

Giulio CESAREO

La riflessione teologico-morale sulla pace
a partire da *Pacem in terris* e *Gaudium et spes*

Il contributo specifico italiano

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theologischen Fakultät der Universität
Freiburg in der Schweiz

MÄRZ 2008

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Professoren
Adrian Holderegger (1. Referent) und Klaus Demmer (2. Referent).
Freiburg, den 14.III.2008.
Prof. Max Küchler, Dekan.

SOMMARIO

SOMMARIO	3
NOTA AL TESTO	5
SIGLE E ABBREVIAZIONI	5
INTRODUZIONE	6
 SEZIONE I: IL PERIODO DELLA GUERRA FREDDA	 12
 PARTE I: QUESTIONI INTRODUTTIVE	 13
Capitolo I: La Scrittura e la storia della Chiesa: una panoramica	13
1. La pace e la guerra nella Sacra Scrittura	14
2. La riflessione cristiana: origine e sviluppo della teoria della guerra giusta	19
Capitolo II: Yalta e la separazione del mondo in Blocchi contrapposti	26
1. La conferenza di Yalta e l'inizio della guerra fredda	27
2. La militarizzazione della guerra fredda: la corsa agli armamenti e la deterrenza	30
1. La corsa agli armamenti	30
2. La deterrenza	33
3. Verso la distensione	36
Capitolo III: La svolta teologico-pastorale di Pacem in terris e Gaudium et spes	39
1. Pacem in terris: «alienum est a ratione...»	39
2. Gaudium et spes: la condanna della guerra totale	46
Capitolo IV: Il Magistero di pace di Paolo VI	57
1. Populorum progressio: la pace non è separabile dalla giustizia	58
2. Le Saint-Siège et le désarmement	61
3. Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace	65
Capitolo V: Il Magistero di pace di Giovanni Paolo II (I Parte)	69
1. Il messaggio per la Sessione ONU sul disarmo	70
2. Sollicitudo rei socialis	76
3. Uno sguardo sintetico	78
Capitolo VI: La voce delle Conferenze Episcopali	84
1. «La sfida della pace»	85
1. La complessa genesi del documento	85
2. Il contenuto della Lettera Pastorale	87
2. «Effetto della giustizia sarà la pace»	97
3. «Vincere la pace»	101
4. Le altre Conferenze Episcopali	106
5. Il Movimento ecumenico	108
Capitolo VII: La Chiesa italiana	112
1. La Conferenza Episcopale	112
1. La Commissione Giustizia e Pace	113
2. I nuovi catechismi	113
2. Il dibattito sull'obiezione di coscienza	116
3. Le altre componenti ecclesiali	118
 PARTE II: LA RIFLESSIONE TEOLOGICO-MORALE	 121
Capitolo I: L'illiceità della guerra e il sogno della pace	128
1. La guerra nucleare	129
2. La guerra con armi convenzionali	131
3. L'etica della pace e la nonviolenza	138
Capitolo II: La legittima difesa	147
1. La legittima difesa armata	147
2. La difesa popolare nonviolenta	157
Capitolo III: Il problema degli armamenti	162
1. Deterrenza, armamenti e disarmo	162

1. La deterrenza nucleare	162
2. La corsa agli armamenti	168
3. Il disarmo	172
2. L'obiezione di coscienza	176
1. L'obiezione di coscienza al servizio militare	180
2. L'obiezione di coscienza professionale	184
3. L'obiezione alle spese militari	186
SEZIONE II: DALLA CADUTA DEL MURO DI BERLINO AI NOSTRI GIORNI	189
PARTE I: CONTESTO INTERNAZIONALE E INSEGNAMENTI MAGISTERIALI	190
Capitolo I: Il nuovo assetto mondiale	191
1. Le guerre del Golfo	196
2. Il terrorismo internazionale	203
3. Dalle guerre etniche all'«intervento umanitario»	208
Capitolo II: Il Magistero Pontificio	215
1. Giovanni Paolo II: «Mai più la guerra!»	215
2. I conflitti etnici e l'ingerenza umanitaria	220
3. Il terrorismo e lo «scontro tra civiltà»	225
4. Benedetto XVI	231
Capitolo III: Le Conferenze Episcopali	234
1. Gli interventi episcopali degli anni '90	234
2. Dopo gli attentati dell'11 settembre	241
1. Il terrorismo e la guerra in Afghanistan	241
2. La seconda invasione dell'Iraq	245
3. Il movimento ecumenico	246
Capitolo IV: I vescovi italiani	250
1. Le reazioni alle grandi crisi internazionali	250
2. Il problema degli armamenti	253
PARTE II: LA TEOLOGIA MORALE: ORIENTAMENTI PRINCIPALI	256
Capitolo I: Il contenimento della violenza	258
1. L'ingerenza umanitaria	258
2. Un ordine sociale più giusto e solidale: il ruolo delle Nazioni Unite	268
Capitolo II: Vendicare la violenza?	275
1. Il terrorismo	275
1. Analisi fenomenologica	275
2. Valutazione etico-teologica	279
2. Rispondere al terrorismo	283
1. La guerra al terrorismo	283
2. L'educazione alla pace	288
Capitolo III: Prevenire la violenza	293
1. La strategia della guerra preventiva	294
2. Diritto e nonviolenza a servizio della pace	299
3. Dalla guerra giusta alla pace giusta	301
CONCLUSIONI	308
1. «Gloria a Dio nei cieli e pace in terra agli uomini»	308
2. Una valutazione conclusiva della ricerca	314
BIBLIOGRAFIA	316

NOTA AL TESTO

Quando i testi citati usavano sigle bibliche diverse da quelle da noi utilizzate, per salvaguardare l'uniformità citazionale di questo elaborato, abbiamo deciso di sostituirle con quelle da noi adottate. Lo stesso valga per le abbreviazioni «cf.» o «cfr.», presenti nei testi citati, che sono state da noi uniformate allo *standard* citazionale dell'elaborato, usando l'abbreviazione «cfr».

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	Acta Apostolicae Sedis
CEF	Conferenza episcopale francese
CEI	Conferenza episcopale italiana
CEUSA	Conferenza episcopale statunitense
ECEI	<i>Enchiridion CEI</i>
EGP	<i>Effetto della giustizia sarà la pace</i>
EP	<i>Enchiridion della pace</i>
ES	<i>Ecclesiam suam</i>
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i>
EVS	<i>Enchiridion Vaticanum Supplementum</i>
DTP	<i>Dizionario di teologia della pace</i>
GFP	<i>La giustizia frutto della pace</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
NDTM	<i>Nuovo dizionario di teologia morale</i>
ONU	Organizzazione delle Nazioni Unite
PeG	<i>Pace e giustizia</i>
PG	<i>Pace giusta</i>
PP	<i>Populorum progressio</i>
PT	<i>Pacem in terris</i>
SD	<i>Le Saint-Siège et le désarmement</i>
Sdp	<i>La sfida della pace</i>
SRS	<i>Sollicitudo rei socialis</i>
SsD	<i>Le Saint-Siège et le désarmement général</i>
STh	TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa Theologiae</i>
VfL	<i>La verità vi farà liberi</i>
VfS	<i>Vivere nella fede e nella speranza</i>
VIP	<i>Vincere la pace</i>

Per quanto riguarda lo scioglimento delle sigle bibliche, rimandiamo all'edizione *La Bibbia di Gerusalemme*, con testo biblico de LA SACRA BIBBIA della Conferenza Episcopale Italiana, editio princeps 1971, Bologna, EDB, 1996 (ed. or.: 1977).

a.	articolo
cit.	citato
<i>ibidem</i>	la stessa pagina dell'ultima opera citata
<i>idem/eadem</i>	lo/a stesso/a autore/trice dell'ultima opera citata
<i>ivi</i>	l'ultima opera citata
q.	<i>quaestio</i>

INTRODUZIONE

La pace e la guerra sono un tema vecchio quanto l'umanità: da sempre, in ogni società e civilizzazione, in ogni epoca della sua storia, l'uomo ha vissuto questa costante tensione tra l'anelito alla pace, alla concordia, alla collaborazione e il desiderio di possesso, di vendetta, la brama di conquista. Sempre, cioè, la nostra umanità, in luoghi e con modalità talora molto diverse, ha fatto i conti con questa dialettica di odio e di amore, di collaborazione e di ostilità, di pace e di guerra. Proprio a partire da questo dato antropologico difficilmente contestabile, la storia del pensiero umano si è sempre trovata confrontata a questa duplice realtà e ha fornito di essa varie interpretazioni: già per Eraclito, in effetti, la guerra era l'origine e la madre di ogni cosa.¹ Al di là di ogni tentativo di razionalizzazione ontologizzante², tuttavia, la guerra, con il suo seguito di lutti, dolori, morti, è stata per lo più sempre compresa come qualcosa di nefasto, anche per i vincitori, forse un male necessario a volte, forse un male che può apportare notevoli benefici da diversi punti di vista, ma pur sempre un male e, soprattutto, uno dei peggiori.

Probabilmente anche per questo, sin dall'antichità, le popolazioni del Bacino Mediterraneo vivevano nella nostalgia della mitica *età dell'oro*, periodo grandioso, prospero e pacifico dell'umanità, che però era ormai definitivamente e irreversibilmente terminato. Tutte le guide politiche, monarchi, tiranni, o semplici governatori che fossero, si sono in genere sempre presentati, almeno a parole, come difensori e promotori della pace e della prosperità. All'idea di pace, infatti, è inscindibilmente legata quella dell'abbondanza, della ricchezza, della gioia... della felicità. Come poter eliminare, allora, questa tensione, o, meglio, come sradicare la guerra dalla faccia della terra, come stabilire finalmente una convivenza pacifica stabile tra gli esseri umani e le nazioni? È una speranza ragionevole o una sorta di chimera, che non fa che rendere ancora più amara la nostalgia della perduta *età dell'oro*?

Anche a queste domande le risposte sono state tante, diverse, spesso contraddittorie: ci sono coloro, infatti, che ritengono che la conflittualità violenta sia una condizione inscindibile dall'esperienza umana *tout court* e che sia, perciò, di fatto impossibile eradicarla dalla nostra condizione umana; altri, invece, hanno *via via* elaborato teorie che mostrano dei possibili cammini di superamento concreto di essa. All'interno di questo movimento di pensiero, certamente anche molti uomini di fede, molti credenti in Cristo hanno offerto il loro contributo, in un cammino ininterrotto da oramai duemila anni. Con questo lavoro, allora, ci proponiamo di inserirci all'interno di questo cammino e di tirare un po' le fila, sotto questo punto di vista, di ciò che è stato fatto nel contesto teologico-morale italiano nell'ultimo cinquantennio. Come vedremo, infatti, esistono delle peculiarità all'interno di questo dibattito nazionale, che meritano, a nostro avviso, di essere prese in considerazione e di essere analizzate con un po' d'attenzione, affinché il loro apporto, nella specificità e nella ricchezza di ogni posizione, possa contribuire ulteriormente ad una crescita ed ad uno sviluppo del desiderio di pace e dell'impegno per essa, alla luce, per i credenti, dell'appartenenza a Cristo, il Principe della Pace.

La teologia morale cattolica, in generale, e quella italiana, in particolare, si sono infatti dimostrate particolarmente sensibili a queste tematiche: le hanno affrontate con competenza e

¹ ERACLITO, DK 22 B 53. Cfr anche Uwe Justus WENZEL, *Ist Krieg der Vater aller Dinge? Ein Soziologie-Kongress in Basel*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 15-16.IX.2007, 50.

² Cfr A. M. MOSCHETTI, voce "Guerra", cit. in, *Enciclopedia Filosofica*, a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Vol. III, 2 ed., Firenze, Sansoni, 1969, 398.

profondità e hanno cercato di offrire, pur restando nel solco della tradizione, risposte nuove ai nuovi problemi di cui il nostro oggi è portatore. A nostro avviso, infatti, una delle più grandi ricchezze dei contributi che andremo ad affrontare sarà proprio la comprensione profonda della novità assoluta delle sfide che sono dinanzi all'umanità: la sempre maggiore interdipendenza internazionale, la promulgazione della Dichiarazione universale dei diritti umani, la nascita dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, ma allo stesso tempo, i quarant'anni della *guerra fredda*, la diffusione della violenza organizzata, soprattutto a carattere eversivo, lo sviluppo di armamenti ad altissimo potenziale distruttivo, il crescente e smisurato squilibrio economico e sociale tra nord e sud del mondo... Temi centrali della trattazione risulteranno, allora, gli interrogativi etici intorno alla liceità della guerra (secondo il modello tradizionale della teoria della *guerra giusta*), della legittima difesa, della deterrenza nucleare, dell'ingerenza umanitaria, del terrorismo, come anche della ragionevolezza del ricorso alla difesa popolare nonviolenta, dell'obiezione di coscienza, della promozione di un ordine mondiale più giusto e solidale.

Ciò che desideriamo esprimere in questa sede, poi, è anzitutto lo stupore e la grande ammirazione per la seria ricerca intellettuale, per il coraggio e per l'originalità delle prese di posizione che hanno contraddistinto, per diverse decadi, l'impegno di diversi teologi³ nel campo della riflessione etico-teologica sulla pace. Quest'ultima ha ricevuto il suo *input* dagli altissimi ideali scaturiti da *Pacem in terris* e, ancor più, da quella riflessione conciliare che, sfociata nel testo di *Gaudium et spes*, era riuscita a rivendicare la necessità impellente di un cambiamento di rotta e di un rinnovamento radicale della posizione della comunità cristiana, nei confronti del flagello della guerra e del sogno della pace. L'esigenza di una risposta teologica all'altezza dell'invito ecclesiale non sarà affatto disattesa: in un contesto, infatti, come quello della *guerra fredda*, in cui l'avversario era sistematicamente presentato come il nemico assoluto e la minaccia nucleare come l'unica possibile salvezza, non era certo scontato proporre il disarmo, il dialogo, la nonviolenza, il riconoscimento delle proprie colpe e delle proprie ideologie... Il rischio, infatti, era quello di essere tacciati di comunismo o di ingenuo idealismo. Crediamo sia, perciò, innegabile riconoscere a questa riflessione, soprattutto nel periodo precedente al crollo del muro di Berlino, un coraggio ed un'audacia intellettuale non comuni, che l'hanno contraddistinta e che rientrano certamente tra i suoi meriti principali.

È stata inoltre contraddistinta per un importante superamento della stessa teologia della pace del Concilio Vaticano II che, in *Gaudium et spes*, aveva già a sua volta presentato una notevole novità rispetto all'insegnamento tradizionale sulla teoria della *guerra giusta*. Pur attingendo al testo conciliare, infatti, non ci si è limitati a commentare o a ripetere ciò che il magistero aveva affermato, ma si è andati oltre, offrendo alla Chiesa e alla società un significativo progresso nella ricerca di una maggiore fedeltà al Vangelo e all'uomo, per la promozione di una duratura pace e di una vera concordia internazionale.

Sono da notare, poi, il rigore scientifico, il forte senso di appartenenza e di radicamento ecclesiale e l'attenzione ad un'elaborazione teologica che risponda alle esigenze autentiche del nostro tempo e della nostra società multiculturale e globalizzata. Quello che è innegabile, infatti, è la profonda obbedienza al dettame del Concilio, che chiedeva alla teologia morale di illustrare, «più nutrita della sacra Scrittura, [...] la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo».⁴ Tutto ciò risulta anche particolarmente evidente per il fatto che questa riflessione non nasce come una questione accademica, dibattuta all'interno del ristretto mondo degli specialisti, per delle ragioni

³ Nel corso del lavoro faremo riferimento a opere e contributi di diversi teologi, tuttavia la nostra attenzione si focalizzerà su coloro che hanno fatto della pace uno degli ambiti privilegiati del loro impegno scientifico: essi sono, in particolare, Enrico Chiavacci, Luigi Lorenzetti, Giuseppe Mattai e Giuseppe Trentin.

⁴ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr., *Optatam Totius*, 16, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 1: *Documenti ufficiali del Concilio Ecumenico Vaticano II 1962-1965*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2002, 807) [d'ora in poi: EV I, 807].

meramente scientifiche. Al contrario, gli articoli, le dichiarazioni, le pubblicazioni vengono spesso concepiti come un contributo ed un invito alla riflessione, nei riguardi della situazione nazionale ed internazionale. Le scelte politiche e militari dell'Italia, così, sono state spesso l'*occasione scatenante* per un ulteriore approfondimento ed una nuova presa di posizione in favore della pace e del Vangelo: ci riferiamo in particolare, almeno in questi ultimi anni, alle decisioni del governo e del parlamento italiano di schierarsi al fianco dell'America, nelle due guerre del Golfo, nelle azioni di *ingerenza umanitaria* nell'ex-Jugoslavia e nel conflitto in Afganistan.⁵ Anche durante la *guerra fredda*, però, non sono mancati gli interventi mirati dei teologi, legati a fatti contingenti della politica: il dibattito sull'obiezione di coscienza, sulla funzione deterrente delle bombe atomiche (stoccate, anche sul suolo italiano, nelle basi militari americane), sulle spese per gli armamenti, ecc. Questa concretezza e quest'attenzione ai fatti ed alle esigenze del nostro oggi fanno parte, a nostro avviso, di quella serie di ragioni che rendono la riflessione di questi autori così interessante e degna di attenzione. Si tratta di una teologia – e avremo modo di dirlo più volte nel corso della trattazione – che non si chiude a riccio nelle aule dei seminari, ma che, al contrario, vuole contribuire significativamente e responsabilmente al dibattito politico e al processo di formazione delle coscienze, all'interno di un regime democratico.

In tutta questa discussione sul valore della pace e sul rifiuto della guerra, comunque, il confronto con la Parola di Dio – e in modo particolare con il Vangelo – resta un elemento costante e, certamente, determinante: la vita, l'esempio e il messaggio del Signore Gesù non vengono letti, infatti, semplicemente come una fonte di riflessione, come un elemento fra i tanti, ma davvero come quella luce che illumina la comprensione e l'intelligenza umana, alla ricerca della verità che è il bene. La riflessione e le norme etiche che vengono proposte non si presentano, tuttavia, come un sistema confessionale, esclusivamente religioso, come cioè un'etica per il ristretto gruppo dei credenti. Se dovessimo, infatti, situare questa ricerca teologica nel contesto delle alternative tra l'*etica della fede* e la *morale autonoma in contesto cristiano*, la scelta cadrebbe senz'ombra di dubbio sulla seconda opzione, cioè, appunto, quella dell'etica autonoma. Non siamo, in effetti, confrontati a delle norme valide per i soli cristiani, ma al contrario ad una riflessione che, sulla base della comune razionalità umana, intende proporre quei valori rilevanti – chiaramente determinati dalla storia e dalla cultura, ma non per questo opinabili – ad ogni persona di buona volontà che cerca, con onestà, di partecipare alla costruzione di un'autentica pace, in vista di una piena umanizzazione individuale, comunitaria e sociale.⁶ E questa ventata di universalità è, a nostro parere, molto positiva, perché contribuisce a fare uscire la teologia morale dai circoli un po' angusti degli specialisti, per porsi viceversa come un'istanza critica, in dialogo con il mondo intero: con gli uomini di fede e non, con i politici come con semplici cittadini, con la destra e la sinistra, con chi, in coscienza, ripone la sua fiducia – suo malgrado – nella forza e nella deterrenza delle armi, e con chi – al contrario – si rende conto che, se alla violenza si oppone altra violenza, la catena del male non si interrompe mai e continua così all'infinito.

Fortunatamente, poi, possiamo parlare – all'interno della produzione teologica presa in considerazione – di una pluralità di giudizi e di accentuazioni, e non quindi di un fenomeno monolitico dal sapore quasi ideologico, ma viceversa di un riflettere libero ed autentico, che si

⁵ A titolo di esempio si veda l'articolo, a cui hanno aderito diversi moralisti italiani, scritto all'approssimarsi dell'intervento militare americano (e italiano) in Afganistan: cfr Luigi LORENZETTI (et. al.), *Appello di teologi moralisti contro la guerra*, cit. in, "Avvenire", 28.IX.2001, 22.

⁶ Per un approfondimento sul dibattito e sul confronto tra *etica della fede* ed *etica autonoma in contesto cristiano*, cfr: Sergio BASTIANEL, voce "Autonomia e teonomia", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 70-82 [d'ora in poi: *NDTM* 70-82].

alimenta di un apporto sinergico tra onesta riflessione umana e ascolto della rivelazione, che può pertanto condurre a delle conclusioni che – seppure non in assoluta contraddizione – restano comunque chiaramente divergenti.

In generale, poi, un ultimo aspetto che vorremmo sottolineare in questa breve introduzione è la grande mole di informazioni che questi autori hanno pazientemente raccolto e di cui si sono serviti per elaborare e fondare le proprie argomentazioni etiche: contributi di esegesi biblica, di storia della filosofia e del pensiero cristiano, indicazioni magisteriali, ma anche studi specialistici di carattere sociologico, demografico, studi nel campo della difesa popolare nonviolenta, del diritto internazionale, dell'industria bellica, ecc. Tutto questo sottofondo scientifico non fa che aumentare, dunque, il pregio intellettuale dell'elaborazione teologica che abbiamo affrontato, fedele allo statuto epistemologico dell'etica teologica, che – pur nella sua autonomia e specificità, in quanto riflessione sistematica sull'agire alla luce della fede – non può in nessun modo prescindere dai contributi provenienti dalle altre scienze. Ben sappiamo, infatti, quanto esse siano preziose e fondamentali, per una valutazione oggettiva e intellettualmente corretta della realtà e per un'elaborazione di soluzioni e proposte, che non scadano in facili qualunqueismi, in valutazioni sommarie o in procedimenti argomentativi puramente deduttivi. Questo aspetto, se dal punto di vista della produzione teologica, è stato, come abbiamo appena detto, una grande ricchezza, si è rivelato, nella stesura del presente lavoro, invece, un grande rischio. Con questo nostro lavoro accademico, infatti, abbiamo inteso offrire un contributo prettamente teologico e, in particolare, etico-teologico, ma è stato davvero difficile restare all'interno di quest'ambito, senza cedere alla tentazione di sfiorare nel campo di altre discipline, come l'esegesi e la teologia biblica, la storia della Chiesa e della teologia, la filosofia, la politica, la ricerca scientifica sulla pace e le tecniche nonviolente, ecc. L'interconnessione tra questi ambiti del sapere, infatti, è così intricata e profonda, che anche per fare *semplicemente* dell'etica teologica era, comunque, impossibile fare a meno dei dati forniti da queste scienze, che definiremmo, in questo contesto, ausiliarie. La realtà della pace e della guerra abbraccia, in effetti, tutte le dimensioni dell'esistenza umana, da quelle più strettamente personali della salute fisica e delle convinzioni morali, a quelle più globali della politica, dell'economia e del diritto: è impossibile fare della riflessione sistematica sull'agire responsabile nel campo della pace, senza fare riferimento, almeno *en passant*, a diversi aspetti che fanno parte dell'ambito di queste altre discipline.

Non è possibile, infatti, affrontare compiutamente il punto di vista e il contributo che ogni singola disciplina apporta allo studio e alla promozione della pace. La grossa mole di informazioni proveniente da altre aree dello scibile teologico o, addirittura, da contributi di discipline extra-teologiche, è stata quindi oggetto del nostro studio solo nella misura in cui – a nostro parere – questi medesimi contenuti *aggiuntivi* si rendevano necessari, per una comprensione puntuale dei fondamenti dell'argomentazione etica. Queste indicazioni sussidiarie – se ci si consente la similitudine – sono state concepite come delle fondamenta, senza le quali l'edificio dell'elaborato non si sarebbe retto: sono dunque necessarie, ma allo stesso tempo sono a servizio del discorso etico-teologico. Proprio per questo motivo, abordando qua e là questioni di carattere storiografico, giuridico, biblico, pedagogico, ecc., abbiamo cercato di fornirne semplicemente i dati salienti, una sorta cioè di *status questionis*, che fungesse da fondamento alla riflessione morale successiva, senza impelagarsi, tuttavia, nel terreno accidentato di quelle questioni specifiche, che sono l'ambito proprio d'indagine degli *addetti ai lavori*, sulle quali, spesso, neanche gli esperti del settore hanno raggiunto una sostanziale unanimità. Non sarà raro, infatti, trovare citazioni e riferimenti ad autori, che pur non essendo teologi, si sono inseriti in

modo molto qualificato nel dibattito teologico-morale italiano, arricchendolo, fornendo stimoli e offrendo la loro competenza specifica.⁷

Il presente lavoro, allora, – volendo indicarne un po' i limiti, i confini e le competenze specifiche – non vuole essere altro che una riflessione sistematica di carattere storico-teologico nell'ambito disciplinare della teologia morale sociale che – basandosi su criteri di carattere geografico e temporale – si è focalizzata sullo studio del pensiero di moralisti italiani che, nel periodo successivo al Concilio Vaticano II, si sono impegnati particolarmente nello studio del tema della pace. Abbiamo inoltre cercato di confrontare, in maniera speculativa, i risultati della nostra analisi dei testi dei vari autori, per evincerne i tratti salienti, le affinità e le differenze, le specificità e gli aspetti comuni.

Certo è che non ogni contributo ha lo stesso peso, almeno dal punto di vista scientifico: ci sono infatti pubblicazioni che, in vista del pubblico di lettori a cui sono indirizzate, hanno un carattere più divulgativo, meno approfondito, più generale, e altre che, al contrario, inserendosi all'interno di un dibattito più specializzato, affrontano le tematiche in profondità e con lo sguardo attento dello specialista. Per queste ragioni, alcuni contributi avranno un peso maggiore nel corso della nostra presentazione, proprio perché esse presentano argomentazioni più ricche e dettagliate: allo stesso modo, altri apporti serviranno soprattutto a confermare, nella loro chiarezza e semplicità, la comprensione globale del pensiero dell'autore.

Per facilitare, allora, la lettura del testo e la comprensione del procedere argomentativo del nostro lavoro, il materiale è stato suddiviso in due grandi sezioni: la prima ha come tema il problema etico della pace nei quarant'anni della *guerra fredda*, mentre la seconda prende in esame le nuove sfide venute alla ribalta con la caduta del muro di Berlino e gli attentati terroristici dell'11 settembre 2001. Ciascuna sezione, poi, comprende una prima parte di teologia positiva, che si occupa di fornire le conoscenze di volta in volta necessarie, dal punto di vista biblico, teologico, storico e magisteriale, che servono a favorire una buona comprensione della riflessione e dell'analisi dei contributi teologico-morali, che sono a loro volta sistematicamente affrontati nella seconda parte di ognuna delle due sezioni. Per favorire un'organizzazione razionale e sistematica del materiale, l'argomentazione teologica non sarà presentata secondo un criterio esclusivamente cronologico, ma soprattutto tematico. Per questo, singoli temi etici, come la guerra *tout court*, la legittima difesa armata, l'obiezione di coscienza, ecc., saranno affrontati espressamente nella prima delle due sezioni, benché alcuni tra gli articoli a cui ci riferiremo siano stati pubblicati solo dopo il 1989. Allo stesso modo, altri problemi morali, come il terrorismo o l'ingerenza umanitaria, sebbene già oggetto di studio da parte della teologia morale negli anni '70, verranno trattati esplicitamente solo nella seconda e ultima sezione dell'elaborato. L'andamento argomentativo, infine, seguirà uno schema del tipo *chiamata-risposta*⁸ (secondo il titolo del celebre manuale di teologia morale del tedesco Anselm Günthör⁸). Di fronte ad ognuno dei vari problemi, infatti, dopo aver analizzato la liceità morale o meno dell'una o dell'altra opzione, presenteremo, quasi in maniera speculare, le proposte etico-teologiche finalizzate, non tanto alla limitazione della violenza e della guerra, quanto alla costruzione di una vera e stabile pace. L'impostazione, sebbene da un certo punto di vista efficace, ha comportato purtroppo anche una certa ripetitività, nel corso della trattazione: siamo consapevoli di questo limite, che può tra l'altro appesantire considerevolmente il processo di lettura del testo. Proprio per questo, abbiamo cercato di ridurlo al minimo, ben coscienti, però, allo stesso tempo, che il procedimento analitico e l'amore per la chiarezza, di fronte a nuove situazioni internazionali e a nuovi problemi etici, hanno necessariamente comportato, talora, una ripresa e un approfondimento di temi già abordati in precedenza. Molti temi – inevitabilmente, ci verrebbe voglia di dire – sono tornati a più riprese, perché la discussione è talmente ricca e abbondante, da non poter liquidare

⁷ Ci riferiamo in particolare ad autori come Pierluigi Consorti, Antonino Drago, Luigi Bonanate, ecc..., i cui contributi sono spesso pubblicati su *Rivista di Teologia Morale*.

⁸ Anselm GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, 7 ed., 3 Voll., Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1994.

la complessità di un problema in una sola volta... forse uno studio più specifico, con un ambito più ristretto di indagine, avrebbe potuto meglio ovviare a questo problema. Allo stesso tempo, però, questo nostro contributo ha voluto essere essenzialmente un lavoro di sintesi: per questo abbiamo tentato di presentare i numerosi temi, oggetto della nostra attenzione, nella loro essenzialità, senza per questo cadere nella banalità. Un eccessivo indugiare su alcuni punti, infatti, può essere molto controproducente nei confronti dell'equilibrio totale del lavoro. La bibliografia, in ogni caso, potrà essere un valido punto di partenza per ulteriori approfondimenti.

Sarebbe stato estremamente interessante, inoltre, poter affrontare in maniera sistematica il confronto tra la produzione teologica italiana e ciò che altrove, sia nel mondo teologico come nel campo dell'etica filosofica, è stato e viene continuamente elaborato nel campo della ricerca sulla pace, in Europa come negli altri continenti. Per ovvie ragioni, non potendo affrontare compiutamente un lavoro di questo tipo nel corso della presente dissertazione, ci siamo limitati ad indicare, segnalare – certamente non in maniera sistematica, ma non per questo banale o scontata – contributi, opinioni, problematiche, che non possono non arricchire la nostra comprensione e la nostra stessa maniera di fare teologia. Con questi frequenti rimandi, infatti, abbiamo cercato di mostrare punti di contatto, affinità, ma anche divergenze o differenze di sensibilità, di interessi o di approccio, cercando di offrire così al lettore una sorta di sfondo, di panorama, che è certo un po' sfocato, ma che è indispensabile a contestualizzare ed a far risaltare ancora di più il valore di ciò che è in primo piano. I dibattiti esteri, poi, sebbene non molto presenti, purtroppo, nella produzione di lingua italiana, hanno raggiunto un livello e una significatività tale, che è difficile poter fare teologia oggi, senza confrontarsi seriamente con essi. Questo incontro, al contrario, con testi e con autori che tanto hanno contribuito allo sviluppo di una riflessione etico-teologica sulla pace al passo con i tempi, ci ha permesso, infine, di prendere coscienza di come la morale, ancor più di altre discipline teologiche, sia davvero inserita in un contesto socio-culturale, che è l'*humus* in cui essa si sviluppa e il dibattito in cui desidera offrire il proprio contributo. Senza questo *background* risulterebbe probabilmente impossibile un'autentica comprensione e, soprattutto, una vera efficacia: dietro ad ogni valutazione morale, infatti, ci sono una storia e un modo di affrontare le sfide del nostro tempo, che hanno molto da insegnare a ciascuno di noi. Anche in questo caso, dunque, speriamo che futuri approfondimenti siano possibili, affinché quello che ora è offerto in pillole, possa venire presentato come cibo sostanzioso e nutriente.

Per questo e per altri motivi, siamo ben coscienti che le esigenze di un lavoro di questo tipo hanno purtroppo di gran lunga superato le nostre capacità, e il lettore si accorgerà presto, infatti, che tra i *desiderata* espressi in queste righe e la realizzazione concreta affidata alle pagine che seguono, c'è uno scarto non indifferente. Se esso, da un lato, è segno di una dicotomia tra gli ideali perseguiti e la realtà fattuale, dall'altro, evidenzia in ogni caso la ricchezza e la complessità di un dibattito che va certamente approfondito, meglio studiato, meglio compreso. Quello che talora è emerso solo *in nuce*, andrebbe senza dubbio approfondito, speriamo in futuro, con maggiore competenza. Ci rendiamo conto, infatti, di essere davvero ancora ai primi passi del cammino di riflessione teologica sistematica e, al di là di tanto entusiasmo, c'è ancora tanta inesperienza e tanto bisogno di imparare cosa significhi inserirsi nel solco della secolare riflessione teologica, in una dialettica di fedeltà e novità che non sono certo in contraddizione, ma sicuramente in tensione continua, in un rapporto, cioè, di *fedeltà creativa*.

Speriamo, altresì, nonostante le debolezze, di aver contribuito ad un maggiore approfondimento di questa riflessione teologico-morale, che è certamente centrale ed essenziale nel cammino della Chiesa e dell'umanità di oggi e che, pertanto, merita di essere meglio conosciuta e sviscerata, in vista di una significativa prassi di promozione della pace e della giustizia.

SEZIONE I

IL PERIODO DELLA GUERRA FREDDA

PARTE I: QUESTIONI INTRODUTTIVE

CAPITOLO I

LA SCRITTURA E LA STORIA DELLA CHIESA: UNA PANORAMICA

Affrontare il tema della pace e della guerra nella tradizione biblica e nella storia della teologia cristiana sarebbe certamente un tema degno di diversi studi approfonditi, vista l'immensa mole di materiale e la notevole complessità delle questioni connesse. Non potendo, pertanto, lanciarsi in un'avventura di questo genere, ci limiteremo, nelle pagine che seguono, a fornire alcuni brevissimi accenni, che serviranno a contestualizzare e a permettere la comprensione delle questioni principali che saranno affrontate nel corso del lavoro.

Detto ciò possiamo passare finalmente a trattare i singoli temi che ci aspettano: in primo luogo, una carrellata sul contributo che la Scrittura ha dato e dà all'elaborazione della riflessione morale sul tema della pace e della guerra. Non è possibile, infatti, fare propriamente della teologia cristiana, senza attingere al deposito della rivelazione che, come afferma il Concilio Tridentino è *contenuta* nel testo rivelato della Scrittura e nell'autentica Tradizione della Chiesa.⁹ È anche vero, però, che la Scrittura non è un manuale di teologia, né tanto meno uno di etica: essa è, invece, in quanto fonte principale della Rivelazione, la *norma normante* del parlare di Dio, che ci permette di capire, in questo modo, cosa significhi credere nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, manifestatosi in modo pieno e definitivo in Gesù di Nazareth, il Cristo.¹⁰ Essa si dimostra dunque uno strumento indispensabile, che agisce nella coscienza del teologo, ancor prima che nella sua razionalità scientifica, perché gli permette di assumere progressivamente lo sguardo di Dio sulla realtà e la sua intenzionalità profonda. In questo modo, allora, egli potrà davvero, nonostante i limiti e le inevitabili carenze, proporre una riflessione

⁹ Cfr CONCILIO DI TRENTO, sess. IV, decr. *De libris sacris et traditionibus recipiendis*, 8.IV.1546, cit. in, Heinrich DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum, et Declarationum de rebus fidei et morum*, 37 ed., edizione bilingue a cura di Peter HÜNERMANN, trad. di Angelo LANZONI e Giovanni ZUCCHERINI, Bologna, EDB, 1995, 1501 (ed. or. bilingue ted.: Freiburg im B., Herder, 1991). Cfr anche CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dog., *Dei Verbum*, 9-10, cit. in, EV I, 885-888: «E' chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere, e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito santo, contribuiscono efficacemente alla Salvezza delle anime».

¹⁰ La sacra Scrittura, senza una mediazione al tempo stesso filosofica, storica e culturale, non può legittimamente fornirci dei contenuti utili ad ispirare le nostre norme di comportamento. «Possiamo in sostanza domandarci: nell'attuale momento storico dello sviluppo umano l'istituzione-guerra può essere ancora conforme alla dignità della persona, cioè a quel valore che, a nostro avviso, costituisce il criterio oggettivo fondamentale del giudizio morale? [...] L'istituzione-guerra, se voluta liberamente e intenzionalmente, per qualsiasi motivo ritenuto valido dall'autorità politica [...] nella situazione storica attuale e nell'attuale livello del progresso morale umano, può essere oggettivamente considerata giusta, cioè moralmente lecita, onesta, conforme alla dignità della persona umana, ecc.?» (Paolo VALORI, *Esiste una guerra giusta?*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Piemme-Università Gregoriana editrice, Roma 1984, 43). Cfr Charles E. CURRAN, *Metodologia morale della lettera pastorale dei vescovi americani su guerra e pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 60 (1983) 489-492.

veramente etico-teologica, perché illuminata, rafforzata e corretta dalla consapevolezza credente dell'amore di Dio, in Cristo, per tutta l'umanità.¹¹

Il fatto che l'Antico Testamento esprime con *šālôm*¹², non può essere estrapolato e valorizzato direttamente per le nostre problematiche. [...] L'idea di pace offerta dai testi non potrà, con un procedimento storico, esser fatta punto d'approdo terminale dello sforzo attuale, teso a fissare i caratteri costitutivi della pace. [...] Il problema della rilevanza e del valore di *shalom* va affrontato sulla base di un'accurata differenziazione storica. Questo complica una presa di posizione teologica di ispirazione biblica rispetto al problema attuale della pace, ma la rende anche più oggettiva, quindi anche più significativa.¹³

Nella brevità delle considerazioni che seguiranno, quindi, nostro obiettivo principale è proprio quello di lasciare emergere quest'intenzionalità contenuta nella rivelazione biblica: essa è l'anima e il fondamento di ogni discorso che possa aspirare a dirsi teologico, ma allo stesso tempo, come le fondamenta di una casa, essa resterà un po' nascosta, in secondo piano, rispetto ai temi etici che verranno affrontati più avanti.¹⁴

1. La pace e la guerra nella Sacra Scrittura

Abbiamo appena detto che la Bibbia non è certamente un manuale e non può in nessun modo essere considerata tale; le sue formulazioni morali sono tanto numerose quanto varie, facenti riferimento cioè a contesti culturali e sociali così diversi, spesso perfino ad epoche molto diverse della civilizzazione d'Israele. Il discorso si complica ulteriormente quando nel Nuovo Testamento l'uno o l'altro Vangelo, l'uno o l'altro scritto apostolico, hanno intenti catechetici diversi, sono indirizzati a comunità cristiane provenienti dal giudaismo o piuttosto dal paganesimo greco-romano, ecc...

La testimonianza delle Scritture ebraiche e cristiane non appare per nulla uniforme rispetto al nostro tema. Non è infatti riscontrabile una sola linea, magari ascensionale, cioè di evoluzione progressiva, che parta dalle voci più antiche di Israele e arrivi, come al suo vertice, a Gesù e alla parola delle prime comunità cristiane. Le diversità sono rilevanti tra libro e libro, corrente e corrente, autore e autore, persino all'interno dello stesso autore; anzi non mancano vere e proprie contrapposizioni. Ne segue, sul piano interpretativo, che il criterio di lettura di marca evoluzionistica, che coordini il tutto dentro uno schema di sviluppo dal meno al più, dal basso all'alto, in concreto dalla violenza alla

¹¹ Una riflessione molto interessante sulla pace a partire dal rapporto tra Scrittura, teologia ed etica è presente nel volume: Hans Heinrich SCHMID, *Šālôm. La pace nell'Antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1977, 93-100.

¹² Per semplificare, useremo l'espressione *shalom* come trascrizione fonetica del termine ebraico שלום che, invece, andrebbe più correttamente reso nell'alfabeto latino con *šālôm*. Allo stesso modo, il termine greco *εἰρήνη* verrà abitualmente trascritto nell'alfabeto latino con *eirene*, piuttosto che con il più elaborato e corretto *eirēnē*.

¹³ SCHMID, *Šālôm*, op. cit., 94-95. «Prima di richiamarci in maniera superficiale e disordinata all'Antico Testamento, o di accantonarlo precipitosamente, dobbiamo riflettere che la Bibbia non è un manuale di sociologia, come non lo è di scienze naturali. Le discussioni attuali sul rapporto tra problemi socio-politici e fede cristiana corrispondono, per grandi linee, a quelle relative al rapporto tra scienza e fede, che agitavano le generazioni passate. Il modo distinto di affrontare quei problemi, che la Chiesa e la teologia hanno il compito di scoprire, dev'essere proposto a misura della situazione attuale» (ivi, 95).

¹⁴ Un passo avanti compiono coloro che, per stabilire la pace, nella Bibbia cercano una motivazione non semplicemente supplementare, ma qualitativamente specifica. Essi notano che la fede biblica da un lato conferisce una serietà ancor più grande all'impegno politico in favore della pace; d'altra parte sottolineano che, se l'uomo vive di fede, di giustificazione e di "pace" di Dio, essa dà una libertà assai maggiore, cioè quella di farsi carico di portare effettivamente la pace sulla terra» (ivi, 97).

nonviolenza, dalla guerra alla pace, pur spiegando qualche dato, risulta insufficiente a cogliere, nella sua globalità, la testimonianza biblica, che non è priva di posizioni contrastanti.¹⁵

Questa sottolineatura non vuole essere una sorta di negazione, di stampo scettico, di ogni possibile accesso ad una visuale sintetica dei dati presenti nella Bibbia: desidera altresì mettere in guardia da quell'eccessivo semplicismo (che, a nostro parere, è uno degli elementi di cui si nutre il fondamentalismo) di chi non rispetta la complessità della realtà, in tutta la sua sconcertante radicalità.

La parola *shalom*¹⁶ ha un valore semantico molto più ricco delle sue traduzioni nelle lingue moderne:¹⁷ esso sta ad indicare soprattutto la pienezza della vita, corredata dal benessere fisico (salute), da quello spirituale del rapporto con Dio, dall'abbondanza dei beni materiali. Ricorre spesso anche come espressione di saluto e di addio.¹⁸ Dal punto di vista teologico, nonostante la grande evoluzione del concetto, nel corso dello sviluppo¹⁹ della Rivelazione e nelle diverse situazioni storiche affrontate dal popolo d'Israele, la pace appare costantemente come un frutto dell'azione e della benedizione divina verso il popolo che si mantiene fedele all'alleanza e alla legge.

Nella Bibbia la pace è considerata sinonimo di salvezza divina, è il complesso dei beni messianici e quindi spesso è presentata in rapporto con la vita divina. In tale ottica la pace potrebbe essere definita come possesso pieno e sicuro di tutti i beni, perché il cuore umano anela alla felicità, desidera vivere in armonia con se stesso, con i propri simili e con il cosmo.²⁰

Tutto questo è particolarmente vero nel contesto della letteratura profetica, che individua un vincolo inscindibile tra pace e giustizia. Lo *shalom*, infatti, non può essere raggiunto – affermano i profeti – semplicemente sulla base di astute alleanze politico-militari con le varie potenze straniere di turno: esso, al contrario, non può in alcun modo prescindere da un vero

¹⁵ Giuseppe BARBAGLIO, voce "Introduzione 1. Sacra Scrittura", cit. in, *DTP*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 55 [d'ora in poi: *DTP*].

¹⁶ Oltre a quello che diremo qui di seguito, non si può dimenticare che, almeno nell'ideale veterotestamentario, la pace è spesso compresa in Israele (sulla scia delle culture circostanti) come la quiete dopo la sconfitta del nemico. La pace (in senso militare) sarebbe il frutto del dominio sull'altro popolo e non della pacifica coabitazione tra le nazioni: cfr Dt 20,10-14 (cfr Bruno MAGGIONI, *La pace nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, cit. in, AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e etico-morali*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, 124). Barbaglio parla, a proposito dell'interpretazione del problema della violenza nella Scrittura, dell'«incredibile rimozione [...] che per troppo tempo ha impedito ai biblisti di aprire gli occhi sul gravissimo problema della violenza non solo praticata dagli uomini biblici, ma anche – ed è l'aspetto più problematico – giustificata dal volere e dall'agire del loro Dio» (BARBAGLIO, *Sacra Scrittura*, op. cit., 56).

¹⁷ Cfr Prosper GRECH, «*Pace*» nella *Sacra Scrittura*, cit. in, MAGNANI, *Pace, disarmo*, op. cit., 130.

¹⁸ Cfr Jean RADERMAKERS, voce "Paix", cit. in, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout (Belgium), Brepols, 2002, 958: *Shalom «exprime non seulement la vie en bonne entente avec autrui [...] mais aussi l'intégrité [...] d'un être ou d'une société, la santé, la prospérité matérielle et spirituelle, le bonheur»*. Nelle espressioni di saluto il termine *shalom* indica principalmente la salute fisica o il benessere di qualcuno: «Ci si può informare dello *shalom* di una persona, ma anche di un popolo, di una città, del bestiame e [...] perfino della guerra [2Sam 11, 7]. Quest'ultimo caso è indicativo: qui *shalom* non significa certamente "pace", in opposizione a "guerra"!» (SCHMID, *Šālôm*, op. cit., 50). Cfr anche *ivi*, 49-54.

¹⁹ L'idea di pace, pur conservando delle linee comuni e invariate, presenta diverse sfumature e diversi significati, nel corso dell'esperienza storica del popolo d'Israele: nei libri storici *shalom* assume soprattutto un significato politico, mentre per i sapienziali è soprattutto un bene personale che sarà pieno e definitivo solo nell'aldilà; i profeti, infine, che legano in un inscindibile legame pace e giustizia, vedono nel Messia, promesso e atteso, la realizzazione piena della pace e della giustizia universali (cfr RADERMAKERS, *Paix*, op. cit., 959).

²⁰ Salvatore A. PANIMOLLE, *Da pacem, Domine!*, cit. in, *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina»*. Vol. 32: *Guerra e pace nella Bibbia*, a cura di Frédéric MANNS, Elio PERETTO, Salvatore A. PANIMOLLE (et al.), Roma, Borla, 2002, 7.

cammino di conversione a JHWH e dall'impegno per la giustizia, per la cura del povero e dell'indifeso, dell'orfano e della vedova (Es 22, 21; Sal 82).²¹

Le sfere della politica, della società, della natura e della religione nella concezione veterotestamentaria della pace sono correlate non solo perché in tutte si manifesta lo *shalom*, ma perché questo *shalom* dalle molte dimensioni è per l'Antico Testamento sempre uno e sempre lo stesso. Le diverse forme fenomeniche dello *shalom* stanno tra loro in strettissimo rapporto di dipendenza. Un fallimento nella sfera sociale può, per il modo si pensare dell'Antico Oriente e dell'Antico Testamento, avere conseguenze nell'ambito della natura e, in determinate circostanze, può essere punito da Dio con l'invasione di un nemico politico. [...] La cosa è altrettanto chiara nei profeti dell'Antico Testamento, che annunciano catastrofi naturali e la rovina politica dello stato, presentando il tutto come la risposta divina al disordine sociale e religioso.²²

Da qui nasce, infatti, la polemica, anche feroce, nei confronti dei profeti di corte che preannunziano, al contrario, una pace incrollabile e certa, tuttavia sganciata dal processo di autentica conversione a Dio e di promozione dell'equità e della giustizia nei confronti del povero.²³ Non è perciò pensabile una prassi o un autorevole discorso di pace che non nasca e non si sviluppi in seno ad un'esperienza di fede e di continua conversione, sia in dimensione verticale (verso Dio) che in quella orizzontale (verso l'altro uomo). Se dunque la fede non è viva, non ci si può aspettare alcuna pace. I soli equilibri forniti dalla sapienza umana, che è spesso solo alla ricerca del proprio tornaconto, non permettono allo *shalom* di prendere piede nella società degli uomini.²⁴ La categoria di giustizia risulta così davvero centrale nel sistema di riferimento sociale dell'Israele antico e del suo Libro sacro: anzi, ne è prova il fatto che è proprio intorno alla questione della giustizia, che si gioca quella della pace, della guerra, della violenza. A partire da questo medesimo problema, infatti, vengono elaborati due orientamenti di fondo, certamente non facilmente conciliabili, ma comunque coesistenti all'interno del tesoro della rivelazione biblica. Il primo autorizza il ricorso alla violenza, anche efferata, per ristabilire la giustizia violata; il secondo, invece, sebbene minoritario, desacralizza ogni ricorso alle armi come strumenti forieri di giustizia, e propone, viceversa, l'assunzione di atteggiamenti nonviolenti *ante litteram*.

Il quadro di fondo del pensare e del vivere degli uomini della Bibbia [è] [...] quello della giustizia. Tutto si fa per ottenerla, se manca, per difenderla, se esposta ad attacchi; e ogni mezzo è buono per perseguirla. JHWH stesso e il Padre di Gesù Cristo è ritenuto Dio di giustizia. [...] Non per nulla Sal 85,11 si prospetta il futuro quale tempo in cui giustizia e pace si baceranno: un traguardo luminoso che si raggiunge anche percorrendo strade lastricate di sangue e di violenza.²⁵

²¹ MAGGIONI, *La pace nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, op. cit., 126.

²² SCHMID, *Šālôm*, op. cit., 104-105; cfr anche *ivi*, 68.

²³ «È sciocco ragionare di pace senza volerne pagare il prezzo, senza crearne le necessarie condizioni» (MAGGIONI, *La pace nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, op. cit., 126).

²⁴ Cfr MAGGIONI, *La pace nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, op. cit., 133-135.

²⁵ BARBAGLIO, *Sacra Scrittura*, op. cit., 57. A questo punto andrebbe affrontato tutto il problema della guerra e della guerra santa nella Scrittura, in particolare nel contesto del Primo Testamento. Anche in questo campo l'esegesi ha fatto grossi progressi ed oggi si è portati a comprendere, forse meglio che in passato, il valore dei testi relativi alle guerre d'Israele e, soprattutto, alle guerre di JHWH. Anche in questo caso, la realtà è molto complessa e articolata. Sono state individuati, infatti, almeno sette differenti modelli teologici di interpretazione della guerra nell'Antico Testamento. Per una dettagliata analisi, si veda il volume: Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993. Riportiamo qui di seguito un breve estratto sullo «sterminio sacro» (*herem*) durante il quale, in nome di JHWH, venivano votati alla morte, in una sorta di sacrificio rituale i nemici sconfitti e il loro bestiame. La seguente esplicazione, pur nella sua brevità, ci sembra molto utile, per inquadrare correttamente la problematica all'interno del problema generale della giustizia, a cui abbiamo appena fatto riferimento. «*The ideology of the ban as God's justice reflects an attempt to make sense of Israelite banning traditions in terms of right and wrong, good and bad, a Deuteronomic ethic of deserved blessing and curse. Enemies are totally annihilated because they are sinners, condemned under the rules of God's justice. Killing in war thus might be rationalized*

Quello che però è certamente condannato, sempre in quest'ottica di rispetto assoluto della giustizia, è il ricorso alla violenza gratuita e l'attentato ingiustificato alla vita umana.²⁶ La violenza viene concepita, quindi, solo come un mezzo, il cui ricorso è giustificato e giustificabile, qualora le circostanze di ristabilimento o di promozione della giustizia lo richiedano e lo rendano necessario. Ogni altro ricorso ad essa sarà in realtà solo un grave abuso e, come tale, andrà condannato e punito.

Assistiamo, pertanto, ad un incessante rapporto dialettico tra l'azione di Dio, che fa gratuitamente ad Israele il dono della pace, e la responsabilità dell'uomo, chiamato a favorire (o forse più propriamente a non mettere ostacoli) a quest'opera di JHWH. Lo *shalom* è così una realtà in costruzione, *hic et nunc*, all'interno delle conflittuali relazioni umane, che si realizzerà, però, definitivamente e pienamente solo nell'escatologia, secondo quella logica tanto cara alla teologia biblica del *già e non ancora*. In modo particolare, la letteratura postesilica, sapienziale e apocalittica sono molto esplicite da questo punto di vista.²⁷

La pace è un valore escatologico e [...] la pace divina trascende di gran lunga tutto ciò che la storia può apportare nel suo corso abituale. L'apocalittica tardo-giudaica offre un certo punto d'approdo quando, dualisticamente, contrappone la pace definitiva e il mondo storico come due realtà ontologicamente diverse. Ma anche questo dualismo [...] presenta in forma articolata il rapporto tra il mondo come dovrebbe essere e come di fatto è [...]. Resta fermo il fatto che la pace divina non può essere semplicemente identificata a priori con quanto mostra la storia.²⁸

La fine delle guerre e delle violenze, allora, non sarà che un aspetto di questo generale rinnovamento escatologico che JHWH compirà alla fine dei tempi: ciò che in positivo esso comporterà sarà la riconciliazione di tutti i popoli, attorno all'unico Dio e a Gerusalemme, la sua sede in mezzo a Israele (cfr, per es., Is 56,1-9).²⁹

Nel frattempo, si apre la strada alla riflessione neotestamentaria sulla pace che, pur in continuità con l'ideale veterotestamentario, propone con maggior forza un innalzamento di livello, riservandole soprattutto un valore spirituale, che si manifesta anzitutto nella giustificazione e nella riconciliazione tra gli uomini e Dio, operata dal Padre nella vicenda storica e teologica del suo Figlio, morto e risorto (cfr Mc 5,24; Lc 7,50; Mt 10,13; Rm 3,21-26).³⁰ Come ben sappiamo, tuttavia, la fede presentata nel Nuovo Testamento e vissuta all'interno delle prime comunità cristiane, non è certo intimistica e rinchiusa su di sé. Accanto al

and guilt assuaged. The Israelites are to be regarded as God's instrument of justice and the enemy is a less-than-human monster who must be eradicated. [...] This ideology is not reliant upon the notion of a god who appreciates human offerings [...] but is entirely relevant to the Deuteronomic concept of Israel as a "pristine entity" that had become soiled by idolatrous enemies within and without the people. A society under siege, Israel must be purified and cleansed of contaminating influences» (NIDITCH, *War in the Hebrew Bible*, op. cit., 152). Cfr Gianfranco RAVASI, voce "Guerra. Guerra sacra (ideologia della)", cit. in, *DTP* 482-483.

²⁶ Cfr BARBAGLIO, *Sacra Scrittura*, op. cit., 57-58.

²⁷ È interessante, a questo riguardo, la maniera in cui viene affrontato, nella letteratura profetica dell'esilio, il rapporto *ingiusto* tra ricchi e poveri. Il riequilibrio sociale, infatti, non deve realizzarsi attraverso una sommossa popolare violenta, bensì «con il ricorso al giudizio superiore di Dio, l'unico veramente definitivo, e con l'approfondimento della fiducia in Dio» (Nicolò M. LOSS, voce "Guerra", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GHIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 2001, 732).

²⁸ SCHMID, *Šālôm*, op. cit., 87-88.

²⁹ Cfr Nicolò M. LOSS, voce "Pace", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GHIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 2001, 1059. «Il bene della pace viene elargito da Dio, ad opera di Cristo, distruggendo anzitutto l'ostacolo del peccato e quanto ad esso è congiunto» (*ivi*, 1062).

³⁰ Cfr LOSS, *Pace*, op. cit., 1060-1061.

cammino personale e comunitario alla luce dell'Evangelo, le comunità cristiane primitive sono segnate da un prodigioso slancio missionario che non può prescindere dall'annuncio e dalla testimonianza della carità e della pace, così come voluto dal Maestro: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9). In questo ambito, ovviamente, riveste un ruolo essenziale il precetto dell'amore che abbraccia anche il diverso, l'avversario e il nemico, fino alla rinuncia ad ogni tipo di ritorsione, di vendetta e persino di difesa, anche nei confronti della violenza subita ingiustamente.

Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle. Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti (Mt 5, 39-45).

La legge del taglione è così abrogata e Gesù la rimpiazza con l'invito al perdono, totale e incondizionato, «fino a settanta volte sette» (Mt 18,22). Queste affermazioni sulla rinuncia alla violenza sarebbero ascrivibili, infatti, alle *ipsissima verba* di Gesù stesso (o quantomeno ad una rielaborazione letteraria, ma estremamente fedele, del suo autentico insegnamento). Questo fatto potrebbe inoltre spiegare anche la grande attenzione che, sin dall'inizio, è stata riservata a questa sezione del discorso della Montagna da parte delle comunità cristiane.³¹

L'intenzione dei quattro *lógia* è univoca. All'ascoltatore viene ingiunto: rinuncia ad ogni sanzione giuridica! Rinuncia a rendere occhio per occhio! Non rispondere alla violenza con altra violenza! Ma non persistere in nessun modo, se torto ti viene fatto, in una inerte passività. Va' incontro al tuo avversario. Rispondi alla sua costrizione o alla sua brutalità con sovrabbondante bontà. In questo modo forse lo puoi conquistare!³²

E l'atteggiamento nonviolento non è presentato come qualcosa di eccezionale, come una sorta di *galateo* spirituale da usare nelle grandi occasioni o riservato ad un'*élite* di credenti: al contrario, il testo biblico non lascia spazio a dubbi nel presentarlo come un modello di condotta che deve diventare vita vissuta, tutti i giorni, per ogni discepolo del Cristo.³³ Quello che traspare è, dunque, l'invito di Gesù a fare in modo che anche il nemico abbia l'occasione di diventare fratello: non viene chiesta la rassegnazione, ma la cura per l'altro...! A partire dal Discorso della Montagna, poi, l'*Ecclesia* avrà gli strumenti necessari per comprendere il senso e il significato, cristologico ed etico, dell'esperienza del mistero pasquale di morte e risurrezione di Cristo; a questo punto, poi, secondo un processo di circolarità ermeneutica sarà possibile fare un passo

³¹ «C'è un ampio consenso tra gli esegeti del Nuovo Testamento nell'asserire che qui ci troviamo di fronte a Gesù stesso; Mt 5,39-42 documenta quanto meno la sua *ipsissima intentio*» (Gerhard LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1990, 43-44).

³² LOHFINK, *Per chi vale?*, op. cit., 45. Interessante è anche il testo della nota a piè di pagina numero 10: «In questa recente interpretazione viene giustamente posto in rilievo che nella primitiva tradizione sui *lógia* che inducono a rinunciare all'uso della forza non si chiede minimamente una passività inattiva» (*ivi*). Dello stesso avviso, nell'interpretazione pedagogica del comandamento della rinuncia alla violenza, è anche Léon-Dufour: «Perché dunque non resistere al malvagio? Non per una determinata tecnica di nonviolenza, ma per spirito di amore e di sacrificio, l'unico mezzo per operare la riconciliazione tra il violento e la sua vittima» (Xavier LÉON-DUFOUR, voce "Violenza", cit. in, *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di IDEM (et al.), Genova, Marietti, 1976, 1380).

³³ Per ulteriori considerazioni sull'invito di Gesù alla rinuncia alla violenza nei vangeli, si veda il prosieguo del contributo di Lohfink: cfr LOHFINK, *Per chi vale?*, op. cit., 45-52. Egli sostiene inoltre che il discorso della montagna sarebbe in realtà valido inizialmente per la sola comunità ecclesiale la quale, tuttavia, come Israele nell'antica Alleanza, rivestirebbe un ruolo sacerdotale nei confronti dell'umanità tutta. Quest'ultima dovrebbe essere così condotta all'accoglienza della *Lieta Novella*.

ulteriore, che è quello dell'abbandono esplicito di ogni ricorso alla violenza, all'interno come all'esterno della Comunità. La vicenda storica e teologica di Gesù di Nazareth, soprattutto nel suo mistero di croce e di risurrezione, manifesta infatti la potenza di Dio, come Colui che salva e rende giustizia a chi ne è privo, senza alcun ricorso alla vendetta e alla violenza.³⁴

*Im Kreuz hat Gott offenbart, daß er sein Reich nicht mit dem Mittel des Krieges aufrichtet, ausbreitet oder verteidigt, daß vielmehr das äußerste Erdulden der Gewalt der Weg ist, den er bestimmt hat. Denn er will in seinem Reich keine durch Gewalt zu ihm gezwungene Sklaven, sondern zu ihm umgekehrte Söhne haben. Auf dem Weg zum Kreuz hat Jesus die Anwendung der Gewalt zur Aufrichtung des Reiches Gottes ausdrücklich abgelehnt.*³⁵

Sulla scia di questa fondamentale scelta di campo operata da Gesù, le prime comunità cristiane decidono di rinunciare, perciò, ad ogni violenza per far valere i propri o altrui diritti e sono pronte a subire le conseguenze, anche estreme, proprio sull'esempio del Maestro, di una tale rinuncia, e di far valere la causa della giustizia attraverso metodi incruenti. Il processo violenza – giustizia – pace viene, dunque, rinnegato e al suo posto si fa strada la possibilità di gestire i conflitti, le rivalità e le tensioni attraverso modalità e mezzi nonviolenti.³⁶ Piuttosto che fare il male, è meglio subirlo! (1Pt, 3,17).³⁷

2. La riflessione cristiana: origine e sviluppo della teoria della guerra giusta

Gli storici della Chiesa e gli studiosi di patrologia sono ormai concordi nel ritenere che durante i primi secoli cristiani, almeno prima della svolta costantiniana, l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della guerra e della stessa professione militare fosse – per usare un *eufemismo* – perlomeno alquanto scettico...³⁸ In realtà, sebbene con tante sfumature e accentuazioni, per quello che ci è dato conoscere a tutt'oggi, il servizio nelle armate imperiali era molto problematico sia per le comunità nel loro complesso che per gli stessi singoli credenti. Se

³⁴ Cfr BARBAGLIO, *Sacra Scrittura*, op. cit., 61-62. Un testo importante per l'interpretazione tipologica della *nonviolenza* messianica del Cristo sono i *Carmi del Servo sofferente* (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12), che presentano la figura di questo personaggio che, pur soffrendo ingiustamente ad opera di quel popolo a cui era stato inviato in nome di Dio, rinuncia ad ogni forma di rivalsa, rivelando al contrario il valore redentivo della sofferenza, anche a favore dei suoi carnefici. «La potenza dell'amore conciliante di Dio manifesta l'impotenza della giustizia vendicativa e di un'ingiustizia e mancanza di amore [sic!] che si ammantano di giustizia. Questa verità dell'amore sanante e riconciliante di Dio non deve stare ai margini di un'etica cristiana» (Bernhard HÄRING, *La forza terapeutica della non-violenza. Per una teologia pratica della pace*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987, 52). Per un'approfondita analisi del tema, cfr *ivi*, 46-64.

³⁵ Walter BEINERTH, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments*, Gießen-Basel, Brunnen, 1985, 11. «Rispose Gesù: "Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù"» (Gv 18,36). «Allora Gesù gli disse: "Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada"» (Mt 26,52).

³⁶ Cfr BARBAGLIO, *Sacra Scrittura*, op. cit., 63.

³⁷ Per quanto riguarda il tema della guerra nel Nuovo Testamento, accanto all'interpretazione spirituale-religiosa della lotta contro lo spirito del male, sempre all'opera all'interno dei singoli come delle società e delle istituzioni, dobbiamo dire che la guerra in sé viene compresa come un aspetto certamente malvagio, ma comunque "normale" della vita umana. Ciò è certamente spiegabile anche grazie al bisogno di sicurezza e di ordine pubblico che era di fatto possibile solo grazie a delle autorità in grado di imporsi anche con la forza. La professione militare non è in sé condannata (significativi sono gli esempi di soldati e ufficiali di cui viene lodata la fede o la correttezza: cfr Mt 8,5-10; Mt 27,54; At 10). Cfr LOSS, *Guerra*, op. cit., 733.

³⁸ Cfr FONTAINE, Jacques, *Les Chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité*, cit. in, "Concilium. Revue internationale de théologie", 7 (1965) 95-105.

da un lato, infatti, ai soldati potevano venire richiesti pratiche o culti idolatrici (e dunque illeciti per un cristiano), non va dimenticato, dall'altro, che non meno delicata era la questione legata all'esercizio della violenza, in guerra o in tempo di pace, all'uso delle armi e all'uccisione, a cui di fatto i militari facevano ricorso. Stando alle testimonianze della Tradizione Apostolica,³⁹ l'esercizio dell'attività militare era considerato incompatibile con la fede cristiana: poteva svolgerlo solo colui che, essendo già militare, si fosse poi convertito al cristianesimo; un catecumeno o un credente, invece, non potevano rimanere membri dell'*Ecclesia* qualora, dopo aver abbracciato la fede in Cristo, avessero scelto la professione militare.

Il riconoscimento della funzione pacifica delle autorità politiche non intacca il principio che la professione della fede cristiana e il servizio militare nell'esercito dell'imperatore romano sono inconciliabili. [...] La ragione decisiva del rifiuto opposto dai primi cristiani al servizio militare sta nella convinzione che l'uccisione di un'altra creatura umana e quindi anche la partecipazione alla guerra sono inconciliabili con il comandamento dell'amore. I comandamenti dell'amore del prossimo e del nemico, così dichiara la cristianità precostantiniana, escludono ogni violenza nei confronti di un altro uomo.⁴⁰

Al di là di tutti i discorsi che potrebbero essere fatti per approfondire la questione, su cui esiste una documentazione ed una bibliografia sconfinata, crediamo di poter sinteticamente asserire, con buona pace di tutti, che per le prime comunità cristiane l'obbedienza al precetto evangelico dell'amore comportasse un rifiuto netto della violenza e, a maggior ragione, della sua massima espressione, che è la guerra.⁴¹

Ciò nonostante, tutto questo non ha impedito che, in brevissimo tempo, le cose cambiassero radicalmente. Assunto il potere Costantino, con l'editto di Milano del 313 dichiara lecita la religione cristiana, mettendo fine alla condizione giuridica che per più di duecento anni aveva giustificato le persecuzioni, e concede ai cristiani piena libertà religiosa. Questa novità in campo politico, segnata da un progressivo riavvicinamento tra il potere politico imperiale e le autorità ecclesiastiche, porterà con sé delle conseguenze molto importanti, per quanto riguarda il nostro tema.

Già nell'estate del 314 il sinodo di Arles non solo permette il servizio militare dei cristiani, ma lo dichiara addirittura un dovere. Esso punisce la diserzione in tempo di pace con l'esclusione dai sacramenti. Sarebbe difficile immaginare una cesura più drammatica nell'etica politica. Quella che prima era considerata l'unica possibilità politica viene ora colpita con la scomunica.⁴²

Le ragioni politiche di questa scelta, sono certamente comprensibili e probabilmente giustificabili: il potere imperiale ha smesso di perseguire i cristiani, non è più dunque un nemico della fede e della comunità ecclesiale (almeno come lo era stato nei primi tre secoli) e, al contempo, le necessità di difesa dell'impero – ormai in fase di progressiva cristianizzazione – richiedono la partecipazione in massa dei cristiani. La politica, tuttavia, non fa la teologia: sarà

³⁹ Cfr PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, 16, a cura di Elio PERETTO, Roma, Città Nuova, 1996, 119: «Il soldato subalterno non uccida alcuno. Se riceve tale ordine, non lo eseguirà e non presterà giuramento. Se rifiuta, sia rimandato».

⁴⁰ Wolfgang HUBER – Hans-Richard REUTER, *Etica della pace*, Brescia, Queriniana, 1993, 59-60.

⁴¹ Cfr Anna MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze, Sansoni, 1963, 65-71: questo volume si mostra molto dettagliato e utile nell'analisi della presa di posizione della Chiesa antica nei confronti della guerra. Cfr anche Hans CAMPENHAUSEN, *Christians and Military service in the Early Church*, cit. in, IDEM, *Tradition and Life in the Church. Essays and Lectures in Church History*, London, Collins, 1968, 161-166.

⁴² Cfr Hans CAMPENHAUSEN, *Christians and Military*, op. cit., 167-169; HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 60. Per un'analisi approfondita di questo canone del concilio di Arles e di altri testi dei concili del IV secolo sulla professione militare, cfr MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano*, op. cit., 87-93.

dunque la riflessione teologica successiva che, attingendo sia dalla tradizione biblico-patristica che da quella filosofico-politica,⁴³ offrirà gli elementi dottrinali che giustificheranno la nuova prassi e che daranno il via ad un insegnamento secolare, che tanta fortuna avrà nel corso dei secoli, che è quello della teoria della *guerra giusta*.

Il primo grande esponente, in ambito cristiano, di una riflessione sistematica sulla pace e sulla guerra come strumento di giustizia e di pace è certamente Agostino d'Ipbona.⁴⁴ Il contesto storico-culturale in cui si sviluppa la sua produzione a riguardo, che giunge a maturazione e maturità nel *De civitate Dei*, è quello del progressivo indebolimento dell'impero, ormai sempre più minacciato e impotente di fronte alle pressioni e alle invasioni, di fatto inarrestabili, delle popolazioni barbariche.⁴⁵ Anche in questo caso, comunque, l'intenzione primaria di Agostino non è parlare della guerra o cercare di giustificarla: il fine, al contrario, è quello di evidenziare anzitutto il valore ed il bene supremo della pace, dono di Dio in Cristo rivolto all'umanità tutta, che si compierà definitivamente nell'escatologia, nella *Civitas Dei*, appunto. Parlando della pace, infatti, Agostino fornisce una delle sue più celebri ed importanti definizioni: «*Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*».⁴⁶ Essa, frutto della grazia e dell'azione di Dio, è dunque il bene supremo a cui l'umanità possa aspirare; essa però è sempre minacciata dallo spirito del male e dal peccato che abitano nel cuore dell'uomo, a partire dalla disobbedienza dei progenitori. La violenza, dunque, e la guerra sono uno dei frutti più evidenti e clamorosi della presenza nell'uomo della concupiscenza e della sua predisposizione al male. Conscio di ciò, che cioè la pace perfetta e duratura è una realtà metastorica, il vescovo di Ipbona sa anche che è possibile – ed è dunque doveroso – cercare di stabilire sulla terra quella pace storicamente possibile, come frutto della convivenza nella giustizia.⁴⁷ Tutto questo è certamente compito primario dell'autorità politica⁴⁸, che deve rispondere della nostra realtà umana, così spesso e profondamente segnata dal male e dalla violenza, per ristabilire condizioni di giustizia e, quindi, di pace.⁴⁹

La questione del rapporto tra pace e giustizia sta quanto mai in primo piano in questa concezione. Chi studia i compiti del potere statale non può evitare il problema dell'uso statale della forza. Risponde alla collocazione storica di Agostino, un secolo dopo la svolta costantiniana, il fatto che

⁴³ La teoria della *guerra giusta*, prima del suo ingresso nell'ambito della teologia e dell'etica cristiana, ha avuto, come noto, origine nel contesto della filosofia e della riflessione politica dell'antichità greco-romana. In generale, si è soliti far risalire i primi tentativi di riflessione sistematica sulla guerra, e su una sua possibile connessione con la giustizia, al pensiero di Platone (cfr *Repubblica* II, 373 E; *Leggi* I, 628 D; III, 689 D; VIII, 829 A-831 E) e di Aristotele (cfr *Politica*, I, 1-2), seguiti poi, nel contesto romano, dalla riflessione – per esempio – di Cicerone (cfr *De Officiis* I, 34-36; *De Re Publica* III, 23).

⁴⁴ Anche altri autori cristiani si sono occupati del problema della guerra e della pace da un punto di vista teologico: è il caso, per esempio, di Ambrogio di Milano.

⁴⁵ Tra i motivi che spinsero Agostino, infatti, a redigere il *De civitate Dei*, c'è senza dubbio l'accusa rivolta ai cristiani di essere la causa – con la loro religione – della fine della protezione divina di Roma e dell'Impero: occasione scatenante di questa situazione e di queste accuse fu tra l'altro l'invasione e il sacco di Roma da parte dei Goti guidati da Alarico nel 410 (cfr MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano*, op. cit., 106-107).

⁴⁶ AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Vol. III: Libri XIX-XXII*, 19,13, 1, a cura di Domenico GENTILI, Roma, Città Nuova, 1991, 51.

⁴⁷ Cfr Philip SCHMITZ, *In der Tradition verankerte Weisung (norma normata): die Normen der Friedensethik*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin-Köln, W. Kohlhammer, 1995, 55.

⁴⁸ Per Agostino è solo l'autorità politica, che esercita la tutela della collettività, ad avere il potere e il dovere di intervenire per ristabilire il diritto con la forza: il singolo, invece, deve lasciarsi guidare sempre dal precetto evangelico dell'amore. «*A private Christian could not kill an attacker in self-defense, for that would entail hatred and loss of love. In such cases Augustine bore witness to the pacifistic tendencies of the early Church. Only rulers and officials acting in the line of duty were able to kill without giving vent to hatred and other sinful passions*» (Frederick H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 18).

⁴⁹ Circa lo sviluppo del pensiero di Agostino sulla legittimità dell'uso della forza, per ristabilire la comunione ecclesiale nel caso della crisi donatista, cfr Vittorino GROSSI, voce «Testimoni. Agostino», cit. in, *DTP* 934-935.

egli si sia visto costretto, primo teologo cristiano, a dare forma sistematica al compromesso fra *éthos* politico della prima cristianità, orientato alla nonviolenza, e partecipazione dei cristiani all'esercizio del potere politico, ivi inclusi i mezzi militari violenti.⁵⁰

Dati questi presupposti, passiamo finalmente all'insegnamento specifico del vescovo di Ippona sulla guerra e fermiamoci brevemente a considerare i criteri che possono rendere giusto un conflitto armato.⁵¹ Li enunciamo brevemente e cerchiamo così di chiarirli nella loro essenzialità, sapendo che essi resteranno fondamentalmente invariati fino ai nostri giorni, nella formulazione tradizionale della dottrina della *guerra giusta*.

1. *Conditio sine qua non* affinché un conflitto armato sia lecito è che anzitutto sia motivato da una *giusta causa*. Solo la necessità di ristabilire la pace, di porre fine a dei gravi abusi o di punire dei malvagi può permettere un ricorso alle armi, anche di carattere offensivo. Altre ragioni, invece, come il desiderio di vedetta o di ritorsione, il gusto della distruzione o la sete di potere e di conquiste sono invece da considerarsi illeciti e peccaminosi e, dunque, assolutamente inadatti a stabilire la connessione tra giustizia e guerra.⁵²
2. È possibile prendere in considerazione la possibilità di un ricorso giustificato alle armi, ovviamente, solo a patto che esso sia davvero l'*extrema ratio*, essendo fallita ogni altra possibilità di risoluzione pacifica.⁵³
3. Strettamente legato alla prima condizione, di cui è in realtà una sorta di corollario, è il terzo principio, quello della *recta intentio*. Ancora una volta viene quindi ribadito che l'uso della forza e della violenza sarà giustificato solo dalla necessità della giustizia, come già detto al punto precedente. Agostino, dunque, intende sottolineare che non basta giustificare la fondatezza formale e giuridica della causa di un conflitto armato. Il foro interno della coscienza, al contrario, deve essere sinceramente e moralmente conforme alle motivazioni e ai desideri che hanno legittimato lo scontro nel foro esterno: in caso contrario, la guerra non può più considerarsi giusta e giustificabile. È

⁵⁰ HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 64.

⁵¹ Per quanto riguarda il nesso guerra-justizia è certo che Agostino, come anche Ambrogio, fosse debitore del pensiero di Cicerone (cfr RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, op. cit., 18-19; HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 64-65). È molto importante notare come per Agostino, e per tutta la riflessione medievale, la guerra sia una trasposizione violenta di un processo giudiziario, in cui le due parti in conflitto sono rispettivamente l'imputato e il giudice, l'uno il malfattore l'altro colui che, per amore della giustizia, si vede costretto ad impugnare le armi per piegare la volontà del malvagio (cfr Antonio MESSINEO, voce "Guerra", cit. in, *Enciclopedia Cattolica*, Vol.: VI, 1235). È del tutto inconcepibile, dunque, almeno fino all'avvento dell'evo moderno, pensare che una guerra sia giusta per entrambe le parti, quasi che i due si trovassero sullo stesso piano giuridico e legale (cfr Merio SCATTOLA, *Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens*, cit. in, *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, a cura di Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Joachim STÜBEN, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 50-51). Si parla, perciò, di un concetto «discriminante» nella comprensione antica e medievale della guerra. «In the broader interpretation, Augustine's just war could be seen as a penal sanction analogous to the awarding of punitive damages in private law» (RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, op. cit., 19). Cfr anche HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 65.

⁵² Cfr AGOSTINO D'IPPONA, *Locuzioni e questioni sull'Ettateuco. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum e con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.. Vol. II*, VI, 10, a cura di L. CARROZZI (et al.), Roma, Città Nuova, 1998, 1141: «Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano dei torti, qualora una nazione o una città, che dev'essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. È quindi senza dubbio giusto anche questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non è ingiustizia, e sa che cosa deve darsi a ciascuno».

⁵³ Cfr Giuseppe MATTAL, voce "Guerra", cit. in, *NDTM* 542. Si veda a proposito anche l'episodio in cui Agostino loda il comportamento del conte Dario, che ha saputo gestire una rivolta senza il bisogno di ricorrere alle armi e allo spargimento di sangue: cfr MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano*, op. cit., 116-117.

dunque necessario avere un atteggiamento cristiano (che comporta dunque l'amore del nemico) anche nel momento in cui si imbracciano le armi per punirlo ed ucciderlo.

Agostino paragona l'uccidere in guerra all'azione di un padre che punisce il figlio. In entrambi i casi il motivo può essere l'amore, giacché a volte soltanto un gesto coercitivo può distogliere il peccatore dal fare il male e produrre la confessione e il pentimento. In questo modo Agostino riesce a ricondurre sotto la voce dell'amore di Dio e del prossimo persino l'azione morale che pare la più estrema. Il vantaggio di questa spiegazione dell'uccidere in guerra è che essa esige che i cristiani misurino sempre le loro azioni con il criterio dell'amore e del Vangelo.⁵⁴

4. Quarta ed ultima condizione, almeno nel pensiero del Padre Africano, è infine quella della *legitima potestas*. Solo l'autorità politica ha il legittimo potere di dichiarare e condurre una guerra, i singoli soldati non hanno, invece, nessuna voce in capitolo, a loro spetta solo l'obbedienza.⁵⁵

In maniera estremamente sintetica, dunque, abbiamo cercato di chiarire i criteri della teoria della *guerra giusta*, così come essi sono stati trasmessi da Agostino alla Chiesa e al pensiero medievale. Nel corso dei secoli, la riflessione prosegue, si approfondisce e si sviluppa, visti anche i grandi cambiamenti epocali a cui condusse la violenta fine dell'Antichità, ma la sostanza della dottrina rimase fondamentalmente la stessa.⁵⁶

⁵⁴ Lisa Sowle CAHILL, *La tradizione cristiana della guerra giusta. Tensioni e sviluppo*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 2 (2001) 98-99 [300-301]. Cfr AGOSTINO D'IPPONA, *Discorso del Signore sulla montagna*, 20, 63, cit. in, SANT'AGOSTINO, *Opere esegetiche*. Vol X/2: *Discorso del Signore sulla montagna. Questioni sui Vangeli. 17 questioni sul V. di Matteo. Alcune questioni sulla lett. ai Romani. Esposizione della lettera ai Galati; Inizio esposizione della lettera ai Romani*, a cura di Salvino CARUANA (et al.), Roma, Città Nuova, 1997, 161-163.

⁵⁵ Cfr RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, op. cit., 21-23: «Either God or the ruler [...] had the unequivocal responsibility to decide whether recourse to war was necessary and to authorise a just war. [...] The question of obedience arose when a soldier did not agree with his prince that the war had a just cause. [...] In doubtful cases Augustine advised the soldier as a servant of civic peace to obey even a sacrilegious king and to fight even an unjust war unless the prince ordered deeds that clearly contravened divine precepts. [...] When an official killed on order he was not guilty of murder, and if he refused an order to kill he was guilty of treason. Never was Augustine more Roman, for to allow disobedience to an unjust command would give free vent to the individual passions he so ardently condemned» (ivi, 22).

⁵⁶ La riflessione di Tommaso d'Aquino, per esempio, si inserisce in un contesto socio-politico completamente diverso da quello di Agostino: la vita politica europea del XIII secolo è, infatti, profondamente marcata dalla fine del feudalesimo e dalla nascita, prima dei liberi comuni, poi delle signorie e dei principati, nell'Italia centro-settentrionale, dallo sviluppo sempre più autonomo dei vari ducati e contee al nord delle Alpi e dal progressivo consolidarsi delle prime grandi monarchie nazionali, come la Francia e l'Inghilterra. È per questo comprensibile allora la sottolineatura particolare che il teologo domenicano fa del principio di autorità, come garante principale dell'eticità della guerra, in un'Europa in trasformazione, in cui ogni piccolo principato cercava di estendere il proprio potere e la propria influenza. Non è infatti il principe in quanto persona privata a godere del diritto di condurre una guerra, bensì il suo ruolo di autorità titolare del bene comune: «Dabei wird die auctoritas principis von der 'Privatperson' abgesetzt, die nicht das Recht hat, einen Krieg zu führen, weil sie ihr Recht vor dem Gericht des Vorgesetzten verfechten kann» (Paulus ENGELHARDT, *Die Lehre vom "gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, cit. in, *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, a cura di Reiner STEINWEG, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, 85). Per una presentazione approfondita della teoria della *guerra giusta* nel pensiero di Tommaso d'Aquino, cfr Gerhard BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*, Köln, J. P. Bachem, 1990. Cfr anche Vincenzo GALATI, *La guerra «praticamente» impossibile. Una lettura di Tommaso D'Aquino (con appendice sul pacifismo di Voltaire)*, Palermo, Augustinus, 1984; Giuseppe PIROLA, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, cit. in, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di Merio SCATTOLA, Milano, FrancoAngeli, 2003, 43-62; Fabrizio TRUINI, voce "Testimoni. Tommaso d'Aquino", cit. in, *DTP* 940-942).

Lo schema della dottrina cattolica è stato così *fissato per sempre* dalla penna di s. Agostino. Su di esso lavoreranno i posterì, s. Tommaso, che lo espone in forma sistematica, e particolarmente i teologi e moralisti del sec. XVI, tra i quali si segnalano il Vitoria e il Suárez, che lo hanno svolto in un corpo organico di *dottrina, rimasta quasi immutata fino ai nostri giorni*.⁵⁷

Pur riprendendo, infatti, l'insegnamento tradizionale di Agostino, Tommaso pone la dottrina del *de bello* all'interno della sezione della *Summa Theologiae* dedicata alla virtù infusa della carità (ed ai vizi ad essa opposti), piuttosto che nella trattazione dedicata alla giustizia. Proprio per questo, la sua riflessione teologica cercherà di capire, secondo il procedere argomentativo medievale della *quaestio*, se il combattere in guerra sia sempre peccaminoso.⁵⁸ La guerra è dunque un male, contrario al precetto della carità, che tuttavia per delle circostanze straordinarie (di qui appunto la riflessione sui principi del *bellum iustum*) può essere resa moralmente legittima, come mezzo di ristabilimento della giustizia violata.⁵⁹ Tutto ciò, inoltre, permette di comprendere ancora più chiaramente perché Tommaso cominci a prendere in considerazione ed ad affrontare, *in nuce*, la questione della valutazione etica del modo di fare la guerra e dei mezzi e delle tecniche usati in battaglia: si avvia così quel processo, portato a compimento all'inizio dell'età moderna con Francisco de Vitoria,⁶⁰ che stabilirà una netta distinzione tra le condizioni di liceità del conflitto in sé e la riflessione sui criteri etici del *debitus modus* nel condurre le ostilità. I parametri essenziali di questo ulteriore aspetto dell'insegnamento sulla guerra giusta saranno fondamentalmente due:

1. il criterio di *proporzionalità*, che prende in esame il rapporto tra i mali arrecati (anche dal punto di vista semplicemente materiale) e i beni promossi, prodotti o semplicemente difesi con il ricorso al conflitto;⁶¹
2. la fondamentale *discriminazione* tra combattenti e non combattenti, tra militari e civili: questi ultimi, dunque, non possono essere coinvolti nelle ostilità e non devono inoltre fungere da bersaglio o essere vittime di incursioni o attacchi armati dell'una o dell'altra parte avversa.⁶²

Abbiamo così individuato il nucleo essenziale della dottrina, rimasto invariato almeno fino al Concilio Vaticano II, che possiamo così brevemente riassumere e schematizzare. Due sono gli elementi essenziali (almeno dal punto di vista della tradizione teologica cattolica):⁶³ da un lato,

⁵⁷ MESSINEO, *Guerra*, op. cit., 1235. Il corsivo è nostro.

⁵⁸ Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae. IIa-IIae*, q. 40; PIROLA, *La teologia*, op. cit., 44-48.

⁵⁹ «In der 'causa iusta' wird zusammenfassend also nichts anderes gefordert, als daß nur der Krieg gerecht ist, durch den die von einer sündhaften äußeren Handlung verletzte Gerechtigkeit und der von ihr gestörte Frieden wiederhergestellt werden» (BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, op. cit., 123)

⁶⁰ Circa il contributo di Francisco de Vitoria, di Suarez e degli autori spagnoli del XVI e XVII secolo, cfr JUSTENHOVEN – STÜBEN, *Kann Krieg erlaubt sein?*, op. cit.; Giuseppe TOSI, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, cit. in, SCATTOLA, *Figure della guerra*, op. cit., 63-87.

⁶¹ «Thomas von Aquin fordert, der Krieg müsse mit der rechten Absicht (intentio recta) geführt werden. Dies interpretiert Francisco de Vitoria als Forderung an die gerecht Kämpfenden, 'nicht aus Begehrlichkeit zu schaden'. Darum widmet er sich dem Problem der erlaubten Gewalt im Krieg» (Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, J. P. Bachem, 1991, 127).

⁶² «Unschuldige (innocens) sind diejenigen, die kein Unrecht zu verantworten haben. Da sie in der Regel am Krieg überhaupt nicht beteiligt sind, gehören dazu Frauen, Kinder, Bauern und die ganze friedliche Bevölkerung, Fremde und Gäste, Kleriker, Ordensleute, Arme und Gesandte. [...] Die beabsichtigte Tötung Unschuldiger ist nach Francisco de Vitoria grundsätzlich verboten [...]. Dieses Verbot ist begründet, weil nur Schuldige den Frieden und die Sicherheit des Gemeinwesens bedrohen. Weil Unschuldige keine Gefahr für das Gemeinwesen darstellen, gibt es keinen Grund, ihren Tod zu beabsichtigen» (JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria*, op. cit., 133;135).

⁶³ Il progressivo sviluppo del diritto internazionale elaborerà una riflessione sulla guerra che, pur muovendosi nell'alveo della dottrina teologica, ne prenderà progressivamente le distanze, formulando così un pensiero

lo *ius ad bellum*, che comprende i principi agostiniani, ai quali si aggiunge infine anche quello della *ragionevole speranza di successo*;⁶⁴ dall'altro, lo *ius in bello*, che racchiude i due principi appena enunciati: quello della proporzionalità e quello dell'immunità dei non combattenti.⁶⁵

Di fronte a questa secolare dottrina della tradizione ecclesiale, non ci si può certo lasciare andare a facili o sommari giudizi: essa, soprattutto nelle sue intenzioni, ha avuto lo scopo di limitare la violenza e la guerra, sottraendole al libero arbitrio del potente di turno, per ricondurle, viceversa, entro un alveo etico-giuridico a servizio del bene comune e della giustizia. Purtroppo, però, come spesso succede, e in questo particolare aspetto è particolarmente evidente, la dottrina della *guerra giusta* si è progressivamente trasformata, nella prassi, in uno strumento privilegiato di giustificazione e di legittimazione teologica ed etica proprio di quella calamità, che intendeva limitare e regolare. La pedissequa ripetizione della dottrina agostiniana e il mancato aggiornamento alle nuove esigenze dei tempi, poi, non favorì un serio contributo della teologia cristiana, e cattolica in particolare, alla causa della pace e della riconciliazione tra i popoli.⁶⁶

La storia della nostra Europa è testimone di tutto questo e le vicende dei due conflitti mondiali hanno mostrato quanto il diritto, da solo, non basti a gestire la violenza: l'umanità si è resa conto, infatti, che essa deve necessariamente dotarsi di strutture e strumenti che possano impedire lo scoppio di nuovi conflitti armati. Comprendere il problema della pace e della guerra, oggi, anche da un punto di vista eminentemente teologico, non può però prescindere dalla travagliata storia del *secolo breve* appena trascorso. Proprio per questo, nelle prossime pagine, dedicheremo la nostra attenzione ad una rapida panoramica delle vicende politico-militari essenziali del secondo dopoguerra.

giuridico autonomo, sganciato dal dato di fede e basato sul concetto di legge naturale: cfr HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 105-111. Tutto questo contribuirà, inoltre, all'abbandono, anche dal punto di vista teologico, del concetto discriminante della guerra, che potrà così essere considerata *soggettivamente giusta* da entrambi i fronti (cfr *ivi*, 108). La prima guerra mondiale, per esempio, fu teologicamente interpretata come giusta da ogni schieramento (cfr Bernhard HÄRING, *Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1983, 38-39). Cfr anche Frédéric GROS, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, 201-204.

⁶⁴ Con questo principio, cioè, si ritiene che non sia lecito entrare in guerra, se non si hanno delle fondate ragioni (tattiche, militari, ecc.) per ritenere che essa sarà vinta e che sarà servita così al ristabilimento delle condizioni di giustizia, per cui era stata intrapresa (cfr MATTAL, *Guerra*, cit. in, *NDTM* 543).

⁶⁵ Ci sarebbero senz'altro ancora molte cose da dire sulla storia della teoria della *guerra giusta*, ma esse esulano in realtà dai nostri obiettivi primari. Per approfondimenti, ci limitiamo a rimandare ai testi citati, che a loro volta forniscono un'eccellente bibliografia di riferimento. Si veda in particolare comunque, HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 40-213. Per quanto riguarda l'insegnamento di Pio XII che creerà i presupposti e le condizioni per la svolta magisteriale, nel campo dell'etica della pace, di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II, cfr *ivi*, 206-213; Luciano MARTINI, *La Chiesa cattolica e la pace. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della Pace, 1993, 11-33.

⁶⁶ «La teologia morale continuò a ripetere [...] la dottrina tanto ricca di distinzione del *bellum iustum*; ancora nel secolo XX il cambiamento verificatosi nel mondo militare le procurava dei rompicapo soprattutto sotto un aspetto: essa si preoccupava dei pericoli che i figli della borghesia correvano nel campo della morale sessuale. Non rifletteva sulla questione etica della responsabilità circa l'impiego dei moderni eserciti di massa. [...] I manuali di teologia morale [...] alla gente comune [...] negavano la competenza di giudicare se si trattasse di una guerra condotta per motivi leciti o illeciti. L'etica classica della guerra perdeva così quella funzione critica, limitativa e correttiva nei confronti della prassi politica e militare, funzione per la quale essa era stata elaborata» (HUBER – REUTER, *Etica della pace*, op. cit., 205).

CAPITOLO II

YALTA E LA SEPARAZIONE DEL MONDO IN BLOCCHI CONTRAPPOSTI

La seconda guerra mondiale fu un evento che sconvolse profondamente il mondo, le comunità politiche e la stessa maniera di vivere di gran parte dell'umanità. Sia per l'ampiezza, che per la durata e la crudeltà dei combattimenti, sia per il numero dei morti (soprattutto civili), che per i danni alle abitazioni civili, alle infrastrutture e al patrimonio artistico - senza dimenticare le atrocità dei lager nazisti e della feroce occupazione giapponese in Cina e in Corea - fu davvero un evento senza precedenti nella storia: e ci auguriamo, come tutti, che non abbia mai più a ripetersi niente del genere. Di fatto, però, il secondo conflitto mondiale influenzò in modo decisivo tutta la storia e la civiltà contemporanea, la politica, l'economia, la cultura e la filosofia. Lo stesso mondo teologico non è restato ai margini di questa realtà di ricomprensione dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, eppure capace di efferatezze e crudeltà senza eguali. Quante volte è risuonata la domanda: ma se c'è Dio, come è stato possibile Auschwitz?⁶⁷

Questo stravolgimento globale generatosi a partire dell'evento della seconda guerra avrà un segno tutto particolare nella cosiddetta divisione del mondo «in blocchi contrapposti», in seguito alla spartizione del mondo, di fatto in due zone d'influenza, da una parte quella riconducibile all'Alleanza Atlantica (NATO), capeggiata dagli Stati Uniti d'America, e dall'altra il blocco comunista del Patto di Varsavia,⁶⁸ cioè l'Unione Sovietica e i suoi Alleati dell'Europa orientale. Il fenomeno della «guerra fredda» consisteva fondamentalmente in quel contrasto ideologico, culturale, economico e, naturalmente, militare (anche se non sfociò mai in un vero e proprio scontro diretto tra le due Superpotenze),⁶⁹ che ha caratterizzato tutti gli aspetti della vita umana (dalla religione alla politica, dall'economia all'istruzione, dalla medicina all'accesso ai beni e ai diritti fondamentali) per circa mezzo secolo.⁷⁰

Certo, non c'è dubbio che sia sul piano teorico che nelle sue numerose varianti staliniste [...] il sistema sociale ispirato al marxismo-leninismo si differenziò in linea di principio dal modo di intendere la democrazia proprio dei paesi occidentali. Per gli uomini e per le donne, poi, è chiaro, ormai, che il fatto di vivere sotto l'uno o l'altro dei due sistemi ha comportato grandi differenze in tema di diritti, condizioni di vita e possibilità di sviluppo personale.⁷¹

⁶⁷ Il problema del male e del dolore innocente, oltre ad essere un ostacolo all'individuazione di un senso nella storia, è anche alla base di una delle più efficaci obiezioni all'esistenza di Dio: «La "teologia dopo Auschwitz" pensa che non si possa più ancora parlare in modo responsabile di un Dio che sia al tempo stesso onnipotente e buono» (Walter KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 6 ed., Brescia, Queriniana, 1997, 217). Cfr anche Johann Baptist METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia, Queriniana, 1998, 162-169; Jürgen MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia, Queriniana, 1999, 169-184.

⁶⁸ In realtà il Patto di Varsavia fu stilato nel 1955 e consisteva in un'alleanza di mutuo soccorso militare tra l'Unione Sovietica e i suoi Paesi satellite dell'Europa dell'Est: Romania, Ungheria, Polonia, Cecoslovacchia, Bulgaria, Repubblica Democratica Tedesca. Tra gli altri alleati di Mosca nel resto del globo, ricordiamo la Repubblica Popolare Cinese (al fianco dei sovietici almeno fino alla fine degli anni '50), la Corea del Nord, Cuba e alcuni altri Paesi.

⁶⁹ Alla guerra fredda sono riconducibili una serie di conflitti armati svoltisi al di fuori del territorio europeo o nordamericano, in cui i due blocchi appoggiavano in vario modo (logistico, economico, politico e militare) le parti in causa: è il caso, per esempio, della guerra fra le due Coree (1950) e di quella in Vietnam.

⁷⁰ Cfr Christian MELLON, *Construire et défendre la paix*, cit. in, *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclopédie*, a cura di René COSTE - Michel DAGRAS - Gérard MATHON (et al.), Paris, Centurion, 1992, 131.

⁷¹ Jost DÜLFER, *Yalta. 4 febbraio 1945. Dalla guerra mondiale alla guerra fredda*, Bologna, Il Mulino, 1999, 281.

Non da ultimo, questa tensione dei due blocchi è stata un grande rischio per il mondo intero: benché non sia mai arrivati allo scontro diretto, esso è stato di fatto sempre possibile, e così, allo stesso modo, è stato sempre presente il rischio di un conflitto nucleare che, qualora fosse avvenuto su scala mondiale, sarebbe stato molto probabilmente il primo, ma anche l'ultimo, perché avrebbe certamente compromesso in modo irreparabile la stessa vita umana sul pianeta. La riflessione etica, giuridica e teologico-morale di quegli anni ha dovuto, dunque, confrontarsi in modo approfondito e serio con delle questioni di somma importanza, cercando di comprendere se gli strumenti concettuali, di cui l'umanità si era servita fino allora per gestire le controversie fra Stati Sovrani, potevano essere ancora validi e efficaci nell'era della bomba atomica e della guerra fredda.

Prima di affrontare le questioni più prettamente etico-teologiche, cercheremo di tracciare un essenziale spaccato storico della genesi e dello sviluppo della «cortina di ferro»,⁷² per comprenderne le radici e i frutti, primo fra tutti il terrore atomico. Cercheremo di capire, infine, le ragioni che hanno portato a trovare, nella folle corsa al riarmo nucleare in funzione dissuasiva, la sola strada percorribile per mantenere questo equilibrio del terrore ed esorcizzare la paura di un attacco esterno, esponendo, tuttavia, tutto il pianeta, a dei rischi di proporzioni apocalittiche.

1. La conferenza di Yalta e l'inizio della guerra fredda

Dal 4 all'11 febbraio 1945, a Yalta, stazione balneare sul Mar Nero, si misero le basi, in maniera quasi definitiva, al futuro assetto del mondo, dal momento che la II guerra mondiale si dimostrava ormai prossima alla fine.

La battaglia finale per infliggere al Reich tedesco il colpo decisivo era ormai prossima e quindi bisognava senz'altro [...] cominciare a pensare al futuro assetto europeo e mondiale. Senza contare che c'era anche il rischio che proprio le ultime operazioni militari potessero dar luogo ad una serie di fatti compiuti che in seguito ben difficilmente avrebbero potuto essere oggetto di trattativa o addirittura rimessi in discussione.⁷³

Partecipano alla conferenza i «tre Grandi», F. D. Roosevelt, W. Churchill e I. Stalin, le guide delle potenze mondiali, gli USA, il Regno Unito e l'Unione Sovietica, ormai prossime alla vittoria. Le discussioni sancirono i nuovi confini della Polonia, spostata verso occidente a spese della Germania e rimpicciolita a oriente a vantaggio della Russia, si decise di indire libere elezioni nei paesi occupati dai nazisti, *in primis* in Polonia, e si discusse del futuro assetto della Germania, cominciando a profilare l'idea di una divisione in più stati sovrani e della sua occupazione militare quadripartita, estesa, cioè, anche alla Francia.⁷⁴ A Yalta, inoltre, si posero le basi dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, che sarebbe stata convocata per la prima volta a

⁷² È la celebre espressione usata da W. Churchill per indicare la progressiva separazione e il sempre più completo isolamento dell'URSS e dei suoi Paesi satellite dal resto del mondo e, in particolare, dal blocco Atlantico: «Una cortina di ferro è calata sul loro [il russo] fronte. Noi non sappiamo cosa accade al di là di essa. Ma non si può nutrire alcun dubbio circa il fatto che tutti i territori che si trovano a est della linea Lubeca-Trieste-Corfu cadranno presto sotto il loro dominio» (Winston CHURCHILL, *Telegramma al Presidente USA Truman*, cit. in, DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 223).

⁷³ DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 8.

⁷⁴ Cfr Giovanni DELLA LUNA, voce «Yalta», cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: X, Torino, Utet, 1969, 22-23.

San Francisco (USA) il 25 aprile 1945.⁷⁵ Al di là delle singole decisioni, che furono in parte modificate in seguito ad un atteggiamento apertamente espansionista di Stalin, inteso a consolidare il potere comunista nell'Europa orientale (a cui gli Stati Uniti, di fatto, non si opposero),⁷⁶ c'è da osservare come questo incontro, nonostante le buone intenzioni dei partecipanti, non portò alla costruzione di un migliore ordine mondiale fondato sulla libertà dei popoli, ma fu viceversa l'anticamera della spartizione bipolare che, in seguito al successivo inasprirsi delle relazioni tra URSS e USA, portò alla vera e propria separazione in blocchi contrapposti. Molte delle discussioni diplomatiche dei mesi successivi a Yalta, riguardarono poi il destino della Germania: stretta tra l'ipotesi di una completa smilitarizzazione e perpetua neutralità, che ne avrebbe conservato l'unità politica, e la pericolosa crescita della potenza di Stalin in Europa orientale, alla fine essa si vide di fatto smembrata in due entità politiche contrapposte, che sono state di fatto il cuore della contrapposizione della guerra fredda per circa mezzo secolo.

Tutte le discussioni sul problema tedesco avvenute nel corso della guerra, che avevano visto a confronto una linea "dura" e una "morbida", e le ipotesi dello smembramento della Germania o del mantenimento della sua unità, erano ormai destituite di significato. Avrebbero potuto proseguire ed avere un peso pratico, solo se la politica americana fosse stata decisa nell'imporre a Stalin, quale scelta migliore, quella di un'Europa politicamente libera, in cui la sicurezza sia della Russia che degli Stati Uniti fosse garantita mediante accordi multilaterali. In mancanza di una tale politica, gli accordi tattici per l'occupazione di una Germania sconfitta posero le premesse per quella grande lotta continentale che prosegue, pur se in forma attenuata, ancor oggi. Il risultato diretto e immediato di questa situazione fu un'enorme, anche se transitoria, concentrazione di potere nelle mani di Washington e Mosca, proprio mentre la dimensione dei rapporti internazionali diveniva quella della guerra fredda.⁷⁷

In pochissimo tempo si passò da una certa collaborazione USA – URSS, manifestata a Yalta, ad una diffidenza sempre maggiore, certamente acuita dal monopolio americano dell'ordigno atomico, manifestato al mondo nel bombardamento di Hiroshima e Nagasaki (1945). Questo micidiale potenziale distruttivo nelle mani dei soli americani provocava nei russi

una sensazione di inferiorità militare che rendeva più acuto il disagio e drammatico il timore di un'aggressione. Al timore di un attacco atomico, l'URSS reagiva mantenendo sul piede di guerra un numero imponente di divisioni, pronte a scatenarsi sull'Europa occidentale, a quel tempo praticamente priva di difesa; l'Europa occidentale era, in un certo senso, l'ostaggio di Stalin contro la minaccia atomica. Di quegli anni, del resto, sono l'avanzata sovietica nell'Europa Orientale (1945-1948), l'appoggio ai comunisti cinesi (1946-1949), la guerra di Corea (1950-1953). Tutte queste iniziative appaiono dominate dall'ansia di creare intorno al territorio nazionale dell'Unione Sovietica una zona di rispetto o un terreno di manovra sul quale combattere l'eventuale guerra, risparmiando il territorio nazionale.⁷⁸

Tuttavia, se proprio vogliamo trovare un inizio alla guerra fredda, esso va individuato nel blocco di Berlino da parte dei sovietici. Il retroterra di questo avvenimento va individuato nella

⁷⁵ Si discusse e si presero decisioni anche sui confini tra Italia e Austria e Italia e Jugoslavia. Si parlò anche del nuovo governo di unità nazionale polacco, che avrebbe dovuto tenere insieme le due formazioni esistenti, quella filo-occidentale in esilio a Londra e quella filo-comunista di Lublino. Infine si decise dell'ingresso in guerra dell'Unione Sovietica contro il Giappone, che avrebbe portato a Stalin dei vantaggi territoriali (cfr DELLA LUNA, *Yalta*, op. cit., 22-23).

⁷⁶ Cfr Walt W. ROSTOW, voce "Distensione", cit. in, *Enciclopedia del Novecento*. Vol.: II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, 172-173.

⁷⁷ ROSTOW, *Distensione*, op. cit., 173.

⁷⁸ Aldo GIOBBIO, voce "Guerra fredda e distensione", cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: IX, Torino, Utet, 1969, 595-596.

difficile tensione tra Stalin, che cercava di estendere ulteriormente la sua influenza in Europa, tentando di instaurare altri regimi filo-sovietici nella zona di influenza occidentale (Turchia, Grecia, Italia, Francia), e Truman, nuovo Presidente USA che, per arginare un'eventuale ascesa del comunismo tra i Paesi filo-americani a causa della miseria dei ceti operai, aveva viceversa messo in azione un imponente piano di sostegno finanziario per la ripresa economica di questi Paesi, il cosiddetto «Piano Marshall».⁷⁹ Nel frattempo la ricostruzione e l'organizzazione economica e sociale della Germania avveniva in due entità di fatto separate, quella occidentale e quella orientale.⁸⁰ In questo contesto, nella speranza di riuscire a impedire la formazione di uno Stato Tedesco Occidentale, i russi bloccarono tutte le vie di accesso a Berlino che, pur essendo all'interno della zona di occupazione sovietica, era per metà occupata dalle altre Potenze vincitrici. In realtà, in questo modo, Stalin pose l'ultima pietra per la costruzione della celebre «cortina di ferro», che avrebbe presto avuto anche delle conseguenze militari.

Con la sua decisione, in realtà, Stalin sperava di poter disporre di un ultimo strumento di pressione per impedire la formazione di uno stato occidentale tedesco – ma finì praticamente per ottenere l'effetto opposto. Gli americani dislocarono per la prima volta alcune testate atomiche in Gran Bretagna e unitamente ai francesi e agli inglesi organizzarono, per rifornire la città, un ponte aereo spettacolare e senza precedenti: basti pensare che vennero utilizzati aerei fatti affluire in Germania da tutte le parti del mondo. Nessuno, all'inizio, poteva prevedere i risultati di una simile impresa, ma non appena il ponte aereo cominciò a funzionare, agli occhi dei tedeschi la popolarità degli ex nemici americani, inglesi e francesi toccò livelli mai raggiunti in precedenza.⁸¹

Questi fatti di Berlino furono la goccia che fece traboccare il vaso e che portarono alla diffusa percezione che ci fosse una minaccia imminente sull'Europa, da cui ci si doveva difendere: l'impero sovietico. A questo scopo, venne richiesta una significativa protezione militare americana in Europa che, una volta accettata, divenne il «Patto Atlantico»⁸² di mutua assistenza militare in caso di attacco nemico; nello stesso tempo si dava vita anche alla Repubblica Federale di Germania (maggio 1949), che comprendeva anche le zone occidentali di Berlino: «ciò simboleggiava e confermava l'intenzione dell'Occidente di impedire un'ulteriore espansione sovietica».⁸³

La guerra fredda si sviluppò come conseguenza dell'esistenza di due progetti mondiali ideologicamente contrastanti e che i due campi si adoperarono per diffondere politicamente, economicamente e anche militarmente. La particolare asprezza assunta in Europa da questo scontro trova la sua giustificazione nel fatto che, se è vero che il potenziale tedesco venne controllato in entrambi i campi, è anche vero che quello tedesco occidentale, ben più rilevante, non solo venne consolidato, ma venne anche mobilitato contro l'Unione Sovietica.⁸⁴

Si giunse così ad una vera e propria spartizione del mondo da parte delle due Superpotenze, spartizione che si radicalizzò col passare del tempo, e giunse in qualche modo a

⁷⁹ Cfr Corrado BARBAGALLO, *Storia Universale*. Vol.: V. Parte: IV, Torino, UTET, 1967, 304-307.

⁸⁰ Per una dettagliata e interessantissima spiegazione delle singole vicende, nei dettagli e nei retroscena, si veda DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 237-263. Si veda anche l'articolo molto più sintetico: ROSTOW, *Distensione*, op. cit., 173-174.

⁸¹ DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 271.

⁸² Il «North-Atlantic Treaty Organisation»(NATO), siglato il 4 aprile 1949, entrò in vigore già nell'agosto successivo. Membri iniziali furono: USA, Canada, Gran Bretagna, Francia, Belgio, Olanda, Lussemburgo, Danimarca, Norvegia, Islanda, Portogallo e Italia (cfr DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 272-273).

⁸³ ROSTOW, *Distensione*, op. cit., 174.

⁸⁴ DÜLFFER, *Yalta*, op. cit., 284.

rendere i due blocchi come realtà completamente estranee:⁸⁵ infatti, sebbene ci si tenesse sempre pronti ad un eventuale attacco nemico, a causa di questa reciproca estraneità, veniva evitato qualsiasi coinvolgimento dell'una negli affari interni del blocco avversario.

All'avanzata sovietica in Europa, gli Occidentali opposero la strategia che, durante l'amministrazione Truman (1945-1952), prese il nome di *containment* [...] e la cui manifestazione più vistosa fu la costituzione [...] della NATO. [...] Seguì come logico corollario, per evidenti motivi strategici, il riarmo della Germania Occidentale (1955), che provocò, per altrettanto evidente reazione, nello stesso anno, il rafforzamento dei legami organizzativi (con il cosiddetto Patto di Varsavia) fra i Paesi del blocco orientale. Il risultato più sostanziale della strategia del *containment* fu, dunque, quello di istituzionalizzare, in un certo senso, il sipario di ferro, «congelando» la situazione che si era creata intorno al 1949. [...] In realtà [...] né in occasione della rivolta di Berlino Est (17/6/1953) né in quella, ben più grave, dell'insurrezione ungherese (ottobre-novembre 1956) [...] si ebbe il minimo intervento occidentale.⁸⁶

2. La militarizzazione della guerra fredda: la corsa agli armamenti e la deterrenza

L'ostilità crescente tra il mondo comunista sovietico e gli Stati Uniti e i loro alleati coinvolse presto i rispettivi apparati militari, nel tentativo di scoraggiare un eventuale attacco avversario, grazie alla funzione dissuasiva di imponenti mezzi bellici: in questa continua ricerca della propria superiorità, si attivò quella che sarà poi definita la «corsa agli armamenti», il progressivo e, in qualche modo, inarrestabile riarmo delle due Superpotenze avversarie. Lo sconvolgimento attuato dal possesso e dall'utilizzo delle testate nucleari da parte degli americani, inoltre, fu uno dei motivi, non secondari, della crescita di tensione tra i due blocchi: anzi, fu proprio a causa di questa situazione, che la corsa agli armamenti assunse i toni di una quanto mai pericolosa gara, per il primato nucleare. Infatti,

da un lato gli Stati Uniti si adagiarono nella convinzione che il possesso dell'arma atomica nelle loro mani sarebbe stato un ottimo espediente per «dissuadere» l'Unione sovietica da ogni iniziativa espansionistica; dall'altro lato, l'Unione sovietica, timorosa della strapotenza dell'alleato di guerra, si gettò a capofitto nella corsa alla preparazione di ordigni atomici.⁸⁷

1. La corsa agli armamenti

L'effetto di questa frenetica corsa per il raggiungimento dell'equilibrio militare nei confronti degli USA non tardò a realizzarsi: già nel 1949 si ebbe la prima bomba atomica russa

⁸⁵ «Nicht nur in der Wahrnehmung, sondern vor allem in seiner Praxis entwickelte sich der Kalte Krieg in Richtung eines 'totalen' oder auch 'absoluten Krieges'» (Bernd STÖVER, *Der Kalte Krieg 1947-1991. Geschichte eines radikalen Zeitalters*, München, C.H. Beck, 2007, 21).

⁸⁶ GIOBBIO, *Guerra fredda*, op. cit., 596. «Until the 1970s this tacit agreement to treat the Cold war as a Cold Peace held good. The USSR knew [...] as early as 1953 that the US calls to "roll back" communism were mere radio histrionics, when Soviet tanks were quietly allowed to re-establish communist control against a serious working-class revolt in East Germany. From then on, as the Hungarian revolution of 1956 confirmed, the west would keep out of the region of Soviet domination» (E. J. HOBBSBAWN, *The age of extremes. A history of the world, 1914-1991*, New York, Pantheon Books, 1994, 228). «L'Unione sovietica [...] strinse sempre di più la sua maglia protettiva imponendo un comunismo si potrebbe dire "militarizzato", oppressivo, di netta rottura con il mondo occidentale» (Gabriele DE ROSA, *Il Novecento. Corso di storia per le scuole superiori*, Milano, Minerva Italica, 2001, 270).

⁸⁷ DE ROSA, *Il Novecento*, op. cit., 270. cfr STÖVER, *Der Kalte Krieg*, op. cit., 145-150.

e, nel 1953, appena a 10 mesi di distanza dagli americani, si arrivò anche a produrre la micidiale Bomba H⁸⁸ (a idrogeno), di gran lunga più distruttiva delle testate lanciate su Hiroshima e Nagasaki.⁸⁹ In questo modo, anno dopo anno, venne accumulata un'ingente quantità di armi nucleari negli arsenali delle due Superpotenze e delle altre Potenze nucleari (Cina, Regno Unito, Francia):⁹⁰ il numero di testate atomiche crebbe costantemente, in maniera praticamente automatica, nonostante le alterne vicende dei rapporti e delle tensioni della guerra fredda.⁹¹ La paura di un attacco nucleare si fece sempre più strada e si cominciò pertanto a teorizzare una serie di possibilità di difesa, di ritorsione, di guerra aperta e totale, utilizzando queste enormi potenzialità belliche. Le strategie di guerra, tuttavia, variarono molto col passare del tempo.

La dottrina della NATO, pertanto, fu quella logica della «spada» e dello «scudo». Lo scudo, ossia un velo di truppe convenzionali, avrebbe dovuto essere in grado di parare il primo colpo del nemico; il ruolo attivo nella guerra, tuttavia, era affidato alla spada, ossia ai bombardieri strategici, carichi di bombe nucleari. Non meno logica fu la dottrina che l'Unione Sovietica oppose a questa. Poiché le bombe atomiche erano portate da bombardieri convenzionali, in definitiva intercettabili, l'esperienza della seconda guerra mondiale suggeriva di aumentare il più possibile il percorso che i bombardieri nemici avrebbero dovuto compiere in territorio ostile prima di arrivare sugli obiettivi strategici. Ne seguì da parte sovietica [...] la «corsa all'ovest», cioè il tentativo di spostare il più possibile verso occidente il territorio sotto il proprio controllo [...] per sottrarlo all'uso del nemico. Allo stesso scopo, un ingente esercito terrestre (circa 200 divisioni), abbondantemente meccanizzato, era pronto, in caso di guerra, a invadere e a conquistare rapidamente l'Europa occidentale, in modo da rendere sempre più difficile il percorso dei bombardieri.⁹²

La vera rivoluzione in campo militare e, per conseguenza, in quello politico, si ebbe attraverso due invenzioni tecnologiche assolutamente straordinarie: la bomba all'idrogeno (nel 1952 negli USA e nel 1953 nell'URSS) e i missili balistici intercontinentali (per la prima volta messi a punto dai russi nel 1957).⁹³ In realtà, la bomba A esplosa a Hiroshima poteva essere considerata, tutto sommato, come un ordigno molto potente, in grado di liberare 20 kiloton di energia, ma che non segnava di fatto un vero e proprio salto qualitativo, rispetto all'arte militare della seconda guerra mondiale: in caso di utilizzo di un tale ordigno in campo di battaglia, infatti, ci si sarebbe ancora potuti difendere, magari rinforzando di molto la tenuta dei mezzi difensivi e la mobilità delle truppe...⁹⁴ L'invenzione della bomba H, invece, sconvolse davvero ogni possibilità di gestione del conflitto atomico:

⁸⁸ Bomba ad idrogeno o termonucleare.

⁸⁹ Cfr Aldo GIOBBIO, voce "Guerra. Arte militare", cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: IX, op. cit., 584-585.

⁹⁰ Il Regno Unito riuscì a produrre la sua prima atomica nel 1953, la Francia a partire dal 1962, la Cina nel 1965 (cfr voce "Nucléaire. Applications militaires", cit. in, *Grand Larousse Universel*. Vol.: XI, Paris, Larousse, 1987, 7483). Più recentemente anche l'India, il Pakistan e Israele sono diventate potenze atomiche.

⁹¹ A titolo di esempio di questo progressivo immagazzinamento di ogive nucleari, si vedano i dati del 1973, a circa 30 anni dall'esplosione della prima bomba atomica (cfr Bernard BURROWS – Tom GOFF, voce "Armamenti", cit. in, *Enciclopedia del Novecento*. Vol.: I, op. cit., 245).

Stati Uniti d'America:

Unione Sovietica:

Missili sottomarini	656	Missili sottomarini	628
ICBM	1054	ICBM	1527
Bombardieri strategici	516	Bombardieri a largo raggio	140
Bombardieri a medio raggio	700		

⁹² GIOBBIO, *Guerra. Arte militare*, op. cit., 585.

⁹³ STÖVER, *Der Kalte Krieg*, op. cit., 149-150. 154-156.

⁹⁴ Cfr GIOBBIO, *Guerra. Arte militare*, op. cit., 585.

La potenza esplosiva della prima bomba H sperimentata dagli Stati Uniti fu valutata da 250 a 350 volte maggiore della bomba A; le perdite che un'esplosione del genere avrebbe potuto provocare, se si fosse verificata su un obiettivo adeguato, andavano al di là di ogni limite umanamente, economicamente e strategicamente accettabile. In seguito poi si vide che la potenza delle armi nucleari poteva essere accresciuta indefinitivamente.⁹⁵

La seconda e decisiva novità fu quella, poi, che i russi potevano lanciare le testate nucleari attraverso un mezzo di trasporto pressoché non intercettabile: i missili balistici intercontinentali (ICBM).⁹⁶ Queste due sorprendenti novità introdussero uno sconvolgimento all'interno delle strategie militari, dal momento che l'attaccante aveva un vantaggio spropositato nei confronti dell'avversario: un primo colpo con molte ogive nucleari, cioè, sarebbe stato in grado, di annientare la potenza avversaria. Stando così le cose gli Americani si misero all'opera per colmare il distacco dai Sovietici, ristabilendo, in questo modo, il fragile equilibrio del terrore. Venne così differenziata, inoltre, la possibilità di attacco nucleare: si era, infatti, in grado di attaccare dal cielo grazie agli aerei da guerra (bombardieri), da terra grazie agli ICBM, dal mare grazie ai sottomarini.

Tutto ciò ha aperto la strada alla teoria della deterrenza strategica. Sia l'Unione Sovietica che gli Stati Uniti sarebbero in grado di scagliare l'uno contro l'altro le rispettive armi nucleari, senza però alcuna speranza di impedire alla maggior parte della ogive nucleari avversarie di arrivare quasi tutte vicino ai bersagli, causando così disastri inimmaginabili. Ma anche dopo un siffatto attacco di sorpresa, il paese colpito avrebbe ancora un numero di missili sufficienti per effettuare un'efficace rappresaglia, e distruggere così ampie aree del paese attaccante. Le perdite di entrambe le parti ascenderebbero a milioni di morti, e le rispettive risorse economiche sarebbero annientate.⁹⁷

Paradossalmente, lo sviluppo di tecniche di difesa anti-missile⁹⁸, in grado di intercettare i ICBM, divenne un elemento di instabilità in questo precario equilibrio, «rendendo possibile l'uso di armi nucleari senza correre il rischio di una rappresaglia immediata e catastrofica».⁹⁹

Le armi nucleari, comunque, sono una realtà quanto mai complessa e diversificata: le differenze nella potenza e, dunque, nel loro utilizzo sono estremamente importanti per comprendere in modo chiaro i problemi che esse pongono. Per questo, è necessario anzitutto distinguere tra le testate nucleari strategiche e quelle tattiche. Quest'ultime sono, infatti, di potenza molto inferiore rispetto a quelle strategiche e sono destinate ad essere utilizzate nel vero e proprio campo di battaglia, mentre le altre andrebbero impiegate, più specificamente, proprio nel territorio della potenza nucleare avversaria, per colpire e distruggere obiettivi importanti, civili o semplicemente strategici (vie di comunicazione, grandi zone industriali, zone destinate alla produzione di materie prime...). Ciò non vuol dire, tuttavia, che le armi tattiche siano, alla fine, meno distruttive, dal momento che le strategie militari prevedono l'utilizzo contemporaneo di più testate tattiche che, utilizzate in gran numero, produrrebbero comunque gravissimi danni e causerebbero serie ripercussioni per tutto l'ecosistema planetario.¹⁰⁰

Dobbiamo, infine, segnalare l'esistenza di un terzo tipo di armi nucleari, le cosiddette «mini-nukes», di efficacia molto minore di quelle tattiche. Esse sono di origine americana e, se

⁹⁵ GIOBBIO, *Guerra. Arte militare*, op. cit., 585.

⁹⁶ Cfr *ivi*, 585.

⁹⁷ BURROWS – GOFF, *Armamenti*, op. cit., 245.

⁹⁸ Il sistema anti-missile è conosciuto come *Anti-Ballistic Missile System* (ABM) e consiste «in missili, forniti anch'essi di ogive nucleari, che vengono lanciati per intercettare i missili in arrivo e distruggerli nello spazio o nell'aria prima che raggiungano il bersaglio» (*ivi*, 245).

⁹⁹ *Ivi*, 245.

¹⁰⁰ Questa distinzione è importante, nel contesto del nostro studio, per comprendere la portata degli accordi per il disarmo (SALT), tra USA e URSS, che verteranno proprio sulle armi strategiche e, purtroppo, non su quelle tattiche. Cfr *Nucléaire. Applications militaires*, op. cit., 7483-7484.

dovessero essere impiegate in una guerra, avrebbero una “semplice” funzione di supporto alle forze convenzionali e, pertanto, non dovrebbero dare inizio ad una vera *escalation* nucleare. Questo tipo di armamenti viene considerato tecnicamente «pulito», dal momento che ha una quantità relativamente bassa di radiazioni, le quali non dovrebbero, dunque, causare morti al di là dell'immediata area di attacco.¹⁰¹

2. La deterrenza

Come si può facilmente comprendere, quindi,

*les armements nucléaires ont bouleversé les données de la guerre. Ils ont notamment donné naissance au concept de dissuasion qui a pour but d'interdire l'agression, par la menace de conséquences incommensurables que celle-ci entraînerait, les dommages à prévoir étant pour l'agresseur sans aucun rapport avec le gain qu'il pourrait escompter.*¹⁰²

La dissuasione (o deterrenza nucleare) si fonda, pertanto, proprio sulla disponibilità, in casi estremi, all'uso di armi nucleari per vendicarsi di un eventuale attacco: sebbene, dunque, sia stata uno dei principali strumenti che hanno mantenuto la pace in Europa dopo la seconda guerra mondiale, essa consisteva “semplicemente” in una fondata e progettata disponibilità alla distruzione reciproca. Dal punto di vista etico, infatti, la risposta nucleare ad un previo attacco di questo tipo, non consisterebbe in un'azione di legittima difesa, dal momento che non riuscirebbe affatto a impedire i danni sul proprio territorio, ma sarebbe una vera e propria vendetta, un puro atto di ritorsione.¹⁰³

*Rappelons surtout qu'elle [la dissuasion nucléaire] était fondé sur le fameux «équilibre de la terreur», formule journalistique pour ce que les stratèges appelaient la «menace de la destruction mutuelle assurée». On faisait reposer la paix – ou plutôt la non-guerre – sur un pari: l'affrontement armé, parce que rationnellement impensable, était réputé impossible. [...] C'était tout de même un pari qui paraissait fou à beaucoup, étant donné ce qu'aurait signifié concrètement son «peu probable» échec.*¹⁰⁴

Perché la minaccia abbia valore deterrente, infatti, non è sufficiente avere le testate nucleari, è necessario soprattutto far sapere all'avversario che si è disposti ad usarle in certe circostanze: ma anche questo svela la radicale follia delle relazioni internazionali al tempo della *cortina di ferro*.¹⁰⁵ Gli stessi attori di questo dramma si dimostravano consapevoli dei rischi che

¹⁰¹ Cfr BURROWS – GOFF, *Armamenti*, op. cit., 247. Questa sottolineatura risulterà particolarmente importante per la comprensione del dibattito, all'interno dell'assemblea del Concilio Ecumenico Vaticano II, sulla liceità dell'uso di queste armi atomiche dette «pulite».

¹⁰² *Nucléaire. Applications militaires*, op. cit., 7484. «On peut citer les notions de «dissuasion du faible au fort» liée à celle de «frappe d'avertissement» dès lors que les «intérêts vitaux» seraient atteints (doctrine française), ou de «riposte adaptée», où l'on s'efforcerait de maîtriser toute agression au niveau le plus faible possible dans l'échelle des armements, tout en faisant peser sur l'agresseur la menace de la possibilité d'une «escalade», pouvant monter aux extrêmes (doctrine de l'O.T.A.N. [NATO])» (ivi).

¹⁰³ Cfr Giuseppe TRENTIN, voce “Difesa. Deterrenza”, cit. in, *DTP*, EDB, Bologna, 1997, 303.

¹⁰⁴ MELLON, *Construire et défendre la paix*, op. cit., 131. E davvero possiamo comprendere la fragilità ideologica e politica della deterrenza, quando si pensa che nel periodo 1979-1985 «le perfectionnement des vecteurs d'armes nucléaires avait réintroduit dans certains discours stratégiques l'hypothèse d'une guerre nucléaire qui sera gagnable, et donc à nouveau envisageable. Et la source de cette crainte n'était pas la menace d'une agression soviétique, mais les armes nucléaires que l'Alliance atlantique introduisait alors, au nom même de l'exigence de stabilité, pour parer cette menace: les fameux euromissiles» (ivi, 132).

¹⁰⁵ «To say that any political value is worth national self-immolation and probably the destruction of modern civilization makes no sense. Yet, to use the weapons, even if just for deterrence, requires both sides to believe and to act as if they would be used. Thus, we see the phenomenon of American policy-makers, like the Soviet

l'umanità tutta correva. È estremamente interessante, a questo proposito, ciò che disse il presidente degli Stati Uniti Eisenhower nel suo discorso al Palazzo di Vetro delle Nazioni Unite nel dicembre 1953, a proposito del rischio, non infondato, che una guerra nucleare portasse a «*the condemnation of mankind to begin all over again the age-old struggle upward from savagery*».¹⁰⁶ Dello stesso avviso furono anche Kennedy e Kissinger: eppure, proprio per questo, proprio per evitare la guerra nucleare continuarono ad alimentare la macchina della deterrenza, con tutti i suoi costi (non solo finanziari, ovviamente) e i suoi pericoli.¹⁰⁷

Anche a questo riguardo, in ogni caso, è doveroso fare dei distinguo, per non cadere nel generico e non trascurare degli aspetti importanti. Infatti,

nell'ambito della deterrenza si distingue comunemente tra rappresaglia massiccia e risposta flessibile. La rappresaglia massiccia è una strategia che implica la distruzione reciproca totale. La risposta flessibile, invece, è una strategia che prevede attacchi soltanto contro postazioni militari (obiettivi di «contro-forza») o contro strutture civili (obiettivi di «contro-valore»). L'efficacia di una o l'altra di tali strategie dipende principalmente da due fattori: dall'abilità di ciascuna parte di dispiegare le proprie forze in modo tale da renderle invulnerabili ad un «primo colpo»; e dalla ferma volontà di reagire ad un eventuale «primo colpo» con una risposta tale da causare un danno insopportabile alla parte avversaria.¹⁰⁸

Va poi notato, infine, che la deterrenza non riguardava solo gli arsenali nucleari, ma anche lo stesso armamento convenzionale. Abbiamo visto, infatti, come in certi casi non fosse del tutto impensabile, considerare la possibilità di fare ricorso alle armi atomiche, qualora si stesse perdendo nello scontro convenzionale: l'uso, però, della bomba atomica, anziché essere risolutivo, sarebbe stato, molto probabilmente, soltanto il penultimo atto di un'immane tragedia annunciata. Per evitare tutto ciò, per scongiurare cioè il rischio del ricorso all'atomica, le forze NATO, in modo particolare, hanno messo in atto un processo di rafforzamento, soprattutto in Europa occidentale (a causa della paura di invasione sovietica), delle proprie difese convenzionali, per essere in grado di gestire un'invasione, senza ricorso all'atomica.¹⁰⁹ «Occorre quindi che la deterrenza operi a livello convenzionale come a quello nucleare. Ciò è tanto più necessario in quanto è improbabile che la teoria dell'uso limitato di armi nucleari tattiche risulti pienamente accettabile».¹¹⁰

Sempre nell'ambito della deterrenza, bisogna porre l'accento ora sugli strumenti giuridici e politici messi in atto dalla comunità internazionale per gestire l'immane rischio di un possibile conflitto nucleare. Il pericolo di una diffusione generalizzata delle armi atomiche è stato, per l'appunto, all'origine di una serie di colloqui e trattati che hanno cercato di regolare questa

counterparts, underlining their national determination to protect vital interests through the use of nuclear weapons while almost in the same breath arguing that nuclear war would represent the height of human folly» (Kalevi J. HOSTI, *Peace and war: armed conflicts and international order 1648-1989*, Cambridge, University Press, 1991, 287).

¹⁰⁶ Dwight EISENHOWER. PRESIDENTE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Discorso alle Nazioni Unite*, 8.XII.1953, [documento WWW], accesso: URL: <http://world-nuclear-university.org/html/atoms_for_peace/index.htm> (accesso: 15.I.2006).

¹⁰⁷ Cfr HOSTI, *Peace and war*, op. cit., 288. È interessante che a questo punto l'Autore individui altre tre varianti nella maniera di fare uso delle armi nucleari, presenti nel susseguirsi delle amministrazioni americane: anzitutto quella che considera la possibilità dell'uso delle armi nucleari se la deterrenza fallisce, considerando in fondo le armi nucleari alla stregua di quelle convenzionali (in particolare durante la presidenza Reagan); la seconda era quella di incrementare le difese convenzionali (soprattutto durante l'era Kennedy); infine, l'ultima possibilità era quella di eliminare del tutto le armi nucleari, o attraverso degli accordi in vista del disarmo o dotando gli USA di un efficace sistema antimissile (cfr HOSTI, *Peace and war*, op. cit., 288-292).

¹⁰⁸ TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 303.

¹⁰⁹ Cfr BURROWS – GOFF, *Armamenti*, op. cit., 247.

¹¹⁰ *Ivi*, 247.

materia così delicata. Tutto ciò ha portato anzitutto al «*Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons*» (TNP).¹¹¹ Esso, in particolare, è stato una delle chiavi di volta del mantenimento della pace e di una certa sicurezza durante la *guerra fredda*, dal momento che, eccetto in alcuni casi (India, Pakistan e Israele), ha impedito fino ad oggi la diffusione delle armi nucleari. Basti pensare che, grazie ad esso, almeno una ventina di Paesi hanno rinunciato alla produzione dell'atomica (Egitto, Italia, Norvegia, Svezia, Repubblica Federale Tedesca, Argentina, Australia, Bielorussia, Brasile, Canada, Iraq, Kazakistan, Libia, Romania, Sud-Africa, Spagna, Svizzera, Taiwan, Ucraina e Jugoslavia).¹¹²

*En dépit de ses lacunes, le régime de non-prolifération a donc jusque-là plutôt bien fonctionné. La moindre de ses vertus n'a pas été, à la fin de la guerre froide, de contribuer au retour en Russie des milliers des missiles nucléaires qui étaient entreposés dans trois pays de l'ex-URSS (Ukraine, Kazakhstan et Biélorusse). La décision de l'Afrique du Sud, en 1991, de se débarrasser des six bombes nucléaires qu'elle possédait à été un autre succès, comme le renoncement de la Lybie, en décembre 2003, à son programme d'armes nucléaires.*¹¹³

Una clausola del TNP che diede, infine, realmente forza e autorevolezza all'osservanza del trattato fu la disponibilità, da parti dei Paesi che erano i maggiori detentori di armi nucleari (URSS e USA), di ridimensionare la consistenza dei propri arsenali atomici. Ciò avvenne soprattutto grazie ai colloqui per la riduzione degli armamenti nucleari strategici (*Strategic Arms Limitation Talks*: SALT). In un primo momento, tuttavia, furono soprattutto finalizzati al mantenimento dell'equilibrio atomico tra le due Superpotenze, soprattutto dal punto di vista difensivo – per evitare, cioè, che un'eccessiva capacità di autodifesa con anti-missili balistici ABM diventasse un fattore destabilizzante la reciproca dissuasione nucleare – e ad un certo contenimento delle vertiginose spese militari dei due Paesi. Soltanto con i SALT II, si cominciò effettivamente a parlare di un certo disarmo nucleare.¹¹⁴ In fin dei conti, allora, la guerra fredda

*entretenait une course aux armements dont les excès et les gaspillages, régulièrement dénoncé par l'ONU, les opinions publiques et les autorités morales [...] avaient fini par être jugés absurdes par ceux-là mêmes qui en étaient les moteurs. D'où la mise en place, sous le nom d'"arms-control", de divers forums de négociations visant, non pas à désarmer, mais à contrôler à deux la course aux armements.*¹¹⁵

¹¹¹ Il Trattato di non Proliferazione Nucleare «*repose sur la distinction entre Etats dotés de l'arme nucléaire avant le 1^{er} janvier 1967 (Etats-Unis, ex-URSS, Chine, Royaume-Uni et France) et les autres. Les premiers s'engagent à ne pas aider un autre pays à acquérir des armes nucléaires; les seconds s'engagent à ne pas en fabriquer ni chercher à s'en procurer. Tous les pays ont cependant le droit d'utiliser l'énergie nucléaire à des fins pacifiques. Signé le 1^{er} juillet 1968, le TNP est entré en vigueur le 5 mars 1970 après avoir été ratifié par les "gouvernements dépositaires", Etats-Unis, Royaume-Uni et ex-URSS [pas par la Chine et la France, au débout] et quarante autres Etats signataires*» (Laurent ZECCHINI. *Armes de destruction massive: la montée des périls*, cit. in, "Le Monde", 2.II.2006, 23). Cfr anche BURROWS – GOFF, *Armamenti*, op. cit., 247-248.

¹¹² Cfr ZECCHINI. *Armes de destruction massive*, op. cit., 22; STÖVER, *Der Kalte Krieg*, op. cit., 156-157.

¹¹³ ZECCHINI. *Armes de destruction massive*, op. cit., 22.

¹¹⁴ Le trattative SALT sono cominciate alla fine del 1969 e si sono protratte per un decennio, giungendo a tre distinti accordi: SALT I (1972), SALT II (1974) e SALT III (1979); quest'ultimo, però, non fu ratificato dagli Stati Uniti (cfr *Nucléaire. Applications militaires*, op. cit., 7483-74849).

¹¹⁵ MELLON, *Construire et défendre la paix*, op. cit., 131. Oltre al TNP e ai SALT (I, II e III), ci sono stati una serie di altri accordi (come il *Partial Test Ban Treaty*, nel 1963) che avevano lo scopo di limitare gli esperimenti nucleari, per tutelare l'ambiente (l'aria, il suolo, i mari) da un'eccessiva contaminazione radioattiva; ci sono state anche le trattative MBFR (*Mutual and Balanced Force Reductions*) per un disarmo convenzionale in Europa: le discussioni, iniziate nel '68 si sono prolungate praticamente fino alla fine della guerra fredda, senza tuttavia raggiungere degli efficaci risultati (cfr THE WHITE HOUSE, *MBFR negotiators reconvene - mutual and balanced force reduction*, "US Department of State Bulletin", 11 (1986), [documento WWW], accesso: URL: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1079/is_v86/ai_4618382> (accesso: 21.II.2006). Ricordiamo, poi,

3. Verso la distensione

L'inizio degli anni '60 fu ancora segnato per un certo tempo da tensioni tra i due blocchi: in modo particolare è da ricordare la costruzione del muro di Berlino (agosto 1961)¹¹⁶ e la gravissima situazione creatasi con la crisi di Cuba (ottobre 1962), nella quale giocò un ruolo determinante, per la sua risoluzione, anche l'intervento di papa Giovanni XXIII. Un aereo di ricognizione americano aveva scoperto, il 14 ottobre 1962, l'installazione di rampe di lancio per missili di media portata, in direzione degli Stati Uniti. Il 22 ottobre, il presidente J. F. Kennedy impose il blocco navale di Cuba e cominciò i preparativi per lo sbarco sull'isola. N. Chruščëv, il presidente del PCUS (il Partito Comunista Sovietico), aveva giustificato la cosa, sottolineando la presenza di missili americani in Turchia, lungo il confine sovietico, tuttavia il 25 ottobre, accettò di ritirare le proprie testate missilistiche, su controllo dell'ONU, a patto, però, che gli USA rinunciassero al progetto di invasione di Cuba. Gli Stati Uniti, infine, si impegnarono a ritirare anche i propri missili dalla Turchia.¹¹⁷

*Unfortunately, the very certainty that neither superpower would actually want to press the nuclear button tempted both sides into using nuclear gesticulation for purposes of negotiation or (in the USA) for domestic politics, confident that the other did not want war either. This confidence proved justified, but at the cost of racking the nerves of generations. The Cuban missile crisis of 1962, an entirely unnecessary exercise of this kind, almost plunged the world into an unnecessary war for a few days, and actually frightened even the top decision-makers into rationality for a while.*¹¹⁸

Questa disfatta politica dell'Unione Sovietica, nel giro di un paio d'anni costò a Chruščëv il suo posto di leader della Superpotenza e manifestò chiaramente anche la rottura che nel tempo si era formata con la Cina.¹¹⁹ A partire, però, da questo episodio, già un paio di giorni dopo la risoluzione della crisi, il 30 ottobre

cominciarono le conversazioni tra esponenti statunitensi e sovietici per passare da una situazione di tensione e di confronto nucleare a un trattato sulla messa al bando degli esperimenti. Nel corso dell'anno successivo non solo si mise a punto il trattato, ma si giunse ad un accordo per l'istituzione di una linea telefonica diretta tra Casa Bianca e Cremlino. Inoltre i due avversari appoggiarono congiuntamente una risoluzione delle Nazioni Unite contro la messa in orbita nello spazio di ordigni di distruzione di massa.¹²⁰

La distensione proseguì tra varie vicende, sempre sotto la minaccia di una guerra nucleare scoppiata anche per errore, sebbene altri tentativi di riduzione dei rischi di un conflitto atomico fossero stati fatti attraverso il TNP e i SALT. La situazione, prima del disgelo definitivo con l'avvento della famosa *Perestroika*, con M. Gorbaciov alla guida dell'URSS, si riaggravò in seguito alla cosiddetta crisi degli «euromissili», all'inizio degli anni '80: una nuova *escalation* di paura e di minaccia di guerra nucleare. Infatti, in seguito al fallimento delle trattative per la riduzione delle ogive atomiche rivolte verso l'Europa occidentale (i missili sovietici SS 20 che, in continuo aumento, erano arrivati al numero di 243, nella primavera del 1983), la NATO decise di piazzare, a partire dalla fine dello stesso anno, dei Pershing 2 (noti come euromissili,

la Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa (cfr BURROWS – GOFF, *Armamenti*, op. cit., 249-250).

¹¹⁶ Cfr Michel MOURRE, voce "Berlin", cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: B, Paris, Bordas, 1986, 550.

¹¹⁷ Cfr Michel MOURRE, voce "Cuba, crise de, octobre 1962", cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: C, Paris, Bordas, 1986, 1272; HOBBSBAWN, *The age of extremes*, op cit., 230.

¹¹⁸ HOBBSBAWN, *The age of extremes*, op cit., 229-230.

¹¹⁹ Cfr MOURRE, *Cuba, crise de*, op. cit., 1272.

¹²⁰ ROSTOW, *Distensione*, op. cit., 180.

appunto). Cominciò allora un grande movimento pacifista in tutta l'Europa occidentale, appoggiato anche da vescovi americani ed europei, che tuttavia non ebbe effetti politici significativi; si diffondeva, allo stesso tempo, una paura generalizzata, in Occidente, per un attacco sovietico imminente. In realtà, comunque,

*there was absolutely no evidence, or likelihood, that the USSR wanted a war [...], let alone that it was planning a military attack on the West. The feverish scenarios of nuclear attack which came from the mobilized western cold warriors and government publicity in the early 1980s were self-generated. They had actually had the effect of convincing the Soviets that a pre-emptive nuclear attack by the West on the USSR was possible, or even – as at moments in 1983 – impending and of setting off the largest mass European anti-nuclear peace movement of the Cold War, the campaign against the deployment of a new range of missiles in Europe.*¹²¹

La situazione di fatto degenerò, attraverso l'abbandono del tavolo delle trattative da parte dell'URSS sugli euromissili, un intensificarsi della sua offensiva nella guerra in Afghanistan e l'intensificazione della persecuzione dei dissidenti.¹²² Poco dopo, comunque, in questo contesto che sembrava davvero foriero di grandi tragedie, almeno per l'Europa, dopo la rielezione di R. Reagan, alla fine del 1984, i sovietici presero l'iniziativa e

*par la visite officielle aux Etats Unis de leur ministre des Affaires étrangères, A. Gromyko, firent un premier pas pour renouer le dialogue. La réouverture des négociations de Genève en 1985 au moment où mourait C. Tchernenko et son remplacement à la tête du parti par M. Gorbatchev étaient l'amorce d'un tournant décisif.*¹²³

Gorbaciov, infatti, ben presto mostrò il cambio di direzione della politica del proprio Paese, sia per quanto riguardava i problemi interni che la politica estera, giungendo così alla vera e propria fine della *cortina di ferro*: «*Gorbachev's own first step was to announce a moratorium on further deployments of SS-20s and to invite the United States to take a reciprocal actions*». ¹²⁴ In modo particolare, momenti decisivi di questo cammino di definitiva distensione si ebbero con i due *summits* Gorbaciov – Reagan (quello del 1986 a Reykjavik e quello del 1987 a Washington), che portarono all'accordo sul disarmo nucleare circa gli euromissili.¹²⁵ La novità di questo processo non si fermò soltanto a un ridimensionamento degli arsenali in Europa: nelle intenzioni di Gorbaciov, infatti, l'obiettivo era quello di eliminare del tutto le armi nucleari entro il 2000.¹²⁶ Sebbene questo non si sia verificato, è comunque da osservare che, con la stipula del Trattato START (luglio 1991), si decise una drastica riduzione degli arsenali atomici di entrambe le superpotenze: «*at the beginning of 1991, [...] the former Soviet Union had about 25000 nuclear weapons, the USA had about 20000. [...] The START Treaty limited Soviet and American strategic nuclear arsenals to a total of 6000 "accountable" nuclear warheads*». ¹²⁷

¹²¹ HOBBSAWN, *The age of extremes*, op cit., 247.

¹²² Ci fu anche il boicottaggio dei giochi olimpici di Los Angeles del 1984 da parte degli atleti russi, sebbene sia stato in realtà una rivalse contro quello delle Olimpiadi di Mosca del 1980, in seguito alla condanna da parte dell'ONU dell'invasione sovietica dell'Afganistan (cfr Michel MOURRE, voce "Guerre froide et détente", cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: G-J, Paris, Bordas, 1986, 2154-2155).

¹²³ MOURRE, *Guerre froide*, op. cit., 2155.

¹²⁴ John VAN OUDENAREN, *Détente en Europe. The Soviet Union and the West since 1953*, Durham-London, Duke University Press, 1991, 181.

¹²⁵ MOURRE, *Guerre froide*, op. cit., 2155. «*Uneigennützig waren Gorbatschows Angebote freilich nicht. Seine Reformen sollten die UdSSR für die Zukunft stärken. Die Sowjetunion stand unter dem Druck der dramatischen Haushaltsdefizite, in denen die Rüstungskosten besonders zu Buche schlugen*» (STÖVER, *Der Kalte Krieg*, op. cit., 440).

¹²⁶ «*The USSR dispatched teams in early 1986 after Gorbachev's announcement of a plan for the complete elimination of nuclear weapons by the year 2000*» (VAN OUDENAREN, *Détente en Europe*, op. cit., 203).

¹²⁷ Frank BARNABY, *The role and control of weapons in the 1990s*, London-New York, Routledge, 1992, 109.

*On the ways that Gorbachev finessed the problems raised by the treaty was to portray it as a landmark step on the way to a nuclear-free world. In effect he managed to sidestep the whole question of "equality" that had so obsessed Brezhnev by embedding the INF problem in the broader context of a program for European and eventually global denuclearization (equality at zero).*¹²⁸

Siamo dunque giunti alla fine di questa nostra introduzione storica sulla situazione socio-politica creatasi a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale con la guerra fredda e la divisione del mondo in blocchi contrapposti: molti fatti non sono stati presi in considerazione, non perché non importanti, ma soltanto perché un'analisi più approfondita ci avrebbe condotto al di là dei limiti della nostra ricerca, che è teologica e non storica.¹²⁹

Crediamo, tuttavia, che quando detto possa risultare, pur nei suoi evidenti limiti, almeno sufficiente per una comprensione della complessità delle questioni che ruotavano intorno al problema della pace e della guerra. Nelle prossime tappe del nostro cammino cercheremo di comprendere che tipo di risposte e di indicazioni hanno dato i credenti in Gesù Cristo e, nella fattispecie, pastori e teologi cattolici, nel porsi di fronte a queste problematiche che, come abbiamo visto, hanno realmente dominato gli ultimi 50 anni del secolo appena tramontato.

¹²⁸ VAN OUDENAREN, *Détente en Europe*, op. cit., 185.

¹²⁹ Per ovviare all'estrema sinteticità di questa esposizione, si veda un'utile cronologia di fatti salienti legati alla guerra fredda e alla minaccia nucleare in: Joseph JOBLIN, *L'actualité de l'enseignement de Gaudium et spes sur la paix*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 596-599.

CAPITOLO III

LA SVOLTA TEOLOGICO-PASTORALE DI PACEM IN TERRIS E GAUDIUM ET SPES

Abbiamo già detto che fa parte della fede della Chiesa ritenere che la Rivelazione divina attinga a due sorgenti, che sono certamente la Scrittura, a cui abbiamo dedicato alcune pagine, e la sacra Tradizione, che viene codificata per la comunità ecclesiale attraverso l'insegnamento autorevole dei suoi Pastori. La nostra scelta, in questa sede, sebbene possa non essere condivisibile, è quella, dopo una veloce panoramica sui tratti essenziali dell'esperienza storica della «cortina di ferro», di dare spazio anzitutto alla voce autorevole della Chiesa gerarchica: la storia della teologia, e in particolare quella dell'etica sociale, ci ha mostrato, infatti, che gli *input*, provenienti da dichiarazioni magisteriali innovative, sono stati spesso dei veri catalizzatori, nei confronti di una ricerca teologica rinnovata e più fedele alla realtà antropologica dell'uomo e allo stesso spirito del Vangelo. È proprio per questo che adesso e nei prossimi capitoli, la nostra attenzione si soffermerà sulle dichiarazioni magisteriali (conciliari, pontificie, episcopali) che sono state significative nello sviluppo di un'etica teologica che leggesse con cuore nuovo e convertito, secondo la felice espressione di *Gaudium et spes*, i problemi relativi alla pace e alla guerra: «Tutte queste cose ci obbligano a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova».¹³⁰

1. Pacem in terris: «alienum est a ratione...»

Il pontificato di Giovanni XXIII¹³¹ segnerà una svolta radicale nella vita della Chiesa, una sorta di ventata di novità che attraverso la sua opera, e ancora maggiormente, attraverso il concilio ecumenico Vaticano II da lui indetto, permetterà un confronto e una collaborazione proficui, fino allora per lo più inimmaginabili, tra il cattolicesimo e il mondo contemporaneo, attraverso soprattutto la celebre categoria teologica e pastorale della lettura dei “segni dei tempi” e, più in generale, del legame tra fede e storia.¹³²

¹³⁰ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past., *Gaudium et spes*, 80, cit. in, EV I, 1599 [d'ora in poi: GS]. Un'interessante e completa monografia sull'etica della pace nel Magistero pontificio è senz'altro: Ernst Josef NAGEL, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente*, Stuttgart–Berlin–Köln, W. Kohlhammer, 1997.

¹³¹ «Le pontificat de Jean XXIII a été le plus court du XXe siècle mais probablement un des plus denses. Angelo Roncalli [...] demeure ainsi une des grandes figures de l'Église et du monde du milieu du siècle et l'artisan d'un renouveau de la conception que l'Eglise catholique se forge d'elle-même» (J. GROOTAERS, voce “Jean XXIII”, cit. in, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*. Vol.: 26, a cura di R. AUBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1997, 1172).

¹³² Cfr Giuseppe ALBERIGO, voce “Testimoni. Giovanni XXIII”, cit. in, DTP 947-949. «Roncalli quando divenne papa non aveva precedenti significativi di militanza contro la guerra per la pace. [...] Non si conoscono neppure notizie di una sua attenzione per gli uomini e i movimenti che nell'ambito cristiano e anche in quello specificamente cattolico avevano sviluppato posizioni pacifiste» (ivi, 947). Tuttavia a partire dal 1961, con l'aggravarsi della crisi internazionale, comincia la sua attività di instancabile promotore della pace e del dialogo, in modo particolare nei confronti del blocco comunista. «Si assiste perciò ad un crescendo di interventi pubblici su questa problematica, che non mancavano di sollevare riserve e resistenze sempre più marcate nella curia ma anche negli ambienti politici ad essa collegati» (ivi). Per ulteriori elementi, in particolare sulla genesi di *Pacem in terris*, si veda l'introduzione di Michel DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, cit. in, COSTE – DAGRAS – MATHON, *Paix sur la terre*, op. cit., 19-38.

Invece di opporre la storia naturale e quella umana alla storia cristiana, egli [Giovanni XXIII] iscrive quest'ultima all'interno dello sviluppo storico del cosmo e dell'umanità. Per lui, lo sviluppo della società ha la sua verità naturale, ogni uomo, poiché è responsabile della propria crescita, ha dei diritti, e ogni società deve essere organizzata per tutelarli e promuoverli. Il cristiano fa parte di tale società; partecipa a questo movimento di organizzazione e di crescita; è un operatore di quella fraternità universale a cui Dio chiama l'umanità.¹³³

Ai fini del nostro studio possiamo principalmente rifarci proprio all'ultimo periodo della sua vita e del suo pontificato, l'inizio degli anni '60, quando, sollecitato dagli eventi drammatici di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, nella crescita della tensione tra le Superpotenze, interviene in prima persona per promuovere una risoluzione incruenta della crisi di Cuba¹³⁴, incoraggiato dalla speranza che la cortina di ferro, tra est e ovest, potesse in qualche modo essere intaccata.

Da questo punto di vista si può spiegare come il problema della pace sia venuto potentemente affiorando all'orizzonte del pontificato giovanneo man mano che la contrapposizione dei due blocchi ideologici mostrava segni di sgretolamento e si affacciava una timida possibilità di un assetto diverso dei rapporti internazionali. Peraltro su tali prospettive gravava la minaccia radicale di un conflitto atomico. Giovanni riconobbe in questa compresenza di terrore e di speranze i segni di drammatiche istanze umane e li sintetizzò in un'aspirazione direttamente connessa al cuore della sostanza evangelica, il Cristo come pace.¹³⁵

Il successo della mediazione del Santo Padre nella crisi di Cuba portò a ulteriori tentativi di dialogo, soprattutto nei confronti del mondo sovietico, che portarono alla liberazione «del metropolita ucraino G. Slipy, di cui da anni non si avevano notizie. Tra la fine di gennaio e l'inizio di febbraio 1963 il governo di Mosca accettò la richiesta e fece consegnare il metropolita a mons. Willebrands, appositamente inviato».¹³⁶ In qualche modo, proprio come vertice e compimento del cammino fatto, l'11 aprile dello stesso anno il papa firmò e fece pubblicare l'enciclica *Pacem in terris*¹³⁷, che fu, di fatto, una vera e propria rivoluzione, rispetto all'insegnamento magisteriale precedente, nei confronti dei temi legati alla pace e alla guerra. L'enciclica nasce, infatti,

quando papa Giovanni si rende conto che il suo intervento sulla crisi di Cuba ha avuto successo, e che quindi sulla pace si può prendere una posizione fortemente innovativa, nonostante la tradizione millenaria della chiesa che riconosceva la legittimità della "guerra giusta". Con la *Pacem in terris* non si rompe con l'insegnamento della chiesa ma solo con il riconoscimento della "guerra giusta".

¹³³ Joseph JOBLIN, *Pace, giustizia e solidarietà*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 7-8 (2003) 526:

¹³⁴ Durante la fase più acute della crisi di Cuba si registrò un intervento diretto di Giovanni XXIII, attraverso il radiomessaggio del 25 ottobre 1962, indirizzato al Presidente USA e a N. Chruščëv, Segretario generale del PCUS. In esso il Pontefice invitava i due contendenti a seguire la via della conciliazione e della pace, facendosi portavoce del grido unanime di tutta l'umanità, che aspirava alla pace e temeva un nuovo conflitto. La mediazione ebbe successo: furono smantellate le basi di lancio di missili contro gli Stati Uniti e fu evitato l'attacco americano su Cuba.

¹³⁵ ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, op. cit., 947.

¹³⁶ ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, op. cit., 948.

¹³⁷ GIOVANNI XXIII, let. enc., *Pacem in terris*, 11.IV.1963, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 2: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2004, 1-60 [d'ora in poi: *EV II*, 1-60]. [d'ora in poi *Pacem in terris* sarà: *PT*].

Non è il Vangelo che cambia – ricorda Papa Roncalli – ma siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio.¹³⁸

In altre parole, senza tagli netti nei confronti degli insegnamenti sociali dei precedenti pontefici, Giovanni XXIII riesce tuttavia a compiere un significativo “balzo in avanti”, per dare al Magistero un carattere eminentemente pastorale, in un’ottica di accoglienza delle istanze più genuine e nobili del mondo contemporaneo.¹³⁹

*Pacem in terris*¹⁴⁰ costituisce, dunque, questo grande progresso, in un campo così delicato, quale quello della valutazione teologica, pastorale ed etica della promozione e difesa della pace, della dissuasione e dell’allontanamento dello spettro della guerra. Questa nostra affermazione, tuttavia, è tutt’altro che scontata poiché l’enciclica si occupa anzitutto della persona umana, dei suoi diritti¹⁴¹ e doveri, e non della pace in quanto tale. Vengono affrontati, infatti, temi quali la società, i poteri pubblici, la comunità internazionale e, per finire, in un ultimo capitolo, si cerca di mostrare come questi diversi soggetti dovrebbero interagire fra loro, per «*maintenir en interaction féconde ces différentes réalités*».¹⁴² La pace è, in fondo, l’obiettivo del Pontefice, e proprio per questo il testo si sofferma più sulle condizioni che preludono alla sua creazione e alla sua stabilità, piuttosto che a una mera riflessione, prettamente teorica, su di essa.¹⁴³ La novità di Giovanni XXIII è che

sposta la discussione sulla costruzione della pace dal terreno intellettuale a quello dell’azione pratica. Egli si rivolge alla coscienza di tutti gli uomini, credenti e non credenti, per dir loro che “la pace è doverosa”, che “la pace è possibile” e dipende da ciascuno.¹⁴⁴

Stando, infatti, alle parole del Pontefice, la pace è il risultato di rapporti umani fondati sui quattro pilastri della verità, della giustizia, della carità e della libertà.¹⁴⁵ La pace

è – e non può che essere – il cammino stesso della storia. Fraternità, condivisione, attenzione alla dignità e ai bisogni di ogni membro della famiglia umana costituiscono il progressivo attuarsi (con il continuo impegno della Chiesa) del disegno di Dio sulla storia.¹⁴⁶

¹³⁸ MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 21. L’enciclica «è la lapide funeraria messa sulla dottrina sociale della chiesa. Con la *Pacem in terris* si segna un atto solenne di discontinuità in quello che è stato il magistero sociale del cattolicesimo contemporaneo» (ivi, 22).

¹³⁹ Cfr MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 30.

¹⁴⁰ *Pacem in terris* per molte ragioni si distanzia, pur conservando importanti legami dottrinali e stilistici, dalla dottrina sociale della Chiesa, ad essa precedente. A prova di ciò, va ricordato che essa non fu pubblicata in occasione di un anniversario della *Rerum Novarum*, e che lo stesso autore, mons. Pietro Pavan dell’Università Lateranense, non faceva parte del gruppo di moralisti coinvolti nella redazione del *De Ordine morali*, lo schema preparatorio di carattere teologico-morale, proposto alla discussione del Concilio, ormai in corso (cfr ivi, 31-33; cfr anche Gérard MATHON, *Les quatre piliers de la maison de la paix*, cit. in, COSTE – DAGRAS – MATHON, *Paix sur la terre*, op. cit., 51-53).

¹⁴¹ «La storicizzazione dell’idea di pace attraverso il concetto di diritti dell’uomo è l’operazione forse più significativa, anche se meno rilevata, dell’enciclica *Pacem in terris*. In essa la descrizione della pace sulla terra secondo il disegno divino è tutta nella promozione dei diritti dell’uomo, che vengono elencati e illustrati nella prima parte; le altre quattro parti del documento non definiscono l’idea di pace, ma le forme in cui la pace può essere realizzata o violata. È quindi legittimo, e magisterialmente corretto, tradurre nel concetto sociale e giuridico di diritti dell’uomo l’idea e l’annuncio cristiano di pace» (Enrico CHIAVACCI, *Teologia morale*. Vol.: 3/1. *Teologia Morale e vita economica*, Assisi, Cittadella, 142).

¹⁴² Michel DAGRAS, *La dynamique de l’encyclique*, op. cit., 19.

¹⁴³ «Il titolo e la preoccupazione principale dell’enciclica indicano certo la pace messa in pericolo dalla corsa agli armamenti e dalle minacce di guerra. Ma in realtà il testo del documento parla di questo problema solo nella sua terza parte: il resto è dedicato al tema più ampio dell’umanizzazione della convivenza umana, e questo è propriamente la pace» (CHIAVACCI, *Teologia morale*. 3/1, op. cit., 135-136).

¹⁴⁴ JOBLIN, *Pace, giustizia e solidarietà*, op. cit., 518.

¹⁴⁵ Cfr PT 16, cit. in, EV II, 16; cfr inoltre MATHON, *Les quatre piliers*, op. cit., 39.

Non ci può essere vera pace, dunque, se non c'è cura e attenzione allo sviluppo di tutta l'umanità secondo criteri di solidarietà e carità, e non secondo quelli della "legge del più forte". L'intuizione fondamentale di questo legame inscindibile tra pace vera e duratura e giustizia sostiene allora l'assunzione della ricerca del bene comune universale, come lo scopo principale dell'esistenza dell'autorità politica e come il valore morale essenziale nella gestione della vita sociale. È questa, probabilmente, una delle chiavi di lettura di tutto l'apparato dottrinale di *Pacem in terris*:¹⁴⁷ non può dirsi un caso, infatti, il fatto che l'espressione «bene comune» ricorra ben 48 volte nel testo dell'enciclica.¹⁴⁸ E su questi fondamenti si inserisce, allora, una delle principali novità a cui accennavamo poco sopra: a differenza cioè, del Magistero precedente, per favorire l'edificazione della pace, non viene proposto un ritorno di massa (che oggi comprendiamo come anacronistico) a quel regime morale e sociale di cristianità medievale, caratterizzato dall'obbedienza ai precetti evangelici, alla voce del Pontefice, ecc... a quell'insieme, cioè, di indicazioni e di meccanismi argomentativi che, purtroppo, avevano dimostrato di essere serviti a poco o niente, nel tentativo di scongiurare le due guerre mondiali.¹⁴⁹ La preoccupazione di Giovanni XXIII è quella allora di creare un consenso che superi gli stretti confini confessionali e che possa così rivolgersi a ogni persona di «buona volontà»: anzi, proprio nella quinta parte dell'enciclica, viene caldamente esortata la collaborazione tra credenti in Cristo e «uomini ispirati da ideologie a-cristiane o anti-cristiane. Infatti, nella misura in cui il rifiuto della guerra non poteva più conoscere eccezioni, la pace si presentava come patrimonio indivisibile dell'intera umanità, alla cui costruzione tutti dovevano concorrere».¹⁵⁰

Le linee dottrinali tracciate nel presente Documento scaturiscono o sono suggerite da esigenze insite nella stessa natura umana, e rientrano, per lo più, nella sfera del diritto naturale. Offrono quindi ai cattolici un vasto campo di incontri e di intese tanto con i cristiani separati da questa Sede Apostolica quanto con esseri umani non illuminati dalla Fede in Gesù Cristo, nei quali però è presente la luce della ragione ed è pure presente ed operante l'onestà naturale. «In tali rapporti i Nostri figli siano vigilanti per essere sempre coerenti con se stessi, per non venire mai a compromessi riguardo alla religione e alla morale. Ma nello stesso tempo siano e si mostrino animati da spirito di comprensione, disinteressati, e disposti ad operare lealmente nell'attuazione di oggetti che siano di loro natura buoni o riducibili al bene».¹⁵¹

¹⁴⁶ Enrico CHIAVACCI, *Il progetto di Dio nella storia. I segni dei tempi*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 137 (2003) 32. Cfr anche DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 27: «Pas de paix si, faute des rapports authentiques entre les hommes, la vie et la sécurité des personnes et des groupes humaines ne sont pas assurées; si les niveaux de vie ne sont pas décents; si la liberté de recherche et de création, l'instruction et l'éducation, la promotions des valeurs morales et culturelles ne sont ni respectées ni développées».

¹⁴⁷ «L'attuazione del bene comune costituisce la stessa ragione d'essere dei Poteri pubblici» (PT 22, cit. in, EV II, 22); Cfr anche PT 49, cit. in, EV II, 49. «Ciò significa che i Poteri pubblici della Comunità mondiale devono affrontare e risolvere i problemi a contenuto economico, sociale, politico, culturale che pone il bene comune universale; problemi però che per la loro ampiezza, complessità e urgenza i Poteri pubblici delle singole Comunità politiche non sono in grado di affrontare con prospettiva di soluzioni positive» (PT 48, cit. in, EV II, 48).

¹⁴⁸ Cfr Kennet HIMES, *La retorica religiosa della guerra giusta*, cit. in, *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 2 (2001) 62: «Giovanni XXIII prestò attenzione a quello che chiamava il bene comune universale, cioè tutti quei beni che superano i beni particolari di singole nazioni. Per il papa sta diventando sempre più difficile e complesso difendere questo bene comune universale nell'attuale situazione di interdipendenza globale».

¹⁴⁹ Cfr MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 29.

¹⁵⁰ ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, op. cit., 948. Cfr anche JOBLIN, *Pace, giustizia e solidarietà*, op. cit., 519-520. 523.

¹⁵¹ PT 56, cit. in, EV II, 56.

La scelta dei destinatari dell'enciclica non dovrebbe passare inosservata: essa, infatti, sta ad indicare la fiducia e la speranza di Giovanni XXIII, nella possibilità di elaborare dei criteri di valutazione etici, che scavalchino i confini prettamente religiosi, per fondarsi, viceversa, sulla base della comune umanità¹⁵², cioè sulla legge e sul diritto naturali. Gli enormi problemi e le terribili minacce, che mettono a repentaglio la stessa vita umana sul pianeta, sono una faccenda che riguarda tutti e la loro risoluzione richiede la fattiva collaborazione di ognuno.¹⁵³

*De fait l'encyclique tranche délibérément par rapport au schéma-type de la paix chrétienne qu'on était accoutumé à voir développer, non seulement dans les documents pontificaux, mais dans l'enseignement pastoral habituel,*¹⁵⁴

poiché, per la dottrina cattolica tradizionale, la pace era proprio il frutto dell'avvicinamento a Cristo e alla Chiesa, secondo il celebre motto di Pio X: «*Instaurare omnia in Christo*». Si trasferivano, cioè, in un modo a dire il poco semplicistico, delle categorie etiche proprie della vita religiosa e spirituale dei singoli, legate al cammino di conversione e di conformazione a Cristo, nel campo delle relazioni internazionali fra Stati Sovrani e della società civile, senza un'opportuna mediazione etico-politica e sociologica.¹⁵⁵ Tralasciando adesso un'analisi approfondita del testo dell'enciclica che, pur molto interessante, ci porterebbe lontano dai diretti obiettivi della nostra ricerca, a partire da queste essenziali chiavi di lettura, ci addentriamo a considerare il messaggio e le prospettive che *Pacem in terris* presenta circa la pace e la guerra, da un punto di vista più specificamente teologico-morale. Tutta l'enciclica, dicevamo, tende a mostrare come la pace, a cui tutti anelano, non può non stabilirsi che su delle relazioni fondate sulla giustizia e sulla carità. La guerra, allora, nasce e si sviluppa in contesti di ingiustizia: anzi, essa può portare proprio alla distruzione dei rapporti sociali. Il discorso si fa evidente ed esplicito nella terza parte (ai numeri 39-41, in particolare) quando, riflettendo sulla maniera di stabilire un'equa e solidale collaborazione tra le varie Nazioni, si tocca il tema degli armamenti e del disarmo. L'argomentazione si snoda in quattro tappe:¹⁵⁶

1. l'enorme quantità di armamenti prodotti e stoccati è anzitutto uno spreco gigantesco di risorse (finanziarie, scientifiche) che, al contrario, potrebbero

¹⁵² *Pacem in terris* «fu quella enciclica; in cui per la prima volta il magistero della chiesa si rivolgeva a un tema non strettamente "cristiano" ma "umano" (e quindi; per la prima volta diretto anche "a tutti gli uomini di buona volontà", che suggerì al concilio un documento sui "valori umani" – certo ispirati da Gesù Cristo e dal suo messaggio – che diventò poi la costituzione *Gaudium et spes*)» (Luigi BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace: un esame di coscienza*, cit. in, Angelo CAVAGNA, *I cristiani e la pace. Alla luce della Pacem in terris*, Bologna, Dehoniane, 1996. 64).

¹⁵³ Va comunque osservato che la legge e il diritto naturale su cui si costruisce l'edificio della pace, nella visione di Giovanni XXIII, trovano la propria fondazione ultima in Dio Creatore dell'universo. Egli propone all'uomo la sua alleanza e gli dona la sua altissima dignità, soprattutto in vista della piena comunione con Lui. «Infatti non si dà pace fra gli uomini se non vi è pace in ciascuno di essi, se cioè ognuno non instaura in se stesso l'ordine voluto da Dio» (PT 59, cit. in, EV II, 59). «*La justice de Dieu et l'ordre qui en découle traduisent sa volonté de Créateur et de Rédempteur, c'est-à-dire son projet sur l'homme, l'univers, l'histoire. Ce projet implique harmonie et développement, croissance infinie dans la cohérence de relations bénéfiques et enrichissantes: il est "alliance" et "amour"*». (DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 24).

¹⁵⁴ DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 73. Bisogna sottolineare che esistono comunque delle vicinanze, anche importanti, tra il pensiero di Giovanni XXIII e quello del suo predecessore Pio XII: cfr MATHON, *Les quatre piliers*, op. cit., 38-40.

¹⁵⁵ Cfr Bernard LALANDE, *Introductions et annotations*, cit. in, *Texte intégral de l'encyclique "Pacem in terris"*, cit. in, Jean XXIII – Paul VI – Jean-Paul II, *Paix sur la terre*, a cura di Michel ROUGE – Jean-Pierre GUEREND, Paris, Bayard-Fleurus-Mame, Édition du Cerf, 2003, 71-74). Cfr anche JOBLIN, *Pace, giustizia e solidarietà*, op. cit., 516-517: la Dottrina Sociale (soprattutto in Pio XII) affermava che la pace passava inequivocabilmente per l'accoglienza nella società della legge morale.

¹⁵⁶ Cfr DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 31-33.

essere utilizzate per lo sviluppo dei rispettivi popoli e delle popolazioni dei Paesi del Terzo Mondo;¹⁵⁷

2. si passa poi a smascherare l'assurdità della corsa agli armamenti, attraverso la quale si intende procurare la propria sicurezza, cercando continuamente di superare in potenza militare il proprio possibile avversario: e anche se le armi tacciono, certamente non è possibile per questo parlare di pace, né tanto meno di sicurezza;¹⁵⁸
3. per di più, l'uso delle armi nucleari in un eventuale conflitto potrebbe davvero condurre ad una catastrofe di dimensioni inimmaginabili: sia per il numero di vittime che sarebbe in grado di procurare, che per gli stravolgimenti (a causa soprattutto della quantità di radiazioni diffuse su scala planetaria) dell'intero ecosistema terrestre, mettendo a repentaglio, qualora la guerra fosse generalizzata, la stessa esistenza umana nel suo complesso;¹⁵⁹ dunque «giustizia, saggezza e umanità»¹⁶⁰ richiedono da un lato la fine della corsa agli armamenti per dare avvio, invece, «simultaneamente e reciprocamente» (PT 39) ad un progressivo ma effettivo disarmo e al bando delle armi nucleari;¹⁶¹
4. viene, infine, rivolto l'invito alle autorità politiche, affinché si impegnino nel fare in modo che le tensioni e le dispute fra Stati siano affrontate e risolte essenzialmente per via diplomatica, attraverso la lealtà, il rispetto della giustizia e del diritto internazionale.¹⁶²

Quasi a conclusione e a sintesi del cammino fatto, troviamo, infine, al n. 42, al culmine di una sorta di *climax* argomentativo, una delle affermazioni centrali dell'enciclica, una vera e propria pietra miliare per la ricerca etico-teologica, un discriminante con cui tutta la riflessione successiva dovrà necessariamente fare i conti: l'uso della forza militare per risolvere le

¹⁵⁷ «Ci è pure doloroso constatare come nelle Comunità politiche economicamente più sviluppate si siano creati e si continuino a creare armamenti giganteschi; come a tale scopo venga assorbita una percentuale altissima di energie spirituali e di risorse economiche; gli stessi cittadini di quelle Comunità politiche siano sottoposti a sacrifici non lievi, mentre altre Comunità politiche vengono, di conseguenza, private di collaborazioni indispensabili al loro sviluppo economico e al loro progresso sociale» (PT 39, cit. in, EV II, 39).

¹⁵⁸ «Gli armamenti come è noto, si sogliono giustificare adducendo il motivo che se una pace oggi è possibile, non può essere che la pace fondata sull'equilibrio delle forze. Quindi se una Comunità politica si arma, le altre Comunità politiche devono tenere il passo ed armarsi esse pure. [...] Giacché le armi ci sono, e se è difficile persuadersi che vi siano persone capaci di assumersi la responsabilità delle distruzioni e dei dolori che una guerra causerebbe, non è escluso che un fatto imprevedibile ed incontrollabile possa far scoccare la scintilla che metta in moto l'apparato bellico» (PT 39, cit. in, EV II, 39).

¹⁵⁹ «Inoltre va pure tenuto presente che se anche una guerra in fondo, grazie all'efficacia deterrente delle stesse armi, non avrà luogo, è giustificato il timore che il fatto della sola continuazione degli esperimenti nucleari a scopi bellici possa avere conseguenze fatali per la vita sulla terra» (PT 39, cit. in, EV II, 39).

¹⁶⁰ PT 39, cit. in, EV II, 39. L'imperativo etico del disarmo non proviene dalla rivelazione, ma è frutto di riflessioni umane, ed è conoscibile grazie ad un uso onesto e saggio della razionalità. Sempre al n. 39, parlando della necessità della proscrizione della guerra, Giovanni XXIII afferma, infatti, che questo «è un obiettivo reclamato dalla ragione». Quella pace da ricercare, costruire e da ricevere come dono da Cristo Principe della Pace (cfr PT 60-61, cit. in, EV II, 60-61) è presentata nell'enciclica come «*expérience essentiellement humaine et humanisante*» (DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 35).

¹⁶¹ «Per cui giustizia, saggezza ed umanità domandano che venga arrestata la corsa agli armamenti; si riducano simultaneamente e reciprocamente gli armamenti già esistenti; si mettano al bando le armi nucleari. e si pervenga finalmente al disarmo integrato da controlli efficaci» (PT 39, cit. in, EV II, 39).

¹⁶² «Nelle assemblee più alte e qualificate considerino a fondo il problema della ricomposizione pacifica dei rapporti tra le Comunità politiche su piano mondiale: ricomposizione fondata sulla mutua fiducia, sulla sincerità nelle trattative, sulla fedeltà agli impegni assunti» (PT 39, cit. in, EV II, 39).

controversie internazionali «*alienum est a ratione*»!¹⁶³ Risulta dunque definitivamente abbandonata la teoria della *guerra giusta* e ogni pessimismo antropologico o teologico che possa giustificare moralmente i conflitti armati (la teologia del male minore).¹⁶⁴ Siamo davvero davanti ad una lettura teologale e sapiente della storia: non si giudica il passato e non si dichiarano neanche errate le valutazioni fatte dalla Chiesa in altri contesti storici. Si riconosce, tuttavia, con chiarezza e lucidità che nel nostro tempo, in cui sono a disposizione le armi atomiche, è impensabile, irrazionale e illogico («*alienum est a ratione*») credere di ristabilire il diritto violato con la guerra.¹⁶⁵ Ci troviamo davvero davanti ad una svolta epocale, rispetto a secoli di storia della Chiesa e della teologia: un fondamento quasi assoluto dell'etica teologica, la teoria della *guerra giusta*, appunto, viene a essere rimosso in modo definitivo, aprendo la strada a nuova ricerca e alla possibilità di individuare nuovi criteri e nuove strade per superare le contese internazionali in una maniera più umana e, soprattutto, più degna dell'uomo.

A questo punto, l'insistenza del Papa, al fine di risolvere le tensioni che possono sorgere fra Stati sovrani, è prima di tutto quella dell'istituzione di un'Autorità internazionale imparziale (non asservita cioè agli interessi di una Potenza o di un gruppo di Nazioni) con competenza universale. Essa, in altre parole, deve essere effettivamente garante della tutela e dello sviluppo del bene comune universale¹⁶⁶ e della risoluzione nonviolenta dei conflitti internazionali.¹⁶⁷ Questa proposta, ancora estremamente attuale e presente nel nostro contesto contemporaneo, può, tuttavia, sembrare un po' scontata: se viene letta, però, nel suo contesto storico ed ecclesiale, se ne può davvero apprezzarne la portata altamente profetica e innovativa.

Si pensi, anzitutto, alle nuove prospettive per la pace nel mondo aperte dalla *Pacem in terris*. La proposta di una comunità internazionale che prenda il posto degli antichi stati nazionali e con la sua autorità dirima i conflitti e renda permanente la pace aveva, trent'anni fa, una valenza soprattutto utopica nel senso più forte e migliore del termine; ma oggi, riletta in prospettiva storica, sembra rappresentare l'unica credibile via di uscita al moltiplicarsi dei conflitti cosiddetti regionali che in realtà hanno effetti non meno devastanti di quelli tradizionali.¹⁶⁸

¹⁶³ Purtroppo la traduzione italiana («per cui riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia», cit. in, EV II, 42) fa perdere la logicità e la razionalità normative del testo latino. La traduzione francese si mostra, viceversa, più esatta: «*Il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits*» (cit. in, DAGRAS, *La dynamique de l'encyclique*, op. cit., 33).

¹⁶⁴ Cfr MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 33-34.

¹⁶⁵ Cfr Massimo TOSCHI, *Dalla svolta giovannea alla Guerra del Golfo*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 92-93.

¹⁶⁶ «La categoria morale, che richiede ed orienta direttamente la promozione di un'autorità mondiale, è il concetto di bene comune universale, che cura l'unità della famiglia umana [...]. Nella sua valenza prettamente morale, il bene comune connette i diritti di cittadinanza a quelli di umanità, sottraendo la configurazione politica all'arbitrio del potere e dell'interesse, dotandola invece di un'istanza critica verace e permanente, ed esponendola ad una fondazione di portata universale, [...] in quanto [si] riferisce al valore morale, unico valore pertinente ad esprimere la motivazione della autentica realizzazione del senso dell'uomo» (Paolo CARLOTTI, voce «Mondialità. Autorità mondiale», cit. in, DTP 597).

¹⁶⁷ «Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di Poteri pubblici [...] che siano in grado di operare in modo efficiente sul piano mondiale. [...] Devono essere in grado di operare efficacemente; però, nello stesso tempo, la loro azione deve essere informata a sincera ed effettiva imparzialità; deve cioè essere un'azione diretta a soddisfare alle esigenze obiettive del bene comune universale» (PT 45-46, cit. in, EV II, 45-46). «*Ce bien commun universel auquel doivent concourir toutes ces communautés ainsi pacifiées est le moteur de notre histoire humaine, à condition que s'instaure cette structure supranationale de compétence universelle, qui serait la vraie garantie de la sécurité du genre humain en même temps que le signe efficace de son unité*» (LALANDE, *Introductions et annotations*, op. cit., 56).

¹⁶⁸ Giorgio CAMPANINI, *Il Magistero sociale della Chiesa nella realtà sociale contemporanea*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 115 (1997) 376.

Con la *Pacem in terris* si è inaugurata, dunque, una nuova stagione per la riflessione morale cattolica sulla pace: qui, in sintesi, abbiamo cercato di presentarne il messaggio nelle sue linee essenziali. Il testo non è certamente un trattato teologico e, pertanto, non ha avuto la pretesa di offrire soluzioni per ogni domanda; essa, tuttavia, ha fornito uno scossone alla mentalità cattolica e ha dato il *la*, per un nuovo modo di affrontare le spinose questioni legate allo sviluppo di una pacifica e solidale collaborazione internazionale. Altri temi decisivi, come quello della legittimità della difesa armata, verranno toccati in testi magisteriali successivi quali, *in primis*, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II, che ci apprestiamo ad affrontare qui di seguito.

2. Gaudium et spes: la condanna della guerra totale

Il Concilio Ecumenico Vaticano II è stato certamente una grazia grandissima per la Chiesa: da molteplici punti di vista, esso ha segnato l'inizio di un profondo rinnovamento, teologico e pastorale, e di un'altrettanto profonda ricomprensione della missione e del ruolo che la Chiesa ha all'interno della società contemporanea.¹⁶⁹ Le quattro costituzioni conciliari, sono la «*Magna Charta*» di questa «ventata di aria fresca»,¹⁷⁰ di questo soffio dello Spirito che perennemente rinnova e rende più bella la Sposa di Cristo.

Il Vaticano II, fedele all'impostazione «pastorale» ricevuta da Giovanni XXIII, non imponeva alla Chiesa norme rigide, comportamenti uniformi né prevedeva sanzioni disciplinari; esso sollecitava il cattolicesimo a rinnovarsi in un confronto sincero con l'Evangelo condotto alla luce della fede e sotto l'impulso dei segni dei tempi.¹⁷¹

La storia del Concilio ci rende noto che il progetto di un documento che riguardasse direttamente l'etica (fu infatti presentato alla discussione lo schema preparatorio intitolato *De ordine morali christiano*) naufragò e diversi temi che avrebbero dovuto essere trattati in quel documento specifico confluirono nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.¹⁷² È ciò che è capitato, infatti, con la riflessione morale sulla pace, che è andata così a costituire il capitolo quinto della seconda parte della costituzione, dal titolo: «La promozione della pace e la comunità dei popoli». Noi dedicheremo, allora, particolare attenzione ai numeri 77-82, che sono, in qualche modo, il fulcro del discorso, cercando di farne emergere le linee essenziali.¹⁷³ Rispetto a *Pacem in terris*, comunque, *Gaudium et spes* si presenta come un documento più complesso, che intende fornire delle indicazioni, per quanto possibile concrete e normative, per dei problemi etici specifici: il testo su cui ci soffermeremo particolarmente si

¹⁶⁹ Per una dettagliata storia del Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965), cfr Giuseppe ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II*, cit. in, *Storia dei Concili Ecumenici*, a cura di IDEM, Brescia, Queriniana, 1990, 397-446.

¹⁷⁰ CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 87-488.

¹⁷¹ ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II*, op. cit., 446.

¹⁷² Per una storia del cammino dallo schema preparatorio *De ordine morali christiano* fino a *Gaudium et spes*, cfr: Giovanni TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Milano, Il Mulino, 2000, 58-64. 70-77. 181-209. Cfr anche Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1994, 106-107.

¹⁷³ Cfr: TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, op. cit., 450-458. 547-551. 586-589. 680-686. Per quanto riguarda l'elaborazione di questa parte di *Gaudium et spes* (lo schema XIII), cfr *Storia del concilio Vaticano II. Vol. III: Il Concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione. Settembre 1963 – settembre 1964*, a cura di Giuseppe ALBERIGO, Bologna, Il Mulino, 1998; *Storia del concilio Vaticano II. Vol. IV: La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione. Settembre 1964 – settembre 1965*, a cura di IDEM, Bologna, Il Mulino, 1999, 550-563.

inserisce nel discorso che riguarda la vita sociale e politica. Dopo aver trattato la vita economica e politica all'interno dei singoli Stati, nel capitolo quinto, a causa del complesso scenario internazionale, il Concilio si vede costretto «a riprendere sotto una nuova luce – il bene comune del genere umano – sia i principali temi politici sia quelli economici»,¹⁷⁴ accostandoli direttamente al tema della pace e della guerra. Come già in *Pacem in terris*, anche qui, in *Gaudium et spes*, la costruzione della pace passa necessariamente attraverso il riconoscimento della dignità di ogni persona e di ogni popolo: «la pace comincia ad apparire come il frutto del progressivo riconoscimento e dell'effettiva garanzia dei diritti fondamentali di ciascuno».¹⁷⁵ Questa «teologia della pace»¹⁷⁶ presente nel testo conciliare è certamente molto articolata, ma può essere riassunta secondo alcune linee principali; sarà questo il nostro obiettivo principale nelle prossime pagine. Cercheremo, inoltre, di sottolineare, soprattutto, gli aspetti più innovativi. Alla base di tutto, però, c'è il riconoscimento della necessità di guardare al problema della pace e della guerra con una mentalità nuova, con gli occhi e la mente purificati da una vera conversione al Vangelo, annuncio di pace e di perdono: «*Nos omnes quidem commutare corda nostra oportet, universum orbem et illa munera prospicientes quae nos, una simul, agere possumus ut genus nostrum ad meliora proficiat*».¹⁷⁷

GS 77-78 ha una funzione al tempo stesso introduttiva e fondativa del discorso più spiccatamente normativo dei numeri successivi: si mettono in risalto, in pratica, le radici biblico-teologiche della realtà della pace, così come essa è compresa dai credenti in Cristo. Possiamo individuare tre passaggi:

1. Anzitutto, va sottolineata l'assunzione della categoria biblica di *shalom*, intesa come pienezza di vita e benedizione: essa comporta, allo stesso tempo, amore e fedeltà verso Dio e giustizia e carità verso ogni uomo. Per alcuni autori, quest'assunzione di una categoria biblica così pregnante, come quella di *shalom*, è già uno dei principali passi in avanti compiuti dall'insegnamento ecclesiale in questo campo: viene, infatti, abbandonata definitivamente l'idea della *pax romana*, vale a dire, della pace come conseguenza della fine della guerra.¹⁷⁸
2. il secondo momento è ancora di indole prettamente teologica e cristologica: la pace viene messa in relazione con l'evento Cristo. Lo *shalom* offerto dal

¹⁷⁴ CHIAVACCI, *Teologia Morale e vita economica*, op. cit., 135.

¹⁷⁵ Lino PAOLI, *Un nuovo cammino sulla via stretta della pace. Il Magistero cattolico negli ultimi 40 anni*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 54.

¹⁷⁶ «Una vera teologia della pace si può trovare nella *Gaudium et spes* all'inizio e alla fine del capitolo 5 della seconda parte: "*De pace fovenda et de communitate gentium promovenda*"» (Enrico CHIAVACCI, *La riflessione teologica sulla pace come contributo ad un nuovo discorso educativo*, cit. in, *I giovani e la pace, Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma, 2-4.I.1985*, a cura di Giancarlo MILANESI, Las, Roma, 1986, 53). Cfr anche Francesco PASETTO, *Pacifismo profetico e pacifismo politico. Note per una teologia cristiana della pace*, Bologna, EDB, 2002, 264-278.

¹⁷⁷ GS 80, cit. in, EV I, 1609.

¹⁷⁸ «La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi al solo rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita "opera della giustizia" (Is 32, 7)» (GS 78, cit. in, EV I, 1587). Cfr CHIAVACCI, *Teologia Morale e vita economica*, op. cit., 137-138; cfr anche IDEM, *La riflessione teologica sulla pace*, op. cit., 54-55: «Si deve rilevare l'idea relativamente nuova di una società umana (unica [...]) fondata da Dio, il che è coerente con l'idea teologica di storia di tutta la *Gaudium et spes*. [...] [Inoltre] troviamo la notevole affermazione che l'ordine voluto da Dio per la società umana da Lui fondata e voluta è "*insitus*" in essa, vale a dire che è presente come appello nella coscienza di ciascun uomo. Ciò è coerente con la definizione di coscienza e di chiamata di Dio espresse nel numero 16. La pace dunque può essere perseguita [...] anche da parte di un non credente. E infine l'espressione "*in actum deducendi*" indica la pace come traguardo ultimo, che deve essere costantemente perseguito per tutta la durata della storia».

Signore Risorto il mattino di Pasqua è un fatto di portata escatologica, ma non estraneo alla storia umana: anzi, esso ne è il motore e ne illumina il cammino.¹⁷⁹

Una lezione di metodo e di contenuto per la costruzione di una teologia della pace è quella del concilio Vaticano II. Prima di parlare della guerra che ancora funesta la scena del mondo, parla della pace e di quanto la definisce. La comprensione della pace deve recuperare la dimensione cristologica. [...] come a dire che tra pace di Cristo e pace storica non vi è estraneità o indifferenza, bensì unità e interdipendenza. La pace di Cristo è realtà metastorica, è oltre la storia, ma non agisce fuori o accanto alla storia, è dentro la storia, quale forza dinamica di costruzione di rapporti tra gli uomini e tra i popoli. Il tema della pace va collocato al suo vero posto: al cuore della «cristologia»: del Cristo, crocifisso e risorto; e al «cuore dell'eucaristia».¹⁸⁰

3. Alla luce di queste considerazioni si comprende, allora, anche l'elogio che viene fatto di coloro che scelgono di costruire la pace, non attraverso le armi, ma con la forza della nonviolenza, rinunciando a quella logica, ritenuta dai più ineluttabile, del «*homo homini lupus*».¹⁸¹

La seconda parte, che comprende i numeri 79-80, si indirizza, invece, verso delle questioni più specifiche di etica normativa, nei confronti di alcuni spinosi problemi, che riguardano direttamente ciò che è negazione della pace, vale a dire la guerra, nucleare o convenzionale, la legittima difesa, l'obiezione di coscienza...

1. Il dovere di limitare l'inumanità della guerra. Si abbandona, di fatto, il tono profetico della condanna assoluta della guerra, così come era stata espressa in *Pacem in terris*: si assume, invece, come realtà l'esistenza dei conflitti armati e, a causa della potenza distruttiva degli armamenti moderni, è più che mai necessario essere almeno in grado di gestire e governare la ferocia dei conflitti, potenziando gli strumenti giuridici internazionali di controllo già esistenti e istituendone di nuovi. È il caso delle convenzioni sul trattamento dei prigionieri, dei feriti, ecc.¹⁸² E' interessante che, per giustificare questa prima forte presa di posizione, il Concilio si serva, come già aveva fatto Giovanni XXIII in *Pacem in terris*, di un'argomentazione puramente razionale, che poggia, in altre parole, sui principi universalmente validi del diritto naturale.
2. Si parla poi dell'obiezione di coscienza, che viene accettata dai Padri Conciliari, anche se non con particolare entusiasmo. «Il concilio Vaticano II si pronuncia in modo più cauto, non prende posizione sulla verità oggettiva

¹⁷⁹ «La pace terrena, che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo, che promana da Dio Padre. Il Figlio incarnato infatti, principe della pace, per mezzo della sua croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio e, ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio e, nella gloria della sua resurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini» (GS 78, cit. in, EV I, 1589)

¹⁸⁰ Luigi LORENZETTI, voce "Introduzione 7. Teologia morale", cit. in, DTP 123-124.

¹⁸¹ «Mossi dal medesimo Spirito, noi non possiamo non lodare coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli, purché ciò si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità» (GS 78, cit. in, EV I, 1591). Cfr LORENZETTI, *Introduzione*, op. cit., 124.

¹⁸² «Esistono, in materia di guerra, varie convenzioni internazionali, che un gran numero di nazioni ha sottoscritto per rendere meno inumane le azioni militari e le loro conseguenze: tali sono le convenzioni relative alla sorte dei militari feriti o prigionieri e varie stipulazioni del genere» (GS 79, cit. in, EV I, 1594-1595).

della decisione dell'obiettore di coscienza»,¹⁸³ e si limita a raccomandare un benevolo trattamento giuridico nei suoi confronti da parte delle entità statali. L'obiezione di coscienza al servizio militare viene così per la prima volta citata in un documento magisteriale: essa risulta priva, tuttavia, di ogni connotato e caratterizzazione cristiana, contrariamente a quanto veniva affermato nei confronti della nonviolenza al numero precedente.¹⁸⁴

Nella *Gaudium et spes* l'obiezione è imposta per la guerra totale o altamente distruttiva, mentre l'obiezione di coscienza nella legittima difesa o al servizio militare in tempo di pace sono solo tollerate. GS invita i governanti ad avere comprensione verso gli obiettori, però non c'è una fondazione etico-teologica, o biblica di questa esortazione¹⁸⁵.

3. A causa della presente situazione dell'umanità, segnata dal peccato e ancora priva di strumenti adeguati a evitare la guerra, bisogna continuare a poter esercitare il diritto alla legittima difesa¹⁸⁶, poiché uno dei compiti principali dell'organizzazione nazionale è quella di tutelare la difesa e l'incolumità dei propri cittadini. Difesa, tuttavia, non vuol dire attacco, non vuol dire rappresaglia o vendetta: il fine della difesa, in altre parole, non rende tutto lecito e, soprattutto, non autorizza all'uso di qualsiasi tipo di arma.¹⁸⁷

Il Concilio Vaticano II riafferma il diritto di ogni stato ad una legittima difesa, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, ma si nega che oggi tale principio possa trovare ragionevole applicazione, nel senso che la distruttività della guerra moderna, anche quella condotta con armi convenzionali, *supera di gran lunga i limiti di una legittima difesa*.¹⁸⁸

4. Anche l'esercito, nella misura in cui i componenti agiscono nella legalità e nell'adempimento dei loro compiti, è una realtà da apprezzare perché

¹⁸³ Luigi LORENZETTI, voce "Obiezione di coscienza. Obiezione al servizio militare", cit. in, *DTP* 643. Cfr anche Luigi BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace: un esame di coscienza*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e la pace*, op. cit., 64-65.

¹⁸⁴ «Sembra inoltre conforme ad equità che le leggi provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, ricusano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana» (*GS* 79, cit. in, *EV I*, 1595). Nella discussione conciliare, ricordiamo l'intervento del cardinal Spellman, arcivescovo di New York e ordinario militare USA, durante il quale egli sostenne che la presunzione di diritto dovrebbe risiedere sempre nell'autorità dello Stato e non nella valutazione di coscienza dei singoli. Cfr BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace*, op. cit., 64; Cfr Henri FESQUET. INVIATO SPECIALE DI "LE MONDE" AL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Diario del Concilio. Tutto il Concilio giorno per giorno*, a cura di Ettore MASINA, Milano, Mursia, 1967, 834-835.

¹⁸⁵ Giuseppe MATTAI, *La pace verso il duemila*, Milano, Paoline, 1991, 110.

¹⁸⁶ La legittima difesa (sia personale, sia in guerra), insieme alla pena di morte, secondo la dottrina tradizionale, consiste in una sorta di deroga al comando «Non uccidere». «Anzi, proprio se letto a partire da queste eccezioni, tale divieto acquisterebbe in precisione semantica, dovendo essere sostanzialmente inteso come divieto di uccidere l'innocente. [...] Non è innocente, e cioè (oggettivamente) "colpevole", l'ingiusto e violento aggressore, colui che senza alcun fondamento (almeno legale) pone in pericolo diritti essenziali della persona aggredita [...] senza lasciarle possibilità alcuna di difenderli se non una reazione caratterizzata da una violenza analoga (cioè simmetrica) rispetto a quella causata dall'aggressore» (F. D'AGOSTINO, voce "Omicidio e legittima difesa", cit. in, *NDTM* 826).

¹⁸⁷ «E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà una autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa» (*GS* 79, cit. in, *EV I*, 1596). «In riferimento al contenuto, infatti, i padri conciliari non hanno dubbi: il diritto alla difesa non va messo in questione; non solo è lecito, ma è anche doveroso difendere i diritti di tutti gli individui e di tutti i popoli» (Giuseppe TRENTIN, voce "Difesa. Difesa militare e non militare", cit. in, *DTP* 307).

¹⁸⁸ Luigi LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente alla pace e disobbediente alla guerra*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 72 (1986) 56.

finalizzata all'edificazione della pace.¹⁸⁹ Questo elogio, se confrontato a quello precedente dei nonviolenti, per alcuni commentatori è, in realtà, frutto di una contraddizione o di un compromesso all'interno dell'assise conciliare. «Sembra invece che l'obiettivo principale del testo, almeno in prima istanza, non sia tanto quello di condannare o legittimare la guerra. Il suo vero intento è di avviare, sulla scia della grande enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*, una nuova riflessione sul tema della pace nella prospettiva dei grandi problemi del mondo contemporaneo».¹⁹⁰

5. La condanna della guerra totale: ci troviamo davanti all'unica vera condanna espressa dal Concilio Ecumenico Vaticano II,¹⁹¹ espressa con forza e radicalità. È senza dubbio una delle affermazioni più importanti e impegnative in cui il Concilio si lancia:

Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato.¹⁹²

La portata di questo testo¹⁹³ si comprende soprattutto alla luce del lungo *iter* conciliare, in modo particolare nel confronto tra le varie correnti e posizioni: da una parte il card. Feltin e il card. Alfrink, presidente internazionale di *Pax Christi*, fautore di un testo che condannasse in modo chiaro e netto ogni guerra nucleare; dall'altro il card. Spellman, vescovo ausiliare di Washington, mons. Hannan, e l'arcivescovo di Liverpool, mons. Beck, che «hanno soprattutto insistito sui servizi che la bomba atomica potrebbe rendere e sulla legittima difesa».¹⁹⁴ Si discuteva, infatti, della

¹⁸⁹ «Coloro poi che, dediti al servizio della patria, esercitano la loro professione nelle file dell'esercito, si considerino anch'essi come ministri della sicurezza e della libertà dei loro popoli e, se rettamente adempiono il loro dovere, concorrono anch'essi veramente alla stabilità della pace» (GS 79, cit. in, EVI I, 1597).

¹⁹⁰ TRENTIN, *Difesa militare e non militare*, op. cit., 306.

¹⁹¹ Cfr PASETTO, *Pacifismo profetico e pacifismo politico*, op. cit., 270. Cfr anche Enrico CHIAVACCI, *La Gaudium et spes. Testo latino e italiano con commento e note*, Studium, Roma, 1966, 450.

¹⁹² GS 80, cit. in, EVI I, 1601.

¹⁹³ Pio XII, aveva già espresso un giudizio che si avvicina molto a quello del Concilio: «Quando tuttavia la messa in opera di questo mezzo produce una estensione tale del male da sfuggire completamente al controllo dell'uomo, la sua utilizzazione deve essere considerata immorale. Qui non si tratta della difesa contro l'ingiustizia e della salvaguardia necessaria a legittimi possessi, ma dell'annichilimento puro e semplice di tutta la vita umana all'interno del raggio d'azione. Questo non è permesso a nessun titolo (PIO XII, *Allocuzione alla VII Assemblea medica mondiale*, 30.IX.1954, cit. in, *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*. Vol. 16: *Sedicesimo anno di pontificato. 2 marzo 1954 – 1° marzo 1955*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta Vaticana, 1955, 169 [la traduzione italiana è presa da: FESQUET, *Diario del Concilio*, op. cit., 1060]).

¹⁹⁴ Henri FESQUET, *Diario del Concilio*, op. cit., 686. «Mons. Roberts ci ha dichiarato in proposito: "Questi due interventi sembrano preparati dal Pentagono". [...] Per quei due vescovi anglosassoni non è, sembra, impensabile che si possa, nel caso, difendere la civiltà cristiana con le armi nucleari. Questa è almeno l'interpretazione che non si mancherà di dare ai loro interventi, quali che siano la purezza di intenzioni e le evidenti difficoltà del soggetto» (Henri FESQUET, *Diario del Concilio*, op. cit., 686). L'episcopato era diviso tra i fautori di una condanna radicale del possesso e dell'uso delle armi nucleari e coloro che, invece, con in testa il card. Hannan, arcivescovo di New Orleans, accettavano l'uso di armi nucleari tattiche. I vari schemi del testo erano stati più volte rimandati indietro e il lavoro della commissione fu stato proprio quello di cercare una conciliazione almeno verbale delle due correnti. La discussione effettivamente si acui negli ultimi mesi del concilio. La grande concentrazione di interventi fu causata anche dal messaggio di Paolo VI all'ONU, il 4 ottobre, che in qualche modo deluse le attese di coloro che sostenevano una condanna completa della guerra atomica, anche per ragioni di legittima difesa, e della deterrenza nucleare. In ottobre ci furono gli interventi di Lercaro (scritto) e quelli di Alfrink e Ottaviani, che facevano leva sul pericolo imminente dell'arma atomica. Viceversa, nel mese di novembre, dopo alcune modifiche del testo che andavano in questa direzione, si registrò l'azione contraria di Hannan e Spellman, apertamente ostili anche al riconoscimento del valore magisteriale delle affermazioni più audaci di *Pacem in terris*. Alla fine, anche per la fretta – dal momento che l'8 dicembre il

possibilità di distinguere, a livello di giudizio etico, tra l'uso di un ordigno nucleare «sporco» (incontrollabile e altamente lesivo anche nei confronti dei civili e dell'ambiente naturale nel suo complesso) e quello di una bomba «pulita», che viceversa avrebbe permesso un'azione più controllata. In questo modo, quest'ultimo tipo di ordigno avrebbe soddisfatto alcuni criteri di proporzionalità e avrebbe potuto essere definito lecito e moralmente accettabile, in circostanze estreme, praticamente alla stregua degli armamenti convenzionali¹⁹⁵. La scelta finale del Concilio Ecumenico Vaticano II sarà, come abbiamo visto, quella del superamento di questa distinzione e della condanna di qualunque uso delle armi di distruzione di massa.¹⁹⁶

Un doppio fondamento sorregge [...] tale condanna. Religioso l'uno, umano l'altro. L'atto di guerra ha una dimensione religiosa perché è «delitto contro Dio», e una dimensione umana perché è «delitto contro la stessa umanità». Il testo non spiega la relazione esistente tra i due, ma non è difficile coglierla se si tiene presente la visione evangelica delle cose che sottostà all'intera costituzione. Alla sua luce si può dire che la guerra è delitto contro Dio proprio perché è delitto contro l'umanità [...]. Ed è proprio questa visione religiosa e umana di ogni intervento bellico mirato indiscriminatamente alla distruzione che [...] lo rende illegittimo.¹⁹⁷

Arriviamo così, dopo quest'affermazione centrale e di capitale importanza, ad una valutazione etica di ciò che i vari Stati propongono come mezzi dissuasivi nei confronti dei conflitti armati e della guerra in generale, vale a dire la corsa al riarmo e la deterrenza nucleare.

1. La «corsa agli armamenti» non è valutata dal Concilio con particolare gravità: si riconosce che ha un qualche valore effettivamente dissuasivo e deterrente ed è, pertanto, ritenuta accettabile, anche se a denti stretti,¹⁹⁸ sulla scia delle affermazioni fatte in precedenza circa la legittimità della difesa armata e della guerra, che può essere considerata, a volte, un male minore.¹⁹⁹ Si evidenziano, tuttavia, anche le contraddizioni di questo incessante incremento del potenziale bellico:

concilio sarebbe stato dichiarato concluso – si effettuò la votazione dello schema, che passò sì con una grande maggioranza, ma ebbe, comunque, ben 483 *non placet*, vale a dire il numero di gran lunga più alto di voti contrari di qualunque altro documento del Vaticano II (cfr TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, op. cit., 680-686. 765-773. 777-778).

¹⁹⁵ «Non dobbiamo restare al di qua di *Pacem in terris*. Ciò che l'enciclica dice sul disarmo è assai più positivo di quanto è scritto nello schema 13. [...] A proposito delle armi A, B, C lo schema afferma che i loro effetti sono "imprevedibili" e per questo le proibisce, ma sembra aver l'aria di dire che vi è una bomba "sporca" che bisogna condannare ed una bomba "adeguata" della quale si possono calcolare gli effetti. Ne deriva il pericolo che si possa credere che il Concilio ha lasciato la porta aperta alla bomba "adeguata". [...] Il problema per l'opinione pubblica non è quello di sapere se una guerra nucleare può essere ingiusta o no. Il problema è che non vi siano più guerre. La *Pacem in terris* va oltre perché essa giunge fino ad interdire assolutamente le armi nucleari» (card. B. J. ALFRINK, *Intervento in aula conciliare*, 10.XI.1964, cit. in, FESQUET, *Diario del Concilio*, op. cit., 679).

¹⁹⁶ Dieto questa questione c'era in gioco il problema della guerra in Vietnam e la posizione della Chiesa nei confronti del governo degli Stati Uniti: cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 94.

¹⁹⁷ Luis A. GALLO, *L'eredità pastorale del Vaticano II. Edizione speciale Note di Pastorale Giovanile a 40 anni dalla «Gaudium et spes» e nel 40° della rivista*, (in allegato a "Note di Pastorale Giovanile", 3/2006), Leumann (TO), Elledici, 2006, 105.

¹⁹⁸ «Poiché infatti si ritiene che la solidità della difesa di ciascuna parte dipenda dalla possibilità fulminea di rappresaglie, questo ammassamento di armi, che va aumentando di anno in anno, serve in maniera certo inconsueta, a dissuadere eventuali avversari dal compiere atti di guerra. E questo è ritenuto da molti il mezzo più efficace per assicurare oggi una certa pace tra le nazioni» (GS 81, cit. in, EV I, 1603). Cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 94.

¹⁹⁹ Cfr GS 79, cit. in, EV I, 1596.

2. con esso, infatti, non è ragionevole pensare al raggiungimento di una stabile pace, bensì, a lungo termine, non condurrà a nient'altro che ad una catastrofe di dimensioni mondiali;²⁰⁰
3. in secondo luogo, si nota che la continua produzione, ricerca, investimento di capitale finanziario e umano in questa folle corsa alla costruzione di sempre più sofisticati strumenti di morte, si dimostra gravemente ingiusta e intollerabile nei confronti dei poveri del mondo, in modo speciale dei Paesi poveri del Terzo e Quarto Mondo.²⁰¹
4. La deterrenza nucleare è trattata nell'insieme del discorso sul riarmo. La prima affermazione del numero 81, tuttavia, si riferisce direttamente alle armi di distruzione di massa e, *in primis*, a quelle nucleari: «le armi scientifiche, è vero, non vengono accumulate con l'unica intenzione di poterle usare in tempo di guerra». Viene dunque proposta come discriminante, dal punto di vista etico, la distinzione morale tra il semplice possesso (a fini dissuasivi) di armi di tipo A, B, C (che è dichiarato moralmente accettabile nella presente situazione storico-politica), e il loro effettivo utilizzo, chiaramente condannato al paragrafo precedente.²⁰² Anche la deterrenza, comunque, viene compresa come una realtà che deve essere transeunte: il fine da raggiungere è quello di una sicurezza fondata sulla fiducia e lealtà internazionali. Su queste basi, poi, sarà possibile organizzare un vero e proprio disarmo.²⁰³

Eccoci, allora, alla conclusione del discorso di *Gaudium et spes* sulla promozione della pace. Nell'ultimo paragrafo dedicato all'argomento, il numero 82, viene proposta l'attuazione di alcune priorità, sia a livello internazionale che all'interno delle singole Comunità Nazionali, per raggiungere l'agognata meta della riconciliazione mondiale: esse sono il disarmo e la costituzione di un'Autorità Internazionale garante di equi e giusti rapporti tra gli Stati.

1. Il tema del disarmo si riaggancia automaticamente a quello della deterrenza nucleare: quest'ultima è in qualche modo tollerata, nella misura in cui essa è orientata a gestire l'emergenza presente. La pace vera, però, chiede lo sviluppo di un vero rispetto tra i Popoli e le Nazioni, capace di generare,

²⁰⁰ «La corsa agli armamenti [...] non è la via sicura per conservare saldamente la pace né il cosiddetto equilibrio che ne risulta può essere considerato pace vera e stabile. Le cause di guerra anziché venire eliminate da tale corsa, minacciano piuttosto di aggravarsi gradatamente. [...] C'è molto da temere che, se tale corsa continuerà, produrrà un giorno tutte le stragi, delle quali va già preparando i mezzi» (GS 81, cit. in, EV I, 1604-1605).

²⁰¹ «La corsa agli armamenti è una delle piaghe più gravi dell'umanità e danneggia in modo intollerabile i poveri» (GS 81, cit. in, EV I, 1605).

²⁰² «Senza dubbio è necessario stabilire una distinzione tra il possesso delle armi e il loro uso [...] È necessario proclamare apertamente che l'unico rimedio contro l'equilibrio del terrore sta nella diminuzione, poi nell'abolizione delle armi moderne» (card. B. J. ALFRINK, *Intervento in aula conciliare*, 7.X.1965, cit. in, FESQUET, *Diario del Concilio*, op. cit., 921). Cfr Thomas HOPPE, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze*, Köln, J.P. Bachem, 1986, 70-72.

²⁰³ Cfr GS 82, cit. in, EV I, 1607-1608. «L'ultimo atto solenne di Giovanni XXIII, l'enciclica *Pacem in terris*, aveva formalmente superato la distinzione classica tra guerra giusta e guerra ingiusta, attestando la Chiesa su un rifiuto globale – nell'era atomica – della guerra. Tuttavia nel Vaticano II la guerra di difesa e l'equilibrio del terrore trovano ancora una stentata e contorta ma reale giustificazione» (Giuseppe ALBERIGO, voce "Testimoni. Giacomo Lercaro", cit. in, DTP, 951).

come suo immediato corollario, un serio impegno in vista di un progressivo disarmo, multilaterale e controllato.²⁰⁴

2. Viene, infine, ripresa la proposta già lanciata da *Pacem in terris*,²⁰⁵ dell'istituzione di un'Autorità Internazionale (o della riqualificazione di quelle già esistenti) garante della solidarietà mondiale e della risoluzione pacifica di eventuali discordie internazionali, perché munita di effettivi poteri coercitivi e di una completa imparzialità.²⁰⁶ Anche in questo testo, come in *Pacem in terris* d'altronde, la necessità della promozione di Poteri Pubblici Mondiali si fonda sul valore morale del bene comune universale,²⁰⁷ che conduce all'unità e allo sviluppo del genere umano, in quanto famiglia di popoli e persone.²⁰⁸
3. Come ultimo movimento di questa ipotetica sinfonia, il Concilio Ecumenico Vaticano II ribadisce l'importanza dell'attenzione alle singole persone e alle singole coscienze, attraverso una mirata educazione nei confronti dei giovani e un saggio uso dei mezzi di comunicazione di massa, sia nell'informazione, che nell'approfondimento e nell'intrattenimento... La pace è fatta da persone che vogliono la pace e che costruiscono ponti tra culture, razze, religioni: proprio per questo i cattolici sono chiamati a collaborare non solo con gli altri cristiani ma con ogni uomo coinvolto in questa sfida²⁰⁹, perché la guerra sia bandita dalle nostre società.²¹⁰

²⁰⁴ «Tutti debbono impegnarsi per far cessare finalmente la corsa agli armamenti; in maniera tale che il disarmo incominci realmente e proceda non unilateralmente, s'intende, ma con uguale ritmo da una parte e dall'altra» (GS 82, cit. in, EV I, 1607). Cfr TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 303-304.

²⁰⁵ Cfr PT 45, cit. in, EV II, 45.

²⁰⁶ «E' chiaro pertanto che dobbiamo con ogni impegno sforzarci per preparare quel tempo, nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra. Questo naturalmente esige che venga istituita una autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta» (GS 82, cit. in, EV I, 1607). «Quindi per vincere e per prevenire questi mali, per reprimere l'abuso della violenza, è assolutamente necessario che le istituzioni internazionali vadano maggiormente d'accordo, che siano coordinate in modo più sicuro e che, senza stancarsi, si stimoli la creazione di organismi idonei a promuovere la pace» (GS 83, cit. in, EV I, 1611).

²⁰⁷ CARLOTTI, *Mondialità. Autorità Mondiale*, op. cit., 597. La categoria di bene comune come base dell'etica internazionale è presentata soprattutto nei numeri 83-90 di *Gaudium et spes*, che si occupa della comunità internazionale. In quest'ultima parte del testo conciliare, infatti, i Padri affrontano le tematiche legate più direttamente alla giustizia e alla solidarietà tra i Popoli, come chiave di volta di un vero avvenire di pace (cfr GS 83-90, cit. in, EV I, 1611-1635). «Occorre appena ricordare che il bene comune, in tutti i testi di morale sociale, era definito come il fine proprio della società civile, concepita quest'ultima come sovrana. L'introduzione di un bene comune del genere umano, che traversa e supera ogni divisione fra stati, pone un fermo limite alla sovranità di ogni società particolare» (CHIAVACCI, *La riflessione teologica sulla pace*, op. cit., 55).

²⁰⁸ «Viene così introdotto il concetto di “*universa familia humana*”, concetto che è certo biblico [...] ma che fino allora non aveva nessuna risonanza giuridica o sociale, e neppure – purtroppo – teologica. Ora c'è un'esperienza umana nuova nella storia dell'umanità [...]. È da questa visione che trae origine un nuovo concetto di pace. Si tratta di costruire un mondo più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra, e noi aggiungeremmo oggi anche per l'umanità ventura. [...]. Si ha dunque, in sintesi, l'indicazione di un fatto nuovo [...] – l'unità nella sorte della famiglia umana –; l'imposizione di un compito irrinunciabile per il cristiano – la costruzione di un mondo “*ad veritatem pacis*” [...] –; la chiamata a collaborare a questo fine mobilissimo con tutti gli uomini che si sentono in armonia con esso e con la beatitudine evangelica ad esso connessa» (CHIAVACCI, *La riflessione teologica sulla pace*, op. cit., 53-54).

²⁰⁹ Cfr GS 88-91, cit. in, EV I, 1628-1637. Cfr CHIAVACCI, *La riflessione teologica sulla pace*, op. cit., 57-58: «Il n. 91 chiarisce la provvisorietà di ogni analisi di situazioni di fatto: dichiara che “volutamente” nei numeri precedenti il testo si è espresso in forma generica. [...] Il Concilio non solo apre la strada a conoscenze e valutazioni di fatto, ma ne impone il dovere. Il n. 92 è dedicato interamente al tema del dialogo come finalizzato alla cooperazione per la costruzione della pace. [...] Il dialogo è la verifica del valore comunemente inteso e, la comprensione delle eventuali divergenze e delle loro ragioni. [...] Ci limitiamo per i nostri scopi teologico-morali a rilevare che questo impegno per la pace è dovere morale assoluto per tutti i credenti»; cfr GS 93, cit. in, EV I, 1643-1644.

Ecco dunque una panoramica su delle pagine di primaria importanza, quali sono appunto quelle della costituzione *Gaudium et spes* sulle problematiche legate alla pace. È un testo alquanto breve, tuttavia denso e fondamentale per la teologia morale successiva, una pietra miliare e, senza dubbio, il segno autorevole di un cambiamento radicale nella mentalità ecclesiale e teologica, portato a maturazione e a compimento dopo i primi frutti di *Pacem in terris*. La condanna, chiara e categorica, della guerra totale e dell'uso delle armi nucleari è senz'altro il cuore del discorso: a partire da queste dichiarazioni, come vedremo, nascerà ben presto una ricca riflessione teologica foriera di ulteriori approfondimenti. Alcuni commentatori, in ogni caso, come abbiamo già avuto modo di accennare prima, hanno trovato le posizioni di questa Costituzione come più "conservatrici" rispetto a quelle di *Pacem in terris*.²¹¹ In questo senso, sono ritenute problematiche soprattutto l'affermazione che la guerra e gli armamenti sono talora un male minore,²¹² la mancata condanna della corsa agli armamenti e la fredda accoglienza dell'obiezione di coscienza.²¹³

Mentre Giovanni XXIII aveva proclamato nella *Pacem in terris* il superamento storico e teologico della categoria di «guerra giusta», nel dibattito in concilio prevalse un atteggiamento più timido, che riprese l'antica distinzione tra guerra giusta e ingiusta e accettò, sia pure come un male minore, l'esistenza degli arsenali atomici e la produzione bellica che li alimentava.²¹⁴

Lo stesso card. Giacomo Lercaro, nel suo intervento al Concilio presentato scritto dopo il 14 ottobre 1965, rientrò tra coloro che avrebbero desiderato un testo più audace perché più legato al Vangelo, nella promozione di una pace fondata sulla fiducia in Cristo e non nella presunta protezione offerta dalle armi: «Così la Chiesa non può neanche interinalmente ratificare i discorsi umani sull'equilibrio del terrore [...]. Deve invece dire a tutti i possessori di quelle armi che non è lecito produrle e conservarle e che hanno l'obbligo categorico di giungere assolutamente e subito [...] alla distruzione simultanea e totale di esse. Questo è il compito della Chiesa».²¹⁵ Alla luce di queste considerazioni e riflessioni, ci sembra giusto, allora, affermare

²¹⁰ «E' inutile infatti che essi si adoperino con tenacia a costruire la pace, finché sentimenti di ostilità, di disprezzo e di diffidenza, odi razziali e ostinate ideologie dividono gli uomini, ponendoli gli uni contro gli altri. [...] Coloro che si dedicano alla attività educatrice [...] e coloro che contribuiscono alla formazione della pubblica opinione, considerino come loro dovere gravissimo inculcare negli animi di tutti sentimenti nuovi, ispiratori di pace» (GS 82, cit. in, EV I, 1609).

²¹¹ Cfr MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 34-35.

²¹² Cfr GS 79, cit. in, EV I, 1596.

²¹³ Una qualche influenza può averla avuta anche l'intervento di Paolo VI all'ONU: «*Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre! C'est la paix, la paix, qui doit guider le destin des peuples et de toute l'humanité! [...] Tant que l'homme restera l'être faible, changeant, et même méchant qu'il se montre souvent, les armes défensives seront, hélas!, nécessaires*» (PAOLO VI, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 20° anniversario dell'organismo*, 5, 4.X.1965, cit. in, «La Documentation Catholique», 17.X.1965, 1856, 1734). A partire da queste affermazioni, è come se il Pontefice avallasse di fatto «la guerra come frutto irrimediabile del peccato e perciò tipico della condizione attuale dell'uomo e della chiesa» (MELLONI, *Il contesto*, op. cit., 35). L'espressione senza dubbio più problematica fu comunque quella pronunciata durante la Messa al *Yankee Stadium* di New York, in cui non fu certo lodata l'obiezione di coscienza al servizio militare: «*You must serve the cause of peace. Serve it, and not make use of it for aims other than the true aims of peace. Serve it, and not use this noble standard as a cover for cowardice or selfishness, which refuses to make sacrifices for the common good; not debilitate and pervert the spirit, by evading the call of duty and seeking one's own interests and pleasure*» (PAOLO VI, *Omelia*, 4.X.1965, cit. in, *L'Osservatore Romano*, 4-5.X.1965). Cfr anche TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op cit., 89-107.

²¹⁴ ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II*, op. cit., 432.

²¹⁵ Giacomo LERCARO, *Intervento scritto*, 14.X.1965, cit. in, IDEM, *Per la forza dello Spirito*, Bologna, Dehoniane, 1985, 259. Cfr anche Giuseppe RUGGERI, *La profezia della pace*, cit. in, *Giacomo Lercaro. Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, a cura di Angelina ALBERIGO, Genova, Marietti, 1991, 174-178. Il vescovo Lercaro riteneva che fossero assolutamente illeciti non solo l'uso, ma anche il possesso e la produzione di armi nucleari,

che l'impostazione generale di *Gaudium et spes* nei confronti della pace, è quella di un certo «pacifismo politico».

Con il sostantivo «pacifismo» si richiama subito il valore della pace da tenere sempre presente, da ricercare e difendere, anche nei casi estremi in cui non rimanga che sopportare il «martirio» di un intervento armato per rintuzzare aggressioni criminali. Con l'aggettivo «politico» o «realistico» si suggerisce la necessità di mediare fra la purezza dell'ideale e la dura realtà, fra le esigenze della morale o del diritto e le situazioni concrete che vanno comunque governate.²¹⁶

Infatti, come abbiamo potuto già notare finora, il testo di *Gaudium et spes*, soprattutto nella sua seconda parte, quella concernente le indicazioni di etica applicata, nota come lo schema XIII sia stato frutto di un lavoro redazionale veramente imponente: ma se questo è vero per tutto lo schema e per tutti i temi coinvolti (il matrimonio e la famiglia, la cultura, la vita economico-sociale, la politica e la pace),²¹⁷ ciò non toglie che lo fu in particolare proprio per il capitolo relativo alla guerra e alla pace. Di fronte ad una lettura attenta dell'*iter* seguito dal testo per arrivare alla sua stesura finale, ci si rende conto della complessità della sua formulazione a causa delle numerose critiche che a ogni lettura le venivano fatte dai Padri, che rimandavano indietro lo schema, per ulteriori correzioni. La redazione finale è stata frutto, dunque, del lavoro di mediazione della sottocommissione, veramente complessa, che ha portato alla stesura di un compromesso il quale, alla fine, come tutti i compromessi, ha lasciato scontenti molti, anche se con ragioni diametralmente opposte. È molto significativa, in questo senso, ed esprime chiaramente questo tentativo di tenere insieme delle esigenze così diverse, la lettera che la stessa sottocommissione inviò – come risposta alla missiva con cui diversi Padri, tra cui in testa il card. Hannan, avevano invitato i vescovi a votare *non placet* al capitolo sulla pace – sul contenuto effettivo delle affermazioni del testo elaborato da Schröffer e collaboratori. Infatti, se a una prima lettura, il testo sembrava molto vicino alla sensibilità di coloro che volevano una condanna netta e forte della guerra atomica e della deterrenza e che erano senza dubbio i più numerosi, nella realtà il testo risultava estremamente diplomatico e sottile nelle distinzioni.

In alcun luogo nei paragrafi 80 e 81 il possesso di armi nucleari è condannato come immorale. Si considerino attentamente le parole del testo [...]: «rappresenta un pericolo» – «offre quasi l'occasione» – «può costringere» – «minacciano di divenire più gravi». Né si nega che con il possesso e l'accumulazione di tali armi possa essere salvaguardata per qualche tempo la pace. Si nega solamente che la corsa agli armamenti possa essere «una via sicura per costruire una pace stabile», cosa che corrisponde alla dottrina dei pontefici. Né si dice che le armi scientifiche sono la causa delle guerre; si dice solo che «dalla corsa agli armamenti i motivi di una guerra minacciano di divenire più gravi».²¹⁸

Queste parole mostrano con evidenza proprio questa tensione, questo compromesso di cui abbiamo appena parlato: proprio ad opera di chi aveva materialmente steso la costituzione, esse interpretavano

perché esse, con la loro potenza, pongono le nazioni nell'occasione prossima di compiere gravissimi delitti contro l'umanità; in secondo luogo sosteneva che, raggiunto il nostro stadio di sviluppo tecnologico, la guerra e la legittima difesa dovessero essere bandite. Cfr LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, op. cit.; Giuseppe DOSSETTI, *Alcune linee dinamiche del contributo del Cardinale G. Lercaro al Concilio ecumenico Vaticano II*, cit. in, IDEM, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Milano, Il Mulino, 1996, 174-182.

²¹⁶ PASETTO, *Pacifismo profetico e pacifismo politico*, op. cit., 269.

²¹⁷ Cfr TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, op. cit., 581-589.

²¹⁸ Citazione del testo della lettera inviata ai Padri il 6 dicembre, due giorni prima della conclusione del concilio, dalla sottocommissione presieduta da J. Schöffer. Il testo è ripreso da: TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, op. cit., 775.

in senso debole il significato del testo sottolineando tutte le espressioni negative, quelle che indicavano mezze misure e limitavano il senso delle dichiarazioni positive. Il primato era consegnato alle frasi prudenziali, alle espressioni possibilistiche, quasi contrapponendole a quelle dichiarative sulle quali erano stati costruiti i singoli paragrafi.²¹⁹

Ciò non toglie che le affermazioni forti di *Gaudium et spes* restano e continuano ad avere il loro peso e motiveranno la ricerca e l'approfondimento. Proprio queste ambiguità o, se si preferisce, queste formulazioni alquanto diplomatiche saranno alla base, però, delle tensioni che animeranno la stagione post-conciliare. Ci troveremo davanti a delle letture e interpretazioni diverse del dettato magisteriale; di coloro che, da un lato, si atterranno alla *lettera* del Concilio, con le sue novità decisive e i suoi limiti, e dall'altro di chi, leggendo *Gaudium et spes* con la precomprensione fornita da *Pacem in terris*, riterrà necessario andare oltre, nella linea di una maggiore radicalità, tanto umana quanto evangelica.

Anzi, proprio nell'immediato proseguo di questo nostro lavoro, in ascolto del successivo insegnamento dei Pastori della Chiesa, cominceremo a farci anche un'idea della ricezione che questi stessi testi hanno avuto da parte delle gerarchie ecclesiastiche e del Magistero successivo.

²¹⁹ TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, op. cit., 776.

CAPITOLO IV

IL MAGISTERO DI PACE DI PAOLO VI

Paolo VI dichiarò presto, nell'enciclica *Ecclesiam Suam*, documento programmatico del suo Pontificato, che il problema della promozione pace sarebbe stata una delle linee guida del suo operato come Pontefice e che il dialogo, franco e disponibile, sarebbe stato il principale vettore di questo messaggio.²²⁰

Alla grande e universale questione della pace nel mondo Noi diciamo fin d'ora che Ci sentiremo particolarmente obbligati a rivolgere non solo la Nostra vigilante e cordiale attenzione, ma l'interessamento altresì più assiduo ed efficace, contenuto, sì, nell'ambito del Nostro ministero ed estraneo perciò ad ogni interesse puramente temporale e alle forme propriamente politiche, ma premuroso di contribuire alla educazione dell'umanità a sentimenti ed a procedimenti contrari ad ogni violento e micidiale conflitto, e favorevoli ad ogni civile e razionale pacifico regolamento dei rapporti fra le nazioni; e sollecito parimenti di assistere, con la proclamazione dei principi umani superiori, che possano giovare a temperare gli egoismi e le passioni donde scaturiscono gli scontri bellici, l'armonica convivenza e la fruttuosa collaborazione fra i popoli; e d'intervenire, ove l'opportunità ci sia offerta, per coadiuvare le parti contendenti a onorevoli e fraterne soluzioni. Non dimentichiamo infatti essere questo amoroso servizio un dovere che la maturazione delle dottrine da un lato, delle istituzioni internazionali dall'altro rende oggi più urgente nella coscienza della nostra missione cristiana nel mondo, ch'è pur quella di rendere fratelli gli uomini, in virtù appunto del regno di giustizia e di pace, inaugurato dalla venuta di Cristo nel mondo.²²¹

A lui si deve l'istituzione della Giornata Mondiale della Pace (1° gennaio),²²² e una serie di interventi, sia magisteriali (come le encicliche *Populorum progressio* e *Octogesima adveniens*) e educativi che, soprattutto, diplomatici,²²³ per scongiurare le minacce di una nuova guerra mondiale e per favorire un ordine mondiale più giusto, che inaugurasse un'epoca di comune e generale progresso per tutta l'umanità. Ed è doveroso affermare che in realtà Paolo VI ha davvero parlato, scritto e fatto molto a questo scopo: il 6 gennaio 1967 ha istituito anche un'apposita istituzione ecclesiastica, all'interno della Curia Romana, la Pontificia Commissione «*Justitia et Pax*», con il fine di operare fattivamente, nel contesto internazionale, per la diffusione di una stabile pace fondata sulla giustizia; il *motu proprio Iustitiam et Pacem*, infine, del 10 dicembre 1976, ne siglerà definitivamente la natura e gli scopi.²²⁴

²²⁰ Cfr Giuseppe MARI, voce "Magistero. Magistero di pace", cit. in, *DTP* 576.

²²¹ PAOLO VI, let. enc., *Ecclesiam Suam*, 17, 6.VIII.1964, cit. in, *EV* II, 163-210. [d'ora in poi: *ES* 17]. È molto interessante l'immagine dei tre cerchi concentrici, di cui la Chiesa è il centro, che inglobano, a vario titolo, tutti coloro che da Dio sono affidati alle Sue cure, perché promuova la pace universale. Il cerchio più grande e esterno rappresenta gli uomini che non professano una fede monoteista, sia credenti che atei; il secondo è figura di tutti coloro che credono nell'unico Dio; il terzo, più piccolo, di tutti i cristiani separati dalla Sede Apostolica: la Chiesa, allora, si sente chiamata da Dio ad essere strumento e fermento di pace per tutta l'umanità, perché essa ne è il centro (cfr *ES* 110-113, cit. in, *EV* II, 201-206).

²²² La Giornata mondiale della Pace fu istituita l'8 dicembre 1967 e si celebrò per la prima volta il 1° gennaio 1968 (cfr MARI, *Magistero di pace*, op. cit., 576).

²²³ «L'apporto fattivo di Paolo VI per la pace andrebbe illustrato sulla base dell'azione diplomatica del Vaticano, nella quale egli era soprattutto maestro. Basti ricordare la franchezza con cui affrontò Nixon, in visita a Roma, sulla guerra nel Vietnam» (*Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, a cura di Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAL, Bologna, Dehoniane, 1982, 91).

²²⁴ Cfr MARI, *Magistero di pace*, op. cit., 576.

C'è da dire, comunque, che nonostante tutte queste iniziative, il suo maggiore contributo alla causa della pace, almeno dal punto di vista teologico, fu quello che seppe dare attraverso alcune sue affermazioni e dichiarazioni, inserite in vari discorsi e in alcuni testi di particolare spessore teologico e pastorale. Nei confronti di Paolo VI, infatti, come già nei confronti di *Gaudium et spes*, si è parlato di un passo indietro, rispetto alle posizioni segnatamente profetiche di *Pacem in terris*, attraverso la riproposizione di ragionamenti e considerazioni fondati più sulla prudenza della diplomazia, che sulla novità dell'Evangelo. Già alla fine dello scorso capitolo, infatti, sottolineavamo come certe espressioni di Paolo VI, durante il suo viaggio all'ONU nel 1965, potessero addirittura aver contribuito, nei fatti, all'indebolimento della portata delle dichiarazioni sulla guerra, la deterrenza e la violenza presenti in *Gaudium et spes*, dichiarazioni che erano, proprio in quei giorni, oggetto di discussione in Concilio.

Ciò non toglie che, anche da parte di coloro che evidenziano i limiti dell'insegnamento del Pontefice, non possano essere, allo stesso tempo, riconosciuti i grandi meriti e l'instancabile lavoro, per promuovere una riconciliazione generale e per incoraggiare l'umanità tutta a proseguire il suo cammino sulla via della giustizia, nella promozione umana. Non a caso, lo stesso viaggio all'ONU fu proprio un'azione in vista di un incoraggiamento nei confronti di un buon funzionamento di queste grandi istituzioni internazionali, affinché fossero veramente messe in grado di servire alla causa della pace: «*Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre! C'est la paix, la paix, qui doit guider le destin des peuples et de toute l'humanité!*».²²⁵ Non a caso, proprio in quell'occasione, sebbene consapevole dei limiti e dei malfunzionamenti che riguardavano l'Organizzazione delle Nazioni Unite, egli ebbe a dire: «*Cette Organisation représente le chemin obligé de la civilisation moderne et de la paix mondiale*».²²⁶

1. Populorum progressio: la pace non è separabile dalla giustizia

Il Magistero di Paolo VI sulla pace non può non fermarsi a considerare anzitutto uno dei testi principali del suo pontificato: l'enciclica *Populorum progressio*.²²⁷ Quest'opera, come è già evidente a partire dall'*incipit*, non ha come tema esplicito e dichiarato la pace, bensì lo sviluppo dei popoli, soprattutto quello dei Paesi del Terzo e del Quarto Mondo, vittima del neo-colonialismo di stampo prettamente economico, che li ha semplicemente ridotti al rango di fornitori di materie prime a basso costo, nei confronti dei Paesi ricchi del nord del pianeta. Il Pontefice individua, proprio in queste disuguaglianze colossali e in questa crassa ingiustizia nelle relazioni internazionali, una delle ragioni principali, se non la vera causa scatenante, della maggior parte dei conflitti dell'età contemporanea.

Le disuguaglianze economiche, sociali e culturali troppo grandi tra popolo e popolo provocano tensioni e discordie, e mettono in pericolo la pace. Come dicevamo ai Padri Conciliari al ritorno dal Nostro viaggio di pace all'ONU: «La condizione delle popolazioni in via di sviluppo deve formare l'oggetto della nostra considerazione, diciamo meglio, la nostra carità per i poveri che si trovano nel mondo – e sono legione infinita – deve divenire più attenta, più attiva, più generosa».²²⁸

²²⁵ PAOLO VI, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5, 4.X.1965, cit. in, "La Documentation Catholique", 17.X.1965, (1856) 1734). Cfr anche TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op cit., 97-98. L'8 agosto 1965, Paolo VI, all'Angelus domenicale, in occasione del XX anniversario dell'esplosione atomica di Hiroshima, chiedeva e pregava affinché fossero «messe al bando le armi atomiche» (PAOLO VI, *Angelus*, 8.VIII.1965, cit. in, *L'Osservatore Romano*, 9-10.VIII.1965, 1).

²²⁶ PAOLO VI, *Discorso alle Nazioni Unite*, 1, 4.X.1965, cit. in, "La Documentation Catholique", 17.X.1965, (1856) 1733.

²²⁷ PAOLO VI, let. enc., *Populorum progressio*, 26.III.1967, cit. in, EV II, 1046-1132 [d'ora in poi: PP].

²²⁸ PP 76, cit., cit. in, EV II, 1121.

Partendo da questi presupposti, il Pontefice, in qualche modo, arriva proprio a far coincidere l'idea di progresso con quella di pace: dove c'è sviluppo si pongono le basi di una stabile e duratura pace. «*Hodie nemo dubitat progressionem idem valere ac pacem*».²²⁹ Il progresso di cui si parla non è circoscritto, ovviamente, al solo aspetto economico: per la sua sensibilità e formazione culturale, infatti, Papa Montini si è sempre segnalato per una grande attenzione alla tematica antropologica da un punto di vista olistico, completo, così vicina all'umanesimo integrale proposto da Maritain.²³⁰ Ebbene per il Papa, parlare di progresso significa anzitutto riferirsi ad uno sviluppo integrale della persona, di ogni persona, da una pluralità di punti di vista: religioso, economico, morale, culturale, ecc.²³¹

Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo. Com'è stato giustamente sottolineato da un eminente esperto, «noi non accettiamo di separare l'economia dall'umano, lo sviluppo dalla civiltà dove si inserisce. Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo d'uomini, fino a comprendere l'umanità intera».²³²

È chiaro, tuttavia, che perché tutto ciò non scada in un puro romanticismo, è necessario promuovere condizioni di vita anzitutto più degne degli esseri umani, perché, oggi più che mai, l'umanità è diventata un'unica grande famiglia e l'unica strada per realizzare questi obiettivi è quello della solidarietà e dell'aiuto vicendevole, in particolare nei confronti di queste masse di poveri sempre più poveri e abbandonati. «Si afferma in forma assiomatica che la via alla pace passa attraverso lo sviluppo dell'uomo, di ogni uomo, di tutto l'uomo. In altre parole, l'economia deve riprendere la destinazione umana e sociale».²³³

Combattere la miseria e lottare contro l'ingiustizia è promuovere, insieme con il miglioramento delle condizioni di vita, il progresso umano e spirituale di tutti, e dunque il bene comune dell'umanità. La pace non si riduce a un'assenza di guerra, frutto dell'equilibrio sempre precario delle forze. Essa si costruisce giorno per giorno, nel perseguimento di un ordine voluto da Dio, che comporta una giustizia più perfetta tra gli uomini.²³⁴

Nella logica dell'enciclica è centrale la categoria di «famiglia umana», secondo la quale l'umanità tutta va considerata e capita «come un unico sistema economico globale, [...] in cui

²²⁹ PP 87, cit., cit. in, EV II, 1132. La traduzione italiana è «Lo sviluppo è il nuovo nome della pace».

²³⁰ Per la stretta vicinanza tra Battista Montini e Jaques Maritain, cfr: Philippe CHENAUX, *Paul VI et Maritain. Les rapports du "montinisme" et du "maritainisme"*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1994 ("Saggi" 3). Paolo VI è impegnato di personalismo cristiano: «Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione. Fin dalla nascita, è dato a tutti in germe un insieme di attitudini e di qualità da far fruttificare [...]. Dotato d'intelligenza e di libertà, egli è responsabile della sua crescita, così come della sua salvezza. [...] Col solo sforzo della sua intelligenza e della sua volontà, ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più. [...] Così la crescita umana costituisce come una sintesi dei nostri doveri. Ma c'è di più: tale armonia di natura, arricchita dal lavoro personale e responsabile, è chiamata a un superamento. Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale» (PP, 15-16, cit. in, EV II, 1060-1061).

²³¹ «Nel pensiero e nell'insegnamento di Paolo VI l'edificazione della pace si identifica con l'attuazione dello sviluppo: [...] «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (PP 14, cit. in, EV II, 1059)» (*L'enciclica "Pacem in Terris". A venticinque anni dalla pubblicazione. Testo latino. Traduzione italiana. Commento*, a cura di Pietro PAVAN, Roma, Academiae Alphonsianae, 1988, 145. Cfr anche: Salvatore CIPRESSA, voce «Sviluppo. Demografia», cit. in, DTP 904; Luigi CASTELLO, voce «Sviluppo. Progresso», cit. in, DTP 906-907.

²³² PP 14, cit. in, EV II, 1059.

²³³ Luigi LORENZETTI, voce «Evangelizzazione. Dottrina sociale cristiana», cit. in, DTP 443.

²³⁴ PP 76, cit. in, EV II, 1121.

ciascuno è fratello e responsabile del fratello»:²³⁵ è ciò che fonda e realizza la vera pace fondata sulla giustizia.

Ma ogni uomo è membro della società: appartiene all'umanità intera. Non è soltanto questo o quell'uomo, ma tutti gli uomini sono chiamati a tale sviluppo plenario. Le civiltà nascono, crescono e muoiono. Ma come le ondate dell'alta marea penetrano ciascuna un po', più a fondo nell'arenile, così l'umanità avanza sul cammino della storia. Eredi delle generazioni passate e beneficiari del lavoro dei nostri contemporanei, noi abbiamo degli obblighi verso tutti, e non possiamo disinteressarci di coloro che verranno dopo di noi ad ingrandire la cerchia della famiglia umana. La solidarietà universale, che è un fatto e per noi un beneficio, è altresì un dovere.²³⁶

Quest'enciclica viene pubblicata, inoltre, in un contesto sociale preoccupante: si comincia come non mai a comprendere il nesso tra povertà delle masse e ingiustizia sociale. Sono gli anni delle grandi dittature in America Latina, fondate per lo più sulla violenza, l'intimidazione e la repressione; l'indipendenza dei Paesi africani non sta dando i frutti sperati nel campo proprio della pace, della giustizia sociale e dello sviluppo: il potere spesso si concentra nelle mani di pochi e si diffondono anche qui regimi dittatoriali, più o meno mascherati. Di fronte a questa situazione, così problematica e ingiusta, è difficile pensare al progresso e alla pace, senza un cambiamento e un rovesciamento di questi regimi oppressivi. Proprio a causa di tutto ciò e avendo presente questo contesto, Paolo VI, «pur all'interno di una condanna della tentazione della violenza e della via rivoluzionaria, [...] ammette, sia pure in via eccezionale (ma forse in quel momento storico, in molti paesi del terzo mondo l'eccezione è la regola) la possibilità dell'uso della stessa violenza rivoluzionaria».²³⁷

E tuttavia lo sappiamo: l'insurrezione rivoluzionaria – salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese – è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine. Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande.²³⁸

Infine è opportuno segnalare che *Populorum progressio* rappresenta una significativa apertura del Magistero di Paolo VI nei confronti dell'obiezione di coscienza. Mentre, infatti, nel suo primo discorso per la Giornata Mondiale della pace²³⁹ e nell'ancora più celebre omelia nello

²³⁵ Enrico CHIAVACCI, voce "Mondialità. Nord e sud del mondo", cit. in, *DTP* 605.

²³⁶ *PP* 17, cit. in, *EV* II, 1062.

²³⁷ TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 98.

²³⁸ *PP* 31, cit. in, *EV* II, 1076. Il criterio etico, di cui si serve qui Paolo VI, è quello tradizionale del tirannicidio. Questa dottrina ha molti punti in comune con quella della *guerra giusta* e della legittima difesa armata. «Without the right to resort to force, citizens could easily become prey to injustice. Tyrants and emperors would rule unchecked. Therefore, catholic tradition reluctantly but resolutely affirms the moral acceptability of shedding blood in the name of justice: there is an inviolable right to revolution and to self-defense» (Francis Xavier WINTERS, *The American Bishops on Deterrence. "Wise as Serpents, Innocent as Doves"*, cit. in, *The catholic bishops and nuclear war. A critique and analysis of the pastoral The Challenge of Peace*, a cura di Judith A. DWYER, Georgetown University Press, Washington 1984, 23-36). Anche D. Bonhoeffer utilizzò questo principio per aderire alla cospirazione per l'omicidio di Hitler. Molto interessante, a questo proposito, l'articolo: Clifford J. GREEN, *Pacifism and Tyrannicide*, cit. in, "Studies in Christian Ethics", 18 (2005) 3, 31-47; in modo particolare, si veda la pagina 42. Sulla stessa scia di legittimazione di un certo uso della forza come strumento di liberazione dall'oppressione, si mossero anche i vescovi latino-americani, l'anno seguente, nel 1968, nell'assemblea di Medellin (Colombia): cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 98; Günter BAADTE, *Kirche, Theologie und Gewalt. Zu Vorgängen und Erfahrungen im weltkirchlichen Kontext von 1965 bis heute*, cit. in, GLATZEL – NAGEL, *Frieden in Sicherheit*, op. cit., 166-172.

²³⁹ «Così, da ultimo, sarà da auspicare che l'esaltazione dell'ideale della pace non debba favorire l'ignavia di coloro che temono di dover dare la vita al servizio del proprio Paese e dei propri fratelli quando questi sono impegnati nella difesa della giustizia e della libertà, ma cercano solamente la fuga della responsabilità, dei rischi necessari per il compimento di grandi doveri e di imprese generose» (PAOLO VI, *Messaggio per la Giornata Mondiale*

Yankee Stadium di New York nel 1965, aveva ribadito il dovere di impegnarsi, anche a costo di grandi sacrifici, per la difesa della propria patria, in *Populorum progressio* 74, il Pontefice loda le iniziative che permettono che il servizio militare (o almeno parte di esso) sia convertito in un servizio sociale a servizio di tutti.

Ci rallegriamo nell'apprendere che in talune nazioni il «servizio militare» può essere scambiato in parte con un «servizio civile», un «servizio puro e semplice», e benediciamo tali iniziative e le buone volontà, che vi rispondono. Possano tutti quelli che si richiamano a Cristo intendere il suo appello: «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, prigioniero e siete venuti a trovarmi». Nessuno può rimanere indifferente alla sorte dei suoi fratelli tuttora immersi nella miseria, in preda all'ignoranza, vittime della insicurezza. Come il Cuore di Cristo, il cuore del cristiano deve muoversi a compassione di questa miseria: «Ho compassione di questa folla».²⁴⁰

Ci sembra, ora, di aver detto almeno l'essenziale di quanto concerne il tema della pace in *Populorum progressio*; adesso possiamo passare ad un altro testo di Papa Montini, quello del discorso alle Nazioni Unite del 1978: *Le Saint-Siège et le désarmement*.

2. Le Saint-Siège et le désarmement

In occasione della sessione straordinaria dell'ONU sul disarmo, papa Montini invia questo messaggio²⁴¹ all'assemblea dei rappresentanti dei Paesi membri: esso viene letto il 6 giugno da mons. Agostino Casaroli, segretario del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa.²⁴² È interessante notare, poi, che questo testo si inserisce proprio all'inizio della crescita della tensione tra USA e URSS, in seguito al problema delle testate atomiche in Europa, che sfocerà, alcuni anni dopo, con l'installazione degli euromissili sul suolo occidentale del continente. A un paio di mesi dalla sua morte, il Pontefice torna a rivolgersi all'Organizzazione delle Nazioni Unite, per promuovere quella pace, che aveva identificato come uno degli obiettivi primari del suo pontificato. Le sue affermazioni non si discostano fondamentalmente da ciò che aveva già detto il Concilio: ne riprendiamo qui di seguito la struttura e le affermazioni più significative.

1. Innanzitutto viene ribadita la condanna della guerra in quanto, come strumento irrazionale e immorale di risoluzione delle controversie internazionali: viene però ribadito, allo stesso tempo, il diritto alla legittima difesa armata da parte di una Nazione vittima di un'aggressione.

*Et la guerre a toujours été, en elle-même, un moyen suprêmement irrationnel et moralement inacceptable pour régler les rapports entre les États, demeurant sauf le droit de légitime défense.*²⁴³

della pace, 8.XII.1967, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Supplementum 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede*. Omissa. *Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 9 [d'ora in poi: *EVS* III, 9]).

²⁴⁰ *PP* 74, cit. in, *EV* II, 1119.

²⁴¹ PAOLO VI, disc., *Le Saint-Siège et le désarmement*, 24.V.1978, cit. in, *EV* VI, 791-819 [d'ora in poi: *SD*]. Non va confuso con un altro documento, di due anni precedente della *Commissione Iustitia et Pax*: COMMISSIONE PONTIFICIA "IUSTITIA ET PAX", *Le Saint-Siège et le désarmement général*, 3.VI.1976, cit. in, *L'Osservatore Romano*, 3.VI.1976; versione italiana, cit. in *EV* V, 1990-2004 [d'ora in poi: *SsD*].

²⁴² Cfr *EV* VI, 792.

²⁴³ *SsD* 4, cit. in, *EV* VI, 798.

2. Più che mai oggi, però, a causa degli armamenti di distruzione di massa (e in modo particolare dell'esplosivo atomico), la guerra non è davvero accettabile. Per queste ragioni, si riconosce che la deterrenza nucleare e la corsa agli armamenti hanno effettivamente assolto e possono ancora svolgere una funzione importante nel mantenimento di una certa pace nell'era contemporanea: hanno, infatti, permesso il mantenimento del fragile equilibrio tra le Superpotenze. Tuttavia, questa non è certo la pace e, in secondo luogo, soprattutto a causa del continuo progresso nelle capacità distruttive delle armi moderne, non si può sperare che la paura possa assicurare una tregua perpetua.²⁴⁴

*La logique immanente à la recherche des équilibres de forces pousse chacun des adversaires à tenter de s'assurer une certaine marge de supériorité, de peur de se trouver en situation de désavantage. Cette logique, conjuguée avec les progrès vertigineux de l'humanité dans les domaines de la science et de la technique, a conduit à découvrir des instruments de destruction toujours plus sophistiqués et plus puissants. [...] Mais si «l'équilibre de la terreur» a pu et peut encore servir pour quelque temps à éviter le pire, penser que la course aux armements puisse se poursuivre ainsi, indéfiniment, sans provoquer une catastrophe, serait une tragique illusion.*²⁴⁵

3. Per ovviare a quest'empasse, il Papa propone la via del disarmo, giacché la corsa agli armamenti è davvero uno scandalo che, oltre ai grandi rischi militari a cui espone l'umanità tutta, priva di risorse e schiaccia le economie ancora fragili dei Paesi in via di sviluppo.²⁴⁶ Gli arsenali atomici e delle altre armi di distruzione di massa vanno, dunque, completamente smantellati, favorendo, al contrario, l'utilizzo pacifico dell'energia atomica. Tuttavia, affinché tutto ciò sia davvero foriero di pace e non risulti, invece, un'imperdonabile imprudenza e un «delitto di mancata difesa», deve essere compiuto gradualmente, in modo controllato e bilaterale.²⁴⁷

²⁴⁴ Simili valutazioni erano anche state espresse in occasione del discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, l'11 gennaio 1975: «*Le Saint-Siège, vous le savez, ne s'est jamais montré enthousiaste pour la formule de «l'équilibre de la terreur», comme moyen de sauvegarder la paix. Sans méconnaître les avantages pratiques, même s'ils sont seulement négatifs, que cette formule peut temporairement présenter, elle a toujours paru, à ce Siège Apostolique, trop éloignée du fondement moral sur lequel, seul, peut se développer la paix; trop dispendieuse, vraiment, par la compétition continue qu'elle entraîne pour s'égaliser et se dépasser dans les domaines de la force et des armements, trop dispendieuse, répétons-le, en moyens et en énergies qui devraient au contraire être consacrés à ces buts bien différents que sont le bien-être et le progrès pour tous les peuples; anti-éducative pour les concepts de concorde et d'entente mutuelle; rempart trop fragile, enfin, contre le surgissement des tentations de prédominance et de violence*» (PAOLO VI, *Discorso al Corpo diplomatico*, 11.I.1975, cit. in, MABILLE, *L'Église et la paix*, op. cit., 113-114).

²⁴⁵ SsD 4, cit. in, EV VI, 799-800.

²⁴⁶ «*L'augmentation des budgets d'armement peut étouffer l'économie de pays souvent encore en voie de développement*» (SsD 6, cit. in, EV VI, 813). A questo proposito, Paolo VI invita a devolvere una parte delle risorse umane e finanziarie destinate alla produzione di armi, alla causa dello sviluppo dei Paesi poveri (cfr SD 7, cit. in, EV VI, 815); cfr anche SD 7, cit. in, EV VI, 814: «*La course aux armements est un objet de scandale; la perspective du désarmement est une grande espérance. Le scandale concerne la disproportion criante entre les ressources d'argent et d'intelligence vouées au service de la mort et celles qui sont consacrées au service de la vie*». Cfr infine anche PAOLO VI, *Discorso al Corpo Diplomatico*, 10.I.1972, cit. in, AAS 64 (1972) 54.

²⁴⁷ «*La détente, entendue dans son sens authentique, c'est-à-dire fondée sur une volonté éprouvée de respect mutuel, conditionne la mise en route d'un véritable processus de désarmement. A leur tour, les mesures de désarmement, équilibré et opportunément contrôlé, aident la détente à progresser et à s'affermir. [...] Il sera donc indispensable d'étudier et de promouvoir, en attendant, une stratégie – progressive [...] – de la paix et du désarmement, le regard et la volonté fixés sur l'objectif ultime d'un désarmement général et complet*» (SsD 5-6, cit. in, EV VI, 806. 809).

Il disarmo militare, per non costituire un imperdonabile errore di impossibile ottimismo, di cieca ingenuità, di eccitante occasione propizia all'altrui prepotenza, dovrebbe essere comune e generale. Il disarmo o è di tutti, o è un delitto di mancata difesa. [...] Non è più semplice ed ingenua e pericolosa utopia.²⁴⁸

4. E lo strumento migliore per realizzare questo progetto di disarmo è anzitutto quello (come avevano già sottolineato Giovanni XXIII e il Concilio) di rivalutare il ruolo e l'effettivo potere di Istituzioni Internazionali che funzionino e siano in grado di essere dei veri mediatori nelle relazioni internazionali. Solo esse, infatti, nella loro imparzialità e nella loro capacità di promuovere e di vigilare sull'esercizio della giustizia e sull'osservanza delle norme del diritto internazionale, possono essere alla base della mutua fiducia da far sviluppare tra le Nazioni.²⁴⁹

*Une solide confiance internationale suppose donc aussi des structures objectivement aptes à garantir par des voies pacifiques la sécurité et le respect ou la reconnaissance du bon droit de tous contre des mauvaises volontés toujours possibles; autrement dit, cela suppose un ordre international qui soit à même de donner à tous ce que chacun, aujourd'hui, cherche à s'assurer par la possession et la menace des armes, quand ce n'est pas par leur emploi.*²⁵⁰

5. Per quanto riguarda, infine, le armi convenzionali, se ne riconosce la pericolosità, in quanto «*principal aliment des guerres locales*»,²⁵¹ tuttavia non vengono fatte proposte concrete di disarmo concernenti materiale bellico di questo tipo.²⁵²

Giunti ora alla fine di questa nostra carrellata all'interno della produzione e del magistero di papa Montini sulla pace, pensiamo di poter tirare un po' le somme di questo nostro percorso. Paolo VI si è mostrato molto sensibile alla pace sin dall'inizio del suo ministero petrino: abbiamo già richiamato tutto ciò che ha detto e fatto in questo senso, tuttavia, accogliendo almeno in parte, alcune considerazioni di alcuni commentatori, non possiamo non notare un mancato sviluppo delle indicazioni fornite da Giovanni XXIII e dal Concilio. Parlando dell'impegno di Papa Montini per la pace, possiamo distinguere, da un lato, i suoi obiettivi di un disarmo generale e di una vera proscrizione della guerra, dalle indicazioni pratiche, dall'altro, che non sono state sempre chiare e, soprattutto, non sono state sempre all'altezza di testi come *Pacem in terris* e *Gaudium et spes*. Non ha per esempio rappresentato chiaramente la condanna della guerra moderna e anche quando ha prospettato il disarmo, lo ha sempre fatto pensandolo equilibrato e controllato, senza porsi il problema del tipo di armi e del tipo di difesa che fosse lecito mettere in atto.²⁵³ Nella vicenda della guerra in Vietnam,

si pone la necessità di rompere il rapporto tra il cristianesimo di occidente e il sistema di guerra mentre l'interesse dell'occidente sembra tutelato dai bombardamenti americani sul Vietnam del Nord, che certamente mettono in questione in modo fortissimo l'annuncio della fede. Soprattutto alla fine del 1967, molti cristiani chiedono che il papa intervenga per chiedere la pace, perché siano

²⁴⁸ PAOLO VI, *Messaggio per la IX Giornata Mondiale della Pace*, 18.X.1975, cit. in, *EVS* III, 120-121.

²⁴⁹ Paolo VI cerca di promuovere una nuova idea di Stato e, soprattutto, una rinnovata comprensione della Sovranità nazionale, che aprirebbero la strada, sempre sotto l'egida di un'Organizzazione internazionale e imparziale, ad un orientamento degli sforzi e delle ricchezze di tutti per il bene comune, in una logica di pace e di promozione dei diritti umani: cfr Enrico CHIAVACCI, *Teologia Morale e vita economica*, op. cit., 154.

²⁵⁰ *SsD* 5, cit. in, *EV* VI, 806.

²⁵¹ *SsD* 6, cit. in, *EV* VI, 813.

²⁵² Cfr *SsD* 6, cit. in, *EV* VI, 813.

²⁵³ Cfr CAVAGNA – MATTAL, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 91-92.

interrotti i bombardamenti sulle popolazioni civili del Vietnam del nord. Non si tratta più di indicare dei principi, ma di intervenire in un fatto preciso che coinvolge in primo luogo le responsabilità degli Stati Uniti. La scelta di Paolo VI è quella di un'equidistanza diplomatica, che si esprime in concreto in un'esortazione alle parti a trovare i punti di una soluzione al conflitto, offrendo in qualche modo la propria mediazione. [...] Durante il 1968, egli sottolinea ancora il suo impegno e la sua disponibilità per arrivare a una soluzione diplomatica.²⁵⁴

Eppure Paolo VI, che su alcune questioni, come quelle dell'amore coniugale (cfr l'enciclica *Humanae Vitae*),²⁵⁵ aveva assunto delle posizioni molto nette e impopolari, di fronte ai problemi dell'etica sociale, si è trovato veramente in difficoltà: un po' per il contesto socio-politico estremamente complesso, ma forse anche a causa delle gravi persecuzioni che la Chiesa, nei suoi martiri, stava vivendo nei Paesi del blocco sovietico. L'impressione che abbiamo è che il Pontefice fosse convinto che, nella situazione concreta, fosse più utile fare qualcosa per la pace e per la giustizia, attraverso la forza della persuasione, dell'esortazione e della diplomazia, piuttosto che dichiarare alcuni comportamenti o alcune armi come illeciti e immorali in se stessi.²⁵⁶ È come se, in fondo, non fossero ancora maturi i tempi per l'elaborazione e la presentazione di una chiara etica delle relazioni internazionali e fosse, pertanto, più opportuno – nell'incertezza – continuare la ricerca: meglio la riflessione ulteriore e la prudenza, piuttosto che delle soluzioni normative vincolanti, ma inadeguate. La Chiesa, tuttavia, pur continuando a non condannare la deterrenza e a non imporre il disarmo unilaterale, ha continuato ad analizzare i problemi della società: al posto di una soluzione già confezionata, stabile e vincolante per tutti, il papa ha proposto

la necessità di una visione etica, culturale e spirituale con un invito a riflettere sulle nozioni di legittima difesa, nazione, sovranità nazionale... troppo spesso concepite nei termini di un'assoluta autarchia. Qui il problema si amplia: di fronte alle nuove [sic!] prospettive il papa parla di una revisione radicale dei concetti giuridici, in modo completamente nuovo di fronte al mondo nel quale cominciamo a vivere.²⁵⁷

Paolo VI, cioè, consapevole della difficoltà che si riscontrava nell'offrire delle direttive chiare e vincolanti per tutti, in un contesto così complesso come quello in cui l'umanità si trovava a vivere, seguendo l'insegnamento del Concilio,²⁵⁸ invita i credenti a servirsi delle indicazioni del Magistero per raggiungere, all'interno del proprio contesto culturale, con l'aiuto degli altri uomini di buona volontà, le soluzioni che sembreranno loro più vicine alle esigenze del Vangelo. E questo è certamente molto interessante dal punto di vista teologico e pastorale perché riconosce alla Comunità Ecclesiale, nel suo complesso, la capacità di inculturare la fede nel proprio contesto di vita.

Di fronte a situazioni tanto diverse, Ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale. Del resto non è questa la nostra ambizione e neppure la nostra missione. Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del Vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della Chiesa, qual è stato elaborato nel corso

²⁵⁴ TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 98-99.

²⁵⁵ PAOLO VI, let. enc., *Humanae Vitae*, 25.VII.1968, cit. in, *EV II*, 587-617.

²⁵⁶ «Mentre ad alcuni sembra che il Magistero di Paolo VI sulla pace realizzi un armonico, per quanto sofferto, connubio tra realismo e profezia, altri ritengono che, nella difficile scelta tra profezia e diplomazia, egli sia rimasto troppo vincolato a considerazioni che fanno di compromesso con la storia: di qui deriverebbero le sue diffidenze nei confronti dei pacifismi oltranzisti e radicali, dei disarmi unilaterali e non reciprocamente controllati e di ogni illusione utopistica» (Giuseppe MATTAI, voce "Pace e pacifismo", cit. in, *NDTM* 878).

²⁵⁷ Rodolfo BOZZI, *Strategie militari: aspetti filosofico-giuridici*, cit. in, MAGNANI, *Pace, disarmo*, op. cit, 86.

²⁵⁸ *GS* 43, cit. in, *EV I*, 1454-1459.

della storia [...]. Spetta alle comunità cristiane individuare – con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione coi Vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà – le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi.²⁵⁹

Si aspettavano, dunque, tempi più maturi perché l'annuncio cristiano della pace potesse risuonare in tutto il suo splendore e in tutte le sue esigenze.

3. Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace

Come dicevamo all'inizio della presentazione del Pontificato di Paolo VI, egli è stato colui che ha dato inizio alla tradizione della Giornata mondiale della Pace. Dal 1968, ogni anno, dunque, il primo gennaio, il Santo Padre offre una riflessione a tutta la Chiesa sulla pace e sui suoi corollari o, viceversa, sulla pace e sulle condizioni che la favoriscono... Si tratta di discorsi appartenenti più al genere letterario dell'esortazione, della perenne, che a quello del trattato teologico, dogmatico o morale che sia: sono inoltre messaggi che si rivolgono a tutti e non a delle cerchie ristrette di specialisti (politici, scienziati...). Contengono sempre l'esposizione di un tema, che mette in connessione la pace con qualche aspetto particolare della vita: il loro scopo non è tanto, dunque, quello di insegnare qualcosa sulla pace, bensì quello di stimolare una riflessione e degli atteggiamenti nuovi, per spianare la strada a una nuova era di pace. La concezione di fondo che li motiva e li fonda è l'idea che la riconciliazione e la fratellanza, per essere stabili e durature, devono cominciare dal basso, da una presa di coscienza dell'opinione pubblica, da una nuova comprensione, personale e sociale, del proprio esistere e vivere.²⁶⁰ Nella misura in cui la Chiesa e la società civile sviluppano queste nuove sensibilità etiche e assumono stili di vita a esse corrispondenti, la politica stessa, anche la politica internazionale, è a sua volta chiamata a rivedere le proprie posizioni.²⁶¹

I reggitori dei popoli, infatti, i quali sono mallevadori del bene comune delle proprie nazioni e fautori insieme del bene della umanità intera, dipendono in massima parte dalle opinioni e dai sentimenti delle moltitudini. E' inutile infatti che essi si adoperino con tenacia a costruire la pace, finché sentimenti di ostilità, di disprezzo e di diffidenza, odi razziali e ostinate ideologie dividono gli uomini, ponendoli gli uni contro gli altri.²⁶²

²⁵⁹ PAOLO VI, let. enc., *Octogesima adveniens*, 4, cit. in, *EV IV*, 717.

²⁶⁰ «La pace deve gradualmente, e subito, se possibile, sostituire la fortezza morale alla forza brutale; deve sostituire la ragione, la parola, la grandezza morale all'efficacia fatale e troppo spesso fallace delle armi e dei mezzi violenti e della potenza materiale ed economica. La pace è l'uomo, che ha cessato d'essere lupo per l'altro uomo» (PAOLO VI, *Messaggio per la III Giornata Mondiale della pace*, 30.XI.1969, cit. in, *EVS III*, 35).

²⁶¹ «Se l'opinione pubblica assume a coefficiente determinante il destino dei popoli, il destino della pace dipende anche da ciascuno di noi. [...] La pace è possibile, se ciascuno di noi la vuole; se ciascuno di noi ama la Pace, educa e forma la propria mentalità alla pace, difende la pace, lavora per la pace. Ciascuno di noi deve ascoltare nella propria coscienza il doveroso appello: *La pace dipende anche da te*» (PAOLO VI, *Messaggio per la VII Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1973, cit. in, *EVS III*, 90).

²⁶² GS 82, cit. in, *EV I*, 1069. «I testi [dei Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace] si articolano in due parti di ampiezza diseguale: una prima parte, più ampia rivolta a quanti [...] vengono denominati uomini e donne di buona volontà. Si potrebbe dire che questa prima parte dei messaggi svolge quella parola con la quale Paolo VI si presentò all'Assemblea delle Nazioni Unite, come voce di una Chiesa "esperta di umanità". La seconda parte, conclusiva e più breve [...] attinge alla Rivelazione ebraico-cristiana ed è parola rivolta ai cristiani, perché siano, evangelicamente, operatori di pace» (Giuseppe GRAMPA, *La lingua delle armi non è la lingua di Gesù Cristo. Guerra e pace nei messaggi di Giovanni Paolo II per la Giornata della pace*, cit. in, "Seminarium", 41 (2001) 747-748).

È, dunque, profondamente auspicabile che la pace parta, come frutto di uno stile etico, generoso, accogliente, espressione di un certo modo di vivere e di curare le relazioni sociali. Chi dovesse cercare, allora, all'interno di questi messaggi, delle indicazioni di particolare spessore politico-internazionale, resterebbe deluso, per il tono essenzialmente pedagogico, rivolto indistintamente a tutti gli uomini e le donne del pianeta. È stata questa, infatti, la maniera principale, scelta da Paolo VI, per adempiere il compito che il concilio aveva affidato a tutti gli educatori: promuovere una vera educazione alla pace nell'opinione pubblica e in modo particolare nei giovani.²⁶³

Di qui l'estrema urgente necessità di una rinnovata educazione degli animi e di un nuovo orientamento nell'opinione pubblica. Coloro che si dedicano alla attività educatrice, specie della gioventù, e coloro che contribuiscono alla formazione della pubblica opinione, considerino come loro dovere gravissimo inculcare negli animi di tutti sentimenti nuovi, ispiratori di pace. E ciascuno di noi deve adoperarsi per mutare il suo cuore, mirando al mondo intero e a tutti quei doveri che gli uomini possono compiere insieme per condurre l'umanità verso un migliore destino.²⁶⁴

Tutto questo, però, non vuol dire che i *Messaggi per la Giornata della pace* siano dei testi senza importanza, quasi dei “fervorini”, atti a suscitare dei bei sentimenti e poco più: al contrario, tra le righe è possibile intuire e meglio comprendere la teologia e il concetto di pace, di cui il pontefice era portatore e di cui ha fatto dono alla Chiesa e all'umanità tutta.²⁶⁵

*Ce désir d'actualisation porte cependant la marque d'un oubli. Depuis maintenant vingt-cinq ans, le pape publie un message exclusivement consacré à la paix, lors de la Journée mondiale de la paix célébrée chaque 1^{er} janvier. Ce discrédit injuste semble provenir de la vocation pratique de cette Journée: mobiliser le «peuple de Dieu» et plus largement les «hommes de bonne volonté», pour la promotion d'un monde pacifié, plus juste et solidaire. Or l'orientation pastorale et la présentation pédagogique des messages ne sauraient occulter la cohérence de l'ensemble et encore moins le fonds doctrinal qui y réside.*²⁶⁶

Nel caso di Paolo VI, allora, possiamo individuare degli elementi ricorrenti nei discorsi che possono farci pensare ad una sorta di teologia, di dottrina che, sebbene non espressa sistematicamente, tuttavia appare nella trasparenza dei motivi ricorrenti nei vari interventi pontificali. Nelle linee essenziali ci sembra di poter individuare anzitutto l'insistenza su una rinascita etica, una rivoluzione morale che porti ciascuno a riconoscere nell'altro, in qualunque altro, il volto di un proprio fratello, di qualcuno che ha i suoi stessi diritti e che è chiamato a ottemperare i medesimi doveri, la cui vita è sacra al pari della propria: è l'egoismo, infatti, nel pensiero di Paolo VI, la radice di ogni contesa e il nemico primordiale della pace.

Amore e pace sono entità correlative. La pace è un effetto dell'amore; quella vera, quella umana. La pace suppone una certa «identità di scelta». E questa è amicizia. Se vogliamo la pace, dobbiamo riconoscere la necessità di fondarla su basi più solide che non sia quella o della mancanza di rapporti (ora i rapporti fra gli uomini sono inevitabili, crescono e s'impongono), ovvero quella dell'esistenza di rapporti d'interesse egoistico (sono precari e spesso fallaci), ovvero quella del

²⁶³ «L'éducation à la paix: C'est le souci principal des messages et la raison d'être de la Journée mondiale de la paix. L'éducation à la paix pourrait d'abord se définir comme une incitation au questionnement éthique: réfléchir sur ses actes et leurs finalités, prendre conscience de sa responsabilité» (François MABILLE, *Présentation*, cit. in, MABILLE, *L'Église et la paix*, op. cit., 24).

²⁶⁴ GS 82, cit. in, EVI, 1609.

²⁶⁵ «I “Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace”, [...] costituiscono un “corpus” al quale si possono attingere abbondantemente riflessioni teologiche, culturali, sociali, indicazioni pastorali e pedagogiche sulla giustizia e sulla pace» (Luciano BARONIO, voce “Istituzioni Ecclesiali. Commissione Giustizia e pace”, cit. in, *DTP* 498).

²⁶⁶ MABILLE, *L'Église et la paix*, op. cit., 11-12.

tessuto di rapporti puramente culturali o accidentali (possono essere a doppio taglio, per la pace o per la lotta). La pace vera deve essere fondata sulla giustizia, sul senso dell'intangibile dignità umana, sul riconoscimento d'una incancellabile e felice eguaglianza fra gli uomini, sul dogma basilare della fraternità umana. Cioè del rispetto, dell'amore dovuto ad ogni uomo, perché uomo. Erompe la parola vittoriosa: perché fratello. Fratello mio, fratello nostro. Anche questa coscienza della fraternità umana universale procede felicemente nel nostro mondo, almeno in linea di principio. Chi fa opera per educare le nuove generazioni alla convinzione che ogni uomo è nostro fratello costruisce dalle fondamenta l'edificio della pace. Chi inserisce nell'opinione pubblica il sentimento della fratellanza umana senza confine prepara al mondo giorni migliori.²⁶⁷

Il primato va, dunque, alla persona: accennavamo prima all'umanesimo di Papa Montini, al personalismo che ha contraddistinto la sua maniera di pensare l'uomo, la sua antropologia. Ecco, questo sarà proprio uno dei temi più presenti nei messaggi papali del primo dell'anno: promuovere la pace, significa promuovere lo sviluppo integrale degli individui, che non devono mai essere vittima dello strapotere delle entità politiche, di gruppi, di ideologie.

*Les documents susnommés expriment avec vigueur le refus de la «realpolitik», de la politique de puissance qui fonderait, de fait, une logique de concurrence et des conflits entre les Etats. Mais ce ne sont pas les seuls rapports interétatiques qui sont visés. Les relations entre gouvernés et gouvernants sont prises en compte. Le lecteur retrouve bien sûr la notion classique de «bien commun». Mais on remarquera la critique explicite de la «raison d'Etat» ainsi que d'une conception outrancière de la «souveraineté et de la sécurité de l'Etat».*²⁶⁸

Obiettivo principale, pertanto, di questo rinnovamento etico dell'umanità tutta è la persona e la sua dignità incommensurabile: e tutto si esprime in definitiva nella lotta e nella promozione dei diritti umani. Paolo VI ha fatto di questo argomento davvero una delle preoccupazioni costanti del suo ministero petrino. Se l'uomo, se tutto l'uomo (in tutte le sue dimensioni, da quelle fisiche, a quelle politiche, da quelle intellettuali a quelli sociali) non è rispettato, non può esserci alcuna speranza per la pace. Al contrario, nella misura in cui si lavora per la giustizia e lo sviluppo, si mettono solide fondamenta su cui costruire l'edificio della pace.

Affinché all'uomo sia garantito il diritto alla vita, alla libertà, all'eguaglianza, alla cultura, al godimento dei beni della civiltà, alla dignità personale e sociale, occorre la Pace, dove questa perde il suo equilibrio e la sua efficienza i Diritti dell'Uomo diventano precari e compromessi; dove non vi è Pace il diritto perde il suo volto umano. Là dove non vi è rispetto, difesa, promozione dei Diritti dell'Uomo, – là dove si fa violenza, o frode alle sue inalienabili libertà, dove si ignora o si degrada la sua personalità, dove si esercitano la discriminazione, lo schiavismo, l'intolleranza, – non vi può essere vera Pace. Perché Pace e Diritto sono reciprocamente causa ed effetto uno dell'altro; la Pace favorisce il Diritto; e, a sua volta, il Diritto la Pace.²⁶⁹

Troviamo, infine, conferma di questa attenzione privilegiata al tema dei diritti umani in tutto il magistero di papa Montini: in più di un'occasione ebbe, infatti, a ribadire il proprio impegno per difendere e diffondere l'osservanza della carta della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo, del 1948, e a offrire il proprio appoggio all'ONU, nella difficile missione di favorire e realizzare la loro osservanza.²⁷⁰ Non dimentichiamo, infine, che proprio in vista di una maggiore collaborazione alla causa dei diritti umani, in stretta collaborazione con le Nazioni Unite, la Santa Sede partecipò

²⁶⁷ PAOLO VI, *Messaggio per la IV Giornata Mondiale della pace*, 14.XI.1970, cit. in, *EVS* III, 45-46.

²⁶⁸ MABILLE, *L'Église et la paix*, op. cit., 21.

²⁶⁹ PAOLO VI, *Messaggio per la II Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1968, cit. in, *EVS* III, 23.

²⁷⁰ Cfr Tarcisio BERTONE, *Le vie promosse dalla Santa Sede nella promozione della pace*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 654.

a tutte le conferenze internazionali promosse dalle Nazioni Unite, ad esempio sullo stato e la promozione della donna, sulla discriminazione razziale; sulla popolazione, sulla casa e l'ambiente; sui rapporti nord-sud; sull'impiego dell'energia atomica; sulla condizione dei giovani; sui rifugiati; sul diritto del mare; sulla sicurezza e la pace.²⁷¹

A questo punto, ci sembra di aver affrontato nelle linee generali l'insegnamento che Papa Montini ha donato alla Chiesa e all'umanità tutta, a riguardo della pace. La nostra tappa successiva sarà quella di considerare i temi principali del magistero di pace di Giovanni Paolo II e il suo contributo all'elaborazione di una nuova teologia morale della pace.

²⁷¹ BERTONE, *Le vie promosse dalla Santa Sede*, op. cit., 655.

CAPITOLO V

IL MAGISTERO DI PACE DI GIOVANNI PAOLO II (I PARTE)

Con l'ascesa sul soglio pontificio del card. di Cracovia, Karol Wojtyła, si inaugurò da molti punti di vista una nuova stagione nella Chiesa: il primo Papa non italiano dopo circa 400 anni, un uomo che aveva vissuto a lungo la forza e la durezza dei regimi comunisti e che, forse proprio anche per questo, avrebbe contribuito in modo decisivo alla fine del Socialismo reale. È ancora presto per poter fare un bilancio oggettivo e storicamente corretto del suo Pontificato, che si è concluso ancora abbastanza recentemente: per questo motivo, cercheremo, come abbiamo già fatto per papa Montini, di evidenziare le linee principali del suo insegnamento per quello che riguarda la pace e la guerra. Un gran rischio, tuttavia, sarà quello di lasciarsi prendere dall'abbondanza degli scritti e dei discorsi di Giovanni Paolo II: ci farebbe deviare del tutto dal nostro itinerario ed è, pertanto, qualcosa da evitare assolutamente. Forse all'opposto, rischieremo di sembrare un po' troppo schematici, ma il nostro intento sarà quello di affrontare, con equilibrio e con l'opportuna capacità di sintesi, questi argomenti.²⁷²

*La condamnation de la guerre est alors comme martelée tout au long de ses voyages ou durant les audiences publiques du mercredi ou du haut de la loggia d'où il adresse quelques paroles à la foule au moment de la récitation de l'angélus, le dimanche.*²⁷³

Il pontificato di Giovanni Paolo II è segnato da una situazione internazionale abbastanza diversa da quella che aveva caratterizzato il suo predecessore, Paolo VI: si riacuisce, infatti, la tensione tra Est e Ovest, a causa del problema degli euromissili e dell'intervento russo in Afghanistan; scoppia la guerra per il possesso delle Falkland-Malvine tra Argentina e Regno Unito; si sviluppa, infine, in Europa, all'inizio degli anni '80, in gran parte sotto la pressione dell'Unione Sovietica,²⁷⁴ un grande movimento pacifista che chiede di mettere al bando l'armamento nucleare. Proprio per questo, il lavoro per la pace continua con la stessa energia, la stessa ansia e lo stesso desiderio che furono del suo predecessore, benché il nuovo Pontefice lasci qua e là trapelare, tratti di una radicalità evangelica più marcata ed esigente.

Giovanni Paolo II [...] sembra seguire una linea di più limpido profetismo ed evangelismo, con espliciti richiami al principio cristiano della nonviolenza, anche se poi introduce deroghe alla radicale condanna conciliare delle armi atomiche e della guerra totale.²⁷⁵

Sono rilevanti, a questo proposito, tuttavia, anche alcune sue prese di posizione contro il pacifismo integralista «a tutti i costi»:

²⁷² In questo primo momento prenderemo in esame il primo decennio di Pontificato di Giovanni Paolo II.

²⁷³ Joseph JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, cit. in, *Jean-Paul II et l'éthique politique*, a cura di Joël-Benoît D'ONORIO, Paris, Editions Universitaires, 1992, 149-150.

²⁷⁴ Cfr JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 154-155.

²⁷⁵ CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 92. Durante questo primo periodo del pontificato di Giovanni Paolo II, fu anche pubblicata un'istruzione della Congregazione della dottrina della fede in cui, pur ribadendo l'insegnamento tradizionale sul tirannicidio, veniva auspicato il ricorso – a causa della potenza degli armamenti moderni – delle tecniche nonviolente, che vengono giudicate più conformi «ai principi morali e non meno promettenti di successo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr., *Libertatis conscientia*, 79, 22.III.1986, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 10: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2001, 307 [d'ora in poi: EV X, 307]).

L'uomo giusto conserva in se stesso la convinzione che nulla può legittimare tale violazione dei diritti dell'uomo. Egli ha il coraggio di difendere gli altri che soffrono e rifiuta di capitolare davanti all'ingiustizia, di compromettersi con essa; e, per quanto ciò sembri paradossale, anche colui che vuole profondamente la pace rigetta ogni pacifismo che equivalga a debolezza o a semplice mantenimento della tranquillità.²⁷⁶

1. Il messaggio per la Sessione ONU sul disarmo

In questa prima parte del ministero petrino di papa Wojtyla, dall'elezione al soglio pontificio fino al crollo del comunismo, prenderemo in considerazione due interventi principali, l'ultimo dei quali, l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, fu scritta in occasione del ventennale della *Populorum progressio* di Paolo VI. Andando in ordine cronologico, ci sembra, comunque, che un primo accenno vada fatto sul discorso pronunciato in occasione del viaggio apostolico in Giappone e della visita al *Peace Memorial* di Hiroshima.

Ricordare il passato è impegnarsi per il futuro. Ricordare Hiroshima è aborrire la guerra nucleare. Ricordare Hiroshima è impegnarsi per la pace. [...] Di fronte alla calamità creata dall'uomo che è ogni guerra, dobbiamo affermare e riaffermare, ancora e ancora che il ricorso alla guerra non è inevitabile o insostituibile. L'umanità non è destinata all'autodistruzione. Le divergenze di ideologie, aspirazioni ed esigenze possono e devono essere appianate e risolte con mezzi che non siano la guerra e la violenza. L'umanità è in obbligo verso se stessa di regolare differenze e conflitti attraverso mezzi pacifici.²⁷⁷

È interessante l'accento che viene messo nella proposta della soluzione delle tensioni attraverso mezzi pacifici, escludendo, per principio, l'uso della violenza: sembra, anzi, che non venga considerata neanche la possibilità della legittima difesa armata. Alcuni mesi dopo, durante l'*Angelus* del 13 dicembre dello stesso anno, il pontefice comunica ufficialmente l'iniziativa che aveva preso tempo prima, con la quale aveva inviato delle delegazioni della Pontificia Accademia delle Scienze ai governi degli USA, dell'URSS, della Francia, del Regno Unito e presso l'Organizzazione delle Nazioni Unite, in vista del Sessione Straordinaria sul disarmo che si sarebbe tenuto dopo qualche mese, per mostrare, con dati scientifici alla mano, che tipo di conseguenze potrebbe avere un conflitto atomico per la vita sul pianeta.

Domenica 29 novembre, ho fatto riferimento al messaggio da me inviato ai Capi di Stato degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica, alla vigilia del negoziato di Ginevra per la riduzione degli armamenti nucleari in Europa [...], di voler ricevere nei prossimi giorni Delegazioni della Pontificia

²⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVII Giornata Mondiale della Pace*, 3, 8.XII.1983, cit. in, *EVS III*, 357; «Jean-Paul II manifeste depuis le début de son pontificat son intense désir d'éviter au genre humain, et les horreurs d'un conflit nucléaire et celles d'une soumission au pouvoir totalitaire. C'est bien entre ces deux limites que les problèmes du monde continueront à se poser dans les années qui viennent» (Jean-Marie MAYEUR, *Les Papes, la guerre et la paix de Léon XIII à Pie XII*, cit. in, «Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses», vol. XIX: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Editions Beauchesne, Paris, 1984, 33).

²⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Hiroshima*, 4, 25.II.1981, cit. in, *Acta Apostolicae Sedis*, 73 (1981) 418-419. La traduzione è nostra. Prima di questa dichiarazione, c'era stata la visita in Irlanda, durante la quale il Papa aveva negato il valore della violenza, e nella fattispecie, del terrorismo, per risolvere le ingiustizie sociali: «Proclamo, con la convinzione della mia fede in Cristo e con la coscienza della mia missione, che la violenza è un male, che la violenza è inaccettabile come soluzione dei problemi, che la violenza è indegna dell'uomo. La violenza è una menzogna, poiché va contro la verità della nostra fede, la verità della nostra umanità. La violenza distrugge ciò che essa vorrebbe difendere: la dignità, la vita, la libertà degli esseri umani» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia presso Drogheda*, 9, 29.IX.1979, Dublino, cit. in, «Il Regno», 19 (1979) 436).

Accademia delle Scienze, incaricate di illustrare un Documento scientifico, frutto di uno studio accurato [...], sulle conseguenze che l'impiego di tali armamenti avrebbe. Ho infatti la profonda convinzione che, di fronte agli effetti scientificamente previsti come sicuri di una guerra nucleare, l'unica scelta, moralmente e umanamente valida, è rappresentata dalla riduzione degli armamenti nucleari, in attesa della loro futura eliminazione completa, simultaneamente effettuata da tutte le parti, mediante accordi espliciti e con l'impegno di accettare controlli efficaci.²⁷⁸

Al di là dell'originalità di questa iniziativa e dell'accuratezza scientifica del documento inviato ai vari Governi, ciò che ora ci interessa maggiormente è l'affermazione secondo cui l'unica scelta moralmente accettabile, è quella di cominciare un disarmo graduale e multilaterale: un confronto nucleare, qualora esplodesse, avrebbe delle conseguenze tali e tante, da non concedere alla deterrenza nucleare una qualunque legittimazione. Un altro significativo intervento fu quello durante la sua visita in Gran Bretagna: il Paese era coinvolto nella guerra contro l'Argentina per il possesso delle isole Falkland e, durante l'omelia per la S. Messa della solennità di Pentecoste, a Coventry, città vittima dei violentissimi bombardamenti tedeschi durante il secondo conflitto mondiale, il Papa disse:

Oggi la portata e l'orrore della guerra moderna – sia essa nucleare o convenzionale - rendono questa guerra totalmente inaccettabile come mezzo per comporre dispute e vertenze tra nazioni. La guerra dovrebbe appartenere al tragico passato, alla storia; non dovrebbe trovare posto nei progetti dell'uomo per il futuro.²⁷⁹

Pochi giorni dopo, comunque, con toni molto diversi da quelli appena ascoltati, il Santo Padre inviava un messaggio all'assemblea straordinaria delle Nazioni Unite sul disarmo, che si stava svolgendo a Ginevra. «Dopo aver parlato dei movimenti per la pace nel paragrafo settimo del suo Messaggio, Giovanni Paolo II passa senza transizione al tema della dissuasione»²⁸⁰ affermando che

nelle attuali condizioni, una dissuasione basata sull'equilibrio, non certamente come un fine in sé ma come una tappa sulla via di un disarmo progressivo, può ancora essere giudicata come moralmente accettabile.²⁸¹

²⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*, 5, 13.XII.1981, cit. in, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2 (1981) 934. Per una presentazione dei vari documenti elaborati dalla Pontificia Accademia delle scienze sul problema della pace e degli armamenti atomici, cfr Enrico DI ROVASENDA, *Pace e guerre nucleari*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 617-622. «In his recent address at Hiroshima [the Pope] used the prism of technology and ethics to analyze the meaning of the arms race. John Paul II's analysis involves two steps. First, the nuclear arms race is depicted as the most visible example of a larger question: how modern technology can move beyond both moral and political guidance thus submitting the human person to an impersonal power. The technological dynamic of the arms race fits this pattern – new improvements in weaponry are always one step ahead of the most recent attempts to control them. Second, this technological dynamic means that the challenge for the human community is to re-establish the primacy of ethics and politics over technology» (J. Bryan HEHIR, *John Paul II: Continuity and change in the Social Teaching of the Church*, cit. in, *Readings in Moral Theology. Vol.: V: Official Catholic Social Teaching*, a cura di Charles E. CURRAN – Richard A. Mc CORMICK, New York-Mahwah, Paulist Press, 1984, 262).

²⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia a Coventry*, 2, 30.V.1982, cit. in, "Il Regno", 13 (1982) 394.

²⁸⁰ Joseph JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo (dal 1939 ad oggi)*, cit. in, MAGNANI, *Pace, disarmo*, op. cit., 185.

²⁸¹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio alla II Sessione speciale delle Nazioni Unite per il disarmo*, 8, 7.VI.1982, cit. in, "Il Regno", 13 (1982) 390. In occasione della sua visita alla sede dell'UNESCO a Parigi, il 2 Giugno 1980, però, il Pontefice aveva invitato i ricercatori ad abbandonare i laboratori di morte: «E' il caso della ricerca scientifica quando è orientata verso questi scopi o quando i suoi risultati sono applicati a fini contrari al bene dell'umanità. Questo si verifica tanto nell'ambito della manipolazione genetica e della sperimentazione biologica che in quello degli armamenti chimici, batteriologici e nucleari. [...] E vi supplico: dispieghiamo tutti gli sforzi per instaurare e rispettare, in tutti gli ambiti della scienza, il primato dell'etica. Dispieghiamo soprattutto i nostri sforzi per preservare la famiglia umana dall'orribile prospettiva della guerra nucleare!»

Questa affermazione, così densa e sintetica, ha bisogno ora, in ogni caso, di qualche precisazione.

1. È da notare, innanzitutto, l'insistenza sulla precarietà della condizione politico-diplomatica («nelle condizioni attuali»): è un tacito riconoscimento del fatto che, almeno fino a quel momento, «l'equilibrio del terrore» aveva funzionato, poiché aveva, di fatto, impedito uno scontro diretto tra le due Superpotenze.²⁸²
2. si parla poi di una maniera speciale di comprendere la dissuasione, quella basata, cioè, sulla ricerca dell'equilibrio delle parti, e non sul tentativo di raggiungere la superiorità militare nei confronti dell'avversario.

Esiste dunque una distinzione tra i concetti di dissuasione di Paolo VI e Giovanni Paolo II. Con Paolo VI si tratta dell'equilibrio del terrore quale è praticato, si tratta della sua «logica immanente» che «spinge a assicurarsi una certa immagine di superiorità». Con Giovanni Paolo II si tratta del fatto che essa dovrebbe essere una garanzia di non ricorrere alla forza, garanzia provvisoria, da cui si deve cercare di sganciarsi per il pericolo di perversione che essa contiene.²⁸³

3. questo stato di cose deve essere temporaneo, nel cammino progressivo verso il disarmo multilaterale.

Ci troviamo davanti, quindi, a una distinzione tra gli ideali di pace e di disarmo da un lato, e una prassi che invece risente potentemente dell'*empasse* in cui la politica e la società si trovano, dall'altro. Ci sembra, infatti, che fondamentalmente Giovanni Paolo II stia riproponendo le esortazioni e le valutazioni di cui si erano già fatti portatori *Gaudium et spes* e Paolo VI, avallando, così, nei fatti, la logica della deterrenza che i potenti della terra avevano già legittimato.²⁸⁴

(GIOVANNI PAOLO II. *Discorso all'UNESCO*, 2.VI.1980, 21-22, cit. in, "Il Regno", 13 (1980) 296). Nello stesso discorso, tuttavia, veniva ammessa la funzione storica della deterrenza (cfr *ivi*, 21).

²⁸² «Si può fare la considerazione che essa abbia l'effetto di impedire la guerra; ma nello stesso tempo essa intralcia il cammino verso il necessario disarmo. D'altro canto, essa può anche servire da strumento in direzione di un disarmo controllato e generale. [...] La dissuasione non può essere una soluzione di pace a lungo termine, che essa deve essere posta in rapporto con il principio dell'adeguatezza ("basata sull'equilibrio") e deve essere accompagnata dalla volontà di disarmare» (Jan P. SCHOTTE, *La Santa Sede e i problemi della pace e della guerra*, cit. in, MILANESI, *I giovani e la pace*, op. cit., 167).

²⁸³ JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo (dal 1939 ad oggi)*, op. cit., 185.

²⁸⁴ L'insegnamento di Paolo VI e di Giovanni Paolo II «seguiranno la stessa linea: condanna energica nei confronti della "guerra totale" e della corsa agli armamenti, appelli per la costituzione di un'autorità mondiale (e, nel frattempo, per un rafforzamento del ruolo dell'ONU), insistenza sulla necessità di un disarmo bilaterale, negoziato, controllato e, riguardo al più specifico problema delle armi nucleari, tolleranza del loro possesso al fine di dissuadere, *unicamente* al fine di dissuadere» (Christian MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace. Considerazioni morali e strategiche sulla difesa dell'Italia*, Brescia, Queriniana, 1986, 152). Cfr anche TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 102-103. Come già Paolo VI, anche Giovanni Paolo II, sostiene che una pace stabile sulla terra, nella condizione di peccato che affligge l'uomo, è purtroppo solo un'utopia: «Anzitutto, il cristiano, non ignorando che disegni di aggressività, di egemonia e di manipolazione degli altri sono latenti nel cuore degli uomini [...], sa che sulla terra una società umana totalmente e per sempre pacificata è purtroppo un'utopia, e che le ideologie che la riflettono, come se potesse essere facilmente raggiunta, alimentano speranze irrealizzabili [...]. Il cristiano è pure persuaso – non fosse altro per averne fatto la dolorosa esperienza – che queste speranze fallaci conducono direttamente alla pseudo-pace dei regimi totalitari. Ma questa considerazione realistica [...] apporta agli uomini pensosi della pace una motivazione ad agire più decisa di quella offerta dalle antropologie più generose e una speranza più fondata di quella che brilla nei sogni più audaci» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XV Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1981, 12, cit. in, *EVS* III, 303).

Queste affermazioni svelano proprio una difficoltà di gestire e interpretare, in modo moralmente corretto, la realtà della deterrenza: da un lato se ne vede la malizia, in quanto occasione prossima di peccato che continua e si sviluppa autonomamente, in maniera quasi automatica, privando di risorse i poveri; d'altro lato, però, se ne vedono i benefici e si arriva a fare allora la distinzione, anche dal punto di vista etico, tra la minaccia dell'uso degli armamenti atomici e il loro effettivo impiego.

Non sembra peraltro difficile cogliere in queste affermazioni [del Papa all'ONU] alcune *incertezze e perplessità*: esse emergono da una specie di contraddizione che si nasconde dietro alla logica semplice ma fragile, che le sorregge: proprio per non dover fare la guerra si deve far vedere che si è capaci di farla; nessuno, d'altra parte, potrebbe negare che si serve la causa della pace anche quando si scoraggia l'aggressore incutendogli un timore adeguato. La minaccia non è ancora l'uso della forza. Non si deve attribuire alla minaccia la qualifica morale dell'impiego.²⁸⁵

Queste affermazioni del Papa all'ONU avranno molta influenza anche sui documenti che, nella temperie della paura nucleare e della pressione del movimento pacifista, quasi tutte le Conferenze Episcopali Europee pubblicarono sull'argomento. Ci occuperemo in un prossimo capitolo di alcuni di questi testi; per ora ci interessa segnalare un vertice che si tenne in Vaticano il 18 e 19 gennaio 1983, alla presenza di rappresentanti dell'episcopato dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti, sotto la presidenza del card. Ratzinger.²⁸⁶ L'incontro aveva come tema la stesura della lettera pastorale dell'episcopato statunitense *The Challenge of Peace*, dopo che la sua prima redazione aveva suscitato dubbi e incertezze, proprio all'interno di una parte dell'episcopato statunitense, per le posizioni chiaramente pacifiste, contrarie alla deterrenza e in qualche maniera disponibili anche al disarmo unilaterale.²⁸⁷ Nel corso dell'incontro, furono ripresentati i criteri di valutazione etica dei problemi concernenti l'uso delle armi nucleari e la deterrenza: più volte il testo del discorso sul disarmo di Giovanni Paolo II alle Nazioni Unite, che era stato pubblicato da appena qualche mese, si rivelò come un importante punto di riferimento. Per quanto riguarda i principi etici, si ribadì che

non c'è che una sola tradizione cattolica: la teoria della guerra giusta; ma che questa tradizione è stata sottoposta a delle tensioni interne, che provengono dal desiderio sempre presente della pace.²⁸⁸

Rifacendosi, poi, al messaggio del Santo Padre all'ONU, il card. Ratzinger presentò, su richiesta dei partecipanti all'incontro, un personale commento del testo del Pontefice, affermando tra l'altro che

²⁸⁵ TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 304. La discussione sulla liceità della minaccia nucleare con valore deterrente sarà uno dei temi scottanti della teologia morale italiana del post-concilio.

²⁸⁶ Per la precisione, erano presenti delegati delle Conferenze Episcopali di Francia, Belgio, Olanda, Gran Bretagna, Italia, Germania Federale e USA: cfr *Rencontre à Rome d'évêques de USA et d'Europe. Échange sur les problèmes de la paix et la guerre*, cit. in, "La Documentation Catholique", 6.II.1983, 65 (1845) 222-223. Per il testo della relazione dell'incontro, cfr *La réunion de Rome des 19-20 Janvier*, cit. in, "La Documentation Catholique", 24.VII.1983, (1856), 710-715.

²⁸⁷ Una buona spiegazione delle ragioni dell'incontro e delle problematiche di etica-politica che vi erano sottese, si trova in: JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 154-155.

²⁸⁸ *La réunion de Rome*, op. cit., 714. Il testo in italiano è una nostra traduzione. Cfr Catherine GUICHERD, *L'Eglise catholique et la politique de défense au début des années 1980. Etude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix*, Paris, Presse Universitaire de France, 1988, 203-204. «E sarebbe allo stesso modo esagerato leggere le affermazioni del concilio sulla guerra e la pace come la rinascita di un sostegno della scelta pacifista, perché soltanto nei primi 4 secoli del cristianesimo esisteva una certa forma di opposizione al servizio militare fondato su dei passaggi del Vangelo» (*La réunion de Rome*, op. cit., 713-714): la traduzione italiana è nostra.

i pericoli [dello scontro nucleare] non possono essere evitati altrimenti che per mezzo di un solo strumento a nostra disposizione: una dissuasione sufficiente (al giorno d'oggi anche nucleare). [...] Nel suo messaggio all'ONU, il Santo Padre [...] non ha specificato che si trattasse della dissuasione nucleare, ma egli non l'ha neanche (esplicitamente) escluso. A causa del grande utilizzo che oggi si fa della dissuasione nucleare, si può dedurre che non era al di fuori del pensiero del Santo Padre. Evidentemente – e senza alcun dubbio il Santo Padre ci pensava – bisogna applicare al problema della dissuasione (contemporaneamente intesa in senso generale, ma anche più specificamente in quello di dissuasione nucleare) dei principi morali generali che sono intimamente legati a quelli che riguardano l'utilizzo delle armi nucleari, nella misura in cui la dissuasione consiste, in fin dei conti, essenzialmente nella minaccia (o nell'intenzione dichiarata) di ricorrere eventualmente, come ultima opportunità, all'uso di armi nucleari [...] oppure nel semplice possesso delle medesime armi, con la conseguenza di potersene servire.²⁸⁹

Infine, molto prudentemente, fece notare come in questa materia non esistevano ancora principi certi che obbligassero in coscienza: trattandosi, infatti, di questioni ancora dibattute dai teologi, non si riteneva opportuno che il Magistero Episcopale prendesse delle posizioni troppo nette, anche rispetto a quello Pontificio, rischiando di creare della confusione e di aggravare ulteriormente il peso sulla coscienza dei governanti, che si trovano a gestire questioni così scottanti.²⁹⁰

*L'autorité du document en était un point essentiel; en effet si personne n'interdisait aux évêques américains de s'exprimer sur des questions politico-stratégiques concrètes, les gardiens de la doctrine étant là en la personne du cardinal Ratzinger pour leur demander de ne pas confondre les grands principes d'enseignements de l'Eglise avec leurs jugements politiques particuliers. Il était fait application de cette distinction au sujet de l'usage en premier des armes nucléaires, de la guerre limitée et de la dissuasion.*²⁹¹

²⁸⁹ *La réunion de Rome*, op. cit., 714. Il testo in italiano è una nostra traduzione. Pare che il card. Ratzinger si appoggi esattamente sulla lettera di GS 80 che condanna come immorale «ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti». Siamo davanti ad un'ermeneutica letterale del testo magisteriale. Il testo di *Gaudium et spes* 80, infatti, si presta fondamentalmente a due interpretazioni: la prima, di una condanna assoluta della guerra totale (soprattutto grazie ad una lettura sinottica con *Pacem in terris*); la seconda, invece, legge l'affermazione conciliare all'interno del contesto della guerra giusta, riconducendo il discorso ad una logica di proporzionalità. «Le critère déterminant paraît ici être la proportionnalité, mais en réalité, la discrimination en est posée comme l'une des conditions. A l'affirmation traditionnelle de l'inviolabilité des vies innocentes, il faut ajouter que l'Eglise [...] n'à jamais posé la préservation de la vie physique comme un absolu et l'intégration du critère de discrimination [entre militaires et civiles ou non-combattants], dans la "tradition" de la guerre juste est disputée à cause de son origine récente et de son caractère de droit positif. [...] [Il y a qui] a vigoureusement souligné le besoin d'une distinction entre les deux concepts, toute destruction indiscriminée n'étant pas nécessairement disproportionnée et une destruction pouvant être disproportionnée sans être nécessairement indiscriminée. [...] Les adversaires de l'arme nucléaire tendent à absolutiser le principe de discrimination, alors que ses partisans ont recours de préférence à un examen de proportionnalité» (GUICHERD, *L'église catholique*, op. cit., 50).

²⁹⁰ Cfr *La réunion de Rome*, op. cit., 714-715. Una delle perplessità centrali dei vescovi europei nei confronti delle bozze del documento magisteriale americano era «to state clearly the different levels of authority which exist within the Pastoral Letter and to do so in respect for the freedom of the Christian so that he/she could be clearly informed about what is binding in conscience. This distinction would also respect the integrity of the Catholic faith so that nothing would be proposed as a doctrine of the Church that pertains to prudential judgments or alternative choices; similarly, the teaching authority which belongs to each bishop would not wrongly be applied, thereby obscuring its credibility» (Judith A. DWYER, "The Challenge of Peace" and the morality of using nuclear weapons, cit. in, *The catholic bishops and nuclear war. A critique and analysis of the pastoral The Challenge of Peace*, a cura di EADEM, Georgetown University Press, Washington 1984, 7.

²⁹¹ GUICHERD, *L'église catholique*, op. cit., 93-94.

Sembra, dunque, di trovarsi davanti ad un discorso fatto anche ai pastori e ai teologi che, sulla scia delle indicazioni magisteriali più «audaci», come quelle di *Pacem in terris*, tentavano di fornire delle indicazioni vincolanti contrarie alla deterrenza, al riarmo, a qualsiasi utilizzo delle armi atomiche. Il messaggio di Papa Wojtyła all'ONU e il commento che ne ha fatto il card. Ratzinger sembrano andare in questa direzione. Il ragionamento in realtà è molto semplice ed è, allo stesso, profondamente ancorato alla tradizione etico-teologica: facendo uso del sistema morale dell'equiprobabilismo,²⁹² viene mostrato come, in assenza di indicazioni magisteriali, chiare e vincolanti in un senso, continuano a valere quelle che erano precedentemente normative. Nella fattispecie, non essendo stata fornita dal Magistero una nuova dottrina, continua a sussistere e a essere vincolante quella della *guerra giusta*, benché questa si mostri non poco problematica nel nostro contesto socio-culturale. Le coscienze dei fedeli (anche se essi sono dei politici o dei governati) non devono dunque essere turbate, di fronte a delle problematiche così complesse, semplicemente da alcune ipotesi teologiche.

La distinzione di Giovanni Paolo II tra la teoria e la pratica lascia la porta aperta ad un giudizio sulle circostanze concrete in funzione dei principi generali della teologia ma essa opera con ciò in qualche modo un rovesciamento del peso della prova. Il teologo non ha la prima parola in materia. Gli ci vorranno dunque delle ragioni estremamente gravi, fondate e indiscutibili, per rimettere in causa un processo che attualmente garantisce la pace e deve ancora affermarla al suo termine. Tra l'altro il teologo non potrà sostituirsi ai responsabili militari e politici; essi solo sanno in quale misura la loro strategia e le armi che si propongono di impiegare comportano un rischio certo di violare le regole dello *ius in bello*.²⁹³

Come possiamo comprendere, il messaggio di Giovanni Paolo II, compreso secondo la lettura data dal card. Ratzinger ci mostra davvero quanto il Magistero della Chiesa abbia proceduto con prudenza su queste questioni. L'impressione che se ne ha è che, dopo gli slanci innovativi di *Pacem in terris*, a causa della complessa situazione internazionale e dell'oggettiva difficoltà nel dare delle indicazioni chiare ai politici cattolici, si sia preferito camminare sul sentiero sicuro della tradizione (la teoria della *guerra giusta*) piuttosto che imboccare strade ancora incerte.²⁹⁴ Fortunatamente, sarà la storia, con il superamento della logica dei blocchi contrapposti, a rendere pressoché inutili questi ragionamenti e queste riflessioni etiche, aprendo tuttavia nuovi problemi e donando nuove prospettive nel decennio successivo.

²⁹² L'equiprobabilismo «assume il principio del possesso per affermare che, quando si è nello stato di dubbio per la presenza di due opinioni probabili opposte, allora possiede la legge, se questa era certa e si dubita che essa sia cessata; possiede la libertà se si dubita che la legge esista. L'equiprobabilismo assume il principio che la legge dubbia non obbliga, per affermare che tale dubbio cessa solo quando la legge ha in proprio favore un'opinione certamente più probabile dell'opposta in favore della libertà» (Domenico CAPONE, voce "Sistemi morali", cit. in, *NDTM* 1249-1250).

²⁹³ JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo (dal 1939 ad oggi)*, op. cit., 185-186. Questo autore comprende il testo di Giovanni Paolo II come una riaffermazione della teoria della *guerra giusta*. Non a caso, una delle condizioni della sua applicazione era la dichiarazione da parte della competente autorità; sia Ratzinger che Joblin riaffermano questo principio ribadendo – ci sembra – una pressoché assoluta autonomia da parte dei politici che, in definitiva, devono rispondere solo davanti alla propria coscienza: cfr *La réunion de Rome*, op. cit., 714-715. È dello stesso avviso nella lettura di questa dinamica, anche TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 103-104.

²⁹⁴ Cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 102-104.

2. Sollicitudo rei socialis

Nel 1983 Giovanni Paolo II compie un difficile e impegnativo viaggio in America centrale (2-10 marzo 1983): il continente è sconvolto dalla violenza, dalla miseria e dalle dittature, ingiuste e oppressive. La violenza, comunque, la fa da padrona e non si vede la strada per una conciliazione.²⁹⁵ Il Santo Padre si trova, allora, ad affrontare il tema della pace da un punto di vista molto diverso di quello della diplomazia e dell'etica internazionale:²⁹⁶ molto più “semplicemente” ci si trovava dinanzi a delle società spaccate, vittime dell'odio. Di fronte a questa situazione di sopruso e di ingiustizia sociale, nei confronti della quale – come abbiamo già visto – Paolo VI aveva lasciato la porta aperta a un certo uso della violenza rivoluzionaria, Giovanni Paolo II propone solo la forza della riconciliazione, del perdono, senza ricorrere a metodi violenti, senza tacere però la denuncia per le ingiustizie di cui sono vittime le popolazioni locali: è la cosiddetta «Civiltà dell'amore».²⁹⁷

La terribile catena di reazioni, propria della dialettica amico-nemico, viene illuminata dalla parola di Dio che richiede di amare anche i nemici, e di perdonarli. È urgente passare dalla sfiducia e dall'aggressività al rispetto, alla concordia, in un clima che permetta la considerazione leale e oggettiva delle situazioni e la prudente ricerca dei rimedi. Il rimedio è la riconciliazione.²⁹⁸

I problemi della guerra e delle disuguaglianze sociali vengono letti come sintomi di un malessere più profondo, un malessere culturale che affligge le nostre società, fondate su valori e principi che sono altri, rispetto alle esigenze del Vangelo e della promozione della giustizia.

La risposta a una crisi di cultura può essere soltanto la costruzione di una cultura nuova. Come ha detto Paolo VI, e dopo di lui Giovanni Paolo II: la costruzione di una civiltà dell'amore. In questo modo, pur esortando tutti ripetutamente a indagare sulle cause della guerra e a operare contro di esse, i papi hanno anche insistito sul fatto che l'assenza della pace non può essere spiegata soltanto in base ai suoi sintomi esteriori, ma va individuata anche nelle sue radici culturali. Se la pace dipende dalla realizzazione della giustizia e dell'amore nella convivenza delle persone e dei popoli, l'assenza della pace deve allora essere posta in rapporto con carenze e difetti che possono essere definiti ingiustizia e disamore.²⁹⁹

Questa esperienza pastorale troverà poi esplicitazione teologica nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, scritta in occasione del ventennale della *Populorum progressio*: se quest'ultima era

²⁹⁵ Una presentazione degli interventi di Giovanni Paolo II sulla pace, nel contesto della situazione socio-economica dell'America Latina dei primi anni '80, è presente in: Janusz KROPIEWNICKI, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla pace durante i suoi viaggi apostolici in America Latina (1979-1985). Theses ad doctorandum in S. Teologia*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1987.

²⁹⁶ Cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 104.

²⁹⁷ «In altre parole, il vero sviluppo deve fondarsi sull'amore di Dio e del prossimo, e contribuire a favorire i rapporti tra individui e società. Ecco la “civiltà dell'amore”, di cui parlava spesso il Papa Paolo VI» (GIOVANNI PAOLO II, let. enc., *Sollicitudo rei socialis*, 33, 30.XII.1987, cit. in, EV X, 2631 [d'ora in poi: SRS 33]). Cfr anche KROPIEWNICKI, *L'insegnamento*, op. cit., 159-162. «La base della civiltà dell'amore, come anche quella della pace, consiste nella verità: verità su Dio e sul suo grande amore; verità sull'uomo, sulla sua immensa dignità fisica, morale, spirituale e sul suo destino trascendente; questa è l'unica verità capace di dare un senso alle iniziative di ogni giorno: di programmi politici, economici, culturali, sociali, ecc.» (ivi 160).

²⁹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia a San Salvador*, 5, 6.III.1983, cit. in, “Il Regno”, 7 (1983) 216. «Denuncia quindi il Papa le menzogne e le verità parziali, le ingiustizie sotto diverse forme, odio e ideologie di violenza, negazione di libertà alle persone, ai gruppi, perfino ad intere nazioni, ecc. [...] [Tuttavia] da questo complesso dei mali denunciati dal Papa, intendiamo ricavarne uno di enorme importanza: il “no” alla violenza» (KROPIEWNICKI, *L'insegnamento*, op. cit., 162).

²⁹⁹ SCHOTTE *La Santa Sede e i problemi della pace*, op. cit., 165.

animata da una grande speranza che il progresso potesse portare con sé, in maniera quasi automatica, ad una crescita in umanità e in dignità per tutti, *Sollicitudo rei socialis* è ben consapevole del contrario. L'esperienza storica ha dimostrato, anzi, che la logica dell'egoismo che domina il cuore dell'uomo, si traduce in forme istituzionalizzate: le cosiddette strutture di peccato.³⁰⁰

Ho voluto introdurre questo tipo di analisi soprattutto per indicare quale sia la vera natura del male a cui ci si trova di fronte nella questione dello «sviluppo dei popoli»: si tratta di un male morale, frutto di molti peccati, che portano a «strutture di peccato».³⁰¹

Ribadisce poi il principio della corresponsabilità planetaria, quando afferma che

Oggi forse più che in passato, gli uomini si rendono conto di essere legati da un comune destino, da costruire insieme, se si vuole evitare la catastrofe per tutti.³⁰²

E la strada che viene proposta, allora, è quella della solidarietà, agendo in direzione opposta alla logica del solo profitto e dell'interesse individuale che è promosso da queste strutture di peccato, dal peccato, cioè, diventato istituzione.

Applicando quanto detto al messaggio centrale della *Sollicitudo rei socialis*, che si condensa nell'«annuncio» della solidarietà del mondo e, pertanto, della vocazione universale e mondiale a uno sviluppo plenario e planetario solidale, si può notare che esso stesso apre prospettive etico-culturali e prassiche fondate su precise condizioni e su direttrici di azione nettamente qualificate. La pace del mondo sarà frutto della giustizia e della collaborazione, atto proprio della solidarietà. Il futuro dell'umanità, prima che dal progresso e dallo sviluppo tecnico ed economico, dipenderà dall'attuazione del *primo principio morale* (il dovere di crescere delle Nazioni e dei popoli in pienezza), che si articola nell'imperativo etico-prassico della *crescita comunitaria mondiale e nell'impegno di tutti per lo sviluppo di tutti*.³⁰³

Una delle piaghe più grandi che egli intravede è quella della produzione e del commercio delle armi, che privano di risorse i Paesi poveri: è necessario pertanto che finisca la contrapposizione tra le Superpotenze e si impegnino invece nella loro funzione solidale di guida e di promozione della crescita delle altre comunità nazionali.³⁰⁴

³⁰⁰ «É da rilevare, pertanto, che un mondo diviso in blocchi, sostenuti da ideologie rigide, dove, invece dell'interdipendenza e della solidarietà, dominano differenti forme di imperialismo, non può che essere un mondo sottomesso a «strutture di peccato» (SRS 36, cit. in, EV X, 2639). «Devant ces rigidités qui viennent soit de l'obstacle quasi insurmontable que créent certaines structures, les derniers papes ont invité les hommes à modifier l'ordre économique et social existant; Jean Paul II a repris leur enseignement en insistant sur le motif qui devait être le leur, la solidarité» (JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 158).

³⁰¹ SRS 37, cit. in, EV X, 2645. «Les interventions de Jean Paul II sur le thème de la solidarité ont été nombreuses [...]. Elles font progresser la question en mettant en relief les obstacles institutionnels à la traduction de la solidarité dans la réalité et en faisant appel à la responsabilité de chacun pour les vaincre. [...] Il introduit ici les concepts de «structures de péché» et de «mécanismes pervers», complétant aussi l'intuition de Paul VI dans *Octogesima Adveniens* (48) sur la «participation» de chacun dans les déterminismes de la société. [...] Pour lui, poursuivre la justice n'est pas seulement combattre les défauts des institutions [...] mais aussi «le péché personnel, surtout l'égoïsme, qui est la racine originelle de ces structures d'injustice et de péché» [GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'episcopato boliviano*, 9.V.1988, 7, cit. in, «Il Regno», 11 (1988) 322]» (JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 160).

³⁰² SRS 26, cit. in, EV X, 2590. Cfr anche MARRI, *Magistero. Magistero di pace*, op. cit., 576-577.

³⁰³ Mario TOSO, *Principali contenuti e aspetti di novità nella «Sollicitudo Rei Socialis»*, cit. in, *Solidarietà nuovo nome della pace. Studio sull'enciclica «Sollicitudo Rei Socialis» di Giovanni Paolo II*, a cura di IDEM, Leumann (TO), LDC, 1988, 51.

³⁰⁴ Cfr SRS 23, cit. in, EV X, 2575-2579.

Anzi proprio in questo contesto Giovanni Paolo II dichiara apertamente che il commercio delle armi è, insieme, all'enorme quantitativo di testate atomiche negli arsenali bellici, una delle piaghe del nostro tempo.

Se la produzione delle armi è un grave disordine che regna nel mondo odierno rispetto alle vere necessità degli uomini e all'impiego dei mezzi adatti a soddisfarle, non lo è meno il commercio delle stesse armi. Anzi, a proposito di questo, è necessario aggiungere che il giudizio morale è ancora più severo. Come si sa, si tratta di un commercio senza frontiere capace di oltrepassare perfino le barriere dei blocchi. Esso sa superare la divisione tra Oriente e Occidente e, soprattutto, quella tra Nord e Sud sino a inserirsi – e questo è più grave – tra le diverse componenti della zona meridionale del mondo. [...]. Se a tutto questo si aggiunge il pericolo tremendo, universalmente conosciuto, rappresentato dalle armi atomiche accumulate fino all'incredibile, la conclusione logica appare questa: il panorama del mondo odierno, compreso quello economico, anziché rivelare preoccupazione per un vero sviluppo che conduca tutti verso una vita «più umana» - come auspicava l'Enciclica *Populorum progressio* – sembra destinato ad avviarcì più rapidamente verso la morte.³⁰⁵

Ciò non toglie, tuttavia, che l'enciclica nel suo complesso non abbia di mira anzitutto la pace: in realtà vuole promuovere soprattutto la giustizia e la libertà religiosa.

3. Uno sguardo sintetico

Alla luce di quanto detto sinora ci sembra di potere individuare due grandi filoni del pensiero di Giovanni Paolo II sul tema della pace, che corrispondono, a grandi linee, ai due momenti di questa prima metà del suo ministero petrino, che abbiamo appena trattato: i primi anni di pontificato sembrano più focalizzati sul problema dell'armamento atomico, della guerra fredda, della deterrenza nucleare, con una forte accentuazione del valore della libertà umana... Col passare del tempo, però, a partire dai primi viaggi in America Latina, la sua attenzione sembra indirizzarsi sempre più verso la pace sociale, e dunque verso la promozione della giustizia e la lotta contro la povertà, indicando alla Chiesa e al mondo il valore della solidarietà. Allo stesso tempo, però, l'azione di Giovanni Paolo II in favore della pace si snoda secondo due direttrici principali: la prima, l'impegno politico-diplomatico, e la seconda, il richiamo ai valori fondanti la pace, quali appunto la solidarietà sociale e la libertà religiosa.³⁰⁶ Anche gli interventi del Santo Padre possono dunque essere letti secondo quest'ottica: da un lato, ci sono i discorsi tenuti presso gli organismi internazionali (l'ONU, l'UNESCO...), in cui il Papa assume come

³⁰⁵ Cfr SRS 24, cit. in, EV X, 2582.

³⁰⁶ Per quanto riguarda il tema della solidarietà, si veda, per esempio, GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XIX Giornata Mondiale della pace*, 4, 1.I.1986, cit. in, "Il Regno", 1 (1986) 2: «Noi ci impegniamo per una nuova solidarietà: la solidarietà della famiglia umana. Significa guardare alle tensioni tra Nord e Sud e sostituirle con una nuova forma di relazione: la solidarietà sociale di tutti. Questa solidarietà [...] riconosce tutta la complessità di un problema che ci si è lasciati per troppo tempo sfuggire di mano, ma che può ancora essere rettamente inquadrato». Per quanto riguarda la libertà religiosa, si veda: GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXI Giornata Mondiale della pace*, 1.I.1988, cit. in, "Il Regno", 1 (1988) 2. È interessante che il titolo di questo messaggio sia proprio: «La libertà religiosa condizione per la pacifica convivenza». «Nuociono [...] alla causa della pace tutte le forme [...] di violazione della libertà religiosa, al pari delle violazioni che toccano gli altri diritti fondamentali della persona. [...] Milioni di persone, in varie parti del mondo, soffrono ancora a motivo delle loro convinzioni religiose, vittime di legislazioni repressive e oppressive, talora di aperte persecuzioni, più spesso di una sottile prassi di discriminazione come credenti e come comunità. Questo stato di cose, di per sé intollerabile, costituisce anche un'ipoteca negativa per la pace». Cfr anche JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 153.

propri, i criteri della prudenza e della diplomazia, magari un po' a scapito del *profetismo* evangelico di *Pacem in terris* e *Gaudium et spes*. Di fronte all'immane rischio di una guerra nucleare e ai gravissimi danni che essa potrebbe generare, si afferma la positività, seppur certo provvisoria e temporanea, dello strumento della deterrenza, compresa, in fondo, come male minore o, se si preferisce, come il massimo bene possibile in quel contesto internazionale. Come Paolo VI, d'altronde, Giovanni Paolo II ritiene che la dissuasione, nonostante tutti i suoi limiti, ha compiuto una funzione storica, quella di impedire una guerra nucleare e di questo bisogna rendere atto.³⁰⁷

Quello che è nuovo, rispetto alla posizione di Papa Montini, è che la stessa Curia Romana e alti rappresentanti degli episcopati europei sembrano tornare chiaramente ed esplicitamente verso la teoria della *guerra giusta*. Il fatto che l'incontro di Roma non si sia tenuto solo tra funzionari della Curia Romana e rappresentanti dell'episcopato statunitense, ma abbia coinvolto anche vescovi di tutta l'Europa occidentale, sta a indicare che rilevanti settori della gerarchia ecclesiastica occidentale hanno fatto proprio questo passo verso l'insegnamento tradizionale che, pur nella grande tensione in cui si trova, sembra ancora l'unico punto di riferimento affidabile, l'unica ancora di salvezza, per uscire dall'empasse etico-teologico dei complessi problemi della politica internazionale del tempo. Quello che ci stupisce maggiormente è che si afferma che non ci sia mai stato nessun passo, nessun cambiamento in questo campo, da parte della Comunità Ecclesiale. Essa ha un'unica tradizione: la teoria della *guerra giusta*. Ed è certo lecito ritenere che Papa Wojtyła fosse fondamentalmente sulla stessa lunghezza d'onda, sebbene egli non si sia mai espresso in maniera esplicita e inequivocabile sulla *guerra giusta*.

Riprendendo il cammino fatto finora, ci sembra, invece, di poter affermare con una certa oggettività che, almeno rispetto al periodo conciliare e pre-conciliare, ci sia stata un'involuzione nell'insegnamento magisteriale, un ritorno verso posizioni tradizionali, animate probabilmente da considerazioni di realismo politico quanto mai serie e preoccupanti. Nostro compito non è pertanto quello di giudicare le intenzioni, quanto quello di osservare l'andamento del pensiero e dell'insegnamento magisteriale concernente le nostre tematiche. Non dimentichiamo, infine, tuttavia, che il *profetismo* di *Pacem in terris* e *Gaudium et spes* è stato possibile, molto probabilmente, grazie ad un contesto politico internazionale che, sebbene molto complesso, lasciava trapelare molta speranza: nel contesto di un disgelo in atto tra le Superpotenze, era possibile pensare ad una soluzione del problema della minaccia nucleare, in tempi relativamente brevi. All'inizio degli anni '80, invece, la situazione è radicalmente cambiata e la paura di un'invasione comunista, di cui certo il papa conosceva direttamente la durezza, era talmente alta, da far ritenere che fosse meglio salvaguardare la libertà e la dignità, a costo di un conflitto di dimensioni nucleari, piuttosto che perderle. Papa Wojtyła, benché non si pronunci sulla teoria della *guerra giusta*, riconosce tuttavia a più riprese e con chiarezza, il diritto alla legittima difesa armata: sottolinea, inoltre, che è un diritto che non riguarda solo i singoli, ma anche le comunità politiche e nazionali. In questo senso, allora, prende anche le distanze dal pacifismo «estremista», di chi rifiuta qualsiasi possibilità di ricorso alle armi.

La guerra è in sé irrazionale, e che il principio etico del regolamento pacifico dei conflitti è la sola via degna dell'uomo. Certamente, occorre prendere in considerazione la presenza massiccia della violenza nella storia umana. E' il senso della realtà al servizio della preoccupazione fondamentale della giustizia che impone il mantenimento del principio di legittima difesa in una tale storia. Ma i

³⁰⁷ «Questa limitata tolleranza nei confronti della dissuasione diventa pienamente comprensibile solo qualora si faccia propria l'ottica più vasta della dottrina della Chiesa. Essa fa riferimento al superamento delle ragioni profonde della violenza e della guerra. Soprattutto, l'appello al rispetto dei diritti umani e alla costruzione di un'ancor più efficiente comunità internazionale di popoli rappresenta il "leit-motiv" degli insegnamenti costruttivi sulla pace» (SCHOTTE, *La Santa Sede e i problemi della pace*, op. cit., 167).

rischi spaventosi delle armi di distruzione massiccia devono condurre all'elaborazione di processi di cooperazione e di disarmo che rendano la guerra praticamente impensabile.³⁰⁸

Dicevamo prima, però, che l'azione pastorale e l'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla pace, non sembrano arrestarsi a questi temi più strettamente legati al militarismo, alla politica internazionale, alle strategie militari: come già Paolo VI, anche papa Wojtyła ritiene che la pace sia una realtà che parte dal basso, che ha il suo terreno vitale in una società eticamente corretta, in una società cioè in cui la giustizia e la solidarietà sono le regole della convivenza. È da questo punto di vista che allora egli si rivolge al mondo delle popolazioni oppresse dalla violenza, dalla povertà, dalle dittature, da meccanismi economici perversi. Di fronte a questi problemi sceglie la via profetica della denuncia di ogni violenza: no alla violenza e all'ingiustizia verso i poveri, ma no anche alla violenza dei poveri nell'illusione di riappropriarsi di ciò di cui erano stati privati.

È certamente notevole, allora, la differenza di prospettiva tra la politica internazionale e la giustizia sociale: nel primo contesto si autorizza, almeno in caso di legittima difesa, l'uso della forza, mentre nel secondo, anche nel caso della lotta sociale per la rivendicazione dei propri diritti, si invita a rinunciare a ogni forma di violenza. Sembra che sia una maniera di affrontare i problemi un po' contraddittoria, si usano, cioè, *due pesi e due misure*: ciascuna delle due situazioni è valutata con criteri e principi di valutazione differenti. Agli uni, infatti, si riconosce il diritto della difesa armata, anzi si ritiene moralmente lecito anche minacciare l'avversario di compiere rappresaglie altamente distruttive, mentre agli altri si chiede la strada del perdono, della riconciliazione, del dialogo. Probabilmente questo duplice atteggiamento è dettato dal fatto che

*être contre la guerre ne suffit pas à assurer la paix. Il faut que les racines de la violence aient été extirpées aussi bien du cœur de l'homme que des structures de la société; c'est objectif est celui de la justice recherchée dans un esprit de solidarité.*³⁰⁹

La guerra viene dunque considerata un rimedio alla violenza esplosiva di un aggressore esterno, nei confronti del quale non c'è dialogo che tenga: a livello sociale, invece, il Papa è consapevole che la violenza non paga, perché in realtà non cura le radici stesse della violenza, l'ingiustizia, che è la nemica numero uno della pace. E allora la categoria che meglio di altre sembra essere la chiave di volta per la costruzione dell'edificio della pace, sembra quella dei diritti umani: della loro promozione, che è poi promozione dell'uomo *tout court*, la Chiesa si fa araldo e portavoce, dal momento che l'autentico annuncio del Vangelo, nell'annunciare il mistero dell'amore di Dio, provoca allo stesso tempo una vera promozione umana.³¹⁰ Proprio per questo, allora, gran parte dei discorsi di Giovanni Paolo II sulla pace, dei messaggi per la Giornata Mondiale del 1° gennaio, affrontano proprio questi temi.³¹¹

³⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVII Giornata Mondiale della pace*, 4, 8.XII.1983, cit. in, *EVS* III, 362. Cfr anche GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XV Giornata Mondiale della pace*, 12, 8.XII.1981, cit. in, *EVS* III, 304: «Il cristiano, anche quando fortemente si impegna a contrastare ed a prevenire tutte le forme di guerra, non esita a ricordare [...] che i popoli hanno il diritto ed anche il dovere di proteggere, con l'uso di mezzi proporzionati, la loro esistenza e la loro libertà contro un ingiusto aggressore».

³⁰⁹ JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 161.

³¹⁰ «La Chiesa [...] intende rimanere sempre al servizio dell'uomo [...]. La sua azione [...] trova la sua piena ispirazione nella piena verità sull'uomo che sta al centro del suo messaggio» (KROPIEWNICI, *L'insegnamento*, op. cit., 66).

³¹¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XX Giornata Mondiale della pace*, 7, 8.XII.1986, cit. in, *EVS* III, 429: «La solidarietà è etica per sua natura, perché implica un'affermazione di valore circa l'umanità. Per questa ragione, le sue implicazioni per la vita umana sul nostro pianeta e per le relazioni internazionali sono anch'esse etiche: i nostri comuni vincoli di umanità esigono che si viva in armonia e che si promuova ciò che è bene l'uno per l'altro. Queste implicazioni etiche costituiscono la ragione per la quale la solidarietà è una chiave fondamentale per la pace. [...] Lo sviluppo diventa in definitiva una questione di pace, perché esso aiuta a

*Les droits de l'homme deviennent un véritable leitmotiv sous Jean-Paul II, qui consacre plusieurs de ses messages à l'explication de certaines de ces droits. Mais, cela a son importance, alors que Paul VI semblait accepter les droits de l'homme dans leur acception formulé par l'ONU, Jean-Paul II fera entendre une différence tant au sujet de la liberté religieuse que de la liberté de conscience. [Jean-Paul II] préfère, de façon toute à fait significative, parler du «bien de la personne dans la communauté» [GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata mondiale della pace*, 1.I.1980, cit. in "Il Regno" 1 (1980) 6].*³¹²

Se dunque la solidarietà è l'atteggiamento e l'attitudine sociale principale su cui costruire la pace (possiamo dire che in qualche modo la solidarietà si pone nell'ordine degli strumenti in vista della pace) il fondamento ultimo di essa è la libertà, intesa come libertà di coscienza e libertà religiosa. Se per Giovanni XXIII la pace, poteva essere fondata solo a partire dai suoi quattro pilastri (la verità, la giustizia, la carità e la libertà)³¹³ e ciò significava concretamente il dovere d'impegnarsi per i diritti dell'uomo, al contrario, per Giovanni Paolo II, parlare dei diritti dell'uomo, come unica condizione per il raggiungimento di una vera pace che non consti solo del silenzio delle armi, significa soprattutto parlare della libertà, della libertà religiosa e di quella di coscienza.

*John Paul II not only applies the human rights teaching of his predecessors, he is also developing his own distinctive interpretations of human rights. His Address to the United Nations gave the broadest interpretation yet accorded to human rights in Catholic social teaching. He developed an interpretation of the international system based on human rights, going so far as to link the roots of war with human rights violations. [...] The Pope's U.N. address sought to cut across this divide on the basis that the both material and spiritual values are essential to human dignity and must be provided for in any political system.*³¹⁴

La libertà di coscienza e la libertà religiosa risultano, allora, finalmente, come la chiave di volta di quell'ordine morale oggettivo, su cui riposano i diritti umani e, in ultima istanza, la stessa dignità umana.³¹⁵ Libertà di coscienza, allora, e libertà religiosa

*sont la condition sine qua non de l'accomplissement de l'humain, car le sens de l'action humaine se résout dans la recherche de la vérité. En conséquence tout pouvoir, et donc tout pouvoir politique, n'aura de légitimité que s'il respecte l'ordre moral objectif. L'Etat ne peut tirer son autorité que de la nation, qui est l'émanation de la culture. Dès le moment où il n'est plus l'expression de celle-ci telle qu'elle a été façonnée à partir de la libre détermination des individus qui la composent, le pouvoir politique perd sa légitimité.*³¹⁶

È un tema questo che ritroviamo un po' dappertutto nei suoi interventi, ma che raggiunge una grande lucidità e chiarezza già nel documento programmatico del pontificato di Karol Wojtyła, vale a dire nell'enciclica *Redemptor hominis*:³¹⁷

raggiungere ciò che è bene [...] per la comunità umana nella sua interezza». Cfr KROPIEWNICKI, *L'insegnamento*, op. cit., 59-62.

³¹² MABILLE, *L'Église et la paix*, op. cit., 22.

³¹³ Cfr GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, 16, cit. in, EV II, 16.

³¹⁴ HEHIR, *John Paul II*, op. cit., 261.

³¹⁵ «Mais une dernière difficulté se présente, celle de définir quel est, hic et nunc, le contenu de cette justice. Jean Paul II répond à cette demande en faisant des droits de l'homme et, plus précisément de la liberté religieuse, la raison d'être de l'activité socio-politique des sociétés» (JOBLINE, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 161). Cfr *ivi*, 161-167.

³¹⁶ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 35.

³¹⁷ «È interessante notare che la *Redemptor hominis* ridefinisce la missione della Chiesa in chiave di servizio all'uomo: "L'uomo infatti è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione

Il nostro secolo è stato finora un secolo di grandi calamità per l'uomo, di grandi devastazioni non soltanto materiali, ma anche morali, anzi forse soprattutto morali. [...] In ogni caso, non si può qui non ricordare, con stima e con profonda speranza per il futuro, il magnifico sforzo compiuto per dare vita all'Organizzazione delle Nazioni Unite, uno sforzo che tende a definire e stabilire gli oggettivi ed inviolabili diritti dell'uomo, obbligandosi reciprocamente gli Stati-membri ad una rigorosa osservanza di essi. [...] La Chiesa non ha bisogno di confermare quanto questo problema sia strettamente collegato con la sua missione nel mondo contemporaneo. Esso, infatti, sta alle basi stesse della pace sociale e internazionale, come hanno dichiarato al riguardo Giovanni XXIII, il Concilio Vaticano II e poi Paolo VI in particolareggiati documenti. In definitiva, la pace si riduce al rispetto dei diritti inviolabili dell'uomo – opera di giustizia è la pace –, mentre la guerra nasce dalla violazione di questi diritti e porta con sé ancor più gravi violazioni di essi. Se i diritti dell'uomo vengono violati in tempo di pace, ciò diventa particolarmente doloroso e, dal punto di vista del progresso, rappresenta un incomprensibile fenomeno della lotta contro l'uomo.³¹⁸

Il legame che Giovanni Paolo II instaura tra diritti umani e libertà religiosa e libertà di coscienza non è tanto dettato da un interesse confessionale, dal desiderio, cioè, di tutelare gli interessi dei fedeli cattolici nel mondo. L'idea, invece, si muove nella stessa linea del pensiero di Paolo VI, che affermava l'incommensurabile dignità della persona umana, soprattutto per quanto riguarda la sua dimensione spirituale, fatta di ideali e di convinzioni profonde, chiamata alla comunione con Dio: e di fronte a tutto ciò non c'è autorità politica che tenga.³¹⁹

Anzitutto, la libertà religiosa, esigenza insopprimibile della dignità di ogni uomo, è una pietra angolare dell'edificio dei diritti umani e, pertanto, è un fattore insostituibile del bene delle persone e di tutta la società, così come della propria realizzazione di ciascuno. Ne consegue che la libertà dei singoli e delle comunità di professare e di praticare la propria religione è un elemento essenziale della pacifica convivenza degli uomini. La pace, che si costruisce e si consolida a tutti i livelli dell'umana convivenza, affonda le proprie radici nella libertà e nell'apertura delle coscienze alla verità.³²⁰

È esattamente questo il punto: la dottrina dei diritti umani si fonda su un'antropologia che, a sua volta, ha le sue radici nell'ordine morale oggettivo, nella legge naturale. Ed è questa che, in ultima istanza, fonda l'autonomia del cittadino, del soggetto, rispetto allo Stato, perché lo abilita ad essere artefice in prima persona, nella collettività, dell'umanizzazione sua e della società tutta, facendo scelte, cioè, che muovano nel senso della ricerca del bene comune.

*Le recours à une anthropologie basée sur une philosophie des droits, telle que l'expose Jean- Paul II, implique de redonner primauté à la «loi naturelle» définie en termes de potentialité, de pouvoir de l'homme sur lui-même, sur le «droit naturel», défini comme une série d'attributs invariables. Elle s'accommode mal d'une vision de l'Etat où dominerait le principe d'obéissance inconditionnelle à l'autorité et d'un modèle de société politique où le contenu du bien commun serait déterminé une fois pour toutes.*³²¹

[...]". Il tema dei diritti umani, vero tema dominante negli interventi di Giovanni Paolo II, è ampliato e ripreso entro la strategia dei *viaggi apostolici*, insieme ai temi della *pace* e della *non-violenza*» (BERTONE, *Le vie promosse dalla Santa Sede*, op cit., 656).

³¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, let. enc., *Redemptor hominis*, 17, 4.III.1979, cit. in, EV VI, 1230-1231.

³¹⁹ «D'une part, aucun pouvoir humain ne peut intervenir dans la décision de l'homme de se situer vis-à-vis de la Transcendance; d'autre part, cet acte religieux interne et propre à l'individu devant avoir une influence sur tous ces comportements, même extérieurs puisqu'il est un être social, il est exclu qu'une autorité puisse en limiter les manifestations comme les échanges qu'un individu peut avoir avec d'autres à ce sujet» (JOBLIN, *Jean-Paul II et la morale internationale*, op. cit., 166).

³²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXI Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1987, cit. in, EVS III, 444.

³²¹ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 36.

È evidente, allora, trovate queste coordinate, comprendere l'insistenza di Giovanni Paolo II sul tema della verità da annunciare e della menzogna da denunciare: la verità del Vangelo e dell'uomo, creato a immagine del Figlio di Dio e chiamato alla comunione e alla fraternità, e la condanna delle ideologie che vedono nella violenza rivoluzionaria l'unica strada verso il progresso e la liberazione.³²² Non può essere, infine, dimenticato l'incontro di preghiera per la pace ad Assisi il 27 ottobre 1986, alla presenza di Capi e Rappresentanti di tutte le tradizioni religiose del mondo: esso ha anzitutto manifestato al mondo che, per la Chiesa, la pace è anzitutto dono di Dio³²³ ma, allo stesso tempo, impegno di riconciliazione fra tutti gli uomini.³²⁴ Esso ha dato visibilità alla dimensione religiosa della ricerca della pace: è una realtà troppo grande e preziosa perché l'uomo possa raggiungerla da solo. È necessaria l'invocazione dell'azione provvidente di Dio e la conversione del cuore, perché la pace può nascere solo dal cuore di individui e società riconciliati.

³²² Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XIII Giornata Mondiale della Pace*, 1-2, 8.XII.1979, cit. in, *EVS* III, 190-196: «Se è certo [...] che la verità serve la causa della pace, è altresì indiscutibile che la “non-verità” va di pari passo con la causa della violenza e della guerra. [...] Sostenuta da ideologie diverse [...], va diffondendosi l'idea che l'uomo e l'umanità intera attuino il loro progresso soprattutto mediante la lotta violenta». Cfr anche GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 58.

³²³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XV Giornata Mondiale della Pace*, 13, 1.I.1982, cit. in, *EVS* III, 305-306: «Il nostro avvenire è nelle mani di Dio, che solo dona la vera pace».

³²⁴ «Noi siamo qui perché siamo sicuri che [...] c'è bisogno di preghiera intensa e umile [...] se si vuole che il mondo diventi finalmente un luogo di pace vera e permanente» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso II ai rappresentanti delle diverse Chiese e Comunioni cristiane e delle altre religioni convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di preghiera per la pace*, 3, 27.X.1986, Assisi, cit. in, “Il Regno”, 21 (1986) 642).

CAPITOLO VI

LA VOCE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI

Gli interventi dei pastori delle Chiese locali sui temi relativi alla pace e alla guerra sono stati davvero molti e hanno arricchito in modo significativo la discussione e la riflessione teologica ed ecclesiale in genere. È molto interessante, comunque, notare che uno degli scopi primari di questi interventi magisteriali sia stato quello di ristabilire un rapporto – per troppo tempo purtroppo dimenticato – tra dibattito politico-militare strategico e giudizio etico³²⁵. Gli interventi delle varie Conferenze Episcopali

*sont la résultante d'une confrontation de la tradition catholique en matière de jugement moral sur la guerre et la paix avec le débat public sur la défense qu'a connu l'Occident au début des années 1980, débat où les aspects philosophiques, politiques et stratégiques étaient étroitement mêlés.*³²⁶

Questi documenti, infatti, si concentrano, per la maggior parte, negli anni 1983-1985, proprio a causa e durante il periodo della crisi degli euromissili che stava rimettendo alla ribalta il problema delle testate atomiche: l'amministrazione Reagan, nella sua politica di riarmo massiccio, non escludeva affatto la possibilità di un confronto diretto atomico con l'URSS, servendosi delle testate atomiche installate nei territori dell'Europa occidentale. Proprio in questo periodo, si riavviò un'*escalation* nel riarmo: si diede, infatti, avvio alla produzione di nuovi armamenti, sia nucleari che convenzionali, in vista dell'acquisizione di una capacità distruttiva dell'avversario già al primo colpo.

*Les critiques dénoncent cette série de mesures comme visant à l'acquisition d'une capacité de première frappe («first strike»), qui pourrait offrir la tentation de lancer une attaque préemptive. A cette époque les militaires et les stratèges parlent de plus en plus de la possibilité de mener une guerre nucléaire et de la gagner, une prétention que l'administration Reagan elle-même n'est pas la dernière à revendiquer.*³²⁷

Di fronte a questo bellicismo imperante si risveglia, negli Stati Uniti, come in Europa, un imponente movimento di pace, all'interno del quale diversi episcopati si inseriscono.³²⁸ È davvero molto interessante il fatto che molte conferenze episcopali si siano coinvolte in questo senso e abbiano prodotto una notevole mole di documenti: dall'Africa all'Asia, dall'Europa occidentale a quella appartenente al Blocco comunista, dall'America all'Estremo Oriente. Trattandosi di magistero che, sebbene autentico, non ha, in ogni caso, la stessa autorevolezza di quello della Chiesa universale,³²⁹ cioè di quello del Romano Pontefice o del Concilio Ecumenico, cercheremo, nei limiti del possibile, di essere allo stesso tempo particolarmente sintetici e essenziali: ci troviamo, cioè, davanti ad un dibattito certamente interessante e foriero di ulteriori riflessioni, ma che non ha rivestito, all'interno della Chiesa cattolica, la stessa autorevolezza degli insegnamenti magisteriali che abbiamo affrontato nei capitoli precedenti.

³²⁵ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 79.

³²⁶ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 79.

³²⁷ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 80-81. Cfr anche MELLON, *I cristiani*, op. cit., 176-177.

³²⁸ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 81.

³²⁹ Il magistero del singolo vescovo all'interno della propria diocesi è vincolante per i suoi fedeli; la stessa cosa però non vale per i pronunciamenti delle conferenze Episcopali: cfr *La réunion de Rome*, op. cit., 711-712.

Rinviando alle note a piè di pagina per un semplice elenco dei principali interventi episcopali sul tema della pace, nei prossimi paragrafi ci dedicheremo ad affrontarne i più importanti, vale a dire quelli che, soprattutto dal punto di vista teologico, hanno avuto una maggiore risonanza.³³⁰ Rifacendoci dunque, proprio, alla risonanza che alcune di queste lettere pastorali hanno avuto in ambito scientifico, ci permettiamo di selezionare le più significative in questo senso, per affrontarle sinteticamente con la dovuta attenzione.³³¹

1. «La sfida della pace»

1. La complessa genesi del documento

Fosse anche soltanto per la sua genesi, a cui accennavamo già di sfuggita, nel capitolo precedente, parlando del vertice tenutosi in Vaticano tra il card. Ratzinger e i rappresentanti di diversi episcopati “occidentali”, la lettera pastorale della Conferenza Episcopale Statunitense, *La sfida della pace*,³³² ha assunto un’importanza di prim’ordine all’interno della riflessione teologica e magisteriale sulla pace, sia per la vivacità dell’episcopato stesso che per il ruolo politico internazionale di garanti della libertà dell’occidente, che gli Stati Uniti d’America rivestivano all’interno della NATO.³³³ Ci troviamo davanti, comunque, a un episcopato, quello americano, certamente molto sensibile a queste problematiche, ma non per questo assolutamente compatto nella condivisione delle stesse idee e prospettive: anzi, proprio la travagliata storia della redazione di *The Challenge of Peace*, sarà un ulteriore segnale di questa pluralità di vedute.³³⁴ La storia di questo documento si mostra alquanto articolata, perché è stato redatto in almeno quattro tappe principali, ciascuna delle quali ha prodotto una bozza della lettera pastorale che, pubblicata, ebbe risonanze notevoli in ambienti sia ecclesiali che politici. La nostra intenzione è quella di soffermarci sulle affermazioni del documento finale, benché per comprenderlo in

³³⁰ «Plus de dix Conférences épiscopales se prononcèrent en l'espace de quelques mois sur se sujet; nombre de leur intervention cherchaient à se frayer un chemin entre les divers courants qui divisaient profondément les croyants et surtout la jeunesse. Trois d'entre elles furent particulièrement élaborées, celle de l'Allemagne (RFA), des Etats-Unis et de la France» (Joseph JOBLIN, *L'actualité de l'enseignement de Gaudium et spes sur la paix*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 589-590). Riportiamo qui di seguito semplicemente i titoli delle principali dichiarazioni di varie Conferenze episcopali nazionali su temi legati alla pace. CONFERENZA EPISCOPALE DELLA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA, *Le condizioni per la pace*, 1.I.1983; CONFERENZA EPISCOPALE FILIPPINA, *Le esigenze di una pace giusta*, 20.II.1983; CONFERENZA EPISCOPALE AUSTRIACA, *La guerra non è un mezzo per fini politici*, IV.1983; CONFERENZA EPISCOPALE DELLA REPUBBLICA FEDERALE TEDESCA, *Effetto della giustizia sarà la pace*, 18.IV.1983; CONFERENZA EPISCOPALE USA, *La sfida della pace*, 3.V.1983; CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Pace e giustizia*, 5.V.1983; CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *Disarmare per costruire la pace*, VII.1983; CONFERENZA EPISCOPALE IRLANDESE, *La tempesta che ci minaccia*, .VII.1983; CONFERENZA EPISCOPALE GIAPPONESE, *L'aspirazione alla pace, missione evangelica della Chiesa*, 9.VII.1983; CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Vincere la pace*, 8.XI.1983; CONFERENZA EPISCOPALE SLOVACCA, *La salvezza è la nostra pace*, 1985; CONFERENZA EPISCOPALE SALVADOREGNA, *Riconciliazione e pace*, 6.VIII.1985; CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *Costruttori della pace*, 20.II.1986; PRESIDENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI EUROPEE, *La costruzione della pace in Europa*, 17.III.1987; CONFERENZA EPISCOPALE DEL MOZAMBICO, *La pace che il popolo vuole*, 30.IV.1987; CONFERENZA EPISCOPALE CENTROAMERICANA, *Costruiamo la pace in Cristo*, 1.XII.1989.

³³¹ I documenti che prenderemo in analisi in modo più dettagliato sono quello della Conferenza Episcopale Statunitense, quello della Conferenza Episcopale della Germania Federale e quello della Conferenza Episcopale Francese. Per la loro importanza e risonanza, basti vedere: MATTAI, *Guerra*, cit. in, *NDTM* 546-547.

³³² CONFERENZA EPISCOPALE USA, *La sfida della pace*, 3.V.1983, versione italiana, cit. in, “Il Regno”, 13 (1983) 409-443. [d’ora in poi: *Sdp*]. Titolo originale: *The Challenge of Peace. God’s Promise and our Response*.

³³³ Cfr MATTAI, *Pace e pacifismo*, op. cit., 878-879. Cfr anche GUICHERD, *L’Eglise*, op. cit., 79-84.

³³⁴ Cfr GUICHERD, *L’Eglise*, op. cit., 82-83.

profondità, sia talora necessario fare ricorso alla sua genesi.³³⁵ Possiamo riassumere così queste quattro tappe.

1. La prima bozza, frutto della commissione preparatoria della Conferenza Episcopale, *God's Hope in Time of Fear*: il testo era essenzialmente rivolto alla discussione e all'analisi teologica all'interno di un ristretto circolo di esperti, tra cui ovviamente la Santa Sede. La notizia, però, come spesso succede, trapelò e i *media* fecero conoscere al gran pubblico la bozza del documento. Il testo, nel suo complesso, sembrava abbastanza schierato su posizioni nonviolente e contrarie alla guerra atomica e alla stessa deterrenza nucleare.³³⁶ Fu giudicato, anche in ambito teologico e cattolico però, come ancora confuso, non sempre chiaro e sistematico nel fornire le ragioni delle proprie argomentazioni etiche e pertanto fu richiesta una nuova rielaborazione.
2. La seconda stesura prese già il nome del testo definitivo e cioè quello di *The Challenge of Peace*: questo testo, più chiaro e teologicamente più elaborato del precedente, non si distanziava comunque dalle affermazioni centrali ed evangelicamente pacifiste della prima bozza: continuava a negare la validità etica della dissuasione nucleare, l'illiceità del primo uso della bomba atomica e del suo utilizzo contro città nemiche; invitava a stipulare accordi per un vero disarmo nucleare, soprattutto nelle zone di confine e, al contrario, domandava un rinforzo della difesa convenzionale, «*pour remédier aux tares étiqes de la dissuasion nucléaire*».³³⁷

Il testo provocò molte reazioni, sia in ambito ecclesiale che politico. In questa sede ci interessano soprattutto quelle teologiche ed ecclesiali, coronate, in modo particolare, nel *meeting* svoltosi in Vaticano tra i rappresentanti di vari episcopati europei, a cui abbiamo riferimento nel capitolo precedente. Durante l'incontro romano fu posto l'accento su alcuni punti in particolare.³³⁸

- Da un lato sull'autorità magisteriale del documento pastorale americano (in modo che non venisse in alcun modo confusa un'opinione – certamente autorevole – di alcuni pastori della Chiesa, con l'insegnamento autentico del Romano Pontefice e della Tradizione secolare della Chiesa).³³⁹
- In modo particolare, mettendo in evidenza la parziale accettazione della deterrenza da parte di Giovanni Paolo II durante il discorso all'ONU, di alcuni mesi prima, i vescovi americani erano invitati a lasciar trasparire un giudizio non totalmente negativo sulla dissuasione nucleare.

³³⁵ Una cronistoria della genesi del documento pastorale, nelle sue varie tappe, è presente in GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 84-97. Nella nostra presentazione ci rifaremo sovente a questo testo che, per la sua profonda analisi e precisione, ci è sembrato davvero equilibrato, dettagliato e completo.

³³⁶ Cfr MATTAI, *Guerra*, op. cit., 546-547.

³³⁷ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 90. Cfr anche TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 102-103.

³³⁸ Sul *meeting* in Vaticano e i complessi rapporti con la politica americana, cfr Micheal NOVAK, *The U.S. Bishops. The U.S. Government – and Reality*, cit. in, DWYER, *The Catholic Bishops and Nuclear War*, op. cit., 67-87.

³³⁹ «Non tutte le dichiarazioni hanno, in questa lettera, la medesima autorità morale. A volte noi riaffermiamo principi morali universalmente vincolanti (come ad esempio l'immunità dei non combattenti e la proporzionalità dei danni che si possono infliggere); altre volte riaffermiamo dichiarazioni di papi recenti e l'insegnamento del Vaticano II; altre ancora applichiamo principi morali a casi specifici. Nell'applicazione pratica di tali principi ci rendiamo conto [...] che entrano in gioco giudizi prudenziali, basati su circostanze specifiche che possono cambiare o che possono essere differentemente interpretate da persone di buona volontà (ad esempio la questione del “no first use”)» (*Sdp* 1, op. cit., 410).

- Infine, la problematica del rapporto tra teoria della *guerra giusta* e nonviolenza: i vescovi americani sembravano metterle sullo stesso livello, mentre la prima doveva conservare, in ogni caso, un primato di autorevolezza.³⁴⁰
- 3. Si arriva così al terzo passo, quella della revisione, dopo i suggerimenti ricevuti a Roma. Quest'ultima bozza fu effettivamente edulcorata delle valutazioni etiche che spingevano di più sulla via del disarmo e di un evangelismo profetico, ripiegando su considerazioni più tradizionali e in qualche modo “innocue” e ininfluenti, anche nei confronti del potere politico:

*la troisième mouture du texte [...] fut saluée par le gouvernement comme un «retour à la raison» de la part des évêques. [...] Les deux modifications les plus importantes concernaient l'une, l'usage en premier des armes nucléaires, l'autre, la question du gel nucléaire. [...] Sur le second point, on a noté surtout le remplacement du verbe «halt» se rapportant à l'expérimentation, la fabrication et le déploiement des armes nucléaires par le terme «curb» [...] qui fut interprété comme un retrait du soutien auparavant accordé au mouvement pour le gel nucléaire.*³⁴¹

- 4. Abbiamo, infine, l'ultima stesura, quella definitiva, che fu il frutto della votazione e degli emendamenti dell'assemblea plenaria della Conferenza Episcopale statunitense, riunita nei giorni 2-3 marzo 1983. Quest'ultima revisione ha cercato di rivedere il tutto e di offrire un documento il più possibile equilibrato e ponderato, secondo le indicazioni dell'incontro in Vaticano, ma pur rispettando, nella sostanza, lo spirito evangelico e pacifista di gran parte dell'episcopato e della Chiesa americana. Proprio all'analisi di questo testo dedicheremo le prossime pagine.

2. Il contenuto della Lettera Pastorale

1. La liceità morale dell'uso dell'arma nucleare

Il lavoro della Conferenza Episcopale USA è un documento magisteriale di grande spessore, molto interessante per l'ecclesiologia e la collegialità interecclesiale che ne sono stati i pilastri, ma soprattutto fondamentale per la riflessione cattolica, e soprattutto episcopale, dei mesi e degli anni successivi. In modo particolare è da notare l'irruzione della Chiesa e dell'etica all'interno del dibattito sulla dissuasione nucleare, che è uno degli argomenti centrali di tutta la lettera. I vescovi americani, infatti, «*pour la première fois, s'immisçaient dans un domaine encore largement réservé aux experts. La “démocratisation” de la réflexion sur la politique de défense atteignait aussi l'Eglise.*»³⁴² Il ragionamento etico, però, come vedremo, risente essenzialmente delle categorie etiche dello *ius ad bellum* e dello *ius in bello*.³⁴³

³⁴⁰ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 94. A seguito dell'incontro di Roma, si vide rinforzata la linea dell'card. O'Connor, arcivescovo di New York, che si era schierato per posizioni più conservatrici e più disponibili nei confronti della dissuasione e anche di un certo uso dell'armamento nucleare.

³⁴¹ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 94-95. Con l'espressione «gel nucléaire» si intende lo smantellamento delle potenziale nucleare bellico e la fine della dissuasione.

³⁴² GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 124.

³⁴³ Cfr DWYER, *The Morality of Using Nuclear Weapons*, op. cit., 5-6; cfr Sdp I. C3, op. cit., 418-420. «*The central moral problems presented by nuclear weapons have to do with the jus in bello, with the way in which the war is to be conducted, although it is worth remembering that nuclear weapons (as well as some forms of chemical and biological weapons) make aiming at the destruction of entire societies a realistic possibility and so create*

Per prima cosa, dunque, riprendendo la dottrina tradizionale e le affermazioni di *Gaudium et spes*, si ribadisce che le azioni militari direttamente orientate contro i civili sono gravemente immorali: «A volte noi riaffermiamo principi morali universalmente vincolanti (come ad esempio l'immunità dei non combattenti e la proporzionalità dei danni che si possono infliggere)»³⁴⁴. Viene usato qui il criterio della discriminazione tra popolazione civile e belligeranti, principio già presente e in uso nella dottrina della *guerra giusta*.³⁴⁵

In nessuna circostanza gli ordigni nucleari o gli altri strumenti di distruzione di massa possono essere usati allo scopo di distruggere i centri abitati o altri obiettivi prevalentemente civili.³⁴⁶

È molto interessante, però, che i vescovi americani vadano più in là della semplice e meccanica ripetizione del Magistero precedente: anzi proprio a partire dalla condanna – formulata in *Gaudium et spes* – della guerra totale,³⁴⁷ si afferma con chiarezza, pur rimanendo nell'ambito di un magistero autentico ma certamente non infallibile, che

deve essere anche condannata la rappresaglia, sia nucleare che convenzionale, che potrebbe coinvolgere vite completamente innocenti, vite di persone che non hanno in nessun modo responsabilità per le sconsiderate azioni del loro governo. Questa condanna, *a nostro parere*, si applica anche all'uso, per rappresaglia, di ordigni che colpiscono le città nemiche anche dopo che sono state colpite le nostre. La rappresaglia, in tali circostanze, non servirebbe a nessuno scopo razionale o morale e può essere considerata solo un atto di vendetta. Nessun cristiano può giustamente eseguire ordini o politiche deliberatamente miranti ad uccidere non combattenti.³⁴⁸

Questo approfondimento a partire dalla dottrina di *Gaudium et spes* è davvero molto interessante ed è degno di nota, perché arriva a precisare e a fare un passo in avanti verso quella mentalità nuova, nei confronti della guerra, che chiedeva *Gaudium et spes*.³⁴⁹ Una seconda condanna, anche questa espressa con chiarezza dai vescovi statunitensi, è quella dell'uso, per primi, («*the first use*») dell'arma atomica:

new problems with regard to right intention and proportionality» (John LANGAN, *The American Hierarchy and Nuclear Weapons*, cit. in, "Theological Studies", 43 (1982) 449).

³⁴⁴ Cfr *Sdp I*, op. cit., 410. Cfr DWYER, *The Morality*, op. cit., 7.

³⁴⁵ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 131-132. «*Attacks that are directed against noncombatants or which produce environmental consequences that will in the long run be destructive of large numbers of human lives are morally wrong. From a theoretical standpoint, this is simply a specification of just-war theory, but it is worth making the point explicit since, even when the aim is not the total destruction of the enemy society, it is possible to have attacks and uses of force which are not morally acceptable*» (LANGAN, *The American Hierarchy*, op. cit., 461).

³⁴⁶ *Sdp II. C*, op. cit., 424.

³⁴⁷ «Mentre il Concilio si era limitato ad alcune frasi che condannavano l'impiego delle "armi scientifiche" contro le popolazioni civili, i vescovi americani [...] tenuto conto dei cambiamenti verificatisi dal 1965 nelle tecnologie e nelle strategie nucleari, [...] discutono pure la questione del "primo impiego" (*first use*) delle armi nucleari, e quella della "guerra nucleare limitata" (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 161).

³⁴⁸ *Sdp II. C/1*, op. cit., 424. Il corsivo è nostro. Sottolineando la legittimità di divergenze rispetto all'insegnamento magisteriale contenuto nella lettera, i vescovi si pongono in una posizione intermedia tra chi riteneva inopportuna la loro ingerenza in questioni di etica politica e chi, al contrario, credeva che la Chiesa *dovesse dire la sua*. «Contro queste posizioni i vescovi rivendicano il loro diritto ed obbligo di parlare di questi argomenti specifici, ma ammettono la loro mancanza di certezze assolute. Queste questioni non sono esclusivamente politiche e militari, ma sono anche questioni puramente morali che coinvolgono sia la coscienza di realtà politiche complesse che ipotesi prudenziali» (CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 497).

³⁴⁹ «*Aucun document de l'Eglise n'avait encore poussé la conclusion aussi loin. Elle apparaît pourtant comme une déduction logique des propositions de Vatican II. Non seulement les évêques américains rejettent globalement toute frappe anti-cité, mais ils condamnent ici expressément le modèle de seconde frappe sur le quel repose la destruction mutuelle assurée*» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 132).

Non conosciamo nessuna situazione in cui possa essere moralmente giustificato il deliberato inizio di una guerra nucleare, anche se su scala ridotta. Agli attacchi non nucleari di un altro stato bisogna resistere con mezzi diversi da quelli nucleari.³⁵⁰

Questa affermazione così netta si basa sulla consapevolezza della quasi completa incapacità di gestire un conflitto nucleare: una semplice *scaramuccia*, anche un attacco con un solo ordigno nucleare condurrebbe quasi sicuramente a un'*escalation* incontrollabile.

Sia che vengano a trovarsi in stato di guerra l'Europa, o qualche parte dell'Asia o Medio Oriente, sia che lo scambio di bombe strategiche avvenga direttamente tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, le difficoltà di limitare l'uso degli ordigni nucleari sono immense. Abbiamo appreso dalle dichiarazioni di un certo numero di esperti che in stato di guerra i comandi operativi non sarebbero più in grado di esercitare uno stretto controllo. Il numero delle bombe impiegate aumenterebbe rapidamente, gli obiettivi si allargherebbero ben al di là di quelli militari e il numero delle vittime tra i civili crescerebbe enormemente. [...] Le possibilità che l'uso delle bombe atomiche resti «limitato» ci sembrano assai remote e le conseguenze di un'*escalation* verso una distruzione di massa sarebbero terrificanti.³⁵¹

Comprendiamo, in ogni modo, che il criterio che anima queste valutazioni è sempre quello della proporzionalità tra fini e mezzi,³⁵² presente nella teoria della *guerra giusta*. Il solo criterio della discriminazione tra civili e militari non basta più, perché nella realtà delle cose, è davvero impossibile immaginare che un attacco nucleare non coinvolga – in modo assolutamente sproporzionato – ben più che le sole installazioni militari.³⁵³ A conferma di ciò sta anche la consapevolezza che spesso gli obiettivi militari sono posti accanto, se non addirittura all'interno di centri urbani, residenziali o industriali,³⁵⁴ proprio per scoraggiare eventuali rappresaglie. Per questo è necessario far ricorso a un secondo criterio, sempre preso in prestito dalla teoria della *guerra giusta* e, più in generale, dalla tradizione morale classica quando si parla del male minore: si tratta cioè di valutare la proporzionalità tra il male che si rischia di subire (in questo caso, l'aggressione) e il male che si compie lanciando delle testate atomiche per disarmare l'invasore.

³⁵⁰ Sdp II. C/2, op. cit., 425. «È il punto che ha provocato fra gli Europei le maggiori inquietudini nelle prime versioni della lettera. I vescovi americani non sottovalutavano forse la necessità di equilibrare le forze convenzionali sovietiche con le forze nucleari occidentali? Il testo definitivo tiene presente questo timore, da una parte insistendo sulla necessità di sviluppare le difese non nucleari in Europa, dall'altra parte ammettendo che l'abbandono della dottrina del *first use* non può essere immediato, giacché l'adozione di un altro sistema di difesa richiede del tempo» (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 162).

³⁵¹ Sdp II. C/2, op. cit., 425.

³⁵² «L'intera argomentazione poggia infatti sulla dialettica "legittimazione-limitazione" che è al centro dell'insegnamento sulla guerra giusta: anche nell'era delle armi nucleari bisogna rispettare i *limiti* che la tradizione ha posto al diritto di legittima difesa» (MELLON, *I cristiani*, 160).

³⁵³ Cfr DWYER, *The Morality*, op. cit., 6-7. «Uno dei criteri dell'insegnamento tradizionale sulla guerra giusta è la ragionevole speranza di successo nel contribuire alla giustizia e alla pace. Dobbiamo chiederci se una tale ragionevole speranza possa esistere una volta che abbiano ad essere usati gli ordigni nucleari. [...] Tale uso delle armi nucleari non dovrebbe essere giustificato» (Sdp II. C/3, op. cit., 426).

³⁵⁴ Sul diritto e problema della legittima difesa armata in questo documento e sulle contraddizioni che vi si ritrovano, nella continua tensione di conciliare visioni divergenti, cfr B. V. JOHNSTONE, *The Right and Duty of Defense*, cit. in, "Studia Moralia", 22 (1984) 76-87. In modo particolare l'Autore nota come di fronte a certe distruzioni, orrori, sofferenze, non c'è proporzione che tenga...; è davvero difficile immaginare la salvaguardia dei criteri di proporzionalità, soprattutto, nel caso di un conflitto nucleare. «*There are some limits on the right and duty to defend the state (or another state) against unjust attack. But it sets a boundary line beyond which these limits cease to apply; in other words, there is a form of attack which entails evils of such a massive nature [...] that these would outweigh any evils attendant on defending. But what if the evils attendant on defending were the enormous suffering and destruction which would be brought about by nuclear war? What good could possibly be proportionate to such evils?*» (ivi, 82).

Viene infine affrontata una terza possibilità di utilizzo dell'arma nucleare, quella della rappresaglia, per mezzo di ordigni tattici, in seguito ad un attacco atomico, nei confronti di obiettivi militari o di interesse strategico (come apparati industriali bellici). A proposito di questo argomento, vengono a galla in maniera più evidente le tensioni registratesi nella stesura della lettera e le contraddizioni che, comunque, la animano. Infatti, anche qui, come nel caso precedente del «*first use*», usando il principio della proporzionalità, si dovrebbe condannare un uso atomico della rappresaglia nucleare, perché potrebbe facilmente portare a un vero confronto militare senza limiti. In questo caso, tuttavia, i vescovi si limitano a esprimere il loro parere, ad affermare i loro seri dubbi sulla possibilità di mantenere lo scontro atomico a un livello «limitato» e ad invitare i capi di stato a resistere alla tentazione dell'uso dell'arma nucleare.³⁵⁵

Noi esprimiamo perciò la nostra opinione per cui il primo imperativo è quello di prevenire qualsiasi uso delle armi nucleari e la nostra speranza che i capi di stato respingeranno l'ipotesi che il conflitto nucleare possa essere limitato, contenuto o vinto in un senso tradizionale.³⁵⁶

*What the Bishops have not said is that every possible use of nuclear weapons is intrinsically evil [...]. While expressing «profound skepticism» about the moral acceptability of any use of nuclear weapons, the Bishops nevertheless refrain from stating that any use of nuclear weapons is immoral [...]. Why do the bishops refrain from a clear condemnation of any use of nuclear weapons [...]? While the overall thrust the document is against any use, the Bishops deem it necessary for the sake of deterrence to remain ambiguous on this point. [...] Should the Bishops unequivocally condemn any use of nuclear weapons, then deterrence becomes ineffective, an empty bluff since the deterrence is credible only insofar as the enemy believes that some nuclear weapons will be used, should the deterrent fail.*³⁵⁷

Avendo compreso ciò, ci avviamo allora ad affrontare il tema centrale della lettera e cioè la riflessione sulla legittimità della deterrenza nucleare.

2. La questione della deterrenza

Per quanto riguarda questa tematica, l'episcopato americano, come abbiamo già detto, si serve come di una sorta di canovaccio, o di bussola, del discorso di Giovanni Paolo II all'ONU, sul valore di una deterrenza, come passo intermedio verso il disarmo. Vengono, infatti, ripresi ed enunciati i criteri che rendono in qualche modo tollerabile la dissuasione; essi sono:

1. il rifiuto, per principio, della ricerca del confronto nucleare;³⁵⁸

³⁵⁵ Cfr DWYER, *The Morality*, op. cit., 8-9. La conclusione dell'articolo di Langan è molto interessante, perché – ancora prima della definitiva stesura del documento episcopale americano – ne auspica alcune affermazioni centrali, che poi di fatto sono state accolte nella dichiarazione ufficiale. «*The American bishops should not ban the bomb but should adopt a stance which affirms the limitations of violence that are central to the just-war tradition and which at the same points to the dangers of using nuclear weapons and of allowing the arms race to continue. They should counsel sober recognition of these dangers and should support in a patient and realistic way efforts for arms control and disarmament*» (LANGAN, *The American Hierarchy*, op. cit., 465-466).

³⁵⁶ Sdp II. C/3, op. cit., 426.

³⁵⁷ DWYER, *The Morality*, op. cit., 8-9. «*Le “non” rhétorique à la guerre nucléaire n'est donc pas accompagné d'un “non” pratique aussi catégorique. [...] On est ici en présence d'un double registre du langage, dont une forme se place au pur niveau du discours alors que l'autre s'applique aux phénomènes concrets. [...] L'argumentation utilisée pour rejeter l'usage en premier de l'arme nucléaire aurait dû logiquement conduire au rejet de tout l'emploi de cette arme. Plusieurs critiques ont souligné cette contradiction de la lettre pastorale, à la quelle seule l'analyse du jugement sur la dissuasion permettra d'apporter une explication*» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 137).

³⁵⁸ «Se la deterrenza esiste solo per prevenire l'uso delle armi nucleari da parte di altri, allora sono inaccettabili le proposte di andare al di là di questo obiettivo, programmando lunghi periodi di guerra con ripetuti attacchi e contrattacchi nucleari, o anche l'intenzione di prevalere in un conflitto nucleare. Si tende a far accettare l'idea

2. l'equilibrio degli armamenti tra le Potenze in gioco, in modo tale che l'attaccato abbia sempre la possibilità di sferrare il suo secondo colpo:³⁵⁹ una netta superiorità di uno dei due contendenti renderebbe, infatti, molto probabile, e soprattutto auspicabile, un attacco nucleare che fosse in grado di distruggere l'avversario in un solo colpo, senza alcun rischio di ripercussioni o vendette.
3. la deterrenza come tappa nel cammino verso un disarmo graduale e bilaterale:³⁶⁰ dal punto di vista etico, essa – non va dimenticato – non può che essere un mezzo, e solo un mezzo, verso il disarmo. Il fine verso cui tutti gli sforzi devono tendere è solo il disarmo.

L'argomentazione dei vescovi americani, anche a questo riguardo, presta il fianco, come già nella prima parte, a diverse ambiguità³⁶¹ e interpretazioni alquanto incoerenti al punto che, in definitiva, non possiamo comprendere con esattezza qual è l'atteggiamento di fondo dell'episcopato americano nei confronti della deterrenza. Non è evidente, in altre parole, se ci troviamo davanti ad una condanna della dissuasione *tout court* o, al contrario, inserendo queste affermazioni nel contesto di tutta la lettera pastorale, possiamo ritenere che essa

*laisse ouverte une possibilité marginale d'emploi des armes nucléaires qui satisferait à la fois les exigences de proportionnalité et de discrimination, cette possibilité étant la condition de leur acceptation temporaire de la dissuasion.*³⁶²

In realtà, alla luce di una lettura attenta del testo e del lavoro della maggior parte dei commentatori del documento, sembra essere più vicina alla realtà questa seconda interpretazione. A tal scopo è davvero interessante la dichiarazione del segretario della commissione per la redazione di *Challenge of Peace*, p. Bryan Hehir, il quale afferma che il testo ha voluto, *intenzionalmente*, lasciare aperto un margine di possibilità alla legittimità di una difesa militare con le armi nucleari, un margine certo minimo, ma che ha permesso di evitare la condanna totale

che una guerra nucleare si possa intraprendere con conseguenze umane e morali tollerabili. Piuttosto noi dobbiamo continuamente dire "no" all'idea della guerra nucleare» (*Sdp II. D/2*, op. cit., 429).

³⁵⁹ «Se la deterrenza è il nostro obiettivo, "ciò che basta a dissuadere" è una strategia adeguata; la ricerca della superiorità nucleare deve essere contrastata» (*Sdp II. D/2*, op. cit., 429). «Il rifiuto dei vescovi di appellarsi al disarmo unilaterale immediato e la loro condanna di qualsiasi armamento che vada al di là di un deterrente sufficiente, in vista del disarmo nucleare totale, sono in conformità con la visione teologica globale della lettera» (CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 493-494).

³⁶⁰ «La deterrenza dovrebbe essere usata come un passo sulla via di un disarmo progressivo. Ogni progettato potenziamento del nostro sistema strategico o ogni mutamento nella dottrina strategica devono essere giudicati in base al fatto se essi rendono più o meno probabile il "disarmo progressivo"» (*Sdp II. D/2*, op. cit., 429).

³⁶¹ Riportiamo qui di seguito un frammento di un articolo che – sebbene con eccessiva asprezza, a nostro avviso – mette in evidenza la mancanza di chiarezza ed i compromessi a cui il documento ha dovuto sottostare. «*The Challenge of Peace: God's Promise and our Response, is a flawed document. Most efforts to apply Christian moral values to complex policy issues may be expected to have deficiencies and ambiguities. However, when such efforts are flawed from the outset by their approach to the empirical and moral problems addressed, the consequences of their deficiencies and ambiguities are particularly grave and pervasive. This is the case with the Pastoral Letter. [...] The perennial fate of discussions of the morality of war is to be sidetracked into more edifying subjects such as the moral obligation to remove the supposed causes of war or to outline blueprints for a world without war [...]. Surely the central point of the Bishops inquiry was the judgement as to the moral permissibility of using nuclear weapons. While it is abundantly clear that they condemn such use on moral and practical grounds, they never reach a final, definitive, explicit statement on this question*» (William V. O'BRIEN, *The Challenge of War. A Christian Realist Perspective*, cit. in, DWYER, *The Catholic Bishops and Nuclear War*, op. cit., 39-40).

³⁶² GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 148.

della dissuasione.³⁶³ Questo spiraglio, per quanto piccolo, permette di immaginare una situazione limite in cui sarebbe moralmente lecito l'uso delle armi atomiche, dando, dunque, un'automatica legittimazione etica alla funzione politico-militare della deterrenza. Quest'ultima, infatti, trae la sua forza dalla minaccia dell'uso delle armi atomiche: qualora quest'ultimo fosse escluso in partenza, anche l'arsenale atomico più efficiente e potente perderebbe qualunque valore dissuasivo e si trasformerebbe in un pericolosissimo *bluff*.³⁶⁴ La dissuasione, infatti,

*repose sur le double pilier de la menace militaire et du discours qui l'accompagne. Si le discours dissuasif disparaît, l'adversaire ne risque-t-il pas d'être tenté de mettre à l'épreuve par des manœuvres limitées et progressive la volonté de réaction du camp qui proclamerait avoir renoncé à tout emploi de l'arme nucléaire? Dès qu'il se rendrait compte de l'irréalité de la menace militaire, il lui apparaîtrait clairement qu'il n'a affaire qu'à un «bluff» lui permettant de prendre sans danger toutes les initiatives.*³⁶⁵

Comprendiamo, dunque, la ragione principale per cui il testo magisteriale, non se l'è sentita di dichiarare l'assoluta illegittimità dell'impiego dell'arsenale atomico, ma ha invece lasciato aperto uno spiraglio alla possibilità di una guerra atomica limitata. La deterrenza viene, dunque, compresa – anche alla luce delle affermazioni di Giovanni Paolo II all'ONU – come un male minore, tollerabile e, in qualche modo, inevitabile, almeno in quel determinato contesto storico, a condizione però, che tutti gli sforzi vengano fatti, per procedere sulla via del disarmo.³⁶⁶

*Therefore, while the Pastoral Letter urges a radical reorientation of defence strategy, it rejects the precipitous reversal of security arrangements entailed in any effort to bring about unilateral nuclear disarmaments. It settles for a deterrent policy that combines a conventional force ready for use in certain circumstances with a nuclear force whose use has been renounced. Such a combination of factors, they judge, is the necessary and sufficient condition of security in nuclear age. Nothing less is adequate to defend our security; nothing more is militarily required nor morally acceptable.*³⁶⁷

Ci sembra inoltre veramente interessante il fatto che, proprio facendo uso dei criteri etici della *guerra giusta*, i vescovi fanno comprendere, tra le righe, – «a mezza bocca», se ci si consente quest'espressione certo non letteraria, ma altamente evocativa – che è proprio la *guerra giusta* a dimostrare tutta la sua inadeguatezza di fronte alla minaccia incontrollabile della guerra

³⁶³ Bryan HEHIR, *Kommentar zum Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe*, cit. in, GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 152.

³⁶⁴ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 152-154.

³⁶⁵ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 151.

³⁶⁶ Cfr anche GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 153. Riassumendo, le intenzioni dei vescovi ci sembrano bene espresse dalle seguenti considerazioni: «*Condemnation of any use (or even threatened use) of the US strategic arsenal against cities, or against vast areas with their populations; a similar condemnation of its use against military targets located near population centers; prohibition of first use of nuclear weapons that might escape human control. All these restrictions on the use (or threat of use) of nuclear weapons were summed up in the words: "We must continually say 'no' to the idea of nuclear war". In addition the Bishops recommended: a nuclear freeze (immediate, bilateral verifiable agreements to halt testing, production, and deployment of new strategic systems); negotiated bilateral "deep cuts" in the arsenal of both superpowers; and a comprehensive test-ban treaty*» (WINTERS, *The American Bishops*, cit. in, DWYER, *The Catholic Bishops and Nuclear War*, op. cit., 28).

³⁶⁷ WINTERS, *The American Bishops*, op. cit., 34. «*So long that is granted that it is possible to use nuclear weapons in accordance with the moral restraints of just-war theory, there cannot be a fundamental and decisive objection to the possession of nuclear weapons as such. The weapons, once produced and possessed, can be used in right and wrong ways. [...] A government can and should be deterred by the possibility that its adversary may act immorally. In this way, [...] the legitimacy of the nuclear deterrent depends on accepting the possibility in principal of a moral use of nuclear weapons*» (LANGAN, *The American Hierarchy*, op. cit., 463).

nucleare: «*It is precisely through the very just war teaching that the Bishops show how nuclear war in the actual world in which we live could never claim to a truly just war*».³⁶⁸

A questo punto sarebbe ancora possibile continuare la discussione su questo testo analizzando nel dettaglio il tipo di argomentazione etica che sta alla base dei giudizi di *The Challenge of Peace*, se cioè si tratta di un'argomentazione di tipo proporzionalista o invece deontologica, o se si sia proceduto in maniera induttiva o deduttiva, ecc... Tutto questo ci porterebbe però a scrivere un elaborato solo su questo argomento. Il nostro prossimo passo sarà invece quello di affrontare ancora l'ultima parte del documento, quella che si occupa della nonviolenza e della costruzione della pace, secondo una prospettiva più direttamente ispirata al Vangelo. Riassumendo, intanto, ciò che abbiamo detto finora, possiamo affermare che questo documento

*conditionally accepts limited counter-force nuclear deterrence, but deterrence is not an end in itself but only a step toward multilateral disarmament. Three further limits are placed on this deterrence. Since deterrence exists to prevent the use of nuclear weapons, one must oppose all attempts to prepare for a protracted nuclear war. Sufficiency to deter and not superiority is the criterion governing the acceptable level of deterrence. Every proposed change in strategic weaponry or theory must be judged by its effects on arms control and disarmament. In addition the bishops make a number of specific recommendations including bilateral nuclear freeze.*³⁶⁹

3. La nonviolenza e la promozione della pace

Questa terza parte del documento si dimostra davvero molto interessante, perché tocca finalmente delle questioni più legate al vero e proprio sviluppo pace e non alla sola discussione sulla liceità della guerra nucleare. Tra l'altro, *La sfida della pace* è il primo testo magisteriale che affronta in modo esplicito la questione della nonviolenza.³⁷⁰ Tocca, inoltre, una serie di altri temi ad essa relativi: l'obiezione di coscienza, la difesa civile, la promozione della giustizia internazionale... cercheremo qui di seguito di evidenziare i punti essenziali di questo approccio. Va precisato innanzitutto che i vescovi parlano di modalità nonviolente di difesa nelle crisi internazionali, proprio quando ribadiscono il diritto dei popoli e degli stati a difendersi militarmente da ingiusti aggressori. Come vedremo, infatti, un'altra delle tensioni e delle problematiche che ha dovuto affrontare il documento è stato il tentativo di conciliare la teoria della *guerra giusta* con l'insegnamento e l'esempio di Gesù sulla nonviolenza, a cui la società e i movimenti cattolici sono diventati, nel tempo, sempre più sensibili... Conciliare questi due aspetti è in realtà possibile, se consideriamo che la teoria della *guerra giusta*, nella sua più radicale serietà, invita – tramite i criteri di discriminazione e proporzionalità – a valutare scrupolosamente la possibilità di una giustificazione etica del ricorso alla violenza armata. È dunque ancora l'immane potenza distruttrice della guerra moderna e degli armamenti di distruzione di massa a dichiarare, in maniera praticamente inequivocabile, come nessun conflitto armato sia più eticamente giustificabile: l'unica strada percorribile sembra pertanto quella della nonviolenza.

³⁶⁸ Francis X. MEEHAN, *Nonviolence and the Bishop's Pastoral: A Case for a Development of Doctrine*, cit. in, DWYER, *The Catholic Bishops and Nuclear War*, op. cit., 93. Cfr CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 491.

³⁶⁹ Charles E. CURRAN, *Roman Catholic Teaching on Peace and War Within a Broader Theological Context*, cit. in, "The Journal of Religious Ethics", 12 (1984) 64.

³⁷⁰ «While the Pastoral refers to this late qualification of Vatican II, its recognition of nonviolence as a legitimate tradition is so frequent and consistent that one can say that the nonviolent option is legitimized here in a way unprecedented for any such authoritative Church document» (MEEHAN, *Nonviolence*, op. cit., 93).

The person defending the just-war teaching will often insist that despite such increased brutality, the teaching remains valid since it is the teaching itself which condemns the disproportionate and the indiscriminate aspect of the killing. Yet somehow one must look again. One must look to see how indiscriminate killing seems to be becoming an integral part of modern warmaking. There come a time when we must re-examine the just-war teaching. It is not that the teaching would become invalid simply by being violated so frequently. On the contrary the teaching remains all the more valid. Its very principles, which require moderation and discrimination, enable us to point to the evil of indiscriminate killing and to name it as evil. And to point to an evil and to name something as evil is to help us take a fresh look at all war today and at the meaning of war not only in theory but also in the concrete. It was the just-war teaching itself which became the catalyst for Vatican II to call for an «entirely new attitude». Thus the just-war principles themselves, especially those of discriminacy and proportion, if we look at them closely and concretely, may help us to move to the necessity of a total rejection of war, and thus to a moral posture on nonviolence.³⁷¹

Ora, però, per dovere di correttezza e onestà intellettuale, è necessario riferirci al testo dei vescovi americani, per comprendere ciò che essi hanno detto a questo riguardo e come hanno gestito l'evidente tensione interna al documento, tra accettazione della tradizione sulla *guerra giusta* e nonviolenza evangelica. Come nelle altre parti della lettera pastorale, anche qui abbiamo trovato delle difficoltà di comprensione e delle ambiguità argomentative. Quando, infatti, i vescovi parlano di nonviolenza, si riferiscono, in definitiva, a realtà abbastanza diverse: da un lato all'atteggiamento profetico di nonviolenza assoluta, che ha come scopo primario proprio quello di testimoniare il valore della pace in un mondo violento e bellicoso; dall'altro, il testo magisteriale fa riferimento alle concrete modalità di difesa nonviolenta, a quelle tecniche che hanno per scopo la difesa nei confronti di un ingiusto aggressore, ma senza il ricorso alle armi. Anche in quest'ultimo caso, infine, si mescola un po' il discorso che riguarda l'atteggiamento nonviolento dei singoli e le strategie che dovrebbero guidare l'azione di un'intera comunità civile o nazionale, nei confronti di un ingiusto oppressore. La stessa obiezione di coscienza al servizio militare, rientra in questa sezione del documento che tratta il tema della nonviolenza, sezione che, certamente, trasmette con efficacia il gusto dell'annuncio evangelico, sebbene pecchi a volte, un po' troppo, di genericismo.³⁷²

Non dimentichiamo, infine, che uno degli aspetti che, nell'incontro in Vaticano, era emerso con maggiore chiarezza, era la necessità di affermare che, benché certo la teoria della *guerra giusta* e la nonviolenza potessero essere complementari, perché entrambe presenti nel deposito della Rivelazione, non avevano tuttavia entrambe lo stesso valore normativo, dal momento che l'unica vera tradizione cattolica era quella della *guerra giusta*. I vescovi americani, sempre all'interno del ribadito diritto alla legittima difesa, richiamandosi all'insegnamento di *Gaudium et spes* 78 – che elogia coloro che ricorrono a mezzi pacifici e rinunciano all'uso della forza – affermano più volte la necessità dello sviluppo di tecniche di difesa nonviolente adeguate, per affrontare in maniera efficace un'eventuale aggressione armata straniera o l'instaurazione di un potere illegittimo e anti-democratico. L'insistenza, in ogni caso, è posta più sulla legittimità etica dell'utilizzo di questi mezzi, che sulla loro efficacia. In ogni guerra ci sono dei rischi e la vittoria non è mai assicurata: e tanto meno questo può dirsi nel caso della guerra nucleare....

La resistenza nonviolenta, come la guerra, può avere diverse forme, in rapporto ai problemi di una data situazione. C'è, per esempio, la difesa popolare organizzata, istituita da un governo come parte del suo piano di difesa. [...] Può non sempre portare al successo, e ciò non di meno, prima di lasciar cadere questa possibilità come impraticabile e non realistica, noi domandiamo con vigore che essa sia paragonata con gli effetti quasi sicuri di una grande guerra. [...] La difesa popolare nonviolenta non assicura che non si perdano delle vite. E tuttavia una volta che riconosciamo che le conseguenze

³⁷¹ MEEHAN, *Nonviolence*, op. cit., 91-92.

³⁷² Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 200-201.

quasi sicure delle attuali politiche e strategie di guerra portano con sé una certissima minaccia per l'esistenza futura della stessa umanità, il buon senso così come la fede religiosa richiedono che sia preso in seria considerazione un modo di agire del tutto diverso.³⁷³

I vescovi, infine, propongono una certa complementarità tra la nonviolenza cristiana e l'insegnamento sulla *guerra giusta*: il fatto sembra ovviamente abbastanza problematico e, infatti, per uscire dall'*empasse*, i due elementi vengono messi su dei piani etici distinti. Da un lato, infatti, viene ribadito il diritto-dovere dello Stato di difendere i suoi cittadini e le sue istituzioni, anche a costo di far ricorso alla forza, dall'altro, invece, la nonviolenza è additata come un valore molto nobile, ma che è lasciato – in definitiva – alla buona volontà dei singoli: è, cioè, un problema individuale, che riguarda la coscienza personale (così come era stato presentato da *Gaudium et spes*) e che, dunque, non ha molto a che fare con la politica.³⁷⁴

Mentre la guerra giusta fu unicamente accettata nell'insegnamento morale cattolico degli ultimi millecinquecento anni, la «nuova stagione» in cui viviamo vede la dottrina della guerra giusta e la nonviolenza come metodi distinti ma interdipendenti di giudicare la guerra. Esse divergono in alcune conclusioni specifiche, ma hanno in comune un presupposto contro l'uso della forza come mezzo di composizione delle dispute. Entrambe trovano le loro radici nella tradizione teologica cristiana; entrambe contribuiscono alla piena visione di cui abbiamo bisogno nella nostra ricerca di una pace umana. Crediamo che le due prospettive si rafforzino e completino a vicenda, e che ciascuna delle due preservi l'altra da distorsioni. Infine in un'era di moderna guerra tecnologica l'analisi dal punto di vista della guerra giusta e quella dal punto di vista della nonviolenza convergono e trovano spesso comuni punti d'accordo nell'opposizione a metodi di guerra che di fatto non si distinguono dalla guerra totale.³⁷⁵

4. Conclusione

Crediamo, ormai, che il nostro itinerario con la lettera *The Challenge of Peace* possa concludersi: non perché non ci sia più niente da aggiungere, ma perché ci sembra di aver detto l'essenziale, almeno secondo le finalità e i limiti della nostra ricerca. Volendo tirare un po' le conclusioni della sezione dedicata a questo importante documento magisteriale, ci sembra doveroso evidenziarne innanzitutto i meriti e il profondo valore teologico ed ecclesiologico,

³⁷³ Sdp III. A/5, op. cit., 433. Alcuni commentatori, come Bernhard Häring, hanno salutato con molto favore queste affermazioni, lette come segno di un maggiore avvicinamento del magistero cattolico alle posizioni del pacifismo cristiano. In modo particolare, proprio Häring intravede in queste dichiarazioni la proposta del passaggio graduale da una difesa nazionale armata ad una sociale nonviolenta (cfr HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 115).

³⁷⁴ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 205-206. «I vescovi credono che la pace sia possibile, ma che la concezione di una società permanentemente e perfettamente in pace sia un'utopia. [...] Questa escatologia e antropologia non possono appoggiare una posizione totalmente pacifista, ma forniscono il fondamento alla teoria della guerra giusta [...]. Riconoscono la possibilità dell'esistenza del pacifismo e della nonviolenza come un'alternativa degli individui ma non dei governi del nostro tempo e questo a causa della loro visione escatologica. La teoria della guerra giusta [...] si oppone a gran parte della violenza e della forza presenti oggi nel mondo e cerca di limitarle. Nonostante ciò, nel mondo imperfetto in cui viviamo esiste ancora un diritto limitato della nazione all'autodifesa» (CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 493).

³⁷⁵ Sdp I. C/4, op. cit., 421-422. «La resistenza nonviolenta offre un terreno comune di incontro tra quelle persone che scelgono l'opzione del pacifismo cristiano fino al punto di accettare di morire piuttosto che uccidere e quelle che scelgono l'opzione della forza mortale ammessa dalla teologia della guerra giusta. La resistenza nonviolenta fa intravedere con chiarezza che entrambi i gruppi possono dedicarsi allo stesso obiettivo della difesa della propria patria» (Sdp III. A/5, op. cit., 433). Ci troviamo d'accordo con Guicherd, quando afferma che più che di complementarità tra le due posizioni, possiamo parlare di una comunanza di intenti: il bene comune e la difesa nazionale. «*La non violence, non en tant que conviction, mais en tant que technique d'action, a, tout comme l'emploi de la force selon les critères de la guerre juste, pour axe centrale la sauvegarde ou le rétablissement de la justice*» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 216).

poiché la nostra presentazione, a volte forse un po' *spietata*, ha forse lasciato trasparire più gli aspetti problematici che quelli positivi. Va anzitutto notata la fatica redazionale di un documento che, seppur tra mille piccoli-grandi compromessi, ha cercato di formulare un documento ecclesiale e cattolico nel senso più bello della parola, vale a dire universale, capace quindi di tenere insieme le diverse anime, che da sempre animano il corpo ecclesiale. Anche la modalità con cui tutto questo è stato fatto, questo dialogo pubblico, aperto alle critiche, ai suggerimenti e ai commenti di altre componenti ecclesiali, sarebbe stata difficilmente immaginabile, prima del concilio Vaticano II.

*Indeed the present survey does present a case study in collegiality: a moment in the life of the Church which reveals both the risks and the promise of the postconciliar Church. [...] The urgency to pass judgments on the doctrine of assured destruction weighs more heavily on the American Church than on any other. For it is American alone who have already used atomic weapons in war. It is likewise America which admittedly makes the most definitive nuclear threats and sees to it that such threats remain credible. [...] Once, in the spirit of Vatican II, [...] it was seemingly inevitable that the American bishops would take the lead in uttering this long overdue condemnation.*³⁷⁶

Inoltre questo documento da un punto di vista più squisitamente etico, si dimostra interessante per il suo utilizzo delle fonti della moralità: i segni dei tempi, la Scrittura, la legge naturale.³⁷⁷ I segni dei tempi sono individuati nella presa di coscienza dell'enorme potenza degli arsenali atomici, in grado di distruggere per sempre la vita sul Pianeta; per quanto riguarda l'approccio alla Sacra Scrittura come fonte della teologia morale, i vescovi si mostrano accorti dall'evitare un dozzinale biblicismo, vale a dire un puro e semplice trasferimento di valutazione etiche dalla Bibbia al nostro ambiente culturale ed esistenziale. Ci troviamo, invece, davanti ad un approccio intelligente che è soprattutto rispettoso della ricchezza e della complessità del testo rivelato. Si tratta, in altre parole, di capire il significato e l'intenzionalità profonda di quei testi, sapendo che la Scrittura ci trasmette e ha il potere di realizzare, *hic et nunc*, la storia dell'alleanza tra Dio e il suo Popolo, l'*historia salutis*, la narrazione dei *mirabilia Dei*, l'azione salvifica della Trinità nei confronti dell'umanità tutta, senza per questo – come abbiamo già detto – essere una fonte diretta di norme morali categoriali. E *The Challenge of Peace* sembra aver compreso tutto questo, accostando il testo rivelato in una maniera al tempo stesso rispettosa e intelligente.³⁷⁸

Nello sviluppo attuale del loro insegnamento sulla guerra e sulla pace e degli interrogativi specifici di fronte ai quali ci troviamo, la lettera si appella alle Scritture per darci una certa prospettiva da seguire. La Bibbia ci dice anche qualche cosa riguardo ai valori di pace e giustizia per la quale ci battiamo. Ma più di tutto la lettera si riferisce ai testi sacri per descrivere le caratteristiche che dovrebbero contrassegnare l'individuo come soggetto morale.³⁷⁹

Infine, l'ultima fonte a cui i vescovi fanno riferimento per attingere indicazioni etiche è la legge naturale; e questo fatto esprime la profonda fiducia che la Chiesa ripone nella capacità della ragione umana, se usata con onestà e correttezza, di capire il bene morale, di capire ciò che è giusto e di orientare l'agire in quella direzione.³⁸⁰

³⁷⁶ Francis Xavier WINTERS, *Nuclear Deterrence Morality: Atlantic Community Bishops in Tension*, cit. in, "Theological Studies", 43 (1982) 444-445.

³⁷⁷ CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 488.

³⁷⁸ *Ivi*, 489-490

³⁷⁹ *Ivi*, 490.

³⁸⁰ La legge naturale per Tommaso d'Aquino è, infatti, «*participatio legis aeternae in rationali creatura*»: essa ha cioè la sua origine nella legge eterna di Dio, ma ne è partecipazione nei limiti e nelle capacità della creatura razionale. La legge naturale è il modo della legge eterna di essere ordinata al fine della creatura razionale (cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae. I-II*, q. 91, a.2; cfr *ivi*, q. 94).

Questo approccio è conforme alla tradizione teologica cattolica, che ha accettato la bontà e l'importanza della ragione umana come fonte di saggezza etica e di conoscenza per i cristiani.³⁸¹

Abbiamo notato, però, allo stesso tempo delle ambiguità in questo insegnamento: alcune affermazioni, per esempio, non sono state portate fino alle loro estreme conseguenze. E abbiamo visto, infine, che tutto ciò ha permesso diverse letture e interpretazioni delle sue dichiarazioni, da parte di autori e commentatori provenienti da diversi contesti e con precomprensioni culturali divergenti... Anche questo, però, è segno di una grande ricchezza del testo e della notevole complessità delle questioni in gioco.

2. «Effetto della giustizia sarà la pace»

Questo testo³⁸² dei vescovi tedesco-occidentali si avvicina abbastanza, nella sostanza, a quello dei colleghi americani, anche se il testo tedesco non ha tutta la profondità teologica e argomentativa di quello americano.³⁸³ Per quanto riguarda intanto il problema generalissimo dell'approccio al tema della pace e della guerra da una prospettiva cristiano-cattolica, viene ripresa l'affermazione della validità della teoria della *guerra giusta*, sia nella dettagliata carrellata storica dell'evoluzione di questo tema nella storia della Chiesa e della teologia, sia ribadendone fondamentalmente il valore anche nel contesto contemporaneo, sebbene si faccia soprattutto riferimento all'aspetto della legittima difesa armata.

Poiché per il momento non è da escludere l'uso della forza e, diversamente da quanto avviene nell'ambito interno allo stato, in pratica non esiste un'unica forza internazionale con potere di sanzione, non si può negare a uno stato, a determinate condizioni, il diritto alla difesa moralmente permessa. [...] Per questi motivi la sostanza etico-normativa della dottrina della «giusta difesa», all'interno di un'etica ecclesiale globale della pace, mantiene ancora la sua funzione: una funzione limitata, difficile nel caso singolo, ma tuttavia fino al momento attuale insostituibile nell'orientamento etico, e ciò specialmente nel caso limite della fondamentale difesa della vita e della libertà dei popoli, qualora queste fossero minacciate o addirittura violate nella loro essenza fisica o spirituale.³⁸⁴

È tuttavia vero che possiamo trovare in questo documento delle osservazioni originali che, qua e là nel corso della presentazione, cercheremo di evidenziare. È necessario, tuttavia, dare avvio allo studio di questo testo, sottolineandone le preoccupazioni principali, le aspirazioni più profonde, le quali, come ovvio, sono in perfetta comunione con quelle di tutta la Chiesa e, in modo particolare, dei vescovi statunitensi, che negli stessi giorni divulgavano la loro lettera pastorale. E, infatti, interesse principale di tutto il documento è quello di evitare ogni tipo di guerra, sia convenzionale che tanto meno nucleare, sottolineando a questo scopo, in modo particolare, il ruolo dell'equilibrio nucleare; esso tuttavia, come già sappiamo, non può essere

³⁸¹ CURRAN, *Metodologia morale*, op. cit., 491.

³⁸² CONFERENZA EPISCOPALE DELLA GERMANIA FEDERALE, let. past., *Effetto della giustizia sarà la pace*, cit. in, "Il Regno", 11 (1983) 357-379 [d'ora in poi: *EGP*]; titolo originale tedesco: *Gerechtigkeit schafft Frieden*. Per la genesi del documento e le varie redazioni si veda, tra gli altri, GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 98-110. Per quanto riguarda, invece, una veloce ma dettagliata analisi del dibattito ecclesiale e politico scaturiti dalla pubblicazione della lettera, cfr WINTERS, *Nuclear Deterrence Morality*, op. cit., 438-441. Per alcune interessanti considerazioni sul contenuto del documento, cfr Ernst Josef NAGEL, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*, Köln, Bachem, 1986, 78-88.

³⁸³ Cfr MATTAL, *Pace e pacifismo*, op. cit., 878-879; GUICHERD, *L'Eglise*, 140-141.

³⁸⁴ *EGP* 4.1, op. cit., 369.

considerato fine a se stesso, ma deve marciare progressivamente verso il tanto agognato disarmo.³⁸⁵

Gli ordigni militari esistenti o progettati devono far sì che la guerra non sia né possibile né probabile. [...] Si possono approntare gli ordigni militari solo nella qualità e nella quantità che risulta necessaria per una deterrenza tesa al fine di impedire la guerra.³⁸⁶

A questo punto, vediamo anche in questo documento l'emergere di una problematica alquanto complessa, quella cioè del rapporto tra deterrenza e disarmo: per i vescovi americani, come già per Giovanni Paolo II, la deterrenza e la ricerca dell'equilibrio strategico sono accettabili solo nella misura in cui essi costituiscono una tappa verso il disarmo. Ora, il problema che viene alla ribalta è il fatto che la dissuasione nucleare si basa proprio su un reciproco sospetto: è dunque abbastanza problematico ritenere che la deterrenza possa diventare un primo passo verso il disarmo, che è, al contrario, fondato su una mutua fiducia. Proprio comprendendo questa contraddizione in termini, allora, i vescovi tedeschi, a differenza degli omologhi americani, preferiscono limitarsi a parlare di compatibilità tra la deterrenza e un futuro impegno di disarmo, piuttosto che considerare la deterrenza come la prima tappa sul cammino del disarmo.³⁸⁷

Tutti gli ordigni militari devono essere collegabili con un'efficace e reciproca limitazione degli armamenti, diminuzione degli stessi e disarmo.³⁸⁸

Resta da capire, allora, in che misura la dissuasione nucleare non risulta un ostacolo per il disarmo, il quale, agli occhi della Chiesa, resta comunque l'obiettivo primario. A questo scopo, i vescovi individuano un criterio principale che rende moralmente lecita e legittima la deterrenza.³⁸⁹ Riallacciandosi, infatti, all'insegnamento recente dei papi, e in particolare, alla celebre frase che Giovanni Paolo II aveva espresso a riguardo di questo tema alle Nazioni Unite, i vescovi tedeschi ritengono che sia il fine di impedire la guerra, il criterio principale che porta alla tolleranza etica della dissuasione nucleare e a giustificare l'utilizzo di certe strategie o mezzi militari quali, appunto, il riarmo nucleare e la ricerca della parità strategica.

Primo e determinante punto di vista è il *fine* che con questa strategia si persegue: l'impedimento della guerra se in base alla dichiarata volontà dei politici e degli strateghi lo scopo della deterrenza è questo, i vertici politici e militari devono poter dimostrare che e in qual modo con questa strategia si può effettivamente impedire la guerra. Infatti solo così si potranno tollerare gli enormi rischi sempre legati all'armamento nucleare. [...] In ogni caso i singoli mezzi di deterrenza devono essere giudicati nel contesto di questo fine.³⁹⁰

³⁸⁵ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 171.

³⁸⁶ EGP 4.3.2, op. cit., 373.

³⁸⁷ «Comment la dissuasion, qui repose sur un rapport de profonde suspicion mutuelle, peut-elle être un préalable au désarmement, dont l'un des présupposés est la confiance entre les parties? Le Concile Vatican II était à ce propos plus cohérent lorsqu'il établissait un lien intrinsèque entre dissuasion et course aux armements. Le problème ne peut se poser, à notre avis, qu'en termes de compatibilité sous peine de n'avoir aucun sens. C'est d'ailleurs ainsi que l'abordent les évêques allemands» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 144).

³⁸⁸ EGP 4.3.2, op. cit., 373.

³⁸⁹ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 144.

³⁹⁰ EGP 4.3.2, op. cit., 372. «Per ciò che concerne il mantenimento della pace con mezzi militari, il testo riprende ovviamente la prospettiva generale della "guerra giusta", ma senza menzionarne i "criteri" con la stessa precisione del testo americano. [...] Le strategie e i mezzi militari devono essere valutati prima di tutto in funzione del loro unico obiettivo legittimo: "impedire ogni guerra". Ogni mezzo che persegue questo obiettivo è dunque giustificabile, anche se, a prima vista, non è facile conciliarlo con altri imperativi morali» (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 169-170).

Questa argomentazione si espone certo a molte critiche, soprattutto per il fatto che si fonda sulla ben nota, ma altrettanto fragile, distinzione tra uso e minaccia dell'uso delle armi nucleari, benché i vescovi stessi siano – allo stesso tempo – consapevoli che la dissuasione può avere effetto solo nella misura in cui la minaccia del loro impiego è credibile: ma, come ha già detto il Concilio, l'uso di armi per compiere distruzioni di massa non è mai permesso.³⁹¹

È chiaro che noi con questa richiesta andiamo incontro ad una contraddizione difficilmente solubile. Infatti le armi sono efficaci mezzi di deterrenza solo se è possibile minacciare credibilmente il loro impiego. Tuttavia dal punto di vista dell'impedimento della guerra, la minaccia reciproca di distruzioni immani e il rischio che ne deriva costituiscono elementi fondamentali della strategia di deterrenza. Proprio la prospettiva che la guerra nucleare non è limitabile diviene per l'avversario un pericolo tanto grande che riesce a mantenere la paura reciproca per una guerra, anzi per ogni guerra. Minacciare la distruzione di massa, cosa che non è mai permesso compiere – un'idea moralmente insostenibile –, è ritenuto un mezzo efficacissimo per lo scopo di impedire la guerra.³⁹²

Tuttavia, anche qui, l'episcopato tedesco si mostra ben consapevole delle grosse difficoltà che, dal punto di vista morale, politico, ma anche più semplicemente logico, presenta una tale maniera di argomentare.³⁹³ Proprio di fronte alla possibilità di uno scontro armato, infatti, sarebbe lecito usare delle armi atomiche, pensate inizialmente per una funzione esclusivamente deterrente, invocando il principio dell'equiparabilità dei mezzi?³⁹⁴ Di fronte ad un interrogativo di questo tipo, non c'è purtroppo una risposta chiara da parte dei vescovi tedeschi; d'altro canto, viene solo richiamato, in tutta la sua drammaticità, il pericolo dell'*escalation* nucleare e viene invocata la speranza che nessuno sia mai posto dinanzi ad una scelta così difficile e decisiva per l'umanità tutta.³⁹⁵

Di fronte ad un'argomentazione etica di questo tipo si è parlato, allora, di *etica dello sgomento, del pericolo, della disperazione*,³⁹⁶ perché si è ben consapevoli che il ragionamento

³⁹¹ Cfr NAGEL, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*, op. cit., 79-80.

³⁹² EGP 4.3.2, op. cit., 373.

³⁹³ «*Le jugement de la dissuasion reste en suspens. Il est en quelque sorte renvoyé à une étape ultérieure. Il ne constitue pas, comme chez les évêques américains, un noyau dur, quasi indépendant du reste de leur développement*» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 157).

³⁹⁴ Cfr EGP 4.3.2, op. cit., 373.

³⁹⁵ «Il pericolo dell'*escalation* [...] non è tanto grande da non poter concepire nessuna situazione nella quale, considerando tutti i mezzi esistenti, si possa prendere responsabilmente la decisione di uso delle armi atomiche? [...] Noi speriamo e preghiamo che mai si crei una situazione tale per cui qualcuno venga posto di fronte ad una simile decisione» (EGP 4.3.2, op. cit., 373) «In questo modo, rendendo noto il loro profondo scetticismo nei confronti dell'impiego anche limitato, delle armi nucleari, essi evitano una risposta netta come quella dei vescovi statunitensi» (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 171).

³⁹⁶ «In realtà l'assolutezza del diritto alla difesa è ben poco affermata dalla maggior parte dei teologi moralisti tedeschi, così come non lo è dai vescovi tedeschi nel loro appello alla pace del 1983, ma la criteriologia delle condizioni d'applicazione del diritto alla difesa viene subordinata, nel senso di un'"etica dell'emergenza", alla possibilità che esista *de facto* la controllabilità delle armi nucleari [...] così che per lo meno la loro minaccia sarebbe "ancora" legittimabile come deterrente. Ne consegue una condanna condizionata non soltanto dell'uso delle armi atomiche, ma anche della corsa agli armamenti e della deterrenza» (Dietmar MIETH, *Il dibattito sulla pace nella Chiesa cattolica: il punto sulla situazione in Germania*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 1 (1988) 75-76). *L'éthique de la détresse* si riaggancia all'insegnamento tradizionale sul male minore. L'idea è che ci si trovi in una situazione talmente disperata che non c'è il tempo per riflettere e prendere una decisione ponderata e saggia: si fa una scelta tra soluzioni problematiche, nessuna delle quali sembra buona. L'argomentazione sembra anche abbastanza vicina, per certi versi, a quella della coscienza perplessa. Circa la maniera di affrontare i conflitti di coscienza, in caso di perplessità, secondo i principi tradizionali della morale cattolica, è interessante, nella sua sinteticità e chiarezza, il seguente passaggio: «*Per primo, dee consigliarsi co' savi, se può. Per secondo, se non può, dee eleggere il minor male, evitando v. g. più presto la trasgressione del precetto naturale, che dell'umano, o positivo divino. Per terzo, se non sa finalmente distinguere il minor male, egli non pecca, a qualunque parte si appigli, poiché allora gli manca la libertà necessaria per il peccato*

non tiene: esso è una come una nave che fa acqua da tutte la parti e rischia di affondare da un momento all'altro, però nonostante tutto ciò, è meglio questo, piuttosto che rinunciare al fragilissimo equilibrio del terrore e veder scoppiare un conflitto nucleare.³⁹⁷

*Pour les évêques allemands, les moyens [de garder la paix] sont examinés d'abord selon leur capacité à répondre à l'objectif de prévention de la guerre, qui conditionne l'angle sous lequel aura lieu l'analyse de proportionnalité. Selon cette approche, les moyens ne sont pas ignorés, mais ils sont relégués à l'arrière plan. Plus la «foi» en la capacité de la dissuasion d'assurer la sécurité sera grande, moins leur examen sera nécessaire. Le raisonnement des évêques allemands aboutit ainsi à en faire presque totalement abstraction, malgré la tension morale insoutenable qui en résulte. La conclusion n'a pas de quoi satisfaire, ce qui traduit bien la formule de «l'éthique de la détresse».*³⁹⁸

Ci troviamo quindi a valutare la liceità della dissuasione nucleare, grazie al solo criterio del male minore, sul quale il testo americano, invece, non si era appoggiato.³⁹⁹

In questa situazione determinata dall'attuale «momento di “provvisorietà”» (Paolo VI), richiamiamo quelle strette condizioni e quei criteri secondo i quali la deterrenza nucleare, fintantoché sarà chiaramente al servizio dell'impedimento della guerra, è da tollerare. Con questa decisione noi scegliamo tra i diversi mali quello che, secondo il nostro giudizio umano, sembra essere il minore.⁴⁰⁰

Infine ci sembra importante porre l'accento su ciò che *Effetto della giustizia sarà la pace* afferma, quando sottolinea, con intelligenza, che una politica in favore della pace richiede anche un occhio vigile sulle conseguenze che le proprie decisioni in campo militare, politico, economico, ecc., possono avere sull'avversario.⁴⁰¹

Si tratta quindi di prendere sempre in considerazione, oltre alla propria sicurezza, anche la sicurezza degli altri, dell'avversario. [...] Chi pensa solo per sé e cerca solo il proprio vantaggio deve sapere che in un'ultima analisi danneggia anche se stesso.⁴⁰²

Per quanto riguarda poi la parte propositiva del documento, il contributo in termini di impegno alla causa della pace, i vescovi tedeschi ripresentano, anche se con una dialettica teologica più efficace, l'argomentazione già presentata da *The Challenge of Peace*, secondo la quale la teoria della *guerra giusta* e il pacifismo cristiano sono compatibili e in qualche modo complementari. Facendo leva, infatti, da un lato sulla pace come dono e frutto dell'azione di Dio e, dall'altro, sulla condizione dell'umanità peccatrice, il documento pastorale tedesco sottolinea come, nel realismo della condizione attuale dell'umanità, lo Stato abbia il dovere di difendere le

formale” (Alfonso DE LIGUORI, *Istruzione e pratica per i confessori*, cap. 1, n. 7)» (MAJORANO, *La coscienza*, op. cit., 169).

³⁹⁷ «On retrouve ici la question de la finalité principale d'une contribution militaire à la politique de sécurité. L'élimination totale des armes nucléaires ferait de la limitation des dégâts la finalité essentielle. Les guerres redeviendraient praticables et vraisemblables. Mais on ne voit pas, pour l'instant, quelle stratégie, quel armement, quel concept de défense seraient aussi efficaces pour empêcher la guerre que la menace d'un risque incalculable de dommages insupportables» (Heinz Theo RISSE, *En Allemagne. Le débat sur la lettre des évêques*, cit. in, “Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses”, Vol. XIX: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Paris, Editions Beauchesne, 1984, 77).

³⁹⁸ GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 167-168.

³⁹⁹ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 170.

⁴⁰⁰ EGP 4.4, op. cit., 373. «“La justice crée la paix” présente l'acceptabilité conditionnelle de la dissuasion comme le résultat d'un choix entre deux maux: d'une part la menace totalitaire et la perte des libertés, de l'autre les destructions monstrueuses qui entraîneraient l'emploi des armes» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 166).

⁴⁰¹ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 171.

⁴⁰² EGP 4.4.2, op. cit., 374.

proprie istituzioni e i propri cittadini dall'ingerenza dell'ingiustizia, anche per mezzo della forza. Ciò nonostante non ci si può accontentare di questo stato di cose; i cristiani, anzi, in modo particolare, sono chiamati a operare per edificare un mondo sempre più pacifico, soprattutto attraverso la testimonianza e la pratica della nonviolenza.⁴⁰³

Le nostre precedenti riflessioni sulla costruzione e sul mantenimento della pace sono state dedotte dal fatto che per la nostra responsabilità di cristiani, non possiamo rifiutarci di servire a quella pace che regola senza violenza, minaccia e sopraffazione, i rapporti tra gli stati e i popoli. La visione della pace più grande, che solo Dio può donare all'intera umanità, e l'impegno per la pace più vicina, che deve cominciare di nuovo ogni giorno individualmente in noi e tra di noi: sono due cose che hanno certamente molto a che fare anche con la pace politica e internazionale. [...] La grande speranza e le piccole azioni ci aprono alla collaborazione nei compiti politici per un servizio globale alla pace.⁴⁰⁴

Ed è in questo momento che viene finalmente affrontata la tematica dell'obiezione di coscienza e del servizio militare: entrambe le opzioni vengono ritenute come valide ed eticamente lecite; entrambe, poi, sono espressione dello stesso ideale evangelico, benché il servizio militare venga definito irrinunciabile e riceva un apprezzamento oggettivamente altisonante e alquanto sproporzionato rispetto a quello, ben più semplice e modesto, dell'obiezione di coscienza.⁴⁰⁵

Se e nella misura in cui la politica di sicurezza persegue obiettivi permessi e addirittura obbligatori secondo la morale – impedire la guerra, difendere l'ordinamento morale e politico dei valori contro la minaccia del totalitarismo, rendere possibile il disarmo – e usa metodi e mezzi eticamente accettabili, il servizio militare è irrinunciabile e moralmente giustificabile.⁴⁰⁶

Stando così le cose, possiamo ora orientarci verso la conclusione di questa nostra presentazione di *Effetto della giustizia sarà la pace*, mettendo l'accento sul fatto che il documento, in un'ottica d'insieme, è molto vicino a quello americano, benché in alcune questioni decisive come quelle della deterrenza o della liceità dello scontro nucleare, sia stato ben più diplomatico e "sfumato". Ha probabilmente ricevuto un influsso analogo a quello dell'episcopato d'oltre oceano, in occasione dell'incontro in Vaticano del gennaio 1983 con i rappresentanti dell'episcopato di altri paesi NATO.⁴⁰⁷ Non sono tuttavia mancati, come abbiamo visto, alcune sottolineature alquanto originali.

3. «Vincere la pace»

Questo documento episcopale,⁴⁰⁸ a differenza dei precedenti, rivela dei tratti più autonomi e indipendenti, valutati da alcuni commentatori come chiaramente favorevoli alla politica deterrente e difensiva della Francia, talora troppo comprensivi verso la ragion di stato, nella fattispecie nei confronti della deterrenza di tipo francese.⁴⁰⁹ Certo è che il documento suscitò

⁴⁰³ Cfr *EGP* 5, op. cit., 375. Cfr anche GUICHERD, *L'Eglise*, 206-207.

⁴⁰⁴ *EGP* 5, op. cit., 375.

⁴⁰⁵ Cfr *EGP* 5.3.3, op. cit., 377. Cfr anche GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 207-209.

⁴⁰⁶ *EGP* 5.3.3, op. cit., 377.

⁴⁰⁷ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 171-172.

⁴⁰⁸ CEF, *Vincere la pace*, 8.XI.1983, cit. in, "Il Regno", 1 (1984) 30-36. [d'ora in poi: *VIP*]. Titolo originale francese: *Gagner la paix*.

⁴⁰⁹ Cfr TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 102-103: «I vescovi francesi assumono a tal punto la logica del realismo politico, da fare, nella loro lettera pastorale *Vincere la pace*, un'affermazione, che contraddice

vaste reazioni, non solo all'interno della Chiesa francese,⁴¹⁰ e fu esso stesso un segno del grande cambiamento che era avvenuto nell'episcopato europeo dopo il Concilio. Durante il Concilio Vaticano II, infatti, durante gli animati dibattiti sullo «schema tredici» della *Gaudium et spes*, i vescovi europei – e in modo particolare i francesi – si erano apertamente schierati in favore del bando di tutti i tipi di armi di distruzione di massa (e certamente *in primis* di quelle nucleari), in opposizione agli episcopati anglofoni (in particolare quello statunitense) che, almeno nelle loro voci più autorevoli ed eminenti, si erano dimostrati più tolleranti non solo verso la dissuasione nucleare, ma anche nei confronti di un possibile uso dell'arma nucleare. A distanza di un ventennio, invece, le posizioni si erano di fatto ribaltate.⁴¹¹ I vescovi d'oltre oceano si stavano dimostrando alquanto sensibili e vicini alle istanze del pacifismo cristiano e dei movimenti nonviolenti, mentre gli alti prelati europei – in modo tutto speciale quelli francesi – erano di fatto più attenti e comprensivi verso la ragion di stato, la difesa armata, la deterrenza e, se necessario, l'uso delle armi nucleari.⁴¹² È anche vero, però, che nonostante le polemiche e le reazioni anche accese della prim'ora, il documento francese presenta anche molte affinità con i testi americano e tedesco che abbiamo appena presentato. Le fonti magisteriali (Concilio e dichiarazioni dei pontefici) a cui attingono sono fondamentalmente le stesse e, proprio per questo, le conclusioni non possono essere diametralmente opposte. Viene ribadita l'assurdità della guerra nucleare e la sua intrinseca malizia;⁴¹³ appellandosi, poi, alle affermazioni di *Gaudium et spes* e al magistero di Giovanni Paolo II,⁴¹⁴ viene, allo stesso tempo, sottolineato anche il valore positivo, seppur provvisorio, della deterrenza nucleare.

È opportuno dire, infine, un'ultima parola, a mo' di introduzione, circa la politica difensiva francese che, a causa del suo relativamente limitato arsenale atomico, se paragonato cioè a quello delle grandi Superpotenze, vedeva nella minaccia di rappresaglia anti-città, la sola forza della sua deterrenza.⁴¹⁵ Notiamo allora che, con queste precisazioni, la questione della deterrenza nel contesto francese assume un'angolatura tutta particolare. Scendendo, così, nel dettaglio del

formalmente l'evangelo: «In un mondo in cui l'uomo è ancora lupo per l'uomo, trasformarsi in agnello può significare provocare il lupo»» (cfr *VIP I. b*, op. cit., 31). Cfr *Cristo è la nostra pace. La voce dei vescovi contro la guerra*, a cura di Franco PIERINI, Milano, Paoline, 1986, 393: «Benché socialista dal 1981, il governo francese ha continuato a sviluppare le spese militari, passando in due anni dal 3,9 al 4,1 per cento del prodotto nazionale lordo. La Francia, [...] ha sempre perseguito un'autonomia militare anche in campo atomico e un predominio militare nel settore occidentale del continente europeo».

⁴¹⁰ «In realtà il dibattito non ha avuto luogo *prima* della pubblicazione, ma si è acceso *dopo*. Si sono visti molti gruppi di cristiani prendere posizione con dichiarazioni o testi di riflessione, e persino con digiuni pubblici. È stata lanciata un'iniziativa perché fra i cristiani si apra un dibattito ragionato, e non più passionale, sulla pace e sulla difesa» (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 178-179).

⁴¹¹ «As is well known, most of the leaders in the council's effort to take a strong stand against the momentum towards nuclear destruction were French. [...] These powerful efforts to bring the Church to a radical stance on modern war were, of course, parried by other fathers, especially some of the Americans, including a small band led by Archbishop Philip Hannan (New Orleans) [...]. Surely one of the remarkable ironies of recent church history is the almost complete reversal position by these two national hierarchies; for it is now the American bishops who have taken the lead in damning the arms race, while the French have so far contented themselves with the very muted criticism indeed of the possible moral perils of deterrence» (WINTERS, *Nuclear Deterrence Morality*, op. cit., 436).

⁴¹² Per il dibattito ecclesiale e politico che ha portato all'elaborazione di *Gagner la paix*, si veda: WINTERS, *Nuclear Deterrence Morality*, op. cit., 436-438; cfr anche GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 110-121.

⁴¹³ «La minaccia di una guerra nucleare non è una chimera. Il carattere suicida di un tale conflitto lo rende improbabile, ma non impossibile. Gli esperti dubitano della possibilità di controllarlo e di limitarlo nel caso che venisse scatenato. Nessuno vincerebbe una guerra nucleare. Sarebbe il suicidio dell'umanità: le due superpotenze hanno la capacità di annientare sette volte l'altra; i loro alleati e i «non-allineati» potranno sfuggire a questo super-annientamento?» (*VIP I. a*, op. cit., 30).

⁴¹⁴ Cfr *VIP II. a*, op. cit., 32.

⁴¹⁵ «In Francia la nostra deterrenza «del debole nei confronti del più forte», la deterrenza del povero, non è in grado di operare distinzioni: in mancanza di mezzi molto sofisticati, essa si fonda ancora su una strategia «anti-città»... condannata chiaramente e senza appello dal concilio» (*VIP II. b*, op. cit., 33).

contenuto del documento, individuiamo innanzitutto una chiara presa di posizione, superiore a quella dell'episcopato tedesco, nel distinguere tra l'impiego della bomba atomica e la minaccia del suo uso. Anche in questo caso possiamo parlare di un contesto di “*éthique de la détresse*”,⁴¹⁶ di una situazione di emergenza e precarietà, che impedisce di trovare soluzioni eticamente soddisfacenti e oggettivamente efficaci: per questo i prelati francesi affermano che la minaccia dell'uso delle armi nucleari è alla base della deterrenza e della sua efficacia, però non si può attribuire alla minaccia lo stesso valore morale dell'effettivo uso delle armi atomiche.⁴¹⁷

Questa logica è senza dubbio una logica imposta dalla necessità, e non può nascondere la sua congenita debolezza. Certo, è per non dover fare la guerra che si vuol mostrarsi capaci di farla. È ancora un servire la pace scoraggiare l'aggressore costringendolo a un inizio di saggezza per mezzo di un adeguato timore. La minaccia non è l'uso. È la base della dissuasione, e lo si dimentica spesso, attribuendo alla minaccia la stessa qualifica morale che spetta all'uso.⁴¹⁸

Ora, l'intenzione espressa attraverso la minaccia della realizzazione di un male morale di gravissima entità, come l'utilizzo della bomba anti-città, è un gravissimo peccato e al tempo stesso un'occasione prossima per compierlo fisicamente.⁴¹⁹ I vescovi francesi, in realtà, non parlano dell'intenzione di compiere una rappresaglia nucleare, ma solo della sua minaccia: inoltre, affermano che bisogna «mostrarsi risoluti»⁴²⁰ per rendere credibile la minaccia e donare alla deterrenza la sua massima efficacia.

Per non lasciare che l'eventuale aggressore si faccia illusioni a proposito della credibilità della nostra difesa, bisogna mostrarsi risoluti a passare all'azione se la dissuasione fallisce.⁴²¹

A questo punto è necessaria un'attenta ermeneutica del testo, per evitare di far affermare ai vescovi francesi la liceità di ciò che il Concilio Ecumenico Vaticano II aveva già dichiarato assolutamente immorale, vent'anni prima. Proprio per questo è opportuno evidenziare, insieme

⁴¹⁶ L'espressione è ripresa da un intervento dell'arcivescovo di Liverpool, mons. Beck, al Concilio Ecumenico Vaticano II, che viene citato in *VIP II. b.* nota 20, op. cit., 33: «Sembra evidente che un governo che possiede armi nucleari di dissuasione e minaccia di farne uso [...], si trova in un'occasione prossima di peccato grave. Si può ribattere che [...] finché un paese non potrà rinunciare alle sue armi di dissuasione senza gravi rischi per la sua libertà [...] questa occasione prossima di peccato è quella che i moralisti chiamano una “occasione necessaria” che bisogna accettare come una soluzione di compromesso finché non si sarà creato quell'equilibrio di fiducia e di discussione che deve sostituire l'attuale equilibrio del terrore». Per una sintetica presentazione dell'intervento di mons. Beck, cfr Normann TANNER, *La Chiesa nelle società: ecclesia ad extra*, cit. in, ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II. Vol. IV*, op. cit., 350.

⁴¹⁷ «*Je me demande si la solution morale réellement concrète ne pourrait pas être cherchée du côté du moindre mal. Mais je ne vois aucune élaboration des moralistes qui puisse nous aider en cela. [...] Ne sommes-nous pas dans une situation [...] de conscience perplexe? Le péché des nations est dans le passé: avoir, à force d'orgueil et de convoitise, rendu impossible (au moins pour notre temps) le seul empêchement réel à la guerre atomique, à savoir la constitution d'un “gouvernement mondial” ou corps politique supranational. [...] Si le bloc non communiste fabrique des armes atomiques en espérant ne pas avoir à les employer, mais pour faire équilibre à la menace de l'adversaire, il ne peut espérer ne pas avoir à les employer qu'à la condition d'être effectivement prêt à les employer*» (Jacques MARITAIN, *A propos du moindre mal en politique. Une lettre de Jacques Maritain au cardinal Charles Journet. 4.III.1962*, cit. in, “Les quatre fleuves”, op. cit., 97).

⁴¹⁸ *VIP II. b.*, op. cit., 33.

⁴¹⁹ Facciamo riferimento qui al «principio della teologia morale cattolica, secondo cui non è lecito minacciare *con armi, la cui utilizzazione non sia ammissibile eticamente*» (MIETH, *Il dibattito sulla pace*, op. cit., 76).

⁴²⁰ *VIP II. b.*, op. cit., 33; originale francese: «*Qu'on se montre résolu à passer à l'action si la dissuasion échoue*» (cit. in, “La Documentation Catholique”, 4.XII.1983, 1096). «Osserviamo che il testo dice che bisogna *mostrarsi risoluti* e non *essere risoluti*: nessun teologo cattolico potrebbe giustificare la formulazione “essere risoluti”. Dicendo “mostrarsi risoluti”, il testo utilizza quel tanto di possibilità per giustificare la scelta dissuasiva senza entrare in contraddizione con l'insegnamento del Vaticano II» (MELLON, *I cristiani*, op. cit., 175).

⁴²¹ *VIP II. b.*, op. cit., 33.

ai commentatori più accorti, che per la Conferenza Episcopale francese la minaccia è moralmente accettabile – e nel contesto attuale di emergenza e di disperazione in qualche modo doverosa – perché in realtà non c'è corrispondenza tra la minaccia verbalmente espressa e la reale intenzione dell'agente.

*Si l'on suppose que l'emploi des armes serait dans tous les cas immoral, la menace ne peut être morale que si l'intention en est dissociable, en d'autres termes, que si cette menace est un pur «bluff», c'est-à-dire si elle se réduit au niveau du discours, le menaceur n'étant en aucun cas disposé à la mettre à exécution.*⁴²²

Ora se questo atteggiamento può avere una legittimità morale, ci rimane da chiederci se esso sia sostenibile sul piano dell'efficacia, vale a dire della sua reale capacità di dissuasione a lungo termine. Nel momento in cui, infatti, l'avversario venisse a scoprire le reali intenzioni del suo nemico, non ci si troverebbe davvero in quella condizione, descritta all'inizio del documento, secondo cui, nella situazione «in cui l'uomo è ancora lupo per l'uomo, trasformarsi in agnello può significare provocare il lupo»?⁴²³ Questa è dunque una grande difficoltà, anche qui non soltanto etica ma logica e politica insieme, che *Vincere la pace* non è in grado di risolvere in maniera soddisfacente.

Per quanto riguarda, infine, il resto del documento, dobbiamo notare un'attenzione considerevole anche alla parte più propositiva, a quella che riguarda i mezzi e gli atteggiamenti necessari per costruire positivamente la pace e allontanare, *alla radice*, lo spettro della guerra. A questo riguardo possiamo anzitutto notare il giusto apprezzamento della nonviolenza, ritenuta un atteggiamento evangelico e profetico.

La chiesa non incoraggia il pacifismo a oltranza. [...] Ma riconosce il messaggio evangelico contenuto negli appelli alla nonviolenza: essi costituiscono un richiamo profetico a non dimenticare il carattere distruttivo della violenza.⁴²⁴

Benché non siano sempre fatti gli opportuni *distinguo* tra la nonviolenza assoluta come atteggiamento etico (profondamente evangelico ma non universalizzabile) e le tecniche di difesa nonviolenta (in quanto scelta politica promossa da credenti e non), è comunque interessante notare come i vescovi francesi abbiano evitato un discorso meramente tradizionale e formale sull'argomento; al contrario, hanno fatto proprio leva sul valore della nonviolenza, come strumento efficace di difesa per i nostri tempi.⁴²⁵

Bisogna dunque prestare orecchio ai costanti richiami di quegli uomini e di quelle donne che, al di là della triste necessità presente, ci invitano a vanificarne la logica di morte. Non sarebbe forse tempo, senza ovviamente rinunciare alla difesa armata, di esaminare accuratamente il ruolo e l'efficacia delle tecniche non violente, chiarendo meglio i loro rischi e le loro possibilità, così come la funzione e i rischi della corsa agli armamenti?⁴²⁶

⁴²² GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 156. «Nous croyons pouvoir affirmer que l'expression "se montrer résolu" de la lettre pastorale n'a pas cherché à séparer menace et intention. Le texte trouve au contraire une issue de secours en affirmant que "la menace n'est pas l'emploi". De cette dissociation, qui est présentée comme "la base de la dissuasion", il résulte qu'on ne doit pas "[attribuer] à la menace la même qualification morale qu'à l'emploi". C'est cette distinction et elle seule qui permet de conserver le jugement d'acceptabilité de la dissuasion tout en déclarant immorale toute forme de guerre nucléaire» (ivi, 156).

⁴²³ VIP I. b, op. cit., 31.

⁴²⁴ VIP III. a, op. cit., 34.

⁴²⁵ Cfr GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 211.

⁴²⁶ VIP III. a, op. cit., 34.

Tuttavia, i prelati francesi si sono dimostrati altrettanto consapevoli e accorti nell'evitare accuratamente il rischio di trasferire *tout court* la nonviolenza evangelica alla morale pubblica, alla gestione della sicurezza nazionale da parte di uno Stato o di un'entità ad esso equiparata.

La non violenza rimane una chiamata per ogni uomo e anche per le comunità umane. Ma la non violenza può essere trasferita tale e quale agli stati? La Chiesa ha sempre riconosciuto al potere politico il diritto di respingere la violenza con la forza. [...] La non violenza è un rischio che la singola persona può assumersi. Ma gli stati, che per loro funzione devono difendere la pace, possono fare altrettanto?⁴²⁷

Questo dubbio è legittimo e saggio: la nonviolenza del «a chi ti percuote la guancia, porgi anche l'altra» (Mt 5, 39) non può essere ovviamente vissuta aprioristicamente dalle comunità politiche e nazionali, in quanto uno dei doveri primari dell'organizzazione statale è proprio quella di tutelare il diritto e la giustizia, contro le pretese dei violenti che conoscono solo la «legge della giungla» che è la «legge del più forte». Nell'accortezza e nella saggezza di queste considerazioni dell'episcopato francese, si tradisce, però, allo stesso tempo, un fraintendimento o almeno una certa confusione a livello concettuale. In realtà, infatti, i promotori della difesa nonviolenta propongono alle comunità nazionali un modello di difesa efficace, ma non armato, e non la semplice e passiva accettazione dell'ingiustizia.

Il testo non confonde non-violenza e pacifismo, e in più punti parla della non violenza in termini di efficacia, di tecniche di azione, di rifiuto dell'idealismo. Tuttavia una distinzione più netta dei diversi livelli di non-violenza avrebbe potuto evitare gli sbagli interpretativi di alcuni lettori. Domandando se «la non-violenza può essere trasferita tale e quale agli Stati», in un paragrafo che inizia con l'evocazione della «non-resistenza in Cristo», il testo pare che assimili il rifiuto della violenza (posizione etica, religiosa o mistica rispettabile, ma non universalizzabile) alla strategia di difesa non-violenta (posizione politica preconizzata da credenti e non credenti). I vescovi rifiutano, a buon diritto, l'idea che la non-violenza evangelica si possa applicare tale e quale agli Stati, ipotesi che non sostengono nemmeno i partigiani di una difesa non-violenta. Alcuni lettori hanno a torto creduto di capire che i vescovi abbiano negato la sottomissione degli Stati alla stessa legge morale che guida gli individui.⁴²⁸

Volendo concludere, ci sembra che effettivamente la scelta fatta dai vescovi di “sposare” e in qualche modo giustificare teologicamente la politica di difesa del governo francese, ha fatto perdere molto dello slancio evangelico che il documento porta comunque in sé. E questa scelta, infine, non si è dimostrata molto oculata neanche dal punto di vista esclusivamente strategico: la dottrina gollista della dissuasione dal debole al forte, nei primi anni '80 cominciava già a essere fuori moda, inadeguata, perché incapace di restare a passo con i tempi e con le imponenti innovazioni tecnologiche, che sembravano rendere possibile una guerra nucleare già decisa e conclusa al «primo colpo».⁴²⁹

⁴²⁷ VIP I. c, op. cit., 34.

⁴²⁸ MELLON, *I cristiani*, op. cit., 177-178. «Le texte “Gagner la Paix” aborde à deux reprises la question de la non-violence. Il est remarquable que l'angle d'approche soit directement celui de l'“alternative non-violente” (VIP I. c), c'est-à-dire de la non-violence comme moyen effectif de défense. [...] D'un autre côté, le texte reconnaît dans les appels à la non-violence, le souci de la fidélité à l'Evangile (VIP I. c) et leur accorde un caractère prophétique (VIP I. c; III. a). Mais [...] après avoir suggéré la diversité des courants qui réclament de la non-violence, “depuis la non-violence absolue, tous azimuts, jusqu'à la résistance non-violente”, il semble réduire l'ensemble du spectre à la “non-violence du Christ”(VIP I. c). Cette expression [...] est immédiatement suivie de l'interrogation fatidique: “La non-violence est-elle transposable telle quelle aux Etats?”» (GUICHERD, *L'Eglise*, op. cit., 211).

⁴²⁹ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 176-177.

Cette situation est assez paradoxale. Comme le reconnaît le message, la «dissuasion du faible au fort», celle qui consiste pour le faible à menacer le fort de se venger d'une agression en détruisant plusieurs de ses centres industriels ou urbains, est – c'est le moins qu'on puisse dire – la plus critiquable, non seulement du point de vue de la morale mais de celui de l'efficacité. [...] On est donc amené à penser que, prise dans son ensemble, la réaction de l'opinion s'explique plus par une confiance diffuse dans le fonctionnement de l'alliance occidentale que par une approbation des théories complexes de la «dissuasion du faible au fort», celle, en bref, de la grenouille au bœuf, sinon à l'éléphant.⁴³⁰

4. Le altre Conferenze Episcopali

Come vedevamo all'inizio di questo nostro capitolo, i documenti episcopali sulla pace tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, sono stati davvero numerosi e finora ci siamo permessi di presentare solo quelli che ci erano sembrati particolarmente significativi, almeno a livello di risonanza teologica internazionale. Il fatto stesso di aver dedicato un maggior numero di pagine alla trattazione del documento americano *The Challenge of Peace*, non è stato un caso, ma il frutto della comprensione di un maggiore spessore del documento, che ha infatti stimolato molto di più le coscienze e il dibattito teologico di quanto abbiano fatto i testi francese e tedesco.⁴³¹ Per quanto riguarda gli altri documenti pastorali, restando sempre nell'ambito dell'Europa occidentale, ci permettiamo di richiamarne molto rapidamente ancora un paio, quello della Conferenza Episcopale Belga e della Conferenza Episcopale Olandese.

Il documento dei vescovi Belgi, *La pace: senza rassegnazione e senza paure*,⁴³² si muove nella scia dei documenti precedenti: ripropone, infatti, anzitutto l'insegnamento della Chiesa e la condanna della guerra atomica. Sebbene, come vedremo, la deterrenza possa avere ancora una qualche utilità pratica e un provvisorio valore morale, certo questo non può dirsi in alcun modo per la guerra nucleare, che sulla scia del magistero cattolico precedente, viene giudicata sempre immorale, sia nel caso del «*first use*» come in quello della rappresaglia o della vendetta.⁴³³

Già nel 1965 Paolo VI richiedeva che le armi atomiche venissero poste fuori legge. Nello stesso anno il Vaticano II [...] condannava senza riserve il loro uso indiscriminato provocante la

⁴³⁰ Jean LALOY, *En France. La presse et le message des évêques*, cit. in, "Les quatre fleuves", op. cit., 66.

⁴³¹ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 172.

⁴³² CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *Disarmare per costruire la pace*, VII.1983, cit. in, "Il Regno", 3 (1984) 106-110; titolo originale francese: *Pour un service effectif de la paix*. Una breve introduzione al documento episcopale, è presente in: PIERINI, *Cristo è la nostra pace*, op. cit., 339. L'episcopato belga aveva anche affrontato il problema della corsa agli armamenti e delle armi nucleari anche in un altro documento: CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *È preferibile il rischio del disarmo*, 1978, cit. in, CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 138-153. Quest'ultimo documento, redatto per il venticinquesimo anniversario di *Pacem in terris*, si pone sulla scia del magistero di Giovanni XXIII, di *Gaudium et spes* e della dichiarazione sugli armamenti del 1976. Il progressivo aumento del potenziale distruttivo delle due Superpotenze viene giudicato una follia (cfr CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *È preferibile*, op. cit., 145). «Il disarmo è uno degli impegni più importanti assegnati alla nostra società. Indubbiamente, [...] dovrà rispettare un certo numero di condizioni, ma ciò non può mascherare la sua urgenza. Parimenti, anche se purtroppo un certo ricorso alle armi per garantire la propria sicurezza è ancora giustificato [...] un tale stato di cose non può servire di pretesto alle nazioni e ai loro responsabili per non superare le tappe verso un disarmo generale» (ivi, 148). Per una sintesi del documento, cfr CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 138.

⁴³³ A partire dal testo, ci sembra di poter intuire, tra le righe, la condanna verso gli attacchi *anti-città*, sebbene i vescovi rimangano generici e non entrino nelle distinzioni tra obiettivi militari e civili, come avevano fatto quelli statunitensi.

distruzione di intere popolazioni. Tale condanna si applica a qualunque iniziativa come a qualunque azione di rappresaglia. [...] Questa condanna nessuno dovrebbe più rimetterla in questione.⁴³⁴

Come accennavamo poco sopra, invece, viene affermata la tollerabilità etica della dissuasione nucleare nel contesto storico-politico della guerra fredda, perché considerata, in fondo, come il male minore.⁴³⁵

In ogni caso è certo che l'attuale strategia di dissuasione non può essere considerata come una strategia sicura per una pace stabile e veritiera. Al massimo è un «male minore», una soluzione disperata, strettamente provvisoria e da mantenersi nei limiti più rigorosi.⁴³⁶

Per quanto riguarda, invece, l'episcopato olandese, la questione è un po' più complessa e articolata e il documento è più ardito nelle sue proposte. In ogni modo, la genesi della lettera pastorale *Pace e giustizia*⁴³⁷ è legata alla posizione già espressa dal Consiglio Interecclesiale per la Pace (IKV) che promuoveva la denuclearizzazione dei Paesi Bassi, attraverso iniziative unilaterali di disarmo.⁴³⁸

La lettera pastorale pubblicata dai vescovi olandesi è il risultato di indagini compiute per vari anni dal Consiglio interecclesiale per la pace (IKV) e delle inchieste condotte dall'episcopato tra i fedeli. Il documento è ispirato all'equilibrio tra realismo e speranza, tra il «già» e il «non ancora» che sono tipici dell'esistenza cristiana.⁴³⁹

I vescovi olandesi, però, prendono chiaramente e inequivocabilmente le distanze dall'ipotesi di un disarmo unilaterale,

perché un tale brusco smantellamento porterebbe con sé dei pericoli, ed anche un repentino intervento sul sistema della deterrenza deve essere sottoposto a un giudizio morale. Il disarmo e lo smantellamento del sistema di deterrenza dovranno essere un processo portato con precauzione, garantendo che i conflitti armati vengano prevenuti in un altro modo, tramite una reciproca e vera comprensione e giustizia internazionale.⁴⁴⁰

Allo stesso tempo, però, i prelati olandesi, inserendosi nel filone della battaglia civile ed ecclesiale del popolo e dei cristiani fiamminghi a cui accennavamo poco fa, propongono una

⁴³⁴ CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *Disarmare per costruire*, 4, op. cit., 108.

⁴³⁵ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 172.

⁴³⁶ CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *Disarmare per costruire*, 4, op. cit., 108. È interessante notare come anche qui si insista sull'etica della *détresse*, dell'estrema problematicità della situazione etico-politica, di fronte alla quale non si trovano soluzioni veramente soddisfacenti.

⁴³⁷ CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Pace e giustizia*, 5.V.1983, cit. in, "Il Regno", 21 (1983) 659-667 [d'ora in poi: *PeG*]. I vescovi olandesi si erano già espressi chiaramente sulle questioni legate alla guerra fredda e al rischio del conflitto nucleare negli anni '70, con altri due documenti pastorali: CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Le armi sono una minaccia, non una garanzia*, 13.I.1976, cit. in, CAVAGNA –MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 186-200; CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Via le armi nucleari dall'Europa*, 13.XII.1979, cit. in, CAVAGNA –MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 220-222. Per qualche informazione ulteriore sul dibattito e su alcune dichiarazioni dei vescovi olandesi, cfr WINTERS, *Nuclear Deterrence Morality*, op. cit., 441-442.

⁴³⁸ Per quanto riguarda le iniziative di disarmo, *«L'IKV (Interkerklijk Vredesberaad) des Pays-Bas en a fait l'objet d'une campagne en 1977 demandant que les gouvernements occidentaux fassent de petits pas dans la direction du désarmement, même unilatéralement, afin de construire progressivement, à travers les frontières un vaste mouvement d'opinion qui s'oppose auprès de leurs gouvernements propres à la course aux armements»* (JOBLIN, *L'actualité de l'enseignement de Gaudium et spes*, op. cit., 586).

⁴³⁹ PIERINI, *Cristo è la nostra pace*, op. cit., 303.

⁴⁴⁰ *PeG* II, 3, op. cit., 663.

«politica dei primi passi», quale segno di buona volontà e di sincero desiderio di disarmo nei confronti degli avversari.⁴⁴¹

Per infondere fiducia e convincere la controparte che il vero scopo è il disarmo, e non il suo indebolimento, può essere necessario che una delle due parti faccia per primi passi verso un controllo e una riduzione delle armi.⁴⁴²

Le armi nucleari devono dunque essere bandite e la deterrenza nucleare è davvero solo una tappa nell'itinerario verso il disarmo.

Il possesso di armi nucleari per la deterrenza non è stato condannato dal concilio ecumenico vaticano II, ma non è neanche stato approvato. [...] L'accettazione del possesso delle armi nucleari con il loro scopo di deterrenza può essere soltanto temporanea e provvisoria, come fase di un processo di disarmo progressivo verso una vera pace. Questa accettazione è circoscritta. Essa esclude un sempre ulteriore sviluppo ed espansione dei mezzi di deterrenza. [...] L'accettazione provvisoria della funzione deterrente si limita a quel livello di armamento nucleare che è sufficiente per la deterrenza.⁴⁴³

Al contrario l'armamento convenzionale è necessario nella misura in cui serve per la difesa: va approntato secondo le effettive necessità del paese e, pertanto, non deve «dare motivo per una corsa agli armamenti».⁴⁴⁴ Riprendendo la condanna di *Gaudium et spes* 80, i vescovi affermano:

È chiaro che questa condanna si applica all'uso di armi nucleari contro città e centri abitati. Essa vale sia per un «primo uso» che per «secondo uso», cioè è condannato anche un attacco di ritorsione su centri abitati come reazione a un precedente bombardamento da parte dell'avversario. La ritorsione sui centri abitati non trova nessuna giustificazione razionale o morale: sarebbe una pura vendetta.⁴⁴⁵

5. Il Movimento ecumenico

Il movimento ecumenico, nell'ultimo cinquantennio, ha visto una partecipazione attiva sempre maggiore da parte dei cattolici, rappresentati anche da esponenti dell'episcopato e della Santa Sede. Proprio per questo ci sembra che questa sia la sede più opportuna, all'interno del nostro elaborato, per trattare brevemente della sensibilità per la pace che ha contraddistinto gli incontri ecumenici dal secondo dopoguerra e ha portato a delle dichiarazioni comuni in favore della pace e in opposizione alla guerra.⁴⁴⁶ Volendo fare un rapido *excursus* storico, possiamo dire

⁴⁴¹ Cfr MELLON, *I cristiani*, op. cit., 172. Per accenni ad altri documenti episcopali, rimandiamo alla breve ma attenta sintesi offerta da MELLON, *I cristiani*, op. cit., 172-173. Anche nel documento del 1975, vengono espressi simili auspici: cfr CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Le armi sono una minaccia, non una garanzia*, 6, cit. in, CAVAGNA-MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 197.

⁴⁴² PeG II, 4, op. cit. 664. «Per il disarmo totale i cristiani devono essere disposti a compiere ogni sforzo, anche per primi se necessario. La guerra non è una fatalità, ma la pace è possibile solo nella giustizia» (PIERINI, *Cristo è la nostra pace*, op. cit., 304).

⁴⁴³ PeG II, 3, op. cit., 663.

⁴⁴⁴ PeG II, 2, op. cit., 662.

⁴⁴⁵ PeG II, 1, op. cit., 661.

⁴⁴⁶ Per una presentazione alquanto dettagliata del cammino del movimento ecumenico nell'ambito della pace e del disarmo, si veda soprattutto: Friedhelm SOLMS, *Le posizioni prese dal Consiglio ecumenico delle Chiese sul disarmo e la pace*, cit. in, *Pace e disarmo. Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa*

che già nella sua costituzione, il Concilio ecumenico delle Chiese (CEC), nel 1948, aveva affermato il rifiuto della guerra come metodo per risolvere le tensioni internazionali, esprimendo la propria intenzione di promuovere la riduzione e la distruzione progressiva di tutte le armi.⁴⁴⁷ Nel 1954, poi, durante l'assemblea di Evanston, fu votata una risoluzione che chiedeva la proibizione di tutte le armi di distruzione di massa, un sistema internazionale di controllo e la riduzione anche degli arsenali convenzionali. Con l'assise di New Dehli del 1961, venne chiesto, inoltre, di donare allo sviluppo i fondi che fino allora erano stati destinati agli armamenti.⁴⁴⁸ Il rifiuto totale delle armi atomiche fu poi ribadito nel 1983 a Vancouver, negli anni in cui, come abbiamo già visto, si stava riaccendendo la possibilità di una guerra nucleare tra le Superpotenze. In modo particolare fu auspicato un comune impegno all'interno del Concilio ecumenico delle Chiese in vista della promozione della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato.⁴⁴⁹

Questi auspici vennero realizzati anzitutto a livello europeo, con l'incontro ecumenico di Basilea,⁴⁵⁰ a cui presero parte anche rappresentanti della Chiesa cattolica italiana. Il tema dell'assise era appunto *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*. Le tre tematiche, così attuali nelle loro problematiche, erano state in qualche modo comprese come un'unità dalle Chiese cristiane, un'unica realtà a cui fare fronte per agire secondo la volontà di Dio e gli stimoli del Vangelo. L'idea di fondo è che solo nel recupero di un'autentica e retta relazione con il creato, è possibile ricostruire un'autentica, giusta e pacifica relazione tra gli uomini.⁴⁵¹ *Leit-motiv* dei lavori fu la celebre frase del salmo 85: «Giustizia e pace si baceranno». Di fronte, però, all'amara constatazione che la realtà globale del nostro mondo sembra contraddire questa profezia, i cristiani europei condannano così tutte le forme di ingiustizia, di violenza, di sfruttamento e di

cattolica Romana, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1984, 9-26. Per delle indicazioni più sintetiche, cfr Giovanni CERETI, voce "Ecumenismo", cit. in, *DTP* 407-408.

⁴⁴⁷ Cfr SOLMS, *Le posizioni*, op. cit., 9-10; CERETI, *Ecumenismo*, op. cit., 407.

⁴⁴⁸ «I cristiani di tutti i paesi devono, presso i loro rispettivi governi, perorare la causa della pazienza e della perseveranza nella ricerca di metodi efficaci per limitare gli armamenti e accelerare il disarmo. [...] Un ordine internazionale di pace e verità esigerebbe:

1. l'eliminazione e l'interdizione della bomba atomica, della bomba a idrogeno e di tutte le armi ad alta capacità distruttiva, nonché la riduzione al minimo di tutti gli armamenti, effettuata mediante una sorveglianza internazionale ed efficace [...].
2. lo sviluppo e l'adozione di metodi pacifici di riforma per rimediare alle ingiustizie attuali» (RAPPORTO DELLA SEZIONE «AFFARI INTERNAZIONALI» DELLA DODICESIMA ASSEMBLEA DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, 15-31.VIII,1954, Evanston (USA), cit. in, *Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, op. cit., 31).

Altri incontri che affrontarono questi temi e che fecero proposte simili furono quello di Uppsala (1968) e di Nairobi (1975). All'inizio degli anni '70 il Consiglio Ecumenico delle Chiese si esprime anche chiaramente contro l'apartheid, la violenza, l'ingiustizia sociale (cfr CERETI, *Ecumenismo*, op. cit., 408); cfr anche SOLMS, *Le posizioni*, op. cit., 23: «Constatando che l'umanità è armata come mai prima, nella storia, era accaduto, l'Assemblea [di Nairobi] lancia alle Chiese un segnale di allarme, invitandole a prendere coscienza non solo della proliferazione dei regimi militari, ma anche dello spazio preponderante che viene accordato alle considerazioni di carattere militare nella politica nazionale e internazionale, in particolar modo nei paesi del terzo mondo». Cfr CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione finale*, 23.XI.1975, Nairobi, cit. in, *Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, op. cit., 88-91.

⁴⁴⁹ Cfr Vasileios MEICHANETSIDIS, *Aspects on Justice and Peace. A theological approach based on the writings of Saint Basil the Great Archbishop of Cesarea in Cappadocia with reference to the final document of the World Convocation of the World Council of Churches on «Justice, Peace and the Integrity of Creation» March 1990 in Seoul, South Korea. A post- graduated Thesis submitted to the Institute of Orthodox Theology of Advanced Studies*, Chambésy – Geneva, Institut de Théologie orthodoxe d'Etudes supérieures, 2000, 45-46.

⁴⁵⁰ L'assemblea ecumenica europea si è tenuta a Basilea dal 15 al 21 maggio 1989: cfr J. FISCHER – I. FÜRER, *Introduction*, cit. in, CONFERENCE DES EGLISES EUROPEENNES ET CONSEIL DES CONFERENCES EPISCOPALES EUROPEENNES, *Paix et Justice pour la création entière. Rassemblement œcuménique européen. Bâle, 15-21 Mai 1989*, Paris, Cerf, 1989, 35. Cfr anche Aldo FILIPPI, *Introduzione*, cit in, *Basilea: giustizia e pace*, a cura di IDEM, Bologna, Dehoniane, 1989, 3-23; cfr infine Renato BURIANA, *Inquilini del mondo. Dal messaggio biblico al documento di Basilea*, Vicenza, LIEF, 1989.

⁴⁵¹ BURIANA, *Inquilini del mondo*, op. cit., 5.

sopruso, di cui sono più spesso vittima gli innocenti e gli indifesi; poi, nel documento finale, proprio parlando della piaga della guerra, affermano:⁴⁵²

poiché le Chiese europee sono convinte che la guerra è contraria alla volontà di Dio, deve essere messo in atto tutto il possibile per sviluppare ulteriormente i meccanismi internazionali per la soluzione pacifica dei conflitti tra le nazioni, attraverso accordi internazionali, attraverso il riconoscimento dei tribunali internazionali, ecc. Questi sforzi dovrebbero essere rivolti al *superamento dell'istituzione della guerra. La promozione della pace deve avere la priorità rispetto alla prevenzione della guerra*. Rivolgiamo un appello all'URSS, agli USA e ai paesi europei affinché onorino i trattati già esistenti, proseguano i loro *negoziati per il disarmo*, prendano dei provvedimenti a favore del disarmo convenzionale, raggiungano un *accordo sul divieto generale degli esperimenti nucleari* e pongano fine all'*uso militare dell'Antartico*. [...] Chiediamo a tutti i governi europei di unire le forze e di operare insieme con l'obiettivo che lo *sviluppo, la produzione, l'installazione, gli esperimenti, il possesso e l'utilizzo di armi di distruzione di massa nucleari, biologiche o chimiche* siano condannati da una legge internazionale che conduca alla loro eliminazione; chiediamo inoltre che attraverso questa strada *il sistema della deterrenza nucleare sia superato* e sostituito da un sistema di sicurezza diverso e meno pericoloso.⁴⁵³

Tuttavia, al di là di queste e altre parole altisonanti, anche in quest'assemblea ecumenica si è dovuti giungere a dei compromessi per coordinare e far convergere visioni diverse sui problemi concreti della guerra e degli armamenti. Il Consiglio ecumenico delle Chiese, infatti, comprende al suo interno diverse anime e alcune Chiese sono profondamente legate ai propri governi nazionali; proprio per questo, non se la sentono talora di prendere posizioni pubbliche contrarie alla politica ufficiale dei propri Paesi.⁴⁵⁴

Sul commercio delle armi e l'esportazione di tecnologie di armamento l'assemblea ha conosciuto l'imbarazzo più pieno, in uno scontro tra pacifisti – portavoce un vescovo cattolico – e difensori dello *status quo* – portavoce una delegata tedesca. La seduta è stata sospesa per il pranzo e per permettere di trovare una via di uscita. A ripresa nel pomeriggio la presidenza ha annunciato che il vescovo ritirava il suo emendamento. Si usciva così dall'impaccio procedurale.⁴⁵⁵

Si decide, quindi, di limitare la condanna al solo commercio di armi indirizzato verso luoghi in cui imperversano guerre o conflitti regionali. Il documento finale, perciò, prendendo atto di questa tensione in seno all'assemblea, afferma in maniera diplomatica:

Il commercio internazionale delle armi e l'esportazione di armamenti e di tecnologia militare verso le zone di conflitto e di tensioni dovrebbero essere fermati. In tutte le altre circostanze dovrebbero essere sottoposti a norme e regolamentazioni delle più restrittive. Devono essere trovate delle strategie politiche per la riconversione dell'industria bellica alla produzione civile.⁴⁵⁶

Con quest'ultima annotazione, comunque, non intendiamo affatto minimizzare il contributo che il movimento ecumenico ha offerto alla causa della pace; al contrario, anzi, non è

⁴⁵² Il documento finale dell'assise di Basilea, di cui riportiamo un estratto, fu firmato dal Metropolita Aleksej (presidente del Conferenza delle Chiese europee – CCE) e dal segretario generale dello stesso ente, Jean Fischer, nonché dal presidente e dal segretario generale Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE), rispettivamente il card. Carlo Maria Martini e Ivo Fuerer (cfr FILIPPI, *Basilea*, op. cit., 168).

⁴⁵³ CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE – CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, *Documento finale*, 86, Basilea, 21.V.1989, cit. in, FILIPPI, *Basilea*, op. cit., 205-206.

⁴⁵⁴ A mo' di esempio, si veda la discussione sul commercio delle armi: cfr CERETI, *Consiglio ecumenico delle Chiese*, op. cit., 408.

⁴⁵⁵ FILIPPI, *Basilea*, op. cit., 17.

⁴⁵⁶ CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE – CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, *Documento finale*, 86. f, op. cit., 207.

possibile negarne il contributo a livello europeo e mondiale.⁴⁵⁷ Abbiamo, pertanto, solo voluto mostrare come anch'esso, infatti, non sia vittima di un irenismo di bassa lega, ma al contrario, viva la tensione, sana e positiva, umana in ogni caso, che ogni comunità cristiana, che ogni società civile dovrebbe portare in sé. Da un lato, infatti, si sente l'esigenza di condannare la guerra come contraria a ogni logica umana, ancor prima che al Vangelo in quanto tale; dall'altra si riconosce la necessità di garantire il diritto alla legittima difesa, non solo per i singoli, ma anche per le comunità politiche.

⁴⁵⁷ Cfr SOLMS, *Le posizioni*, op. cit., 10-26. Si veda anche CERETI, *Consiglio ecumenico delle Chiese*, op. cit., 408.

CAPITOLO VII

LA CHIESA ITALIANA

1. La Conferenza Episcopale

Per quanto riguarda la Chiesa italiana, dobbiamo notare la mancata partecipazione da parte della Conferenza Episcopale al dibattito intraecclesiale sulla pace a cui abbiamo appena fatto cenno: mentre, come abbiamo visto, un gran numero di conferenze episcopali, europee e non, appartenenti a nazioni facenti parte del blocco comunista o di quello filo-americano, hanno partecipato in qualche modo a questo dibattito, presentando le proprie riflessioni etico-teologiche, la Conferenza Episcopale Italiana ha preferito non esporsi troppo su questi argomenti.⁴⁵⁸ All'inizio degli anni '80, infatti, benché l'Italia abbia deciso di non dotarsi di armi nucleari e soprattutto benché disponga «di Forze Armate così ridotte da non suscitare certamente all'esterno alcuna percezione di “minaccia”»,⁴⁵⁹ il nostro Paese fa comunque parte, a pieno titolo dell'Alleanza Atlantica, e sul suolo nazionale sono presenti le basi americane in cui sono stoccate delle testate atomiche, pronte all'uso, secondo la dottrina NATO della «risposta flessibile»⁴⁶⁰, in caso di conflitto nucleare con l'Unione Sovietica. Ciò nonostante, la Conferenza Episcopale non ha ritenuto opportuno pronunciarsi e donare delle indicazioni etico-pastorali a questo riguardo, se si escludono alcuni brevi documenti e alcune comunicazioni della Presidenza della Conferenza Episcopale,⁴⁶¹ che hanno avuto una funzione più che altro esortativa (alla preghiera, alla riflessione), ma che non si sono addentrati nel bel mezzo del dibattito etico-politico legato al fenomeno bellico, al riarmo, alla guerra fredda, al rischio dello scontro nucleare e alla nonviolenza. Anche la positiva partecipazione ufficiale (della Chiesa italiana) all'assemblea ecumenica di Basilea su *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, non è poi continuata con l'appuntamento successivo di Seul nel marzo 1990, né tanto meno con «sviluppi concreti nella pastorale».⁴⁶²

⁴⁵⁸ Cfr Luigi BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace: un esame di coscienza*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e la pace*, op. cit., 63-69.

⁴⁵⁹ Fabio MANTOVANI (COLONNELLO DELL'ESERCITO ITALIANO), *Considerazioni morali e strategiche sulla difesa italiana*, cit. in, MELLON, *I cristiani*, op. cit., 241.

⁴⁶⁰ Cfr MANTOVANI, *Considerazioni strategiche*, op. cit., 241-242.

⁴⁶¹ Per indicare la Conferenza Episcopale Italiana, utilizzeremo la sigla: CEI. Cfr CEI, *L'ottavo centenario della nascita di San Francesco*, 12.III.1982, Assisi, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 3: 1980-1985, Bologna, EDB, 1986, 843-849 [d'ora in poi: *ECEI* III, 843-849]; CEI, *Preghiera per la pace e mentalità di pace*, 23.IX.1986, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 4: 1986-1990, Bologna, EDB, 1991, 335-340 [d'ora in poi: *ECEI* IV, 335-340]: «Le stesse iniziative per il disarmo spesso si sviluppano a senso unico e finiscono per divenire arma di cui una parte si serve contro l'altra» (*ivi*, 1, cit. in, *ECEI* IV, 336). CEI, *Giornata di preghiera per la pace ad Assisi*, 22.X.1986, cit. in, *ECEI* IV, 363-364. CEI. CONSIGLIO PERMANENTE, *Quale pace se non salviamo ogni vita?*, 19.I.1987, cit. in, *ECEI* IV, 596-600: «Ogni atto contro la vita, in guerra, per strada o in una clinica, è contro la pace».

⁴⁶² BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana*, op. cit., 65. L'Autore (presidente di *Pax Christi Italia* dal 1968 al 1985) inserisce una critica, alquanto serrata, proprio nei confronti di una certa azione pastorale della Chiesa italiana, che ha messo da parte, durante gli anni '60-'70, i movimenti giovanili che si impegnavano per la pace, all'interno di un legittimo contesto ecclesiale, a favore di altre associazioni di fedeli meno impegnate socialmente e quindi meno scomode (cfr *ivi*, 66-67).

1. La Commissione Giustizia e Pace

Va comunque sottolineato il lavoro della commissione episcopale *Giustizia e pace* istituita dalla Conferenza Episcopale Italiana, con la delibera del consiglio permanente del 18-20 ottobre 1972⁴⁶³ che, tra gli altri compiti, ha avuto l'onere di organizzare, la *Marcia nazionale della pace*, istituita da *Pax Christi* già nel 1969.⁴⁶⁴ Questa stessa Commissione episcopale promuove, inoltre, alcuni seminari e convegni, quali quello intitolato *Terra e pace*, in occasione dei 20 anni della *Pacem in terris*, sempre in collaborazione con altre componenti ecclesiali, quali *Caritas Italiana* e *Pax Christi*.⁴⁶⁵ Al di là, comunque, delle singole realizzazioni, è interessante cercare di comprendere, grazie al riferimento a qualche passaggio degli statuti di questa Commissione episcopale, l'autocomprensione che la gerarchia cattolica italiana ha avuto negli anni '70 e '80 del suo ruolo di promotrice di pace. A questo proposito l'inizio del testo del 1987 afferma:

La Chiesa pellegrina in Italia sente l'impegno che le proviene dal mandato stesso di Cristo di promuovere la giustizia e la pace, illuminando con la Parola del Vangelo gli ambiti della vita sociale, scrutando [...] i segni dei tempi. Questo impegno è, oggi, particolarmente urgente [...]. Crescono le ingiustizie e la violenza [...] La Chiesa che è in Italia si sente profondamente interpellata da queste problematiche per le responsabilità che ha verso il nostro paese e per la solidarietà che condivide con la Chiesa universale verso ogni uomo e ogni popolo.⁴⁶⁶

Tra i compiti di questo organismo ecclesiale, espressi nello statuto, troviamo principalmente quello di

aiutare i singoli, la comunità cristiana e la pubblica opinione a prendere coscienza dei problemi attinenti la giustizia e la pace [...]: tutela dei diritti, salvaguardia dell'ambiente naturale, l'ordine internazionale, l'unità dell'Europa, ecc.⁴⁶⁷

Proprio a questo scopo, è in stretta collaborazione con il *Pontificio Consiglio della Giustizia e della pace* e con le altre commissioni episcopali nazionali, in particolar modo europee. In modo particolare, poi, nel campo più strettamente pastorale, essa ha il ruolo di sviluppare, nelle Chiese locali e nei singoli fedeli, una sensibilizzazione e una crescita nell'impegno e nella testimonianza, nei confronti dei problemi della giustizia e della pace. Proprio a questo scopo, infatti, la Commissione affronta periodicamente alcuni temi che ritiene più urgenti e attuali, che affida alla stampa, facendone delle pubblicazioni, classificate come *Note Pastorali*, di cui la prima destinataria è proprio la comunità ecclesiale italiana nel suo complesso.

2. I nuovi catechismi

Un discorso a parte è quello che riguarda i catechismi redatti per conto della Conferenza Episcopale Italiana, negli anni '70-'80 e i documenti dell'episcopato stesso che li accompagnavano. Al di là di alcune esplicite prese di posizione su problemi specifici, quali

⁴⁶³ In seguito, però, al *motu proprio: Justitiam et pacem* di Paolo VI del 1976, viene attivata una ristrutturazione della Commissione che porterà alla stesura e all'approvazione di un nuovo regolamento, il 15 dicembre 1980 (cfr CEI, *Statuto della Commissione giustizia e pace*, 15.XII.1980, cit. in, *ECEI* III, 539-546) che sarà a sua volta rivisto ancora una volta nel 1987 (cfr CEI, *Statuto della Commissione ecclesiale Giustizia e pace*, 30.III-2.IV.1987, cit. in, *ECEI* IV, 680-687). Cfr BARONIO, *Commissione Giustizia e pace*, op. cit., 498.

⁴⁶⁴ La Marcia è organizzata ogni anno in una città diversa ed ha come tema il messaggio della Giornata mondiale della Pace: questo avvenimento riscuote sempre molto favore e partecipazione da parte della popolazione (cfr BARONIO, *Commissione Giustizia e pace*, op. cit., 501).

⁴⁶⁵ Cfr BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana*, op. cit., 66.

⁴⁶⁶ CEI, *Statuto della Commissione ecclesiale Giustizia e pace*, 30.III - 2.IV.1987, cit. in, *ECEI* IV, 680.

⁴⁶⁷ BARONIO, *Commissione Giustizia e pace*, op. cit., 500.

l'obiezione di coscienza, che affronteremo fra poco, dobbiamo comunque notare un'insistenza positiva di questi testi, al tempo stesso magisteriali e catechetici, sul tema della pace, della sua promozione e difesa, individuati come uno dei tratti fondamentali dell'appartenenza alla Chiesa di Cristo. Va anzitutto sottolineato il testo stesso che ha dato avvio alla riforma catechetica italiana, il documento della Conferenza Episcopale Italiana, *Il rinnovamento della catechesi*⁴⁶⁸. In esso

è presente il tema della pace, sia nella più vasta accezione teologico-spirituale (l'umanità è chiamata alla pace in Cristo, alla pace con Dio; la Chiesa ha una missione di pace e di salvezza per gli uomini, quale strumento della pace di Cristo...), sia come impegno morale e di testimonianza cristiana che scaturisce dall'incontro con Cristo e caratterizza la mentalità del credente.⁴⁶⁹

I vescovi affermano, infatti, che

i temi della pace, della libertà, della giustizia sociale, dell'impegno culturale e politico, della collaborazione internazionale in particolare verso i popoli in via di sviluppo, debbono entrare nella catechesi della Chiesa, senza temere di presentare il messaggio della fede, ove è necessario, nel suo significato di fecondo scandalo e rottura.⁴⁷⁰

In modo particolare il catechismo degli adulti, nelle sue due successive edizioni (*Signore da chi andremo?* e *La verità vi farà liberi*)⁴⁷¹ affronta in modo maturo il tema della pace, anche nelle sue connotazioni politiche e comunitarie, benché secondo angolature alquanto differenti, tuttavia certamente complementari, in ciascuna delle due edizioni. In particolare, è da notare in *VfL* una duplice accentuazione: da un lato, il diritto/dovere della legittima difesa (soprattutto comunitaria, ma anche personale) e dell'ingerenza umanitaria, dall'altro, l'invito all'obiezione di coscienza e alla nonviolenza, soprattutto a causa dell'enorme potenza delle armi contemporanee, anche se usate solo per scopi difensivi.⁴⁷² Il primo testo, comunque, stilisticamente più vicino a *Gaudium et spes*, concentra la propria attenzione proprio sulla lettura dei segni dei tempi, tra i quali il bisogno di pace viene presentato come il più significativo; ricorda poi che il Magistero della Chiesa è una guida nel cammino di promozione della pace e propone alcune modalità di lotta contro l'ingiustizia: è il caso, per esempio, dell'obiezione di coscienza, dell'impegno per la

⁴⁶⁸ CEI, doc. past., *Il Rinnovamento della catechesi*, 2.II.1970, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 1: 1954-1972, Bologna, EDB, 1997, 2362-2397 [d'ora in poi: *ECEI* I, 2362-2973].

⁴⁶⁹ Antonio NAPOLEONI, voce "Catechesi", cit. in, *DTP* 651. Cfr anche Sergio LANZA, *La pace nei catechismi*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 95-98. Per quanto riguarda la pace nel documento episcopale, «tre sono i nuclei di pensiero:

- il mistero di Cristo e della Chiesa come mistero di comunione e di pace, sintesi della salvezza (nn. 2, 5-6, 70).
- La pace [...] rientra fra gli obiettivi che formano una mentalità cattolica, la quale è tale se è capace di rilevare e rispettare tutto ciò che c'è di buono nell'umanità, quindi anche le iniziative di pace e di concordia (n. 24) e si fa promotrice di costruzione della pace, della comprensione e dello sviluppo in uno spirito di famiglia (n. 50); [...] Nella catechesi della Chiesa devono entrare i temi della pace, della libertà, della giustizia sociale, dell'impegno culturale e politico, della collaborazione internazionale [...] (n. 97).
- La catechesi si rivolge ai giovani [...] e coinvolge in prima persona gli adulti in forza del mondo conflittuale che direttamente o indirettamente li fa soffrire» (Cesare BISSOLI, *Guerra e pace nei catechismi*, cit. in, MILANESI, *I giovani e la pace*, op. cit., 178-179).

⁴⁷⁰ CEI, *Rinnovamento della catechesi*, 97, cit. in, *ECEI* I, 2660. Cfr anche: *ivi*, 77, cit. in, *ECEI* I, 2590.

⁴⁷¹ CEI, *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981. Il capitolo 39 è intitolato: «Costruttori di pace». Questo manuale sarà poi sostituito, alcuni anni dopo, da: CEI, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995. (cfr BISSOLI, *Guerra e pace nei catechismi*, op. cit., 182-183). [D'ora in poi: *VfL*].

⁴⁷² Cfr *VfL* 490-494.

giustizia, di un saggio uso dei *mass-media*, dell'educazione alla pace.⁴⁷³ Nel secondo testo, invece, sembra prevalere un approccio più biblico e storico-salvifico, secondo la dialettica «dono-responsabilità». Da un lato, infatti, la pace è presentata come dono messianico frutto dell'autonoma e benevola iniziativa di Dio; dall'altro, però, si pone l'accento sul fatto che è un dono a cui bisogna prepararsi per accoglierlo in maniera opportuna ed efficace: si mette, pertanto, l'accento sull'importanza dell'impegno e della testimonianza della carità e della santità.⁴⁷⁴ Al momento, poi, della trattazione analitica del comandamento «Non uccidere», la vita di fede cristiana viene caratterizzata come esperienza di vita e di prassi nonviolenta e di promozione integrale dell'uomo: di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.⁴⁷⁵ La guerra, anzi, è presentata proprio come una sconfitta in partenza e non c'è ragione che possa renderla ragionevole e moralmente lecita: «Non c'è conquista che possa giustificarla. La pace è preferibile alla vittoria».⁴⁷⁶

La catechesi dei giovani, tralasciando invece i problemi concreti della politica e della cooperazione internazionale, privilegia l'approccio più specificamente pedagogico e sottolinea l'importanza della crescita nella capacità di costruire relazioni pacifiche, di collaborare, di accettare e valorizzare le diversità, per sviluppare atteggiamenti di fraternità e di pace.⁴⁷⁷ Parlando, infatti, dell'importanza del *sentire cum Ecclesia* e, dunque, dell'essere aperti e attenti ai temi trattati dal Papa durante la Giornata della pace del primo gennaio, il catechismo prosegue, dicendo:

Non basta però ascoltare e pregare il primo giorno dell'anno! L'impegno per la pace chiede anche uno sforzo di comprensione, e per capire ci vuole tempo: non basta un giorno e neppure un mese. Le situazioni nel mondo si evolvono continuamente ed esigono un'attenzione permanente. Se saremo sorretti da motivazioni giuste, allora la nostra preghiera non verrà meno e, soprattutto, saremo capaci non solo di parlare della pace ma anche di agire per la pace, secondo l'invito di Gesù: «Beati gli operatori di pace» (Mt 5,9).⁴⁷⁸

Nel complesso di ciò che abbiamo osservato finora, notiamo – come già accennavamo all'inizio – accanto ad una presenza significativa di una sincera preoccupazione per lo sviluppo della pace, all'educazione alla pace, all'accoglienza delle altre culture, ecc., – anche un altrettanto stupefacente silenzio su temi così importanti per la società del tempo, quali quelli legati alla guerra fredda, alla bomba atomica, al militarismo e alla nonviolenza. Questa lacuna, tuttavia, verrà in qualche modo recuperata dall'azione e dall'impegno di altre componenti ecclesiali, di associazioni, gruppi e movimenti che, pur vivendo nell'alveo della Chiesa Italiana, hanno osato trattare tematiche sulle quali i vescovi avevano preferito non immischiarsi troppo.

⁴⁷³ Cfr CEI, *Signore da chi andremo?*, op. cit., 445-452.

⁴⁷⁴ Cfr NAPOLEONI, *Catechesi*, op. cit., 651-652. Cfr anche BISSOLI, *Guerra e pace nei catechismi*, op. cit., 182: è presente in effetti un duplice approccio nei confronti della pace: uno mistico (che sottolinea l'azione di Dio, la pace come dono da implorare ed accogliere) ed uno etico (che la presenta come compito dell'uomo).

⁴⁷⁵ Cfr VjL 885. Cfr anche NAPOLEONI, *Catechesi*, op. cit., 651-652.

⁴⁷⁶ VjL 1037.

⁴⁷⁷ Cfr NAPOLEONI, *Catechesi*, op. cit., 652: «L'uomo è colui che vive dei frutti dello Spirito (tra cui un posto eminente è dato alla pace), in fraternità e libertà, dando vita a una comunità che testimonia l'amore di Cristo nelle scelte quotidiane e nell'impegno per la solidarietà». C'è infine il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli, che comprende quattro diversi volumi – *Io sono con voi* (6-8 anni), *Venite con me* (8-10 anni), *Sarete miei testimoni* (11-12 anni) e *Vi ho chiamato amici* (12-14 anni) –: cfr BISSOLI, *Guerra e pace nei catechismi*, op. cit., 179-181. Per ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, cfr NAPOLEONI, *Catechesi*, op. cit., 652-654.

⁴⁷⁸ CEI, *Io ho scelto voi. Il catechismo dei giovani*, Vol. 1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, 166-167.

2. Il dibattito sull'obiezione di coscienza

Da un altro versante, dunque, meno ufficiale, ma non per questo meno importante, la Chiesa italiana si è dimostrata più sensibile ai problemi suscitati dalla corsa al riarmo, dal rischio di un conflitto atomico e dal problema etico, a un tempo personale e sociale, della collaborazione a queste scelte politico-militari: ci sono, infatti, grossi dibattiti circa l'obiezione di coscienza⁴⁷⁹ (riconosciuta dalla Repubblica Italiana con la legge 772 del 15 dicembre 1972, che istituiva il servizio civile sostitutivo obbligatorio per gli obiettori⁴⁸⁰) da parte di varie componenti ecclesiali, *in primis Pax Christi* e altri movimenti cattolici. Anche in questo campo, in ogni caso, è da notare la freddezza nei confronti di questa e altre esigenze etiche, da parte della gerarchia cattolica italiana, benché già don Luigi Sturzo, nel 1928, avesse evidenziato la necessità di tutelare il diritto all'obiezione di coscienza.

Oggi che la guerra è diventata un sistema di distruzione anonima e di massacro generalizzato [...] non vi è alcuna distinzione fondamentale tra attacco e difesa. Di conseguenza il rifiuto al servizio militare è un dovere obiettivo per ogni cristiano che voglia essere fedele a Cristo e consapevole della criminale assurdità della guerra.⁴⁸¹

Non è facile capire i motivi profondi di questa diffidenza,⁴⁸² sta di fatto che in altri Paesi, di tradizione principalmente protestante, l'obiezione al servizio militare era già stata riconosciuta come lecita, sin dall'inizio del XX secolo: è il caso della Svezia, della Danimarca, del Canada e degli Stati Uniti d'America.⁴⁸³ Finalmente qualche cambiamento si ebbe con la timida affermazione della liceità dell'obiezione di coscienza fatta da *Gaudium et spes* e, in modo ancor più decisivo, con il riconoscimento legislativo civile, grazie alla legge a cui abbiamo appena fatto cenno, inizia un processo di maggiore accoglienza di questa istanza, anche da parte delle alte gerarchie e della Chiesa italiana tutta. Nella linea di questa maggiore sensibilizzazione, viene auspicato, durante il Convegno promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana, dal titolo *Evangelizzazione e promozione umana* (30 ottobre-4 novembre 1976), che venga promosso il

⁴⁷⁹ Il dibattito sull'obiezione di coscienza «si accese quando Giuseppe Gozzini nel 1963 – primo fra i cattolici – fece obiezione di coscienza, e nel 1965, dopo che Lorenzo Milani intervenne a difesa di un secondo obiettore con le sue lettere prima a un gruppo di cappellani militari toscani (che [...] avevano giudicato l'obiezione di coscienza “un insulto alla patria e ai suoi caduti”), poi ai giudici ai quali era stato denunciato» (GUZZETTI, *Guerra e pace*, op. cit., 75). Don Milani, infatti, presentava l'obiezione di coscienza «come contestazione di un militarismo che tende a dominare la politica e l'economia delle nazioni più ricche [...] in [...] *L'obbedienza non è più una virtù* ricevendo lui la sconfessione dei cappellani militari e p. Balducci, che l'aveva esaltato, una condanna dal tribunale di Firenze. Intanto Fabrizio Fabbrini si dichiarava cattolico e obiettore, finendo anch'egli in carcere con gli altri obiettori, e si avviava un processo di pressione, a cui partecipavano anche gruppi organizzati di cattolici» (BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace*, op. cit., 66).

⁴⁸⁰ È da notare opportunamente che la legge non afferma tanto il diritto all'obiezione di coscienza al servizio di leva obbligatorio, quanto l'istituzione del servizio civile obbligatorio per chi non vuole prendere le armi. Il rifiuto di un servizio sociale alternativo comporta infatti la reclusione. Cfr Pierluigi CONSORTI, *Servizio civile, obiezione di coscienza pace e nonviolenza*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 122 (1999) 215-217. Si veda anche: Giuseppe MATTAI, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza all'esercito*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 56 (1982) 619-625.

⁴⁸¹ Luigi STURZO, *Dichiarazione sull'impossibilità di una guerra giusta*, cit. in, MATTAI, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza*, op. cit., 620.

⁴⁸² Mattai ipotizza che ciò sia stato dovuto all'influenza dell'educazione fascista del «credere, obbedire, combattere» (cfr MATTAI, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza*, op. cit., 620).

⁴⁸³ È interessante come la Chiesa italiana abbia sottolineato con tanta enfasi l'obiezione di coscienza all'aborto e molto meno quella al servizio militare, forse per una maggiore attenzione alla morale coniugale e della vita fisica e al rispetto della vita innocente. Le motivazioni che sostengono il diritto e il dovere all'obiezione di coscienza (sia al militare che all'aborto) sono tuttavia le stesse: dal punto di vista etico, ribadiscono il primato della coscienza sulla norma positiva (cfr MATTAI, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza*, op. cit., 624-625).

servizio civile sostitutivo di quello militare come scelta esemplare e preferenziale dei cattolici italiani.⁴⁸⁴ Anche nel catechismo degli adulti *Signore da chi andremo?* (1981), si afferma che

il servizio civile, alternativo a quello militare, mentre è doveroso riconoscimento della libertà di coscienza, allo stesso tempo ha un valore educativo, in quanto si oppone a un sistema di convivenza dei popoli fondato sulla forza come deterrente, e propone modelli alternativi di solidarietà e di servizio gratuito.⁴⁸⁵

Accanto a questo tema dell'obiezione di coscienza al servizio militare e del servizio civile, si inserisce tutto un movimento, sostenuto da *Caritas Italiana*, che propone forme di disobbedienza civile, finalizzate a lottare contro il militarismo e a promuovere forme di difesa alternative e nonviolente.⁴⁸⁶ E il caso più eclatante e più noto è stato quello della promozione dell'obiezione fiscale alle spese militari. In modo particolare l'obiettivo promosso da *Caritas Italiana* è stato quello di giungere alla

divisione del bilancio della difesa in due parti: una per la difesa armata voluta da una certa quota dei cittadini e una parte per la difesa non armata. L'impegno e la lotta dell'obiezione fiscale restano finalizzate a tale traguardo.⁴⁸⁷

In questo senso è molto interessante il documento *Beati i costruttori di pace*⁴⁸⁸, firmato da sacerdoti, religiosi e fedeli laici del Triveneto, sull'obiezione fiscale. Esso

contiene diverse proposte miranti a promuovere un processo di educazione alla pace, in particolare riconoscendo nei movimenti per la pace uno dei segni dei tempi, creando una coscienza che si opponga alla produzione e al commercio delle armi, che denunci tutte le armi di sterminio di massa [...] e che scelga la nonviolenza come metodo per adempiere il diritto-dovere della difesa spettante ai cittadini.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Cfr MATTAL, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza*, op. cit., 623.

⁴⁸⁵ CEI, *Signore, da chi andremo?*, op. cit., 448. Per quanto riguarda il valore dell'educazione alla nonviolenza, cfr *ivi*, 449. La Terza Commissione del convegno ecclesiale *Dalla Rerum Novarum a oggi* (3.10.1981) aveva effettivamente proposto un più profondo inserimento del tema della pace all'interno dei catechismi nazionali: «In questa prospettiva ritiene che la chiesa italiana debba impegnarsi: nel rivedere i catechismi pubblicati «ad experimentum», ed integrarli con veri e propri itinerari di educazione alla pace» (*Proposte pastorali del convegno ecclesiale "Dalla Rerum Novarum a oggi"*, Roma, 3.X.1981, cit. in, CAVAGNA – MATTAL, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 240).

⁴⁸⁶ Mons. Bettazzi, in occasione della marcia nazionale di *Pax Christi* 1978 nella provincia di Varese, dove è particolarmente prospera l'industria bellica italiana, parla contro il commercio delle armi che sfrutta il Terzo Mondo, seminando morte e miseria. Sottolinea che «se le nazioni più ricche – mettiamoci anche l'Italia – manifestano un certo tipo di democrazia, di utilizzazione della libertà, questo è reso possibile dal fatto che molte altre nazioni sono costrette a restare con regimi non liberi, che non concedono la libertà, con regimi dittatoriali, perché solo in questo modo si garantisce la lavorazione delle materie prime a basso prezzo, che permette poi a noi di utilizzarle e di essere democratici» (Luigi BETTAZZI, *Discorso in occasione della marcia di Pax Christi*, 1.I.1978, cit. in, CAVAGNA – MATTAL, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 156). Incoraggia pertanto a testimoniare il rifiuto della violenza con il servizio civile, chiedendo agli operai di boicottare le industrie belliche e ai commercianti d'armi di limitare e – magari – cessare le loro attività. Invita, infine, la Chiesa tutta ad affrontare i problemi con l'occhio e la prospettiva dei poveri, per promuovere davvero la giustizia (cfr *ivi*, 154-167).

⁴⁸⁷ LORENZETTI, voce «Obiezione di coscienza. Obiezione fiscale alle spese militari», cit. in, *DTP* 645. Esistono anche altre forme di disobbedienza civile nei confronti del militarismo: tra le principali, l'obiezione di coscienza alla ricerca finalizzata a scopi militari (da parte di scienziati o ricercatori), al lavoro nell'industria bellica e al commercio delle armi, (cfr *ivi*, 645).

⁴⁸⁸ CATTOLICI DEL TRIVENETO, *Beati i costruttori di pace*, 12.XI.1985, cit. in, «Aggiornamenti Sociali», 2 (1986) 87-88. Il documento è presentato e introdotto da: Angelo MACCHI, *Il documento dei cattolici del Triveneto e l'obiezione fiscale alle spese militari*, cit. in, «Aggiornamenti Sociali», 2 (1986) 83. Il documento è sottoscritto da oltre 2400 sacerdoti, religiosi e laici cattolici delle Venezie, tra cui il vescovo di Trieste, mons. Bellomi.

⁴⁸⁹ MACCHI, *Il documento dei cattolici del Triveneto*, op. cit., 83.

Questo testo, purtroppo, non ha avuto grande risonanza a livello nazionale, soprattutto per una certa ostilità dell'opinione pubblica, non troppo sensibile nei confronti di istanze di questo tipo.⁴⁹⁰

3. Le altre componenti ecclesiali

Merita, infine, un breve accenno anche l'operato e l'impegno di alcuni movimenti ecclesiali, in prima linea schierati in favore della pace, della giustizia e della riconciliazione. Promotori di varie iniziative, a livello internazionale, nazionale e locale, finalizzate ad una sempre maggiore sensibilizzazione dell'opinione pubblica e, al tempo stesso, ad una testimonianza, anche di fronte a quella stessa opinione pubblica, dell'inviolabilità di certi valori morali, quali la giustizia, la pace, il rispetto del diverso e del povero.... Hanno assunto, in qualche modo, alla funzione di voce della coscienza per la società civile del nostro Paese. Tra questi gruppi e movimenti ecclesiali orientati in questo senso, ci permettiamo di ricordare, in modo particolare, *Pax Christi*: questo movimento, infatti, riscuote la sua specificità e importanza proprio per il fatto che è «*le seul à travailler pour la paix comme but premier et dans un sens global*».⁴⁹¹ Fondato, infatti, alla fine della seconda guerra mondiale, aveva come fine primario quello di promuovere proprio la riconciliazione tra francesi e tedeschi, lacerati dall'odio dopo sei anni di guerra. Poi già nel 1951 si era trasformato in un movimento internazionale per la pace, con sedi in diversi Paesi d'Europa e del mondo. Nonostante il passare degli anni, comunque, e il cambiamento della situazione sociale e internazionale, i pilastri del movimento sono rimasti fondamentalmente quelli dell'inizio, quelli che aveva indicato lo stesso card. Feltin, primo presidente di *Pax Christi International*: la preghiera, lo studio, l'azione.⁴⁹² Alla stessa maniera, però, col passare del tempo, si sono allargati e si sono moltiplicati anche gli obiettivi e le aree d'interesse e di azione:

A Roma papa Pio XII dà alle missioni di Pax Christi il riconoscimento ufficiale di movimento cattolico per la pace. Pax Christi si rende conto che la sua spiritualità l'avrebbe portata verso l'azione sociale e politica. Gli argomenti scelti per gli incontri, i congressi e le Giornate della Pace nelle chiese mostrano che le preoccupazioni di Pax Christi ormai comprendono la povertà e il sottosviluppo dei paesi che combattono la colonizzazione e le relazioni Est-Ovest durante la Guerra Fredda. I Cattolici iniziano anche a interessarsi alle idee di Gandhi sulla non violenza.⁴⁹³

⁴⁹⁰ La lettura del testo permette un'utile distinzione etica tra l'obiezione di coscienza alla leva e quella fiscale. Mentre la prima, infatti, si oppone, per ragioni di coscienza, a compiere azioni che si ritengono immorali, la seconda non ricusa il pagamento delle imposte, dovere incontestato, ma contesta l'uso che viene fatto del denaro delle imposte. È per questo motivo che, alla fine, l'obiettore non trattiene per sé le imposte dovute, ma le devolve a scopi pacifici. Dal punto di vista etico, questo tipo di obiezione è certamente lecito, ma non si ritiene che possa però essere generalizzato: si vorrebbe invece arrivare all'istituzione di due diversi tipi di difesa nazionale, uno armato e l'altro nonviolento, nei confronti dei quali i cittadini sarebbero liberi di inviare gli oneri del loro imponibile (cfr MACCHI, *Il documento dei cattolici del Triveneto*, op. cit., 84).

⁴⁹¹ Rosemary GOLDIE, *La paix dans les mouvements ecclésiaux*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 474.

⁴⁹² Cfr Antonio DALL'OLIO, voce "Istituzioni ecclesiali. Pax Christi", cit. in, *DTP* 503.

⁴⁹³ PAX CHRISTI ITALIA, *Pax Christi International: dalla seconda guerra mondiale alle sfide dei nostri giorni*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/paxchristi/>> (accesso: 17.XI.2006).

Per quanto riguarda poi la diffusione in Italia,⁴⁹⁴ *Pax Christi*, arrivata nel 1954 nel nostro Paese, aveva anzitutto come obiettivi quello di pregare per la pace e di far conoscere, attraverso congressi e seminari, la dottrina della Chiesa sulla pace. Negli anni '60 il movimento risentì degli effetti della contestazione giovanile e fu molto ridimensionato, almeno nel numero degli aderenti. Sotto la guida di mons. Bettazzi si stilano i nuovi statuti e si diede l'avvio ad un impegno caratterizzato da una maggiore visibilità, attraverso azioni di maggiore impatto sull'opinione pubblica e sulle istituzioni politiche. Tra i collaboratori troviamo anche don Enrico Chiavacci e don Giuseppe Trentin, due tra i più autorevoli moralisti cattolici italiani. Tra i temi principali dell'azione della sezione italiana troviamo, come in parte già accennato, l'organizzazione, insieme con la Commissione episcopale *Giustizia e pace*, della Marcia della Pace durante la notte di San Silvestro,⁴⁹⁵ promuove e partecipa alle discussioni sul ruolo dei cappellani militari, sul disarmo, sull'educazione alla pace, sui diritti umani, sui rapporti est-ovest e la nonviolenza. Un altro cavallo di battaglia è, inoltre, la campagna contro la produzione e il commercio di armi. Mons. Bettazzi, in quanto presidente, partecipò inoltre alle due sessioni straordinarie dell'ONU sul disarmo (1978 e 1982). *Pax Christi* ha promosso, infine, alcuni convegni sui temi della pace, della legalità, in collaborazione con l'Università cattolica di Milano e con altri enti culturali. È da ricordare, infine, la presidenza di mons. Antonio Bello, *leader* carismatico di tutto il movimento pacifista italiano dal 1985 alla sua morte, nel 1993. Sotto la sua presidenza, sono da ricordare, in particolare, la marcia a Sarajevo e le campagne contro l'installazione dei poligoni di tiro nelle Murge e contro i bombardamenti in Libia. Certamente la sua connotazione ecclesiale ha permesso a *Pax Christi* di operare soprattutto all'interno della Chiesa, perché sia sempre più foriera di pace per l'umanità tutta. Non bisogna dimenticare, infine, che in ogni modo *Pax Christi* non si è chiusa nel bozzolo dell'appartenenza ecclesiale, ma al contrario ha lavorato, in collaborazione con altri enti, anche non cattolici, a favore della società civile in generale. È tuttavia evidente che finora la sua azione principale sia stata davvero indirizzata a risvegliare la coscienza della pace nella Chiesa, perché essa possa essere più fedele al Vangelo e all'uomo.⁴⁹⁶

Oltre a questo movimento, come dicevamo, altre ancora sono state e sono tuttora le componenti ecclesiali e le organizzazioni che lavorano per la pace e sensibilizzano l'opinione pubblica e, nei limiti del possibile, gli ambienti politici e i palazzi del potere, alle ragioni della pace: abbiamo già brevemente accennato a *Caritas Italiana* e al suo impegno per l'obiezione fiscale e l'erezione di una forma di difesa nazionale nonviolenta. Poi, soprattutto nell'ambito dell'educazione e dei movimenti giovanili, troviamo altre componenti ecclesiali che, a vario titolo, possono essere considerate come agenti promotori di pace e pacificatori. Ci limitiamo qui, comunque, a citarle, dal momento che il loro operato, per quanto prezioso, non ci sembra abbia raggiunto un'importanza decisiva nell'elaborazione scientifica e teologica sulla pace, che affronteremo fra poco, nel prossimo capitolo, in maniera dettagliata. È il caso, comunque, di ricordare almeno, l'Azione Cattolica, l'AGESCI (lo *scoutismo* cattolico), le ACLI (le Associazioni cattoliche di lavoratori), Mani Tese e la Federazione degli Organismi Cristiani di Servizio Internazionale Volontario. Negli anni, questi gruppi e associazioni hanno promosso convegni di studio che hanno avuto, in diversi modi, attinenza con i problemi della pace e della

⁴⁹⁴ Per questa breve cronistoria delle principali attività di *Pax Christi Italia*, ci siamo rifatti soprattutto a PAX CHRISTI ITALIA, *La storia della sezione italiana. Pax Christi in Italia*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/paxchristi/>> (accesso: 20.I.2006).

⁴⁹⁵ Cfr DALL'OLIO, *Pax Christi*, op. cit., 504. «A partire dalla forte simbologia del cammino, fin dal 1968, essa si pose come movimento di riflessione sul tema suggerito dal papa: invitando al digiuno e chiedendo di devolvere il corrispettivo per un progetto di sviluppo nel sud del mondo ha valore di segno nei confronti della società dei consumi che in quella notte celebra i fasti del cenone; nella scelta del luogo in cui la manifestazione si svolge e nell'individuazione delle testimonianze da offrire per la riflessione si tende ad "accendere i riflettori" su alcune realtà di non-pace e di ingiustizia che non sempre vengono riconosciute dall'opinione pubblica» (*ivi*, 504).

⁴⁹⁶ Cfr DALL'OLIO, *Pax Christi*, op. cit., 503.

guerra. È il caso, per esempio, del convegno: *Mercanti della morte. Il traffico delle armi dalla clandestinità alla regolamentazione*, tenuto a Roma dall'11 al 13 ottobre 1985.⁴⁹⁷ Non può essere infine dimenticata la Comunità di Sant'Egidio, che si è distinta in modo particolare nella capacità di mediazione nelle tensioni e dispute tra Nazioni o tra opposte fazioni in lotta.⁴⁹⁸

Dopo aver affrontato questo lungo cammino che ha abbracciato diversi decenni di riflessione magisteriale del secolo appena trascorso, possiamo, con il debito rispetto nei confronti della complessità dei problemi, abbozzare una conclusione e una visione d'insieme del cammino fatto, per poi dedicarci in maniera specifica al tema centrale della nostra ricerca, che è l'incontro con la riflessione etico-teologica sulla pace, a partire dagli stimoli magisteriali che abbiamo appena trattato. A questo proposito ci sembra che abbia un notevole valore, una grande acutezza, nonché una profonda attualità, un passaggio di una riflessione proposta dal Card. Roger Etchegaray, proprio sul cammino fatto dalla Chiesa nei confronti dell'insegnamento e della prassi di pace, avendo presente le sfide che ancora oggi la attendono e che incontrerà negli anni a venire.

L'insegnamento della Chiesa sulla pace, così fermo nei suoi fondamenti, è lungi dall'essere immobile nelle sue applicazioni. Esso assume, nelle parole della *Gaudium et spes*, quel «formidabile complesso di nuovi problemi» (GS 5) che «obbligano a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova» (GS 80). [...] È significativo che in nessun testo del Concilio Vaticano II appaia la locuzione «guerra giusta», la cui teologia ha nutrito il pensiero della Chiesa per secoli, un pensiero comunque sempre pacifico, dato che i criteri di legittimazione di una guerra erano strettamente legati a quelli della sua limitazione: solo una violenza limitabile era legittimabile in alcune circostanze. Oggi, sulla scala delle armi nucleari, il dibattito si sposta dalla «guerra giusta» alla «giusta difesa» e la Chiesa comincia una nuova e ardua riflessione sull'etica della dissuasione. [...] Sempre meno possiamo lavorare per la pace con armi di guerra. Sempre più dobbiamo lavorare per la pace con armi di pace. Tutto ci spinge verso un tale obiettivo: la ragione e la fede. L'appello sempre più urgente, ci viene dalle profondità del Vangelo, da questo vulcano che ha sprigionato il Discorso della Montagna.⁴⁹⁹

Detto tutto questo, con gli inevitabili e notevoli limiti di questo studio, che per la sua ampiezza non può certamente sperare di raggiungere l'esaustività, almeno in queste questioni introduttive, riteniamo in ogni caso di aver fornito il materiale informativo sufficiente per affrontare con cognizione di causa la prossima sezione, quella relativa all'analisi degli sviluppi del dibattito sulla pace tra i teologi moralisti nel post-concilio.

⁴⁹⁷ Altri movimenti che si sono distinti per la promozione della pace e che, tuttavia non rivendicano un'appartenenza al mondo cattolico, sono il Centro interconfessionale per la pace e l'Assemblea mondiale delle religioni per la pace. Un segno di speranza sono, infine, le Università della pace: come quella di Boves (CN) e di Cuneo stessa (cfr BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana*, op. cit., 68-69). Dobbiamo comunque notare che la società italiana nel suo complesso, fatte le debite eccezioni, non è stata molto influenzata da questo movimento di opinione e di impegno civile, ed è rimasta su posizioni alquanto tradizionali. La proposta di *Caritas Italiana* di una difesa nazionale nonviolenta non ha ancora portato a niente di concreto dal punto di vista legislativo; la stessa sensibilizzazione popolare non si è dimostrata molto efficace.

⁴⁹⁸ Cfr a mo' di esempio: COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Incontri internazionali uomini e religioni comunità di Sant'Egidio, la pace è possibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1993. Cfr anche ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE PER LA PACE, *I movimenti per la pace*. Vol. I: *Le ragioni e il futuro*. Vol. II: *Gli attori principali*. Vol. III: *Una prospettiva mondiale*, Torino, Gruppo Abele, 1986-1989.

⁴⁹⁹ Card. Roger ETCHGARAY, *Chiesa, che dici oggi della pace? Chiesa, che fai oggi per la pace?*, cit. in, BIFFI, *La pace*, op. cit., 29-30.

PARTE II

LA RIFLESSIONE TEOLOGICO-MORALE

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, la posizione dei cristiani di fronte ai terribili problemi concernenti la pace e la guerra, sebbene unitaria nei principi, e cioè nella condanna della guerra e nella promozione della pace, si è presentata, tuttavia, meno unanime nell'individuazione di indicazioni pratiche a seconda dei vari documenti e dei vari contesti culturali, sociali, ecc... Inevitabilmente, questo stato di cose si ripercuote anche nel contesto della teologia. Anche tra i vari autori che ci apprestiamo ad affrontare, infatti, troveremo opinioni talora differenti nei riguardi di alcuni specifici problemi: allo stesso modo, le riflessioni e le soluzioni proposte dagli uni non saranno sempre in linea con quelle degli altri e così via...

In modo particolare, ciò che risulta maggiormente evidente, nella lettura delle opere e dei contributi dei vari teologi, è l'emergere abbastanza netto di due modelli etici predominanti.¹ Volendo evitare, in ogni caso, qualsiasi genere di semplificazione indebita, ci sembra di poter individuare le caratteristiche principali di questi due approcci nel modo seguente.

1. Alcuni autori condannano in maniera chiara e definitiva la teoria della *guerra giusta*, ritenendola ormai non più adeguata ai tempi e – oltrepassando anche il testo magisteriale di *Gaudium et spes* che afferma il diritto all'autodifesa² – considerano ormai improponibile ed inaccettabile, dal punto di vista etico, l'uso delle armi anche per la propria tutela. Al contrario, viene proposto, come legittimo il solo ricorso ad atteggiamenti pacifisti, nonviolenti.
2. Altri, invece, pur condannando la guerra come strumento di risoluzione dei conflitti, non escludono – almeno a livello teorico – la possibilità di un ricorso legittimo alla difesa armata, sebbene se ne colga tutta la problematicità etica, militare e sociale, soprattutto in caso di confronto atomico.

È in atto al riguardo nella Chiesa una nuova riflessione morale. È bene tuttavia precisare subito che gli attuali orientamenti teologici ed in particolare la dimensione profetica dell'annuncio cristiano della pace, hanno stimolato la ricerca e l'elaborazione di *due modelli* che non hanno ancora trovato una articolazione adeguata. Da una parte la Chiesa sembra abbandonare il modello tradizionale della guerra giusta per assumere e stimolare *atteggiamenti e comportamenti profetici* nella comunità cristiana. Dall'altra parte non arriva a negare allo stato il *diritto di legittima difesa*, ma afferma più semplicemente che non vede come tale diritto possa essere attuato nell'ipotesi concreta di una guerra totale, come presumibilmente diventa una guerra nucleare.³

¹ Cfr Antonio AUTIERO, *Creare strutture di pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 56 (1982) 633-634: «Fondamentalmente le strade sembrano essere due: quella dell'utopia e quella del realismo. [...] L'utopia della pace ad ogni costo ispira una scelta che all'attuale sistema di corsa agli armamenti e di investimento di potenziali umani, economici, ecc., contrappone un sistema pacifico di relazioni interumane, controllate non dalle armi ma dalla volontà di bene e di cooperazione planetaria. Coloro che si definiscono realisti ritengono che le condizioni storiche e la congiuntura sociale non consentono un disarmo totale. [...] La scelta per l'esercito diviene, allora, la soluzione ottimale in questo contesto, per potersi attrezzare contro aggressioni ed allo scopo di difendersi».

² Cfr GS 79, cit. in, EV I, 1596.

³ Giuseppe TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa: orientamenti teologici e morali*, cit. in, IDEM, *Per un'etica della pace. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare*, Padova, Gregoriana, 1985, 101.

Questi due atteggiamenti intellettuali nei confronti del problema della guerra e della pace, possono essere – a nostro avviso – molto bene stigmatizzati come «pacifismo profetico» e «pacifismo politico».⁴ Tra i numerosi vantaggi che troviamo nell'uso di queste espressioni, c'è anzitutto quella di attribuire a entrambe le impostazioni uno spirito pacifico e pacifista: non si tratta, come in un certo gergo giornalistico al giorno d'oggi tanto in voga, di “falchi e colombe”, ossia di guerrafondai incalliti e di idealisti promotori di una pace facile a qualunque costo, disposta a sopassedere anche di fronte all'ingiustizia e alla violazione dei diritti fondamentali. Al contrario, ci troviamo di fronte a degli approcci divergenti negli esiti e nelle soluzioni proposte, ma che nella loro serietà e nella loro sincera ricerca della verità morale, sono assolutamente autorevoli, onesti e, perciò, rispettabili.

Il primo, infatti, quello cosiddetto «profetico» ha la sua ragion d'essere principale nella radicalità evangelica, manifestata *in primis* nella vita e nel messaggio stesso di Gesù:

Ma a voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. [...] Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi (Lc 6, 27-29. 35).⁵

Una versione estrema (o estremista) di questo approccio è caratterizzata dall'elaborazione degli imperativi etici, a partire dal solo dato scritturistico. Si può parlare in alcuni casi, infatti, di *fondamentalismo biblicista*⁶: l'indicazione etica contenuta nella Scrittura, cioè, viene trasformata in una norma morale valida per l'oggi, senza nessun'altra mediazione culturale o scientifica. Per quanto tutto ciò possa avere un sapore altamente profetico ed evangelico, tuttavia, esso è – dal punto di vista intellettuale – per molti versi decisamente problematico, perché di fatto dimentica – come abbiamo già detto in precedenza – che il Vangelo non è un trattato di teologia morale, ma è, viceversa, una delle fonti – certamente autorevolissima e fondamentale – di cui si serve la Chiesa – e nella fattispecie il teologo – per elaborare delle norme morali, che siano invece adatte al nostro contesto storico e sociale.⁷

Senza dubbio le indicazioni evangeliche desumibili dal discorso della montagna, relative a valori di fondo quali il perdono delle offese, il netto superamento dell'ideologia del nemico, l'amore universale, la dedizione gratuita, la logica della nonviolenza hanno valore impegnativo per il credente e per le comunità. Tuttavia, queste indicazioni rimangono generiche. Per trasformarle in norme concrete e immediate, valide per le nostre situazioni, tanto diverse da quelle di altri tempi, anche il credente deve impegnarsi nel difficile lavoro della «mediazione»: solo a prezzo di questo sforzo si può giungere a quello che *hic et nunc* si deve o non si deve fare. E qui sorgono le differenze tra i moralisti.⁸

⁴ Cfr PASETTO, *Pacifismo*, op. cit., 75.

⁵ Cfr anche: Mc 10, 35-45; Gv 13, 1-17. Queste posizioni a favore di un rifiuto chiaro e costante nei confronti della guerra, oltre ai riferimenti evangelici, si appoggiano su una lettura esigente del comandamento «non uccidere» di Es 20,13 e Dt 5,17.

⁶ «Alcuni teologi della morale, specialmente negli ambienti statunitensi, dimostrano propensione verso il *fondamentalismo*: ritengono cioè che dal Nuovo Testamento, senza ulteriori mediazioni esegetiche e culturali, si possano ricavare norme immediatamente operative anche per l'oggi» (Giuseppe MATTAL, *Sulla pace*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1984, 65); cfr anche IDEM, *Il dibattito culturale e teologico contemporaneo in tema di guerra e di pace*, cit. in, *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel XX secolo*, a cura di Giancarlo GALEAZZI Milano, Massimo, 1986, 35-36.

⁷ Cfr il già citato: VALORI, *Esiste una guerra giusta?*, op. cit., 42-43.

⁸ MATTAL, *Sulla pace*, op. cit., 65-66. «Sarebbe tuttavia un grave errore presumere di dedurre dal discorso della montagna criteri di comportamento senza adeguato processo di mediazione. Significherebbe scambiare il Vangelo per un libro di etica oppure di politica. Che il Vangelo della pace e della nonviolenza, così come è stato vissuto ed annunciato da Gesù Cristo, abbia delle conseguenze rilevanti per l'etica ed anche per la politica

Esistono però anche coloro che, pur non peccando d'ingenuità scientifica nell'assumere il Vangelo come fonte diretta e immediata di indicazioni etiche, alla luce di un procedimento argomentativo di carattere deontologico,⁹ arrivano a conclusioni molto vicine a quelle del gruppo precedente. Come è noto, il procedere deontologico tende a fare di una norma morale un assoluto, di fronte al quale non c'è circostanza o conseguenza che tenga: la norma è sempre valida e va sempre osservata nella sua integralità. Un approccio di questo tipo – che va comunque distinto da quello che chiamavamo *fondamentalista* – tende a elaborare delle indicazioni morali, in cui il contenuto del discorso della montagna (il perdono delle offese, il superamento della logica del nemico, l'amore universale, la dedizione gratuita e la logica della nonviolenza) viene a cristallizzarsi in norme concrete e categoriche, cioè assolute.¹⁰ Basandosi su un'elaborazione di questo tipo, non si ritiene, dunque, che alcuna circostanza possa giustificare il ricorso all'uso della forza armata. Le altissime esigenze morali che sono espresse in queste posizioni teologiche, comunque, lasciano incerti altri pensatori, nel momento in cui le vedono inserite nella concretezza del dibattito etico-politico. Benché non si possa scendere nei dettagli, è giusto ribadire quanto quest'attenzione a ciò che è politico (cioè della collettività, di tutti, dell'umanità come famiglia) sia importante e faccia parte del costante *background* in cui viene elaborata la riflessione etica che stiamo per esaminare. In questo periodo dominato dalla *guerra fredda*, se da un lato l'attenzione si concentrerà sul problema degli armamenti atomici e del rischio del terzo conflitto mondiale tra le due Superpotenze, dall'altro, all'interno della discussione e delle istituzioni democratiche italiane, si porrà soprattutto sulla questione dell'obiezione di coscienza e della creazione di un modello di difesa alternativo a quello militare.

In tutto questo discorso, poi, l'etica dell'amore al nemico è davvero il *leitmotiv*, il filo rosso, che accompagna costantemente lo sforzo intellettuale e argomentativo, benché in altri contesti (anche ecclesiali) essa venga spesso compresa come qualcosa di possibile e di doveroso per i singoli, ma di inopportuno, o di addirittura dannoso, per la politica e la società nel suo complesso.

Certo il «pacifismo profetico», applicazione diretta del Vangelo, rappresenta la perfezione assoluta. Come tale, può diventare [...] regola di condotta per gli individui, non per le società, tanto meno per gli Stati, che sono tenuti a far rispettare, con le buone o con le cattive, la legge senza di cui non si dà convivenza civile.¹¹

In questo modo, prendendo atto di queste debolezze e facendo ugualmente leva sull'ideale biblico dello *shalom*,¹² che porta in sé inscindibilmente legate l'idea di pace e l'impegno per la

è fuori dubbio. Si tratta di precisare a quale livello esso opera il suo influsso sulla morale: a livello storico, a livello etico-normativo oppure a livello parenetico?» (TRENTIN, *Per un'etica della pace*, op. cit., 67).

⁹ «L'argomentazione deontologica crede di poter dimostrare un dovere assoluto (*dèon*) riguardo a certi atti, [...] nonostante cioè ogni possibile conseguenza, che non viene considerata suscettibile di poter con-determinare la moralità dell'atto nella situazione globale» (Joseph FUCHS, *Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale. Trascrizione degli studenti 1981*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996, 181-184). Nella teoria deontologica «si parte dall'assunto tacito che la moralità oggettiva di un singolo atto sia [...] determinabile e specificabile prescindendo metodologicamente dall'aspetto consequenziale. Lo stesso verrebbe esteso alle rispettive norme [...]. Una norma di comportamento esaustivamente compresa, interpretata e formulata vincola in maniera assoluta, qualunque siano le conseguenze prevedibili» (Klaus DEMMER, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale fondamentale*, 2 ed., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996, 86-87).

¹⁰ Cfr MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 65-66. «Alcuni teologi della morale sono propensi a indicare la norma della nonviolenza come regola assoluta, a carattere deontologico, quindi senza eccezioni» (MATTAI, *Il dibattito culturale e teologico*, op. cit., 36).

¹¹ PASETTO, *Pacifismo*, op. cit., 76.

¹² «Crediamo che questa pace o il germe di questa pace sia il dono del Risorto, il frutto dell'incarnazione nella storia dell'umanità. E in realtà la pace come convivenza umana, sistema di relazioni interumane secondo la logica di

giustizia, la seconda corrente teologica sostiene, che – in alcune circostanze particolarmente gravi – possa essere purtroppo necessario il ricorso al linguaggio della forza. Quest’ultima è pertanto compresa come l’*ultima ratio*, come l’ultima opportunità, per quanto terribile e sconvolgente, per cercare di ristabilire l’equità e la giustizia. Privata della tensione verso il bene comune, in effetti, la pace ha perso la sua essenza e la sua identità. Il vero *shalom* biblico, invece, l’abbiamo già visto,

realizza la fame di giustizia che sale da quanti sono curvi a piangere l’oppressione [...]. La pace dunque fornisce corpo non a delle speranze generiche, ma immette i poveri e gli infelici nell’*eschaton* di Dio, ne fa i protagonisti, perché ad essi, agli sconfitti, e ai perseguitati, appartiene il regno dei cieli (Mt 5, 1ss).¹³

Un pensare etico di questo tipo, allora, si serve per lo più di un’argomentazione teleologica, in cui un determinato agire non è più valutato soltanto in base all’osservanza materiale dei precetti evangelici della nonviolenza, del perdono e della riconciliazione: l’atto morale, invece, viene inserito e giudicato all’interno della complessa rete dei fini per i quali è stato posto in essere e delle sue conseguenze.¹⁴ I sostenitori di questo tipo di argomentazione ritengono dunque che sia ancora possibile un legittimo il ricorso alle armi, come strumento di giustizia e di promozione della pace. Costoro, appunto,

attribuiscono alle norme della nonviolenza uno statuto «teleologico» come del resto alle altre norme etiche: cioè mentre i valori non sono mai da disattendere nell’agire umano, le norme che li concretizzano non hanno un carattere altrettanto assoluto. Così, mentre accettano l’indicazione dell’improponibilità etica della guerra, come disvalore *alienum a ratione* in questa nostra era nucleare, ammettono invece la liceità sia dell’autodifesa armata che della difesa sociale, anche armata e cruenta, nelle guerre di liberazione dalle dittature, per altra via non superabili, o nel caso di aggressioni esterne.¹⁵

Anche questa posizione, però, porta con sé molti problemi, perché il rischio di una giustificazione della violenza *ad usum Delfini* – e la storia della politica europea e della teologia lo mostrano con evidenza – è purtroppo sempre alla porta, e un asservimento dell’etica alla ragion di stato è, allo stesso modo, sempre fattibile.

Chi si ispira alla morale evangelica non può usare due pesi e due misure: negare la liceità della guerra in un caso e ammetterla in un altro. A prescindere dalle buone intenzioni e dalla retta fede di chi, in situazione, ritiene non avere altra via per scuotere il giogo dell’oppressione che la violenza armata, il giudizio deve essere univoco e coerente: oggi l’insurrezione armata, come la guerra, [...] non appare più proponibile. Ogni insurrezione tende, infatti, a dilagare, a essere strumentalizzata

Dio, non può essere che il riflesso di Dio. Il ragionare secondo Dio di Mt 16,23 corrisponde alla logica del Figlio dell’Uomo che è venuto per servire e non per essere servito» (CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol. 3/1*, op. cit., 137-138). «L’idea del servizio come dovere dominante in ogni relazione interumana cosciente. Si noti che esso non è speculare rispetto al primo: non asservire al mio progetto di vita non è la stessa cosa che modellare il mio progetto sul bisogno altrui» (*ivi*, 140). In questo modo – osserva l’Autore – è possibile fare della Terra un luogo di vera fraternità, così come auspicato da GS 92. Dello stesso avviso è anche Mattai; cfr Giuseppe MATTAI, *I cristiani e la pace tra compromesso e profezia*, cit. in, CAVAGNA –MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 13-19.

¹³ Giovanni MAZZILLO, *Quale teologia di pace oggi?*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e la pace*, op. cit., 116.

¹⁴ Cfr FUCHS, *Essere del Signore*, op. cit., 181.

¹⁵ MATTAI, *Il dibattito culturale e teologico*, op. cit., 36. Essi danno «alle norme della nonviolenza un’interpretazione “teleologica”, cioè non assoluta. Mentre, ad esempio, condannano la guerra, ammettono la liceità della resistenza armata e cruenta delle guerre di liberazione dalle dittature, altrimenti non superabili, e della difesa sociale armata quando tutte le vie pacifiche di conciliazione e dialogo risultano vane» (MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 66).

dalle superpotenze, ad assumere i caratteri della «guerra santa», a causare mali superiori a quelli cui intende ovviare e quindi ad offendere il criterio-base della «proporzionalità».¹⁶

Gli autori che giustificano il diritto-dovere dello Stato di difendere se stesso, le proprie istituzioni e i propri cittadini, anche con il ricorso alla guerra (e in *extrema ratio* alla guerra nucleare) propongono una visione assiologica, secondo cui il valore della vita fisica risulta essere secondario rispetto alla libertà e all'indipendenza nazionale: «Meglio dunque, in determinate circostanze, morire che vivere senza libertà, senza giustizia, senza indipendenza nazionale».¹⁷ Ponendo una scala di valori secondo quest'ordine, la guerra risulta un mezzo, non certo auspicabile, ma comunque legittimo per proteggere dei beni fondamentali in pericolo: «Si tratta, si dice, di beni così importanti che valgono la stessa vita, anche la vita di molte persone innocenti».¹⁸ Sempre all'interno di questa corrente teleologica, tuttavia, c'è anche chi pone al vertice della propria assiologia la vita fisica, in quanto condizione indispensabile per beneficiare di tutti gli altri beni: non è pensabile, infatti, ritenere di poter salvaguardare dei valori, per quanto nobili, quando è compromessa l'integrità di chi dovrebbe goderne. Non viene negata, dunque, l'importanza e la centralità di beni come l'indipendenza nazionale, la giustizia o la libertà, ma si sottolinea che, quando è in gioco una reale alternativa tra l'esistenza e gli altri beni, è meglio scegliere, secondo un criterio di *urgenza*, la tutela dell'esistenza in quanto tale.¹⁹

Siamo così arrivati ad uno dei nuclei del problema: la gerarchia dei valori che guida le scelte etiche. In realtà, le differenze sono molto più sfumate di quanto possa apparire in un primo momento. In entrambe le impostazioni, infatti, gli autori sono ben consapevoli che valori come la libertà e la giustizia sono oggettivamente più nobili ed eticamente più rilevanti della vita fisica in sé. Coloro che, però, rifiutano il ricorso alla guerra, inseriscono, nel loro processo valutativo, un ulteriore elemento, che è appunto il criterio dell'*urgenza* dei valori. La vita fisica, infatti, benché inferiore nella gerarchia assiologica oggettiva, può diventare più urgente degli altri beni, proprio perché è la *conditio sine qua non* per la promozione e il godimento di quelli che, seppur oggettivamente superiori, sono in *concretum* meno incalzanti. Può non aver senso, infatti, parlare di tutela della giustizia e della libertà se la vita di coloro che dovrebbero goderne è compromessa in modo drastico e/o definitivo.²⁰

Una gerarchia di valori può essere stabilita in base alla comparazione tra valori. Tale comparazione richiede ovviamente una conoscenza oggettiva: dei singoli valori e del contesto complesso di valori entro il quale i singoli si danno e sono compresi. Non necessariamente, una volta capito un valore in un certo modo, esso è adeguatamente compreso per sempre in maniera sufficiente. [...] Le circostanze potrebbero mettere in questione la sufficienza del criterio della gerarchia in vista di una decisione oggettivamente giusta. Entra qui il problema dell'*urgenza*: nelle circostanze concrete, un valore più basso nella gerarchia oggettiva dei valori può diventare più urgente per il bene di una persona o di un gruppo. [...] La valutazione oggettiva circa l'*urgenza* non è astratta, ma concreta:

¹⁶ MATTAL, *Sulla pace*, op. cit., 66-67.

¹⁷ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 103.

¹⁸ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 103. Lo slogan di questo modello assiologico potrebbe essere semplicemente riassunto dal famoso motto: «Meglio morti che occupati» (cfr *ibidem*).

¹⁹ Cfr TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 103-104. «Quando dunque si tratta di reale alternativa tra il bene fondamentale della vita e altri beni, quali la libertà, la giustizia, l'indipendenza nazionale, *meglio occupati che morti*» (ivi, 103). Cfr anche MATTAL, *Il dibattito culturale e teologico*, op. cit., 42-43.

²⁰ «Annunciare il Vangelo è certo più importante che dare da mangiare a qualcuno, ma di fronte ad un affamato è più urgente (non più importante) dargli da mangiare. Non assumere il criterio dell'*urgenza* in nome della gerarchia di valore sarebbe vanificare anche il rispetto per il valore più importante (non sarebbe annunciato neppure il Vangelo)» (Sergio BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2003, 159).

riguarda il valore capito nel contesto di valori in cui esso si propone alla scelta e nelle circostanze oggettive che fanno la possibilità reale della scelta.²¹

Eccoci dunque, in qualche modo ad un bivio tra le differenti visioni, tra gli orientamenti etici principali che mostrano come sia viva, nella Chiesa, la tensione tra un sano profetismo dal sapore evangelico e un'altrettanto sana ragionevolezza: entrambi questi atteggiamenti sono assolutamente necessari, per trovare risposte soddisfacenti alle sfide, alle minacce e alle speranze che il nostro tempo porta con sé²². Lo sforzo costante, infatti, che si percepisce nella lettura delle opere dei vari autori, è stato quello di trovare uno sbocco, eticamente giusto ma anche politicamente responsabile, a queste alternative tra deontologia e teleologia, da un lato, e tra promozione della libertà o della vita fisica, dall'altro.

Non c'è chi non avverta in questi due modi di argomentare una certa astrattezza e quindi la necessità di un nuovo modello etico-politico di ragionamento che sia più attento non solo alla vita in quanto fatto biologico, ma anche alla vita in quanto fatto politico e culturale. Ai ragionamenti precedenti si potrebbe dunque rispondere: *né morti né occupati*. Questo modo di dire, che potrebbe sembrare uno *slogan* superficiale manifesta in realtà l'esigenza di impostare un ragionamento nuovo e un nuovo modo di affrontare il problema della pace in un'epoca nucleare. Viviamo in una situazione di *impasse*: da una parte il pragmatismo di una politica fondata sul terrore; dall'altra parte un idealismo infarcito di ideologie e di buoni propositi. È a partire da questa *situazione di impasse* che la profezia cristiana può stimolare la ragione a nuove elaborazioni etico-politiche.²³

La nostra ricerca, dunque, nei limiti delle sue possibilità, cercherà soprattutto di far emergere questa tensione dialettica, presente negli scritti dei vari autori che sono stati l'oggetto specifico del nostro studio, e di far emergere le varie prese di posizione, alla ricerca di soluzioni soddisfacenti per il bene della società contemporanea. Ciò che ci interessa maggiormente, infatti, in questo momento, è notare come in un contesto ecclesiale come quello italiano, che non si era certo segnato, almeno dal punto di vista degli organismi ufficiali della Chiesa, per una marcata partecipazione al dibattito sulla pace e la guerra, è da segnalare un deciso e proficuo impegno scientifico, proprio in questo campo, da parte di diversi moralisti cattolici. Nostro tentativo è stato quello di compiere una ricerca il più possibile a largo raggio, per venire in contatto con la maggior parte del materiale possibile. Facendo questo ci siamo accorti che, nonostante numerosi teologi abbiano partecipato al dibattito, soltanto alcuni ne hanno fatto davvero una priorità del loro impegno intellettuale, attraverso la redazione di numerosi contributi che analizzano i vari aspetti e i vari punti di vista. Nostro obiettivo dichiarato sarà, invece, quello di cercare di scovare la logica che ha guidato il pensiero e la riflessione etica dei vari autori, nella consapevolezza che per noi, che ci affacciamo sulla soglia della ricerca teologica, non sarà sempre facile esplicitare il procedimento argomentativo di questi autori. La nostra fiducia, tuttavia, si fonda sul fatto che, il più delle volte, la chiarezza dell'esposizione e delle argomentazioni fornite renderà davvero

²¹ BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, op. cit., 158-159.

²² «Alla base di questa oscillazione si intravede ancora la difficoltà della Chiesa di ridefinirsi a partire da una esperienza profetica di ricerca della pace, un'esperienza che non esclude, ma in un certo senso esige la razionalità. Non la razionalità del sistema globale, totalizzante, che definisce il senso della vita a partire dalla ideologia, bensì la razionalità come esigenza di un nuovo modo di vivere e di guardare all'uomo e al mondo nell'era nucleare» (TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 101).

²³ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 104. «All'idea teologica di pace e non-violenza, [...] viene opposta la difficoltà (teorico-pratica) della composizione tra l'istanza profetica (a carattere deontologico, assoluto, categorico) che esse sembrano contenere (non resistere "mai" al male con la violenza; perdonare "sempre"; fare pace "con tutti") e le necessità della vita che un'etica umana deve pur considerare particolarmente in un contesto di violenza, privata e organizzata, come quello in cui viviamo, segnato altresì dalla pluralità delle opinioni, entro le quali solo un'esigua minoranza condivide l'ideale della non-violenza» (Giuseppe MATTAI, *Pace, guerra, difesa non-violenta*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 1 (1983) 13). Cfr anche IDEM, *Il dibattito culturale e teologico*, op. cit., 36-37.

inutile qualsiasi spiegazione ulteriore. A differenza, dunque, della sezione precedente, che consisteva principalmente in un lavoro di teologia positiva e di consultazione delle fonti, in questa fase della ricerca intendiamo spingerci nel campo della teologia sistematica. Nostro obiettivo è pertanto quello di introdurci nella comprensione delle ragioni e delle argomentazioni, che sono alla base delle valutazioni etiche presentate dagli autori.

A questo proposito, è molto importante osservare sin d'ora, che nell'ambiente teologico italiano, grande rilevanza hanno avuto, nello stimolare la riflessione intorno a queste tematiche, gli innovativi insegnamenti magisteriali di *Pacem in terris* e del Concilio: i capitoli 79-82 di *Gaudium et spes*, in particolare, sono stati davvero, in questo senso, un punto di riferimento costante e fondamentale.

Detto questo, crediamo davvero di poter proseguire finalmente il nostro lavoro, cercando di entrare finalmente nel vivo delle questioni. Cominciamo, dunque, con il problema di fondo, che è quello della validità e dell'applicabilità – nel XX e nel XXI secolo – della teoria della *guerra giusta* e, dunque, della liceità del ricorso all'uso della violenza militare, per ragioni diverse da quelle della legittima difesa.

CAPITOLO I

L'ILLECEITÀ DELLA GUERRA E IL SOGNO DELLA PACE

Uno degli interrogativi principali che l'etica teologica è stata interpellata a considerare è stato quello della legittimità della guerra²⁴ in quanto tale: *Gaudium et spes* 80 era stata chiara nel condannare la guerra totale, ma cosa dire delle altre forme di conflitto? È ipotizzabile parlare ancora di teoria della *guerra giusta*? Si può almeno teoricamente rivendicare, in certe circostanze, come moralmente lecito e giustificabile, l'inizio di un'azione militare offensiva?

Cominciamo con ordine, affermando che, ovviamente, la negatività della guerra è ribadita con forza e chiarezza da tutti gli autori presi in questione:²⁵ la potenza degli armamenti contemporanei, sia di tipo ABC²⁶ che convenzionali, rende ogni tipo di guerra, sproporzionato e pertanto ingiusto già in partenza. Anche la cosiddetta pretesa che l'aumento della tecnologia renda in qualche modo chirurgica la precisione degli attacchi, fino ad escludere – quasi – le vittime civili, si dimostra in realtà fasulla e fuorviante. In realtà, i dati forniti dalla storia recente smentiscono con amarezza queste illusioni: «Nella seconda guerra mondiale 48% dei 52 milioni di “caduti” erano civili; nella guerra di Corea erano già l'84% dei 9,2 milioni di caduti di guerra». ²⁷ Ed è anzitutto su questo aspetto che fanno leva i vari autori per contestare ogni forma di liceità della guerra: la sproporzione tra un male già arrecato, o che potrebbe esserlo a breve da un nemico esterno, e le immense distruzioni, dal punto di vista umano, sociale, infrastrutturale e ambientale, che una guerra moderna porterebbe con sé.²⁸ Come abbiamo già visto, la proporzionalità, che è uno dei criteri guida della teoria della *guerra giusta*, è ora certo disatteso dall'immensa capacità distruttiva degli armamenti contemporanei.

Le medesime condizioni che concedevano una certa legittimità alla guerra concludono oggi per la sua immoralità. La guerra è divenuta sproporzionata a qualsiasi causa giusta. Non è che un rimedio peggiore del male [...]. La guerra ha raggiunto nella nostra epoca il massimo della degenerazione.²⁹

²⁴ In questo contesto, per esattezza terminologica usiamo il termine «guerra» per indicare esclusivamente l'azione militare di *attacco* (messa in atto per una qualsiasi ragione: vendicativa, punitiva o di rappresaglia che sia) di uno Stato sovrano nei confronti di un'altra entità politica ad esso equiparabile.

²⁵ Per quanto ci risulta, l'unica eccezione in questo senso, nell'ambiente dei teologi italiani, è quella fornitaci da Giovanni Battista Guzzetti che, rimanendo nel solco della teoria della *guerra giusta*, non esclude a priori la possibilità della liceità morale di un conflitto condotto con armi nucleari di ridotta potenzialità, come quelle tattiche. «Tranne in casi del tutto particolari, una guerra nucleare limitata è *illecita, non tanto in sé, quanto piuttosto per il pericolo che comporta* [cioè di una guerra nucleare illimitata]» (Giovanni Battista GUZZETTI, *Guerra e pace oggi*, Leumann (TO), LDC, 1984, 123).

²⁶ Abbreviazione per indicare le armi di distruzione di massa: Atomiche, Batteriologiche, Chimiche.

²⁷ Bernhard HÄRING, *Difendersi con la nonviolenza*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 81 (1989) 117. cfr anche Enrico TREVISI, *Critica alla teoria della guerra giusta*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 133 (2002) 27-28. «Nella seconda guerra mondiale, i morti furono per il 40% militari e per il 60% civili; nella guerra del Vietnam furono l'80% civili e il 20% militari; in caso di conflitto atomico si ipotizza che i morti sarebbero il 95% civili e il 5% militari. Ne deriva che l'esercito è una struttura che tende a difendere solo se stessa» (Giuseppe MATTAL, *Educazione alla nonviolenza e «difesa alternativa»*, cit. in, CAVAGNA – MATTAL, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 338).

²⁸ «La guerra oggi, anche quella condotta con armi cosiddette convenzionali, è guerra di distruzione di massa e dell'ambiente naturale. C'è chi vuol far credere che la tecnologia è a servizio di una guerra “dal volto umano”. La guerra in verità è divenuta ancor più mostruosa» (Luigi LORENZETTI, *Le coscienze*, cit. in, DEL RIO, *La pace spreca*, op. cit., 60). Cfr anche IDEM, *Non uccidere: la pena di morte, la guerra*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 144 (2004) 569-570.

²⁹ LORENZETTI, *Le coscienze*, op. cit., 59.

Queste valutazioni etiche sono fatte risalire, nelle intenzioni di Lorenzetti, al testo stesso di *Gaudium et spes* che, a detta dell'autore, porta in se stessa, la condanna, seppure implicita, di ogni guerra, e quindi non solo di quella *totale*.³⁰ Gli elementi decisivi, nella valutazione dell'illegittimità del ricorso alla teoria della *guerra giusta*, per giustificare oggi un intervento armato che non sia di legittima difesa, sono anzitutto la mancanza di proporzionalità e il sempre maggiore numero di vittime civili. Per quanto riguarda poi, nello specifico, i diversi tipi di conflitto bellico, affrontiamo ora i singoli aspetti della questione, cercando di evidenziare le ragioni etico-teologiche delle argomentazioni dei teologi. Prendiamo in considerazione qui di seguito, allora, le varie possibilità di conflitto armato e cerchiamo di evidenziare la rilevanza etica dell'eventuale decisione di scatenare un conflitto armato.

1. La guerra nucleare

È anzitutto necessario ricordare e chiarire i termini dell'insegnamento magisteriale sulla guerra nucleare (o più in generale con armi di distruzione di massa)³¹: esso, infatti, come abbiamo già visto altrove, nel corso della nostra presentazione, non esclude, almeno in linea teorica, la possibilità di un ricorso ad armi nucleari tattiche (quindi di potenza minore), per utilizzarle contro obiettivi strategici, quali installazioni militari o impianti industriali bellici, ecc.

La linea di argomentazione dei teologi italiani circa questo argomento è fondamentalmente unanime: viene affermato un «no» secco a qualsiasi tipo di impiego delle armi di distruzione di massa ma, proprio in maniera particolare, a qualsiasi utilizzo degli armamenti atomici. Questa condanna, inoltre, è davvero senza eccezioni: anche in caso di ricorso alla forza armata per legittima difesa, viene negata qualsiasi legittimità morale al ricorso alle armi di distruzione di massa, benché, come vedremo, stando alle dichiarazioni magisteriali, tutto ciò sia ancora, almeno teoricamente, ammissibile. Le motivazioni di questa presa di posizione sono molteplici: possiamo tuttavia riassumerle in due ordini di argomentazioni. Anzitutto il fatto che è praticamente impossibile, attraverso delle armi così potenti come quelle atomiche (anche se *solo* tattiche), escludere con sicurezza il coinvolgimento dei civili nei conflitti: le installazioni militari (o anche le fabbriche di armi) non si trovano generalmente nel deserto, bensì in prossimità di centri abitati dove è possibile reperire manodopera e supporto logistico; non dimentichiamo che ogni grande installazione industriale è sempre circondata da una serie di aziende minori, il cosiddetto «indotto», che offrono materie prime semi-lavorate, elementi della produzione, ecc. In secondo luogo, viene inserita una considerazione di carattere strategico-militare e politico: qualora fosse lanciato anche solo un primo ordigno nucleare, per quanto piccolo, non sarebbe certamente molto improbabile ipotizzare una risposta, almeno equivalente, del destinatario. A sua volta, il mittente, trovandosi nella condizione di bersaglio di un nemico che intendeva sottomettere con il lancio del missile tattico, si vedrebbe *costretto* a rincarare la dose: ci troveremmo, cioè, molto probabilmente, di fronte ad un'*escalation* nucleare di progressiva intensità che in breve porterebbe inevitabilmente, nella speranza di piegare la resistenza avversaria, a un coinvolgimento sempre maggiore dei civili – se non in maniera diretta in seguito al bombardamento di centri abitati³² – almeno per una seria compromissione dell'ambiente

³⁰ Cfr Luigi LORENZETTI, *L'apporto delle chiese per la pace nel mondo*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 55 (1982) 393.

³¹ Cfr GS 80, cit. in, EV I, 1598-1602.

³² Qualora anche le installazioni civili e i centri abitati diventassero bersaglio di armamenti di tipo ABC, ci troveremmo davvero nel caso della *guerra totale* condannata già dal Concilio. «Ovviamente il disarmo riguarda primariamente quelle armi non selettive (A-B-C, [...]) che maggiormente minacciano la sicurezza globale e la vita sul pianeta» (MATTAI, *Pace, guerra*, op. cit., 22).

naturale (per tempi medio-lunghi) e, in particolare, dell'integrità delle risorse naturali di prima necessità, quali quelle idriche e alimentari.

Per quanto concerne la *guerra nucleare* il giudizio morale non può che essere negativo, sia in riferimento all'uso di armi nucleari contro città o centri abitati che in riferimento ad eventuali attacchi nucleari contro installazioni militari. Tale giudizio è fondato sul fatto che [...] non viene rispettato il criterio fondamentale della proporzionalità tra effetti positivi ed effetti negativi. È parere degli esperti infatti che gli effetti negativi superino quelli positivi. Altri ordigni nucleari potrebbero esplodere ed innescare la cosiddetta spirale nucleare. Le radiazioni a causa del vento e dell'inquinamento atmosferico, colpirebbero un numero imprecisato di individui e di popoli e causerebbero danni difficilmente calcolabili e rimediabili sia alle persone che all'ambiente. In una parola non si tratterebbe più di una guerra parziale [...], ma di una guerra totale.³³

Ci troviamo, perciò, dinanzi alle ragioni che spingono verso la dichiarazione d'illiceità assoluta dell'uso delle armi di distruzioni di massa, in particolare della bomba atomica, facendo ricorso ad un'argomentazione fondamentalmente teleologica. Allo stesso, però, il punto di riferimento costante, proprio per negare ogni legittimazione alla guerra, è proprio la teoria della *guerra giusta*. In primo luogo viene ripreso il criterio della discriminazione tra civili e militari: una riflessione serena e oggettiva non sembra offrire davvero alcuna speranza di una vera tutela dei non combattenti, attraverso l'utilizzo di armi di una tale potenza. Proprio l'esperienza delle guerre del secolo XX – come abbiamo appena detto – ha anzi ampiamente mostrato che le stesse armi convenzionali seminano più morte tra i non combattenti che tra i militari.³⁴ In secondo luogo, il rischio dell'*escalation* nucleare richiama l'insegnamento magisteriale sulla condanna della guerra totale, perché sproporzionata e incapace di rimediare ad un male, senza provocarne di peggiori: anzitutto a livello di perdite di vite umane civili e, non da ultimo, per la seria e prolungata compromissione dell'ambiente naturale, pregiudicando così anche la vita, la salute e – soprattutto – la sopravvivenza di eventuali nuove generazioni.³⁵ Questo sguardo etico sugli effetti che su larga scala – e in particolare a livello transgenerazionale – di un uso massivo degli armamenti atomici, trova la sua legittimità e la sua forza etica a partire da una riflessione che si basa sul valore del bene comune dell'umanità come famiglia e come corpus *unicum*. Già *Pacem in terris*, infatti, sottolineava questo legame implicito che lega in maniera indissolubile tutti i membri del genere umano, qualunque sia la provenienza, il colore della loro pelle, la condizione sociale o a quale Stato appartengano.³⁶

³³ TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 309.

³⁴ Cfr Enrico CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2: Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi (PG), Cittadella, 1990, 91: «In pura teoria, che permette l'applicazione del principio del *doppio effetto*, l'arma convenzionale mira a un bersaglio di importanza militare, e l'intenzione è di colpire il bersaglio. Se poi altre persone o cose vengono distrutte o uccise, ciò avviene o per errore di puntamento, o perché esse si sono venute a trovare per caso fortuito nelle vicinanze di un bersaglio. Ciò in pratica fa ridere: ogni bombardamento a tappeto mira a distruzione indiscriminata. Ma la teoria [...] in qualche modo può reggere. Con le armi nucleari la teoria non regge più: [...] esse con matematica certezza sterminano ogni forma di vita». Per una spiegazione del principio del *doppio effetto*, che si fonda sulla distinzione tra agire diretto e indiretto, cfr Klaus DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1989, 181-184.

³⁵ Circa gli effetti devastanti di una guerra nucleare, si veda il dettagliatissimo: Johan GALTUNG, *Es gibt Alternativen! Vier Wege zu Frieden und Sicherheit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984, 22-28.

³⁶ «Il bene comune è prima di tutto bene di ciò che tra i beni è il più prezioso, è bene delle persone secondo le persone, è bene che custodisce il significato dell'agente personale, è bene morale. Solo questa interpretazione etica rende completa ragione del bene comune come integrale promozione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini» (CARLOTTI, *Bene comune*, op. cit., 828). Cfr anche Giuseppe TRENTIN, *Le argomentazioni etiche che delegittimano la difesa armata*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 73 (1987) 30: «Si può ancora parlare ragionevolmente, nell'era nucleare, di proporzione tra i costi che la guerra comporta ed i benefici di una difesa ad oltranza di determinati valori? [...] Tutti ormai, non solo i pacifisti, concordano nel sostenere che una

L'uso di armi non-convenzionali è sempre illecito, quantunque buono sia il fine [...], non è dunque mai lecito, neppure se fosse il solo mezzo efficace e disponibile, neppure quindi di fronte a un'aggressione atomica in atto. Qui gioca il tema dell'unità della famiglia umana: il bene comune dell'umanità è prevalente sul bene comune di uno stato o di parte di essa. Tale bene comune è sempre esposto a grave rischio quando si usino armi atomiche o nucleari. L'uso di queste armi è sempre moralmente illecito.³⁷

Non va dimenticato, infatti, che l'enorme arsenale nucleare in possesso delle grandi Potenze sarebbe in grado di annientare completamente più volte la vita sul nostro pianeta. Anche in questo caso, dunque, ci troviamo davanti ad una motivazione che non è anzitutto ecologista nel senso odierno del termine; non si fa questo discorso, cioè, a causa di una spiccata sensibilità nei confronti dell'ambiente naturale preso in se stesso, per preservarlo nella sua bellezza, dignità e biodiversità. La minaccia nucleare, infatti, è così terrificante e, allo stesso tempo, così imminente, che anche l'argomentazione etica risente di questa urgenza e precarietà, fondando il giudizio etico su un'argomentazione che risente anche di un certo *utilitarismo*: la tutela dell'esistenza e di condizioni di vita dignitose per la presente generazione, e la sopravvivenza della specie umana, garantendo così possibilità di vita e di benessere per le generazioni a venire.³⁸

L'impulso a considerare la guerra con mentalità completamente nuova, oltre che da possenti stimoli culturali, trae origine da un fatto che, a prima vista, è di ordine tecnico: l'esistenza cioè delle armi nucleari, il cui potenziale ha ormai raggiunto la capacità di distruggere, più volte, vita e risorse esistenti sul pianeta terra, nonché di portare al limite irreversibile il disastro ecologico – già pericolosamente in atto – sì da pregiudicare in maniera irreparabile anche le possibilità stesse di una futura sopravvivenza della specie umana.³⁹

2. La guerra con armi convenzionali

Abbiamo dunque visto la fondamentale unità d'intenti e di valutazioni da parte dei vari autori nel condannare qualunque uso di armi di tipo ABC, mettendo in modo del tutto speciale l'accento su quelle nucleari.

eventuale guerra nucleare comporterebbe il suicidio collettivo dell'umanità [...]. Di fronte a questa prospettiva [...] sembra perder di valore la discussione [...] tra interesse e valore».

³⁷ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 151-152. È interessante il fatto che Chiavacci deduca l'illiceità dell'uso delle armi nucleari, facendo leva sul valore del bene comune universale (Enrico CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Assisi (PG), Cittadella, 2007, 249-259): è un'argomentazione che si avvicina molto a quella di *Pacem in terris*: cfr PT 22. 49, cit. in, EV II, 22. 49. Sugli effetti ambientali degli armamenti di tipo ABC, cfr Pierpaolo SIMONINI, *Guerra e ambiente*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 155 (2007) 398-401. Inoltre «è forte il sospetto che bombe micronucleari siano già state segretamente sperimentate nelle ultime guerre umanitarie» (ivi, 399).

³⁸ «Una nuova qualità di responsabilità morale sociale sta nascendo, e la teologia morale deve prenderne coscienza: la responsabilità verso il futuro dell'umanità, sia essa sotto forma di volontario in causa, e cioè del dovere di prevedere conseguenze future di scelte fatte per l'oggi, sia essa nella forma di volontario diretto e cioè della possibilità di determinare con atto libero questo o quel futuro per l'umanità» (Enrico CHIAVACCI, *La pace tradita: la responsabilità della teologia morale cristiana nel passato e nel presente*, cit. in, *Come e perché la pace in un mondo di peccato. Atti del Convegno*, Trento, 11-12.V.1983, a cura di Luigi SARTORI, Bologna, EDB, 1984, 135). Cfr anche Thomas HOPPE, *Zur Entwicklung der Nuklearstrategie: Bleibende Probleme, neue Lösung*, cit. in, *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*, a cura di Franz FURGER – Ernst Josef NAGEL, Köln, J.P. Bachem, 1986, 42-43.

³⁹ MATTAI, *Pace, guerra*, op. cit., 15.

Una seconda problematica, però, si presenta nei confronti della guerra cosiddetta convenzionale, quella in cui si fa ricorso ad armamenti che non sono di tipo ABC: come valutare questo tipo di conflitto? In questo caso, la teoria della *guerra giusta* è ancora valida? ad essa si può perciò fare riferimento, per giustificare un intervento militare nel territorio di un altro Stato?⁴⁰ Come vedremo, gli autori sono fundamentalmente concordi nel condannare il ricorso alle armi, e propongono piuttosto altre strategie incruente. Oltre ad evidenziare semplicemente le posizioni dei teologi, anche in questo caso cercheremo di indicare, dal punto di vista della teologia sistematica, le argomentazioni etiche presentate.

Per quanto, infatti, le situazioni siano complesse e le affermazioni etiche possano essere scomode e importune, compito di un'etica responsabile del suo ruolo, nella società come nella Chiesa, sarà quello di indicare sempre e comunque il valore fondamentale, che è l'uomo, e che si manifesta nel rispetto della sua dignità. La politica è purtroppo sempre molto abile nel giustificare le sue opzioni, anche senza l'appoggio della teologia morale: quest'ultima, perciò, non potrà mai esimersi dalla sua funzione di richiamo profetico al bene, senza diventare a sua volta complice di quel processo di giustificazione dell'ingiusto e dell'assurdo.

La morale, filosofica e teologica che sia, può forse giustificare l'immorale senza diventare essa stessa immorale? La ragione fugge dal fatto guerra, ed ancora più se la ragione si lascia illuminare dal Vangelo. [...] Tutto questo significa [...] che il migliore servizio che la morale filosofica e teologica può rendere alla guerra è proprio quello di non prestarsi alla sua giustificazione, pena il divenire connivente e complice al suo perpetuarsi. Il ruolo della morale [...] deve essere per forza sua critico-argomentativo. La guerra non è la continuazione della politica con altri mezzi, è invece la fine e il fallimento della politica. Giustificare significa impedire di crescere. E l'umanità aspira a crescere: mettere al bando l'inumanità della guerra.⁴¹

Anche in questo caso, come nella valutazione precedente sulla guerra nucleare, punto di riferimento dell'argomentazione morale sarà innanzitutto la teoria della *guerra giusta*, nella formulazione tradizionale che è arrivata fino a noi e che era ancora presente nei manuali di morale in uso prima del Concilio.⁴² Riprendendo uno per uno i vari criteri della teoria della *guerra giusta*, i vari autori mostrano come, proprio a partire da essi, sia possibile riconoscere che questa teoria non è più in grado di fungere come uno strumento adeguato per la promozione della pace e della giustizia, neanche nel caso di un conflitto con sole armi convenzionali. Di fronte alla guerra moderna, infatti,

⁴⁰ «Als Theorie über den völkerrechtlichen und politischen Grenzfall internationaler Beziehungen bietet die *bellum iustum* Lehre heute gewiß nicht mehr die geeignete Grundlage für ein Gesamtkonzept der Friedensethik. [...] Zumindest dann [...] vermittelt die Lehre vom sittlichen Handeln in der tapferen Verteidigung des Rechts und der Freiheit der Völker ein Motiv, das auf die Hypostasierung der Siegeszuversicht verzichten helfen mag» (Harald OBERHEM, *Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart*, cit. in, *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, a cura di Norbert GLATZEL und Ernst Josef NAGEL, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 68).

⁴¹ Luigi LORENZETTI, *Causa giusta e guerra ingiusta*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 89 (1991) 2-3 «Una morale legitimista e benedicente la cosiddetta *Realpolitik*, e le sue scelte di guerra, snatura se stessa, diventa inutile e annulla ogni prospettiva di un *dover essere*. Dove mai la *Realpolitik* troverà l'istanza etica a cercare vie alternative a quelle delle armi, se la stessa morale fa a gara per legittimare la guerra? [...] La Chiesa si sente impegnata, in nome della ragione e della fede, ad educare la coscienza collettiva alla soluzione umana e civile dei conflitti, cioè con il ricorso al negoziato, alla diplomazia, alla politica del giusto compresso che segna il punto massimo d'intesa tra i contendenti» (Luigi LORENZETTI, *Terrorismo, guerra, giustizia sociale. «Dalla parte delle vittime»*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 48-49).

⁴² Cfr CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 143. Anche nell'ambito del diritto internazionale contemporaneo, i criteri del *bellum iustum*, sono sempre gli stessi: autorità competente; giusta causa, retta intenzione, *ultima ratio*, proporzionalità dei mezzi, ragionevoli prospettive di successo (cfr TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 99-101).

*le teorie e i soggetti politici tradizionali rivelano la loro inadeguatezza e l'incapacità di interpretare e di ricucire le contraddizioni e i conflitti che mettono a nudo, in modo sempre più chiaro e drammatico, diverse possibilità catastrofiche: o di morire fusi nell'olocausto nucleare o di soccombere all'inquinamento ambientale o di venire travolti da popoli alla ricerca disperata di risolvere i loro problemi di sopravvivenza.*⁴³

Le motivazioni di fondo, dunque, di questa presa di posizione, si avvicinano molto a quelle già espresse nel caso della condanna della guerra nucleare: l'inapplicabilità della teoria della *guerra giusta* viene affermata anche nel caso di una guerra con armi convenzionali.⁴⁴

È anzitutto richiamato l'altissimo potere distruttivo di questi ordigni, in grado – come purtroppo l'hanno mostrato le vicende degli ultimi 50 anni – di portare distruzioni tante e tali, da rendere veramente *evidente* l'assoluta illegittimità di ogni guerra.

Le caratteristiche che rendono la guerra odierna del tutto diversa da quella anche molto crudele e disumana conosciuta nei secoli passati sono ben note. Provoca danni incalcolabili, una volta scatenata sfugge in gran parte al controllo stesso delle persone che hanno concorso a dichiararla, coinvolge sempre più a livello planetario ecc.⁴⁵

Anche dal punto di vista, poi, dei criteri che verificano tradizionalmente, nella teoria della *guerra giusta*, la liceità del ricorso alla guerra, gli aspetti problematici sono davvero molteplici. Cerchiamo qui di seguito di evidenziare i punti di maggiore tensione tra la dottrina teologica ereditata dal passato e la situazione internazionale e militare odierna.⁴⁶

Uno dei criteri fondamentali, perché un intervento armato possa essere riconosciuto come lecito, è che esso sia stato anzitutto indetto dall'autorità competente.⁴⁷ Nel nostro contesto internazionale, questo ruolo sembra che non possa essere svolto da nessun altro se non dall'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), di cui fa parte la stragrande maggioranza degli Stati del Pianeta, a tutt'oggi 192 Paesi.⁴⁸ Tutte queste Nazioni, nell'atto di adesione a questa Organizzazione Internazionale, hanno accettato i diritti e i doveri che essa comporta. A questo

⁴³ TRENTIN, *Le argomentazioni etiche*, op. cit., 27. «Da quell'antica dottrina [la teoria della *guerra giusta*] scaturisce una chiara disapprovazione della guerra moderna» (Luigi LORENZETTI, *La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 66-67).

⁴⁴ Cfr James Turner JOHNSON, *Can Contemporary Armed Conflicts Be Just? An Examination of Some Central Moral Issues*, cit. in, *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di Dieter JANSSEN – Michael QUANTE, Paderborn, Mentis, 2003, 44-45.

⁴⁵ Dalmazio MONGILLO, voce "Difesa. Legittima difesa/Teologia morale", cit. in, *DTP*, op. cit., 323. «Zwischen Kriegsgründen und Kriegsfolgen, zwischen den positiven Zielen, die durch einen Krieg durchgesetzt würden, und den Schäden, die in einem Krieg voraussehbar waren, bestand keine vertretbare Proportion mehr. [...] Was geschützt werden sollte, drohte zerstört zu werden» (NAGEL, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*, op. cit., 70).

⁴⁶ Nelle prossime pagine faremo particolare riferimento a TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 23-28.

⁴⁷ Sostenere questo criterio ereditato dalla tradizione significa anche riconoscere che popolazioni prive di un proprio Stato, che vivono dunque come minoranze all'interno di Paesi «ospitanti», non potranno in nessun caso combattere una guerra legittima, per rivendicare i propri diritti e guadagnare la libertà. Un esempio è la Palestina: «A tutt'oggi il popolo palestinese non può condurre una guerra di legittima difesa per un'aggressione in atto (invasione del proprio territorio); gli atti di violenza che commette non sono atti di guerra, ma azioni terroristiche» (CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 143-144).

⁴⁸ Cfr Michael BYERS, *Il libro bianco della guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, Roma, Newton Compton, 2006, 25-26: «Il senso ordinario dell'articolo 2,4, così come interpretato in base alla Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati del 1969, è chiaro: l'uso della forza oltre confine è categoricamente proibito. Questa interpretazione è inoltre supportata dal contesto della Carta, nonché dal suo oggetto e dal suo scopo» (*ivi*).

proposito, è particolarmente significativo l'articolo 2,4 della Carta delle Nazioni Unite, nella quale tutti gli Stati membri si impegnano a

astenersi nelle loro relazioni internazionali dalla minaccia o dall'uso della forza, sia contro l'integrità territoriale o l'indipendenza di qualsiasi stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite.⁴⁹

Esistono in realtà delle eccezioni in ordine alla liceità dell'uso della forza contro un Paese indipendente e sovrano: la prima è il diritto alla legittima difesa (che tratteremo più specificamente più in là) e l'altro consiste nell'autorizzazione che l'ONU stessa può dare, attraverso la decisione del suo Consiglio di Sicurezza. In caso di una grave tensione internazionale o di un'imminente minaccia per la pace e la sicurezza mondiali, infatti, qualora azioni di tipo politico-diplomatico ed eventuali sanzioni economiche non abbiano sortito gli effetti sperati, la comunità internazionale, attraverso l'azione coordinata dei vari membri del Consiglio di Sicurezza, può «intraprendere, con forze aeree, navali o terrestri, ogni azione che sia necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale».⁵⁰

Attualmente, dunque, l'unica autorità competente per dichiarare legittimamente un'azione militare contro un qualunque Stato del pianeta, dal punto di vista giuridico, sono le Nazioni Unite, attraverso la mediazione del Consiglio di Sicurezza. La realtà di questa Organizzazione mostra, purtroppo, le sue carenze: da un lato, nel campo dell'autorità internazionale, che le sono riconosciute solo sulla carta, ma non nei fatti; dall'altro, nell'ambito dell'imparzialità e dell'autorevolezza, di cui è certamente carente, dal momento che essa è, fondamentalmente, ancora un organismo in gran parte in mano alle potenze vincitrici del secondo conflitto mondiale, che possono guidarlo (o boicottarlo) abbastanza facilmente.⁵¹

La nuova cultura di pace urta contro l'ostacolo principale: L'ONU, nata per garantire la pace e la sicurezza, in realtà è bloccata dai veti incrociati del Consiglio di Sicurezza, rimasto un organo verticistico e discriminatorio.⁵²

In qualche modo, possiamo perciò riconoscere, con il teologo moralista Enrico Trevisi, che al momento non esiste effettivamente un'autorità internazionale *super partes*, che sia in grado di assumersi legittimamente questo compito e che pertanto, in vista del bene comune universale, soddisfi il criterio dell'autorità, così come richiesto dalla teoria della *guerra giusta*.⁵³ Purtroppo, tra l'altro, questa perenne incapacità dell'ONU di funzionare in modo efficiente e imparziale è

⁴⁹ ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *Carta delle Nazioni Unite*, 2,4; cit. in, BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 185-186. [d'ora in poi useremo più semplicemente l'abbreviazione: ONU].

⁵⁰ ONU, *Carta delle Nazioni Unite*, 42, op. cit., 197. La procedura di funzionamento del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite è abbastanza complessa. Esso consta di quindici membri, cinque dei quali sono permanenti (i "vincitori" della II guerra mondiale): USA, Federazione Russa (che rimpiazza l'URSS), Regno Unito, Francia, Cina, e dieci non permanenti. Questi ultimi fungono da rappresentanti dell'Assemblea Generale dei Paesi membri dell'ONU e fanno parte del Consiglio di sicurezza per due anni, allo scadere dei quali sono sostituiti a loro volta da altri dieci paesi. I membri permanenti hanno la possibilità di esercitare il diritto di veto sulle risoluzioni votate dal resto del Consiglio. In assenza del veto, sono necessari, dunque, almeno nove voti, perché una risoluzione possa essere approvata (cfr ONU, *Carta delle Nazioni Unite*, 23, op. cit., 192; cfr anche BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 26).

⁵¹ «Da jeder Beschluss des Sicherheitsrates vom einfachen, begründungslosen, etwa rein egoistisch motivierten Veto jedes seiner fünf ständigen Mitglieder verhindert werden kann, wäre ein Recht, dessen Existenz von einem solchen Beschluss abhinge, offensichtlich wertlos und damit inexistent» (Reinhard MERKEL, *Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. Humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg*, cit. in, *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, a cura di IDEM, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, 79).

⁵² Bartolomeo SORGE, *La Chiesa e la guerra*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 6 (1999) 87/2.

⁵³ Cfr TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 26-27.

allo stesso tempo il principale ostacolo perché i vari Stati, a partire dalle Superpotenze, rinuncino a farsi giustizia da soli. Si è perciò creato un circolo vizioso: gli organismi internazionali non funzionano e allora ogni stato pensa alla propria difesa e alla propria politica esterna in maniera assolutamente autonoma, secondo dei criteri di puro interesse nazionale. Le istituzioni preposte a gestire i dissidi, invece, ci sarebbero e, forse, sarebbero anche disposte a funzionare, a patto che la comunità internazionale – e in particolare le maggiori potenze mondiali – fossero disponibili a limitare un po' della loro «superpotenza»: si tratterebbe soltanto di farle funzionare secondo la finalità stessa per cui sono state istituite, alla fine dell'ultimo conflitto mondiale, quella di offrire all'umanità tutta un avvenire di pace e di una certa prosperità. Un'azione urgente, dunque, sarebbe la riforma dell'ONU, in modo che potesse davvero assolvere alla sua missione, nell'autonomia e nel rispetto della giustizia.⁵⁴

Ricordiamo come, poi, tra gli altri aspetti necessari perché una guerra fosse riconosciuta come giusta, fosse presente il criterio della retta intenzione, che consiste nella «tensione etica verso il ristabilimento della giustizia e della pace»:⁵⁵ ogni spirito di vendetta o di ritorsione deve essere bandito e l'unico vero scopo dell'azione militare deve essere il ristabilimento del bene comune.⁵⁶ Anche in questo caso, purtroppo, osservando con realismo le ragioni che guidano il sorgere e il risolversi (in modo pacifico o no) delle questioni internazionali, vediamo che la politica e l'azione militare sono quasi sempre mosse da potenti interessi di parte (spesso puramente economici) che si servono di questa onesta ricerca della pace e della giustizia internazionale, solo come di uno *specchio per le allodole*.⁵⁷ Il criterio del ricorso alla guerra come *ultima ratio*, inoltre, solleva molti dubbi, sulla sua verificabilità: è molto facile, infatti, che si possa fare ricorso a esso in un modo strumentale alla politica di guerra del più forte. Tutti gli autori sono, infatti, d'accordo nell'evidenziare come oggi sia possibile davvero compiere pressioni su governi esteri, legittimate dall'ONU, senza dover ricorrere alla violenza della guerra. La diplomazia internazionale, i colloqui multilaterali, nei casi più gravi le eventuali sanzioni economiche che, *in extremis*, possono arrivare fino all'embargo e all'esclusione di un Paese da qualsiasi contatto (comunicazioni, commerci, ecc.) con il resto del mondo: sono tutti mezzi utili a far sentire la pressione internazionale, senza per questo scatenare la violenza della guerra.⁵⁸

Oggi l'umanità dispone di tante vie per impedire le ingiustizie e le aggressioni violente: forme di dissuasione, mediazioni, incontri, accordi fra gli Stati, sanzioni ecc. [...] Se si preferisce la guerra è perché si decide di non esperirle e questa omissione nel contesto attuale non è neutra, è negativa sul piano morale. [...] Le situazioni non vanno valutate solo nel loro stato finale ma anche nel processo che conduce ad esse e nelle decisioni che le rendono cogenti. I peccati in causa, e spesso le omissioni sono di questo genere, non si eliminano commettendone altri, ma neutralizzandone gli

⁵⁴ Affronteremo specificatamente la questione della riforma dell'ONU, quando parleremo dell'*ingerenza umanitaria*, nella seconda sezione dell'elaborato.

⁵⁵ MATTAI, *Guerra*, op. cit., 542.

⁵⁶ Cfr CAHILL, *La tradizione cristiana della guerra giusta*, op. cit., 102: «L'Aquinate distingue [...] preferendo giustificare l'assassinio sulla base della giustizia e del bene comune, non dell'amore di chi è ucciso. Data per scontata l'importanza del comando di Gesù di astenersi dalla violenza, l'Aquinate aggiunge che, ciononostante, «talora è necessario agire in altra maniera per il bene comune, e per il bene stesso di quelli con i quali si combatte» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae. II-IIae*, 40, a. 1, replica alla II obiezione)».

⁵⁷ Cfr TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 27.

⁵⁸ Cfr Enrico CHIAVACCI, *Guerra ingiusta*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 90 (1991) 159-160. Cfr ONU, *Carta delle Nazioni Unite*, 41, op. cit., 197: «Il Consiglio di sicurezza può decidere quali misure, non implicanti l'impiego della forza armata, debbono essere adottate per dare effetto alle sue decisioni, e può invitare i membri delle Nazioni Unite ad applicare tali misure. Queste possono comprendere un'interruzione totale o parziale delle relazioni economiche e delle comunicazioni ferroviarie, marittime, aeree, postali, telegrafiche, radio ed altre, e la rottura delle relazioni diplomatiche».

effetti, promuovendo la conversione delle situazioni, che danno parvenza di legittimità a condizioni che mettono in atto operazioni criminose.⁵⁹

Il criterio della probabilità della vittoria, poi, ripresenta il problema dei mezzi militari che si utilizzano per conseguire la vittoria sul campo di battaglia: abbiamo già detto che le armi di tipo ABC sono da considerarsi sempre illecite. Anche per quanto riguarda quelle convenzionali, però, la problematicità etica è davvero grande. La guerra, infatti, a differenza della difesa, non ha altro scopo che vincere l'avversario, umiliarlo e fare rappresaglia delle sue ricchezze, dei suoi beni, del suo territorio⁶⁰: certamente, di fronte a questo obiettivo, viene legittimato l'uso di ogni mezzo e di ogni tecnica a disposizione. In questo modo, però, ci si dispone davvero a tutto pur di raggiungere la vittoria – e il bombardamento di Dresda, durante la seconda guerra mondiale, è un esempio che parla da sé della capacità distruttiva delle armi convenzionali – ma così il criterio della proporzionalità, che tanta importanza ha nella teoria della *guerra giusta*, perde nei fatti ogni valore. E allora, anche in questo caso, non sembra che aprirsi ancora una strada, che conduce ad un'ennesima condanna di qualunque attività bellica offensiva, proprio perché *il gioco non vale la candela*: le conseguenze umane, ambientali e morali del conflitto, per quanto legittimo, sono in effetti un prezzo troppo alto!⁶¹ Nonostante le affermazioni sempre altisonanti di un'attenzione privilegiata agli innocenti e ai non-combattenti, la realtà è quella di un'incidenza delle vittime civili, nelle guerre moderne, che, come dicevamo, è cresciuta esponenzialmente, fino ad arrivare, in questi ultimi anni, ad una percentuale di circa il 90-95%.⁶²

Volendo terminare queste considerazioni dedicate al valore della teoria della *guerra giusta*, possiamo anzitutto evidenziare questo generale consenso, almeno nell'ambito della teologia morale italiana, nel riconoscere l'assoluta inattualità di questo strumento teologico, che si traduce, di conseguenza, in un chiaro e netto rifiuto di esso. Crediamo di avere mostrato, almeno nelle loro linee essenziali, le ragioni e la logica argomentativa che sostengono queste posizioni. Interessante, in ogni caso, è notare che, almeno fino a questo punto, non sono il Vangelo o il discorso della Montagna a fornire le basi di questa riflessione etica: quest'ultima, infatti, è di per sé condivisibile anche da persone di altre fedi o addirittura agnostici. È un'argomentazione che, per l'appunto, attinge ad una riflessione prudente sui dati della nostra realtà, in relazione a valori morali eticamente rilevanti. Ciò non toglie, tuttavia, che ogni teologo, per la sua fede, porti in sé una precomprensione della realtà che è cristiana: ciò significa che egli è consapevole di come l'annuncio dell'amore di Dio, reso definitivo nell'evento Gesù Cristo, sia davvero l'*humus*, nel quale la sua vita e, dunque, il suo riflettere teologico crescono e si sviluppano.⁶³

⁵⁹ MONGILLO, *Difesa*, op. cit., 325.

⁶⁰ Cfr CHIAVACCI, *Guerra ingiusta*, op. cit., 158.

⁶¹ Cfr TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 27-28. Esempio eclatante di questa sproporzione tra costi e benefici, in vite umane, infrastrutture, ambiente, è per Chiavacci, la prima guerra del Golfo: cfr CHIAVACCI, *Guerra ingiusta*, op. cit., 159-161. Cfr Luigi LORENZETTI, *La guerra e la morale*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e l'obiezione di coscienza*, op. cit., 116. «Vi sono armi convenzionali i cui effetti sull'ambiente derivano dai materiali utilizzati. È il caso dell'*uranio impoverito* (DU) [...]. Utilizzato massicciamente nei più recenti teatri di guerra, sia per la sua radioattività che per la sua tossicità chimica il DU produce sull'organismo umano effetti nocivi, qualora sia ingerito, inalato o introdotto mediante ferite. Tali effetti riguardano non solo i soggetti direttamente coinvolti nelle azioni belliche ma anche le popolazioni civili, delle aree interessate e non solo, poiché le particelle di DU rimangono sospese in aria e quindi soggette ai movimenti prodotti da vento, veicoli o altro; oppure si depositano sul suolo fissandosi nel terreno, contaminando le falde idriche e dunque la vegetazione, gli animali, l'essere umano» (SIMONINI, *Guerra e ambiente*, op. cit., 396-397). Sul consumo e sullo sfruttamento delle risorse naturali da parte dell'industria e dell'apparto bellico, cfr *ivi*, 394-395.

⁶² Cfr TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 27-28.

⁶³ «Quell'autocomprensione “di credente” che permette di interpretare nella fede, cioè all'interno del personale rapporto con Dio, ogni realtà e ogni rapporto al reale, pone alla base dell'esperienza morale l'esperienza “compresa” della salvezza donata. Con ciò la stessa capacità di moralità positiva viene liberata dal suo interno e dilatata nelle sue possibilità» (Sergio BASTIANEL, voce “Specificità della morale cristiana”, cit. in, *NDTM* 1276).

La grande novità dell'uomo cristiano, importante anche per la vera comprensione della morale normativa è [...] che il cristiano vero è un «uomo nuovo». Il che racchiude [...] che egli partecipa alla coscienza morale di Gesù. Così in lui si verifica il *sostegno reciproco fra fede e ragione*. L'opzione fondamentale dell'uomo nuovo penetra, come *intenzionalità* trascendentale e atematica, il significato delle norme e della vita secondo le norme, conferendo a loro un significato *trascendente* oltre il loro significato orizzontale.⁶⁴

Allo stesso tempo, però, è consapevole che non è il discorso della Montagna a fargli comprendere che la guerra è irrazionale, ed è sempre un errore da evitare; è bensì la sua razionalità autenticamente umana, che gli svela l'intrinseca malizia, presente nella logica militaresca della legge del più forte. Sulla base della comune umanità, egli può perciò entrare in dialogo con ogni uomo di buona volontà, per trovare infine delle soluzioni giuste e umane. Pace e guerra, infatti, sono una questione che riguarda tutti gli uomini, cristiani e non, credenti e non.

La situazione di pluralismo di fatto in cui i cristiani vivono pone contemporaneamente una sfida alla loro capacità di fede e alla loro capacità di umanità: per una morale che sia umanamente autentica (riconoscibile come tale) e profondamente cristiana. Il terreno della sfida è quello del dialogo sincero sui problemi che si pongono: in forza della sua umanità vissuta in Cristo, il cristiano deve saper ascoltare per capire e avere una parola significativa da pronunciare. Di fronte a ciò che gli altri propongono come valore umano, la fede dovrà animare la ragione nel discernere ciò che è vero e autentico per assumerlo, criticamente interpretarlo all'interno di un orizzonte di comprensione e riproporlo alla comunicazione culturale.⁶⁵

È comunque da notare il fatto che questa condanna della guerra ha attinto molta della sua energia proprio dall'ermeneutica di *Gaudium et spes* che, come dicevamo, non cita mai la teoria della *guerra giusta*.

Per parte sua, la Chiesa [...] ha dato un progressivo contributo allo smantellamento della teoria della «giusta guerra» che, a partire dal Concilio, è stata accantonata come inutilizzabile e nociva, nell'attuale contesto.⁶⁶

I padri conciliari, invece, hanno riconosciuto soltanto il diritto alla legittima difesa in caso di attacco in atto: in questo modo, almeno secondo i nostri autori, la teoria della *guerra giusta* è stata di fatto dichiarata inadeguata alle nuove sfide del nostro tempo, relegata alla storia della teologia, in qualche modo – ci si perdoni l'espressione non squisitamente teologica – *ibernata* e sostituita – come vedremo – dal solo diritto alla legittima difesa armata. Espressione di questa

⁶⁴ FUCHS, *Essere del Signore*, op. cit., 162. «In quanto l'opzione fondamentale si esprime nella coscienza categoriale, quest'ultima diventa *intenzione* categoriale di ricerca radicale delle verità morali, ricerca nella linea della coscienza morale di Gesù; essa fa [...] capire che le norme operative per la vita del mondo indicano la maniera di incarnare, in un modo umano, il libero e trascendente "essere del Signore". Questa consapevolezza aggiunge così alla conoscenza delle norme la consapevolezza del loro significato trascendente nei riguardi di Dio e del suo Cristo» (ivi, 162-163).

⁶⁵ BASTIANEL, *Specificità*, op. cit., 1278. «Se dalla fede in Gesù Cristo viene una comprensione migliore (cioè più autentica, più veramente umana), con tale dialogo il credente potrà dare il suo specifico contributo all'autenticità della morale nel suo mondo pluralistico, portando anche oltre i confini della fede esplicita l'efficacia storica del Vangelo» (ivi).

⁶⁶ MATTAL, *Pace, guerra*, op. cit., 15. «Il principio dell'indisponibilità della vita umana (ricomprensione etica e teologica del "non uccidere", alla luce dell'"uomo immagine di Dio"); la rilettura della nonviolenza evangelica; la realtà della guerra moderna «totalmente altra» da quella antica [...]; l'incoerenza dei ragionamenti che sostengono la legittimità della guerra [...]; la possibilità sempre aperta di molteplici vie di pace, e consimili argomenti, hanno avuto un peso decisivo nell'evoluzione della riflessione teologica» (ivi, 16).

comprensione e di quest'ermeneutica delle esigenze conciliari è, tra gli altri, il seguente testo di Enrico Chiavacci.

In questa prospettiva sparisce anche il tema della *guerra giusta*: il termine non viene mai usato dal testo conciliare. Al suo posto vi è il riconoscimento che, ai tempi nostri, non si potrà negare il diritto di legittima difesa di una comunità politica. Questa variazione è di fondamentale importanza, perché [...] la guerra giusta nella dottrina tradizionale dal 400 al 1950 è un concetto diverso e più ampio di quello di *legittima difesa*: giusta è la guerra che genericamente è fatta per risarcire un'ingiuria o comunque per un giusto fine della società civile. Nella *Gaudium et spes* invece [...] non c'è più tale concetto di guerra, e neppure il nome; al suo posto c'è la legittima difesa comunitaria [...]. Tutta la logica dell'operazione compiuta in [...] *Gaudium et spes* [...] consiste appunto nell'aver sostituito il concetto di guerra giusta con quello di legittima difesa, e nell'aver in questo circoscritto la moralità di ogni azione bellica entro i limiti tradizionali della legittima difesa, con conseguenze di grande rilievo nel campo del precetto morale particolare.⁶⁷

È giunto, quindi, il momento di passare ad analizzare proprio il tema della legittima difesa che, come vedremo, presenta delle problematiche più complesse e articolate rispetto al discorso affrontato finora. Essa sarà oggetto della nostra attenzione all'inizio del capitolo seguente. Prima tuttavia di addentrarci in questa ulteriore questione di etica normativa, ci sembra doveroso fermarci un attimo a considerare, forse anche proprio per reazione al tema della guerra, che abbiamo appena affrontato, qual è l'etica della pace, in senso positivo e propositivo, che emerge dalla lettura dei contributi dei teologi di cui ci stiamo occupando.

3. L'etica della pace e la nonviolenza

Abbiamo finora parlato della guerra, della sua valutazione etica alla luce della riflessione umana, illuminata dalle fonti della rivelazione cristiana: negare la legittimità alla guerra non significa però aver già costruito la pace. Quest'ultima, infatti, non si limita al silenzio dei cannoni e delle mitragliatrici – sebbene lo presupponga – ma è decisamente molto di più. Crediamo, allora, opportuno dopo aver parlato di ciò che, per antonomasia, è negazione della pace, poter presentare il grande sogno della pace e della riconciliazione del genere umano, che non può non avere il suo inizio e il suo compimento se non in Gesù Cristo, colui che, come dice l'Apostolo, «è la nostra pace» (Ef 2, 14).

Parlare di un tema così ampio è certamente molto complesso: il rischio è sempre quello di scadere nella retorica o nell'approssimazione qualunquista. Cercheremo di evitare queste due derive, consapevoli, però, che la riuscita in questo proposito non è affatto scontata.⁶⁸ Avendo già affrontato, nelle tappe precedenti del nostro lavoro, il problema delle fonti (bibliche e magisteriali) dell'etica della pace, è nostro compito ora dedicarci direttamente all'elaborazione

⁶⁷ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 149-150. Cfr LORENZETTI, *L'apporto delle chiese*, op. cit., 393. Anche il filosofo gesuita Paolo Valori è dello stesso avviso, nel sostenere l'illegittimità della guerra moderna. Egli annota, comunque, con grande sensibilità, che il no alla guerra non si fonda solo su una serie di mali fisici (uccisione di innocenti, devastazione dell'ambiente naturale, ecc.) prodotti in guerra, bensì anche sull'immane quantità di mali morali generati da un conflitto armato: odio, violenza, inganni, bassezze, crudeltà. Cfr VALORI, *Esiste una guerra giusta?*, op. cit., 44.

⁶⁸ «Si può ben dire che la comunità cristiana sviluppa un ethos comunitario storicamente proprio (e in questo senso specifico). Si può anche dire che il ricordo del Signore diventa interpretarne i valori e i relativi comportamenti da assumere. [...] Sono all'opera fede e ragione nella dinamica storica di una comunità cristiana, in forza della libera responsabilità delle coscienze dei credenti, che strutturano i loro rapporti comunitari e i loro rapporti al mondo secondo la misura della grazia accolta e della rivelazione compresa, in forza della conversione a Cristo e in un cammino di conversione» (BASTIANEL, *Specificità*, op. cit., 1277).

teologica, effettuata in campo morale a questo riguardo, dando oramai per assodato quel *background*. Ci muoveremo principalmente in un ambito piuttosto metaetico che, per natura sua, non è normativo. Nostra intenzione è, infatti, quella di affrontare le questioni somme che sono a fondamento del discorso teologico-morale sulla pace, affinché risalti la bellezza di questo ideale, nella sua pienezza. Cercheremo, in definitiva, di rispondere alla domanda circa la definizione e la qualità della pace e del pacifismo che – alla luce della nostra capacità di riflessione etica, illuminata dall’esperienza umana e dal Vangelo – devono essere studiati, desiderati e costruiti, con l’impegno e la collaborazione di tutti. Si tratta, perciò, di cercare di comprendere anzitutto cosa si intenda, in realtà, quando si parla di pace, di pacifismo, di nonviolenza. A questo proposito è molto interessante notare che esistono molti modelli di azione per la pacificazione della società e del mondo, ciascuno dei quali, però, riposa su dei fondamenti molto diversi che, a loro volta, danno a queste «paci» delle connotazioni proprie e specifiche. Possiamo, a questo proposito, parlare anzitutto della *pace negativa*, quella che si caratterizza cioè per l’assenza di conflitti: è quello che si verifica nel caso della *pace armata*,⁶⁹

frutto dell’annientamento fisico o morale del nemico: pace senza condizioni, imposta a chi esce sconfitto dalle ostilità, pace conquistata e difesa con sistemi offensivi sempre più efficaci e raffinati, sia convenzionali che nucleari...⁷⁰

È possibile parlare, però, anche di *pace corporativa*, quella cioè di gruppi e di *élites* (quali le nostre società cosiddette «occidentali»), che tendono a proteggere la loro posizione di privilegio e di benessere, rispetto alla massa dei poveri, privati in questo modo dell’accesso alle condizioni essenziali di una vita dignitosa. A questo stesso modello, possiamo anche affiancare la cosiddetta *pace diplomatica*, che si basa sul semplice compromesso tra i potenti di turno e che non ascolta e non risponde alle vere esigenze dei popoli interessati⁷¹. Tutte queste prospettive mirano alla realizzazione di *piccole paci*, che purtroppo hanno ben poco a che fare con la *grande pace* teologica, che è al tempo stesso dono di Dio e impegno dell’uomo. Infatti,

in prospettiva teologica, pace significa prima di tutto dono di Dio, realtà promessa; una realtà di cui l’uomo non può disporre, ma soltanto accogliere ed invocare affinché si realizzi nella sua pienezza. [...] Ne derivano, per chi si pone in questa prospettiva, due conseguenze: anzitutto la convinzione che la pace è possibile e la guerra non è inevitabile; in secondo luogo il dovere della Chiesa di correggere atteggiamenti fatalistici e di intervenire in favore di quei principi e valori che assicurano la pace.⁷²

Allo stesso tempo, però, essa

non è solo una promessa, un dono di Dio. È anche una conquista umana, una realtà da costruire giorno per giorno a partire dalla Parola di Dio e dalla situazione concreta, storica, di un mondo lacerato e diviso. [...] Conquistare la pace: ecco il progetto che siamo chiamati a realizzare in modo concreto e realistico.⁷³

⁶⁹ Cfr MATTAI, *Pace e pacifismo*, op. cit., 873-974.

⁷⁰ Giuseppe MATTAI, *La pace oggi: domande gravi, risposte stimolanti*, Imperia, Ennepilibri, 1999, 55.

⁷¹ Cfr MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 55-56.

⁷² TRENTIN, *Per un’etica della pace*, op. cit., 33. «La pace “grande” non appartiene al regno delle utopie sognate, perché, come di continuo ripeteva nei suoi messaggi per la giornata della pace Paolo VI, la pace è doverosa e quindi possibile: è il morire di Gesù sulla croce che dischiude agli uomini tale possibilità, la quale si attua nella progettazione storica, attraverso molteplici vie» (Giuseppe MATTAI, *Teologia e etica della pace*, cit. in, “Asprenas”, 31 (1984) 47).

⁷³ TRENTIN, *Per un’etica della pace*, op. cit., 36.

Per queste ragioni, comprendiamo immediatamente che il problema della pace è in realtà assolutamente inscindibile da quello della giustizia e dei diritti umani:⁷⁴ in modo tutto particolare, proprio quest'ultima categoria si presta in modo efficacissimo a essere questo collegamento tra Vangelo, esperienza umana e riflessione etica. L'evoluzione del pensiero politico ed etico nei riguardi dei diritti umani, soprattutto in seguito alle atrocità compiute dai totalitarismi del XX secolo e della seconda guerra mondiale, ha permesso di leggerli non alla stregua dei diritti civili o politici, che sono cioè legati all'appartenenza a uno Stato, concessi soltanto in base al proprio essere cittadini di un'entità politica organizzata, che protegge e tutela i suoi membri. Essi, al contrario, – e la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» dell'ONU ne è, allo stesso tempo, il compimento del lungo cammino di elaborazione, a partire dalle prime formulazioni della costituzione americana, e il manifesto – trovano la loro ragion d'essere nella sola appartenenza di ogni individuo alla specie umana, al di là di qualsiasi differenza di nazionalità, di etnia, di classe sociale, di abilità fisiche o intellettuali.

I diritti dell'uomo nascono da una dignità inerente a ogni essere umano, e non vi è sovranità o diritto o interesse di singolo stato che ne possa limitare o sospendere la vigenza. La tutela dei diritti dell'uomo non riceve vigenza giuridica da un patto sociale, ma dalla dignità di ogni essere umano in quanto è essere umano.⁷⁵

Queste garanzie etico-giuridiche, tuttavia, non si limitano a delimitare un ambito di autonomia, una rivendicazione di assoluta indisponibilità del soggetto nei confronti dello Stato o di altre entità sociali intermedie: in altre parole, non sono soltanto espressione dell'inviolabilità della libera determinazione dell'individuo (personale o politico), che è riconosciuta come sacra e che, pertanto, non può essere violata da nessuno e per nessun motivo. In realtà i diritti dell'uomo, per quanto sono stati compresi dalla seconda metà del secolo XX,⁷⁶ sono soprattutto un invito e un appello alla solidarietà interumana, a vantaggio di coloro, i cui diritti fondamentali sono messi in pericolo, o addirittura negati, dalla miseria, dall'ignoranza, dalla malattia o dalla tirannia del potere economico o politico.

Le distruzioni della guerra coprivano la faccia della terra, i paesi vinti come quelli vincitori. Occorreva *aiutare*: la dignità inerente in ogni persona umana non poteva essere soddisfatta solo col riconoscimento della libertà giuridica, ma chiedeva la possibilità reale di esercizio della libertà. [...] Si iniziava però un cambiamento di mentalità, di cambiamento della logica di convivenza e, con essa, della funzione dello stato.⁷⁷

Tutto questo discorso ci porta a comprendere che la vera pace non può essere costruita solo sul valore della libertà perché, se assolutizzato, perde la sua connotazione profondamente positiva e si trasforma semplicemente in un *vago affetto*, vale a dire in un concetto privo di un

⁷⁴ «Uno degli obiettivi a medio e breve termine per mantenere quella che è stata definita la *pace più vicina* è la creazione di un sistema di sicurezza fondato sul rispetto dei diritti degli individui e dei popoli alla libertà e alla giustizia» (TRENTIN, *Per un'etica della pace*, op. cit., 39). I diritti umani, in fondo, sono la traduzione «laica» – nel senso di non teologica – della categoria di «bene comune» applicato a tutta l'umanità come famiglia, come *unicum*: cfr CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 42-43.

⁷⁵ CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 54. Cfr Valentin ZSIFKOVITS, *Friedensethische Überlegungen zu einer neuen europäischen Friedensordnung*, cit. in, BEESTERMÖLLER – GLATZEL, *Theologie im Ringen um Frieden*, op. cit., 193-194: «Sollen die Menschenrechte Fundament einer neuen europäischen Friedensordnung sein, müssen diese Menschenrechte im Bewußtsein möglichst aller Menschen dieses Europas verankert sein, die Menschenrechte müssen von möglichst vielen Gruppen [...] im Programm und in der Praxis getragen werden, und es müssen vor allem die Staaten [...] in ihrer Rechtsordnung und in ihrer Politik diese Menschenrechte beachten».

⁷⁶ Cfr CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 42-59.

⁷⁷ CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 54.

vero contenuto specifico. I diritti umani, invece, ci ricordano che non c'è vera libertà senza responsabilità per l'altro, senza cura perché colui che mi sta accanto – e che è uomo come me – possa aver accesso a tutti quegli strumenti sociali necessari, per una crescita e uno sviluppo autentici e integrali.⁷⁸ Possiamo parlare, allora, come è d'uso negli ambienti delle scienze umane, di una *libertà per* costruire la pace nel mondo, di un impegno a favore di un miglior destino che riguardi tutti, piuttosto che di una *libertà da* ogni responsabilità, di una libertà come non ingerenza.⁷⁹

Se, infatti, il grande merito della cultura occidentale sta nella scoperta dell'io (si pensi al concetto di persona, di diritti umani elaborati nel corso dei secoli) il suo grande limite sta nella mancata scoperta dell'altro. La pace allora può essere immaginata come lo sviluppo di questo processo di riconoscimento già avviato e in attesa di essere ultimato e compiuto nelle dinamiche della reciprocità. In quest'ottica appare necessaria la promozione del dialogo tra i popoli, tra le culture e le religioni, così che ogni singolarità, pur nella fedeltà alla propria identità, incontri l'altra⁸⁰.

Cosa significhi tutto ciò dal punto di vista teologico-morale, è abbastanza evidente. La valutazione etica delle singole questioni politiche ed economiche, in un mondo globalizzato come il nostro, non può più basarsi semplicemente sul principio del doppio effetto: esso non basta più! Il principio ippocratico del *non nocere* nell'etica internazionale, sebbene abbia potuto avere una sua validità in altri contesti storico-culturali, oggi si dimostra davvero inadeguato. Compito dell'etica della pace, allora, non può più essere soltanto quello di preoccuparsi di porre fine ai conflitti armati, quanto piuttosto quello di favorire la costruzione della pace nel mondo, attraverso l'unico strumento veramente efficace in questo senso: la solidarietà.⁸¹

Il grande tema biblico della pace e dell'amore del prossimo, configurato storicamente oggi nel tema dei diritti dell'uomo, non può specificarsi oggi a livello normativo solo nell'obbligo di non creare male per gli altri – entro ragionevoli limiti – con scelte di per sé oneste. Una scelta economica (o politica) non è in sé onesta se non è mirata al bene dell'intera famiglia umana. [...] Esiste una sorte comune alla famiglia umana, sorte di cui ognuno – in piccolo e in grande, con scelte private e politiche – è direttamente responsabile⁸².

Proprio per questo, grazie ad una rinnovata comprensione della parola e della vita di Gesù, un credente non può permettersi di chiamare pace la tregua delle armi, la quiete fondata sull'oppressione militare o il silenzio di coloro che – stremati dalle ingiustizie strutturali che li

⁷⁸ Cfr Luigi LORENZETTI, *Giustizia e pace. Tesi per un'etica della pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 85 (1990) 7: «Non il principio della tolleranza, bensì quello della solidarietà costituisce il principio base della moralità umana [...]. Ognuno è responsabile di se stesso e corresponsabile dell'altro, di tutti gli altri».

⁷⁹ La libertà negativa «"è libertà da", nel senso che garantisce all'individuo una sfera all'interno della quale egli è sottratto ad ogni ingerenza, si autodetermina, per così dire, e gode della possibilità di perseguire finalità economiche, culturali o personali [...] senza che nessuno possa pretendere di limitarle. La libertà positiva è invece "libertà di", ovvero di agire politicamente, di costruire istituzioni, di partecipare, di agire anche al di là della propria sfera per trasformare la realtà» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 15).

⁸⁰ Maria BOTTIGLIERI, *La pace al plurale. Per l'autenticità delle relazioni*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 103 (1994) 422.

⁸¹ «Friede wird so mit Recht umschrieben 'als dynamischer Prozeß mit dreifachem Ziel', nämlich erstens einer menschenwürdigen, chancengleichen Entfaltung des einzelnen in der gesellschaftlichen Gruppe sowie zweitens einer internationalen sozialen Gerechtigkeit unter diesen Gruppierungen, was drittens die Voraussetzung für den Aufbau einer Völkergemeinschaft ohne Krieg ist» (Franz FURGER, *Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung. Modellkonturen*, cit. in., GLATZEL – NAGEL, *Frieden in Sicherheit*, op. cit., 261-262); cfr LORENZETTI, *Giustizia e pace*, op. cit., 5-7.

⁸² CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/1*, op. cit., 149. «Il messaggio cristiano non è qualunquista nei confronti della politica, dell'economia e della cultura, svolge sempre un ruolo critico-prophetico» (LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente alla pace*, op. cit., 59). Cfr HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 67-70.

opprimono – non hanno più neanche la forza di lamentarsi.⁸³ no, tutto ciò non è pace e non può esserlo per nessun uomo onesto e, meno che mai, per un credente in Cristo.⁸⁴

Nella vita, nelle scelte e nel messaggio di Gesù di Nazareth lo Shalom trova compimento e pienezza: la misteriosa e affascinante figura isaiana dell'*Ebed Jawhé*, del servo di Dio mite, pacifico e pacificante, trova realizzazione compiuta nella figura e nella prassi di Cristo, al punto che, a tutte lettere, San Paolo giunge a definirlo *nostra pace*.⁸⁵

Dal punto di vista teologale, allora, la pace viene compresa come quel dono gratuito di Dio che, in relazione alla redenzione operata in Cristo, si identifica con il Regno che Gesù stesso è venuto a instaurare tra gli uomini, e che avrà piena realizzazione nell'escatologia. Questa realtà donata, tuttavia, stimola una risposta da parte dell'uomo: da un lato essa sarà l'accettazione nella fede di quest'opera divina, dall'altro, dal punto di vista etico, cioè, essa si concretizzerà – *ad intra* – nella conversione del cuore e – *ad extra* – nell'amore del prossimo e nell'impegno per la giustizia.⁸⁶ Alla luce di queste considerazioni, allora, la nonviolenza sembra davvero un punto di incontro tra le spinte profetiche del Vangelo e le esigenze dei tempi presenti, nella matura consapevolezza dei pericoli, come delle opportunità di crescita nella solidarietà, di cui l'umanità di oggi è portatrice.⁸⁷

Da un punto di vista teologico ricordiamo che l'appello evangelico alla nonviolenza e all'amore al nemico non è una legge morale. Precisiamo anche che il progetto di nonviolenza secondo il Vangelo non può essere definito una dottrina e non può quindi essere usato come uno strumento politico. La logica di Dio infatti non è una logica di potere ma di nascondimento, di fermento. Ha scritto bene in questo senso Simone Weil, ricordando che Dio ha potuto creare soltanto perché si è nascosto nella creazione. Altrimenti ci sarebbe stato lui solo. [...] Altrettanto si può dire della nonviolenza: rimarrà nascosta, ma opererà efficacemente secondo la logica del lievito.⁸⁸

⁸³ Un'efficace lettura teologico-politica del problema odierno del divario sempre crescente tra Nord e Sud del mondo è presentata sinteticamente in: Armido RIZZI, *Pensare la carità*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della Pace, 1995, 57-58. «Noi possiamo risolvere quel problema (capacità di dominio sulla natura), noi dobbiamo farlo (responsabilità comune). [...] Il rapporto Nord-Sud [...] dice nei termini della massima estensione la legge della responsabilità verso l'«altro» che regola, nella geografia di Dio, ogni relazione tra uomo e uomo. [...] Partire dagli *ultimi* vuol dire considerare la giustizia come l'orizzonte *ultimo*. Non c'è nulla *oltre* la giustizia; c'è soltanto il suo dispiegamento integrale nella gloria» (*ivi*).

⁸⁴ «Se la Chiesa vuole essere sacramento di salvezza, [...] ciò implica [...] l'indicazione a fare delle Chiese locali un soggetto attivo e consapevole di riflessione sulla pace; in secondo luogo l'indicazione a trovare nel Vangelo della pace un punto di riferimento per un cammino di conversione e di testimonianza profetica; in terzo luogo l'indicazione ad elaborare criteri etico-normativi validi non solo per i cristiani, ma per tutti gli uomini» (TRENTIN, *Per un'etica della pace*, op. cit., 62-63).

⁸⁵ MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 57.

⁸⁶ Cfr MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 62-63. Cfr Armido RIZZI, *Nel quotidiano è il primo laboratorio della pace*, cit. in, *Ha ancora senso il Vangelo della Pace*, a cura di Ernesto BALDUCCI, Roma, Paoline, 1984, 118-120.

⁸⁷ Hildegard Goss-Mayr e suo marito Jean Goss sono stati tra i più noti testimoni della nonviolenza evangelica nel periodo della guerra fredda. Alla loro esperienza diversi autori si sono rifatti: tra i tanti ricordiamo anche B. Häring: Hildegard GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1996.

⁸⁸ Giuseppe TRENTIN, *Costruzione della pace, violenza, obiezione di coscienza*, cit. in, IDEM, *Per un'etica della pace*, op. cit., 131-132. «La morte redentrice di Cristo come la vittoria suprema dell'amore oblativo, nonviolento fino in fondo mostra chiaramente la svolta possibile ed indispensabile per la salvezza del mondo: la svolta verso la nonviolenza nello stesso spirito in cui Gesù ha portato avanti il suo supremo ruolo profetico per la fraternità, per la pace, per la nonviolenza redentiva (Bernhard HÄRING, *La nonviolenza: concetto chiave di una Teologia della Pace*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, Roma, Borla, 1987, 44). Cfr anche Jörg SPLETT, *Gerechtigkeit und Frieden. Vorüberlegungen christlicher Philosophie*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin- Köln, W. Kohlhammer, 1995, 91-94.

La nonviolenza che, come elaborazione sistematica e scientifica, affonda le sue radici – almeno nei tempi moderni – al di fuori del contesto ecclesiale,⁸⁹ si presenta fundamentalmente come uno stile di vita che rifiuta ogni ricorso alla violenza come soluzione dei conflitti. Allo stesso tempo, il nonviolento cerca, con la sua parola e la sua condotta, di esprimere – soprattutto nei confronti dell’avversario – una forza positiva, che crei nuove possibilità di relazioni e che, soprattutto, non peggiori quelle ancora esistenti.⁹⁰ Il sogno è quello di una gestione diversa dei contrasti all’interno della società: nella cultura violenta, in effetti, l’obiettivo è eliminare fisicamente il nemico; la nonviolenza, invece, propone delle soluzioni fondate sull’amore per il prossimo e per il nemico.⁹¹ Si tratta, perciò, di imparare a nutrire, anzitutto, una grande fiducia e un’attenzione privilegiata nei confronti dell’altro, soprattutto di colui che si manifesta come rivale.⁹² Il fine, infatti, non è più quello di annientarlo, quanto quello di fargli comprendere l’assurdità della sua azione e di riconquistarlo, a sua volta, alla causa della pace e della riconciliazione.⁹³ La nonviolenza (detta a questo proposito anche *nonviolenza attiva*⁹⁴), infatti, non si prefigge di accettare passivamente l’ingiustizia, secondo una modalità che è allo stesso tempo fatalista e codarda: al contrario, l’impegno per il ristabilimento della giustizia in vista

⁸⁹ «Il pensiero della non-violenza ha normalmente una radice religiosa, in cui confluiscono l’ispirazione evangelica e la saggezza orientale; ma conserva la sua capacità di proposta anche in chiave propriamente laica» (Armido RIZZI, *Elementi di una teologia della liberazione per l’Occidente*, cit. in, R. GHIBELLINI - A. RIZZI - A. NESTI, *Teologie della liberazione*, Roma, AVE, 1991, 157). Tra i principali esponenti della nonviolenza, ricordiamo anche Leone Tolstoj, Ghandi, Lanza Del Vasto ed Aldo Capitini: cfr Federica CURZI, *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Assisi (PG), Cittadella, 2004; *Tra Cristo e Gandhi: L’insegnamento di Lanza Del Vasto alle radici della nonviolenza*, a cura di Donatella ABIGNENTE – Sergio TANZARELLA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2003.

⁹⁰ Cfr HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 43.

⁹¹ «L’evento della croce stimola il credente a non fuggire dalla storia, perché la croce è un pezzo di storia che, in nuce, tutta la redime; incoraggia a “sporcarsi le mani” nel travaglio della liberazione degli oppressi, a rischiare entro le ideologie e gli sforzi umani. [...] Anziché negare o soppiantare le culture diverse, cerca di far emergere da esse la diversità di Dio, che è l’assoluta vicinanza, l’assoluta misericordia, l’assoluto perdono. È tutto ciò è possibile perché “dentro” la storia un pezzo di essa è divenuto punto di consistenza irrinunciabile, il morire appunto di Gesù sulla croce» (MATTAL, *I cristiani e la pace*, op. cit., 41-42).

⁹² L’etica della nonviolenza «è un’etica ravvivata dal rispetto profondo per la dignità e l’autonomia della persona, valori intimamente legati ad un’altrettanto profonda fiducia nella sua umanità, riassunta nella capacità di rispondere in modo positivo all’appello dell’intelligenza, che non è mai irrimediabilmente soffocata dalla logica dell’istinto. È un’etica della responsabilità che sia affida alla maturità dell’uomo e che lo chiama a farsi responsabile della sua storia e del suo futuro, che è sempre allo stesso tempo il futuro di tutti» (Lorenzo BIAGI, *Pensare la pace. Idee per una nonviolenza positiva*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 90 (1991) 180-181).

⁹³ «La nostra proposta è la nonviolenza, non per calcolo, per impossibilità di fare altrimenti, ma per amore. Amore dell’uomo in sé che sappiamo essere un riflesso della bontà e bellezza di Dio» (COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 151). Quella che si contesta, è la stessa idea di nemico la quale, in realtà, non è altro che un’elaborazione operata sulla base di un modello culturale violento: «Il passaggio tra fare il male ed essere considerato nemico, non è automatico; il nemico lo costituiamo noi: è frutto di una valutazione della persona messa in atto da chi la propone» (MONGILLO, *Riflessioni sulla missione pacificatrice*, op. cit., 35-36). «La riconciliazione consiste, più che nel perdono dell’altro, nella rinuncia a considerarlo nemico, nella conversione del cuore violento, nella ricostruzione della verità delle cose che l’ottica violenta ha alterato» (RIZZI, *Elementi di una teologia della liberazione*, op. cit., 155).

⁹⁴ Cfr MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 57: «A fronte delle varie possibilità o modalità concrete per fronteggiare l’occupazione romana [...], Gesù assume un atteggiamento inedito e sorprendente. Mentre decisamente rifiuta la resistenza armata degli zeloti, predica l’avvento del regno di Dio e la necessità di sollecitarne la venuta con la *metanoia*, il cambiamento di mente e di cuore». Cfr anche Armido RIZZI, *L’Europa e l’altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1991, 168-171. «La nonviolenza [...] è da intendersi come un dono dei poveri offerto ai ricchi. Il povero sa di avere la nonviolenza come condizione oggettiva a lui connaturale: diventa anche sua condizione soggettiva nel momento in cui egli ne prende coscienza e comprende che essa è l’unica “arma” in suo possesso» (Onorato BUCCI, *Cristianesimo e nonviolenza*, cit. in, MAGNANI, *Pace, disarmo*, op. cit., 108).

della pace è assolutamente prioritario.⁹⁵ La specificità, però, risiede nella scelta dei mezzi, che dal punto di vista etico è senza dubbio tutt'altro che indifferente.⁹⁶

In tal modo si va operando, da parte dei nuovi soggetti politici, quella rivoluzione culturale che, cogliendo nel suo centro il problema della pace, ribalta il vecchio, obsoleto e dannosissimo concetto del *fine che giustifica i mezzi*, appannaggio del "principe", sostituendolo con quello del *mezzo che contiene il fine*, appannaggio dei popoli e dei singoli individui.⁹⁷

L'opposizione alla guerra come soluzione dei conflitti in corso, non è certamente l'unico scopo dell'azione nonviolenta: essa si orienta anche e soprattutto alla sua prevenzione, e per questo si dedica all'individuazione di quelle strutture di peccato e di ingiustizia che sono, alla fine, tra le cause principali dello scoppio della violenza, sia di quella endemica delle *banlieues* delle grandi metropoli, come di quella armata, tra i popoli e le Nazioni.

Da questo punto di vista davvero l'esempio e la testimonianza di Gesù assumono una portata che è contemporaneamente soteriologica, etica ed esemplare, nel dono gratuito che Egli fa della propria vita nell'evento della passione e della croce, rivelando la sua intenzionalità più profonda nel gesto della lavanda dei piedi (cfr in particolare Gv 13, 12-15).⁹⁸ La sua morte, causata da un atroce miscuglio di violenza e ingiustizia, è la fonte, allo stesso tempo escatologica e storica, della salvezza dell'umanità, perché ha aperto al mondo le *cateratte*⁹⁹ dell'amore del Padre e ha donato agli uomini la grazia di poter vivere storicamente come Lui stesso, in una carità senza riserve e senza violenza.

Non più occhio per occhio, dente per dente, secondo le regole di una legge fondamentalmente giusta, anche se primitiva e crudele ma perdono, misericordia, nonviolenza, secondo le regole di una giustizia superiore che vince il male con il bene, il rifiuto dell'odio con il perdono, che è dono in sovrabbondanza.¹⁰⁰

Ruolo della Chiesa, che è sacramento del Regno, e della teologia, che è a servizio dell'autocoscienza di fede dei credenti, è quello, dunque, di testimoniare e d'insegnare al mondo intero la rinuncia alla logica dell'odio – che vede nell'altro il rivale e il nemico – e della vendetta – che cerca a tutti i costi un *capro espiatorio* – per accogliere, viceversa, quella dell'agnello pasquale, «dell'uomo nuovo che come Cristo impara a portare su di sé i mali, i peccati del mondo».¹⁰¹

⁹⁵ «Il fine della non-violenza non è la non-violenza stessa come virtù individuale, come metodo di autoperfezionamento, ma l'instaurazione di un valore sociale conculcato, quale la libertà [...] o la giustizia. Perciò la non-violenza non è soltanto disposizione ma è atto, è prassi politica, che punta all'efficacia» (RIZZI, *Elementi di una teologia della liberazione*, op. cit., 157-158).

⁹⁶ Cfr RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 167.

⁹⁷ Giuliana MARTIRANI, *La Pasqua planetaria. Nord/Sud, ecologia, nonviolenza*, cit. in, Giuseppe MATTAI – Armido RIZZI – Giuliana MARTIRANI (et al.), *Teologia ed ecologia*, Roma, AVE, 1992, 92. «Non ogni mezzo è legittimo per il semplice fatto che è più efficace nel raggiungere il fine. La giustificazione del mezzo non sta nella sola considerazione dell'efficacia, ma nella coerenza e omogeneità con il fine che si persegue. [...] La coerenza tra mezzi e fini è uno degli elementi chiave nella costruzione della pace» (LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente alla pace*, op. cit., 58).

⁹⁸ Cfr Domenico CANCIAN, *Nuovo Comandamento Nuova Alleanza Eucaristia. Nell'interpretazione del capitolo 13 del Vangelo di Giovanni*, Collevalenza (PG), L'Amore misericordioso, 1978, 102-115.

⁹⁹ Cfr MI 3,10: «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa; poi mettetemi pure alla prova in questo, – dice il Signore degli eserciti – se io non vi aprirò le *cateratte* del cielo e non riverserò su di voi benedizioni sovrabbondanti».

¹⁰⁰ LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente*, op. cit., 57.

¹⁰¹ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 108. È molto interessante, a questo proposito, la presentazione che l'Autore fa del cosiddetto «principio di Caifa». Richiamandosi, infatti, alla famosa affermazione, messa in bocca al Sommo Sacerdote, secondo la quale è meglio che uno muoia per la salvezza di tutti (cfr Gv 11,50), egli fa

Più che una norma morale quindi ci troviamo di fronte ad una profezia da interpretare nel contesto di altre parole e azioni profetiche di Gesù, il servo di JHWH che è venuto ad annunciare il regno di Dio e a chiamare gli uomini alla conversione. La sua testimonianza è una testimonianza che provoca la libertà dell'amore: non solo dell'amore al prossimo, ma anche dell'amore al nemico. [...] La riconciliazione senza sacrificio. Ecco l'invito di Gesù. O l'uomo impara ad essere nuovo, a riconciliarsi, dopo il sacrificio di Cristo, senza sacrificare altri uomini oppure ricadrà sempre negli squilibri della violenza, nei compromessi della legge del taglione.¹⁰²

La nonviolenza viene proposta, allora, come un'indicazione etica fondamentale, che tuttavia non va confusa con una norma morale di carattere categoriale, da osservare *alla lettera* in qualunque situazione, secondo un tipo di lettura deontologica: si è consapevoli, infatti, che la nonviolenza è un ideale umano e cristiano di altissimo valore e di decisiva importanza, soprattutto per la società contemporanea; tuttavia, fare della nonviolenza il proprio stile di vita presuppone, più che un'osservanza materiale di un precetto, una vera e profonda conversione del cuore, che coinvolge tutta la persona e – se il discorso è allargato alla società tutta intera – presuppone un lavoro pedagogico e formativo di notevole impegno e pazienza¹⁰³. Ciò che conta è porre in atto passi di progressivo avvicinamento a questo ideale, sapendo che, in realtà, esso – in questo mondo segnato dal peccato – sarà sempre *oltre, al di là* delle singole realizzazioni storiche di cui l'umanità sarà capace.¹⁰⁴

Una cultura della pace non pretende di cancellare a priori ogni uso della violenza; pretende – questo sì – spezzare quella complicità tra violenza e giustizia che è la produzione ideologica consostanziale al cuore violento. Pretende disarmare il cuore convertendolo alla riconciliazione.¹⁰⁵

Sarà, perciò, decisiva l'azione dei singoli e del popolo di Dio, nell'indicare, attraverso la propria azione nonviolenta, l'esistenza e l'efficacia di questo valore. A partire da ciò, poi, esso potrà essere accolto anche da altri.

Per quanto sia necessario, legittimo e buono, essere per il mondo segno radicale di nonviolenza, fintanto che queste testimonianze sono date semplicemente da singole persone avranno un'efficacia limitata; sarebbe invece necessario che un intero «popolo» diventasse segno di assoluta non

notare come spesso le relazioni sociali ed internazionali siano vissute proprio secondo questa logica del capro espiatorio, che paga per il benessere degli altri: cfr TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 115-116.

¹⁰² TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 117-118. Cfr anche Bernhard HÄRING – Valentino SALVOLDI, *Nonviolenza. Per osare la pace*, Padova, Messaggero, 1992, 198-200.

¹⁰³ «La dottrina della guerra giusta contiene tuttavia un richiamo, forse ineludibile, all'aspetto più drammatico dell'esistenza storica: quando il bivio della scelta non è tra violenza e non violenza né tra violenza da subire individualmente e violenza da fare, ma tra le due violenze che coinvolgono in ogni caso altri, che comportano comunque vittime al di là del soggetto chiamato a decidere. [...] Una scelta pregiudiziale di non violenza assoluta sembra equivalere a un declino di responsabilità in nome della purezza interiore; intendo come "pregiudiziale" quella che [...] pretenda di configurarsi come principio generale di azione. In questo caso la scelta della non violenza sarebbe [...] scelta di tollerare la violenza maggiore» (RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 172-173).

¹⁰⁴ Cfr HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 69-70. Anche qui notiamo comunque la tensione che qua e là affiora tra il desiderio di seguire l'invito e l'esempio del Signore e la legge della prudenza che ci invita a tenere conto del caso limite, in cui il ricorso alla forza può essere ancora doveroso per evitare ingiustizie maggiori. È abbastanza comune tra i teologi italiani, dunque, riconoscere, almeno a livello teorico, in certe circostanze estreme, il diritto all'uso della forza. «Sono ipotizzabili anche posizioni intermedie che tentano un collegamento della testimonianza profetica con il realismo etico che, non ignorando i condizionamenti e le necessità storiche, non esclude la possibilità del ricorso alla forza a condizioni però ben precise: all'*aut-aut*, in altri termini, si preferisce la dialettica dell'*et-et*, postulando però un incessante confronto critico tra profezia e realismo» (MATTAI, *I cristiani e la pace*, op. cit., 43).

¹⁰⁵ RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 173.

violenza. Gesù vuole proprio questo [...] e cioè che la signoria di Dio risplenda in un determinato popolo e illumini attraverso questo tutto il mondo, [...] vale a dire una comunità di discepoli che diventa città sul monte e luce del mondo. La nonviolenza deve perciò in primo luogo essere vissuta all'interno della Chiesa.¹⁰⁶

Volendo tirare le somme di questo nostro breve itinerario all'interno dell'immenso tema della nonviolenza, possiamo dire di aver cercato di esporne soprattutto gli ideali e le spinte motivazionali che la animano. Nel prosieguo del lavoro, tuttavia, dopo aver parlato della legittima difesa armata, cercheremo di mostrare anche le proposte pratiche di difesa nonviolenta, così come vengono presentate dai vari teologi.

¹⁰⁶ LOHFINK, *Per chi vale?*, op. cit., 60.

CAPITOLO II

LA LEGITTIMA DIFESA

Se fino adesso, la valutazione etica compiuta dai teologi che abbiamo preso in questione può dirsi in qualche modo omogenea o, perlomeno, concorde, nel negare – nel nostro contesto temporale e tecnologico – qualsiasi possibile legame tra guerra e giustizia,¹⁰⁷ il giudizio si fa più complesso e articolato nel valutare la liceità etica dell'uso delle armi, nella tutela che un Paese fa del proprio territorio e dei propri cittadini, nel caso di un'ingiusta aggressione in atto.

Il problema cruciale che si pone alla nostra riflessione teologica oggi è il problema della legittima difesa: è legittimo difendersi? Ed eventualmente con quali mezzi? Anche attraverso la guerra? e magari la guerra atomica?¹⁰⁸

1. La legittima difesa armata

Prima di ogni altro discorso, è soprattutto opportuno, a questo punto, fare dei brevi *distinguo*, per evitare di cadere in incomprensioni fuorvianti. La legittima difesa è da considerarsi, anzitutto, sulla scia della tradizione secolare della giurisprudenza¹⁰⁹ e dell'insegnamento dell'etica, sia filosofica che teologica, come quel diritto inalienabile alla tutela della propria incolumità, in caso di un'ingiusta aggressione, sia che questo si realizzi a livello individuale/personale che nazionale.¹¹⁰ In quest'ultimo caso, anche se viene attuata attraverso il ricorso a strumenti militari, essa non corrisponde assolutamente (almeno da un punto di vista etico-giuridico) alla guerra *tout court*. La difesa, infatti, proprio perché è difesa – e non attacco – è *semplicemente* finalizzata a disarmare – o al più – a respingere l'attacco, non certo a compiere atti di rappresaglia, che avrebbero più il sapore della vendetta che quello della giusta e legittima tutela della propria incolumità. «La legittima difesa comunitaria violenta [...] ha per scopo – e nessun altro può averne legittimamente – il puro *vim vi repellere*».¹¹¹ Le tre condizioni che, secondo l'insegnamento tradizionale, consentono di parlare di un'oggettiva e legittima difesa sono:

1. l'aggressione militare in corso;

¹⁰⁷ «La guerra non ha mai generato la pace [...]. I vinti, anche se dopo molti anni, si vendicano, e così la guerra ricomincia. [...] Dopo un'accurata analisi di 8000 trattati di pace, dopo 6000 anni di esperienza storica, si deve avvertire che “Se noi [...] non abbiamo la capacità intellettuale e la forza spirituale di porci il problema a questo livello, allora – conclude R. Pannikar – non siamo degni di essere chiamati né intellettuali, né pensatori, né uomini responsabili» (LORENZETTI, *Le coscienze*, op. cit., 65).

¹⁰⁸ TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 114.

¹⁰⁹ «Nessuna disposizione della presente Carta pregiudica il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale» (ONU, *Carta delle Nazioni Unite*, art. 51, op. cit., 199).

¹¹⁰ Questa dottrina della legittima difesa comunitaria consiste in un'estensione del diritto dei singoli all'autodifesa. Cfr D'AGOSTINO, *Omicidio e legittima difesa*, op. cit., 826-827; Suzanne UNIACKE, *Self-defence and Just War*, cit. in, *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di Dieter JANSSEN – Michael QUANTE, Paderborn, Mentis, 2003, 66-68.

¹¹¹ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 150.

2. l'azione di risposta deve mirare alla propria difesa e a impedire il danno fisico incombente;
3. non è mai permesso compiere un male maggiore di quello che si sta ricevendo, anche se ciò fosse indispensabile per difendersi.¹¹²

Tra l'altro, proprio nel documento, *La Santa Sede e il disarmo*¹¹³ del 1976, a cui abbiamo già fatto riferimento, i teologi venivano invitati a riflettere ed, eventualmente, a ripensare proprio il concetto di legittima difesa, a partire dal suo indissolubile legame col tema della sovranità nazionale.¹¹⁴ A questo proposito va, infatti, anche meglio compreso proprio questo stesso concetto di sovranità nazionale.¹¹⁵ Intendere l'autonomia e l'autoreferenzialità di un'entità politica indipendente, quale uno Stato appunto, come assoluta e illimitata, nei suoi diritti e nella rivendicazione delle sue prerogative e dei suoi interessi, significa davvero, come la storia purtroppo ha già mostrato, alimentare soltanto una fucina di rivalse, di tensioni e di violenze internazionali.¹¹⁶

La sovranità è la concezione di un potere superiore ad ogni altro potere, un potere «*superiorem non recognoscens*». Un potere che gode quindi della sua insindacabilità, di una sorta di trascendenza che lo innalza sopra ogni altro potere. [...] L'idea di questa sovranità non faceva difficoltà quando si poteva supporre che il sovrano fosse uno solo, uno solo l'Impero, e si poteva prendere a modello la signoria assoluta di Dio [...]. Ma quando, con la formazione dello Stato moderno, le sovranità diventano molte, l'unicità di questo potere supremo si spezza, e nasce il problema di come queste, ciascuna senza rivali in casa sua (sovranità interna), possano coesistere tra loro (sovranità esterna). Nasce cioè il problema del diritto internazionale. [...] Riprendendo Aristotele [Francisco] de Vitoria dice che la perfezione consiste nell'autosufficienza; è perfetta quella società che ha in sé tutti i mezzi di sussistenza, e che, al contrario dei privati, non ha bisogno di nessuno, neanche per farsi giustizia; il mezzo necessario e sufficiente a tale scopo essendo la guerra.¹¹⁷

Grazie a questa chiave di lettura, è facile comprendere come la realtà degli Stati nazionali – ciascuno dei quali si considerava l'autorità suprema e autoreferenziale, cioè «*superiorem non recognoscens*» – abbia segnato profondamente l'evo moderno e sia stata così all'origine delle tensioni internazionali e delle guerre che hanno insanguinato l'Europa. I due conflitti mondiali

¹¹² Cfr CHIAVACCI, *Il bene comune*, op. cit., 37.

¹¹³ COMMISSIONE PONTIFICIA "JUSTITIA ET PAX", *Le Saint-Siège et le désarmement général*, 3.VI.1976, 2.c, cit. in, EV V, 2023.

¹¹⁴ Cfr anche LORENZETTI, *La cultura militarista. La smentita della storia*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 57.

¹¹⁵ «*L'état souverain, c'est le point dont il faut partir pour construire le droit des gens. [...] C'est lui qui provoque tous ces inflexions, jusqu'au point de renversement de la doctrine de juste cause. Mais de Grotius à Wolff, de Pufendorf à Vattel, pour ne rien dire de la reprise réflexive par C. Schmitt du droit des gens, les thèses ne sont sans doute pas similaires ni les structures superposables. Mais toutes gravitent autour d'un certain schème de guerre juste qu'impose la situation juridico-politique créée par une pluralité d'Etats souverains se reconnaissant comme tels*» (GROS, *Etats de violence*, op. cit., 194). Dell'importanza dell'idea di sovranità nazionale per la comprensione e la risoluzione delle tensioni presenti nella teoria della guerra giusta, si occupa il seguito della presentazione dell'Autore (*ivi*, 195-204).

¹¹⁶ Alberto Bondolfi auspica lo smantellamento della dottrina stessa della legittima difesa. Fa notare, in effetti, come sia difficile valutare con oggettività le condizioni che ne verificano la liceità, senza cadere in interpretazioni troppo lassiste e permissive: Chi decide, cioè, che si sta verificando una vera e propria offensiva a cui è doveroso rispondere attraverso la difesa armata? Chi decide, poi, della proporzionalità dell'intervento? I criteri in base ai quali dovrebbe essere sempre organizzata la difesa, infatti, dovrebbero essere quelli della tutela dei civili e delle risorse naturali: purtroppo, la realtà dei fatti mostra spesso il contrario. Cfr Alberto BONDOLFI, *Ricomprendimento della categoria di legittima difesa*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 73 (1987) 19-21.

¹¹⁷ Raniero LA VALLE, voce "Politica. Sovranità, diritto e svolta del 1945", cit. in, DTP 715. Cfr anche: Giuseppe TRENTIN, *Opzione tra servizio civile e servizio militare*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 56 (1982) 626-628. Per ulteriori osservazioni sulla sovranità e sul ruolo dei confini nazionali in un mondo che sembra camminare sempre più verso un'unificazione, cfr MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 19-25.

sono stati proprio la prova inconfutabile dell'instabilità e della problematicità di un sistema internazionale fondato su questi presupposti. Quest'idea di sovranità autocefala e assoluta, infatti, proprio

nello Stato hitleriano [...] aveva raggiunto l'apice della sua realizzazione, sia come sovranità interna che come sovranità esterna. All'interno essa aveva preteso costruirsi secondo il modello estremo teorizzato da Bodin: «*summa in cives ac subditos legisque soluta potestas*» [suprema potestà nei riguardi dei cittadini e dei sudditi, non sottoposta alle leggi]; ed all'esterno aveva preteso imporsi attraverso lo strumento di una guerra totale.¹¹⁸

Proprio per questo, se qualora anche oggi si tendesse a considerare come valido – *de facto* – questo principio dell'assoluta sovranità di uno Stato, all'interno come all'esterno dei propri confini, non ci sarebbe davvero alcuna possibilità di impedire, da un punto di vista legale, a un qualunque Paese, di far valere le sue ragioni e i suoi diritti, in *tutti* quei modi, che fossero ritenuti opportuni.¹¹⁹ Al contrario, sebbene la legittima difesa sia per se stessa un diritto «indiscutibile, discutibile è invece il modo di attuazione: vi è una modalità adeguata e proporzionata (uso di legittima difesa) e una modalità inadeguata e sproporzionata (abuso di legittima difesa)». ¹²⁰ In cosa consista questa proporzionalità, allora, sarà l'oggetto delle riflessioni seguenti. Un punto di partenza chiaro per tutti gli autori è senz'altro quello della lettura e dell'ermeneutica del testo di *Gaudium et spes* 79:

E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa. I capi di stato e coloro che condividono la responsabilità della cosa pubblica hanno dunque il dovere di tutelare la salvezza dei popoli che sono stati loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza. Ma altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, e altra cosa voler imporre il proprio dominio su altre nazioni. Né la potenza bellica rende legittimo ogni suo uso militare o politico. Né per il fatto che una guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, diventa per questo lecita ogni cosa tra le parti in conflitto.¹²¹

Questo testo, di fatto, offre molteplici possibilità di lettura e d'interpretazione, lasciando lo spazio a diverse elaborazioni teologiche. Il problema etico della legittima difesa, anzi, diventa in qualche modo *la cartina al tornasole* della fragilità della riflessione ecclesiale sulla pace, riflessione che, appena svincolatasi dal *giogo* della teoria della *guerra giusta*, fa ancora fatica a trovare delle soluzioni veramente giuste, ma anche praticamente efficaci. Che la difesa armata

¹¹⁸ LA VALLE, *Sovranità*, op. cit., 716. Il tema della sovranità nazionale, nella sua concezione di assoluta autarchia e indipendenza è frutto dell'evoluzione politica dell'Europa a partire dall'evo moderno e dalla creazione delle grandi monarchie assolute nazionali. Una sua ricomprensione è auspicata oggi da molti. Cfr CHIAVACCI, Enrico, *L'ONU e gli stati sovrani*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 101 (1994) 13: «O accettiamo la nozione di un bene comune della famiglia umana e una politica conseguente, o siamo perduti». «Nella prospettiva [...] dell'unità del genere umano importanti categorie tradizionali, come "la sovranità" degli stati, "bene comune" nazionale, subiscono eticamente e politicamente una radicale revisione [...]» (LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente*, op. cit., 53). Cfr anche MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 68-69.

¹¹⁹ «Finché gli Stati saranno sovrani, cioè totalmente indipendenti ed autosufficienti politicamente e giuridicamente, gli uni dagli altri, il pericolo di guerra sarà sempre sospeso sull'umanità. Manca infatti un'autorità che possa dirimere i loro contrasti» (VALORI, *Esiste una guerra giusta?*, op. cit., 45). «La sovranità non può essere considerata assoluta» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 98).

¹²⁰ Luigi LORENZETTI, *La cultura militarista*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 43. Cfr anche CHIAVACCI, *L'ONU e gli stati sovrani*, op. cit., 13-14.

¹²¹ GS 79, cit. in, EV I, 1596. Chiavacci nota un significativo errore di traduzione del testo di *Gaudium et spes*: «*ut populi iuste defendantur*» viene, infatti, tradotto con: «per difendere i giusti diritti dei popoli»; il senso della frase latina si riferisce alla legittima difesa, mentre la traduzione italiana dà ancora adito alla teoria della *guerra giusta*. Cfr CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol. 3/2*, op. cit., 81-82.

sia il caso serio della riflessione contemporanea, la pietra di paragone che rivela le sue incertezze o quantomeno i suoi dubbi ed i suoi tentennamenti è apparso chiaro agli occhi di tutti durante il concilio Vaticano II. [...] Il problema [...] oggi come ieri è sempre lo stesso: il problema della legittima difesa, un problema di cui non dobbiamo sbarazzarci tanto facilmente, solo per il fatto che ingombra la nostra riflessione e blocca la nostra ansia di pace.¹²²

Ciò che, pertanto, rende molto più complessa la riflessione morale sulla legittima difesa, rispetto a quella sulla guerra, è il fatto che praticamente nessuno è disposto, almeno in linea di principio, a negare questo diritto all'autotutela; in caso contrario, «a livello pratico ciò comporterebbe la rinuncia alla lotta per la giustizia in un mondo fatto di ingiustizie».¹²³ E davvero, su questo principio teorico della giustizia e dell'assoluta legittimità di questo diritto c'è l'unanimità da parte dei teologi: anche sulla scorta del testo di *Gaudium et spes*, esso è riconosciuto e indubbiamente affermato come sacrosanto. I dubbi, viceversa, riguardano la modalità, in cui questo diritto può e deve essere esercitato, perché, come abbiamo già detto, esse non sono moralmente indifferenti.

È in discussione il fatto se la fisionomia che assume la guerra nel mondo contemporaneo e che tutti riconoscono, permetta di considerare la difesa mediante la guerra, via giusta per impedire di nuocere, per ristabilire la giustizia violata e, perciò, se sia lecito giustificarla come legittima difesa.¹²⁴

Proprio su questa questione di fondo, verterà la presente analisi, cercando di capire se, e fino a che punto, l'uso delle armi è legittimo per difendersi. Dalla risposta a questo interrogativo seguirà un'inevitabile comprensione degli altri problemi morali legati alla legittima difesa: in particolare, da un lato la corsa agli armamenti e la deterrenza nucleare, e dall'altro, all'opposto, la proposta della difesa civile nonviolenta e il ruolo dell'obiezione di coscienza al militare. Come è facilmente comprensibile, la posta in gioco è quella di comprendere fino a che punto la difesa armata sia davvero legittima o se, in fin dei conti, lo stesso testo di *Gaudium et spes* vada superato e, dunque, sia da bandire qualsiasi ricorso all'uso delle armi, per le stesse ragioni di sproporzionalità, che sono emerse nel corso della trattazione della questione della liceità della guerra.

Le situazioni le più diverse sono avanzate. Da quella che propone di non difendersi, a quella che propone la difesa nonviolenta, a quella che propone la difesa anche violenta destinata a ridurre al minimo i danni che il nemico produce, a rendere minori i mali dell'azione iniqua e a non lasciare soli coloro che la subiscono direttamente.¹²⁵

Tra queste posizioni quella che più immediatamente balza all'occhio, è senz'altro il tentativo di delegittimazione della difesa armata, non perché in se stessa malvagia o perché priva di valore, ma essenzialmente perché si ritiene che la potenza degli armamenti moderni sia così altamente distruttiva, da condurre – in ogni caso – a un abuso di legittima difesa.

Il Concilio Vaticano II riafferma il diritto di ogni stato a una legittima difesa, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, ma si nega che oggi tale principio possa trovare

¹²² TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 114.

¹²³ *Ivi*, 115.

¹²⁴ MONGILLO, *Difesa*, op. cit., 324-325.

¹²⁵ Dalmazio MONGILLO, *Riflessioni sulla missione pacificatrice della comunità credente*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, op. cit., 39.

ragionevole applicazione, nel senso che la distruttività della guerra moderna, anche quella condotta con armi convenzionali, *supera di gran lunga i limiti di una legittima difesa*.¹²⁶

Anche qui, dunque, il nodo del problema sembra rivelarsi la potenza tecnologica e distruttiva degli armamenti: ciò che viene messo in dubbio, infatti, è proprio la possibilità di un'efficace difesa armata, che resti però soltanto tale. Difendersi legittimamente, dal punto di vista etico, significa fare il minimo indispensabile per disarmare l'avversario: ma nel caso della forza degli ordigni bellici contemporanei, una difesa intesa in questo modo sembra per lo più un miraggio, un'utopia; al contrario, tutti ciò che appare ed è, purtroppo, sempre realizzabile, è la vendetta, la ritorsione, la guerra, appunto. Tutto ciò, però, come abbiamo visto, non è mai lecito. Sulla base, perciò, di tutte queste considerazioni, e del testo di *Gaudium et spes*, viene innanzitutto messo al bando qualsiasi ricorso all'uso della bomba atomica – o più in generale delle armi ABC – in caso di legittima difesa: l'argomentazione a sfavore di questa modalità di difesa è fondamentalmente la stessa a cui si era fatto appello nel caso della guerra nucleare. In modo particolare, infatti, viene a più riprese sottolineata la grande sproporzione tra i beni che si vorrebbero difendere e gli enormi mali che, viceversa, verrebbero arrecati.¹²⁷

Oggi le azioni di guerra sono tali che anche con armi convenzionali difficilmente rientrano nei limiti della legittima difesa. Qualunque azione che riguardi armi non convenzionali, è, sempre e in assoluto, fuori dei limiti della legittima difesa. Sarà difesa, ma non legittima.¹²⁸

Inoltre si avverte il rischio che, parlando di legittima difesa, alcuni governi possano in realtà continuare a giustificare, di fronte all'opinione pubblica nazionale ed estera, delle proprie e vere guerre; anche per questo, sarebbe opportuno, allora, trovare nuovi mezzi di difesa, magari nonviolenti, ma non per questo meno efficaci, che fossero capaci di interrompere la spirale dell'odio e della violenza, per impedire all'odio cieco e assassino di rinascere, ogni volta nuovo, eppure sempre lo stesso, come l'*Araba Fenice*, dalle sue proprie ceneri.¹²⁹ Ciò che viene evidenziato in un secondo momento, poi, è che la difesa militare, dal punto di vista della possibilità di successo, rischia di essere, nella maggior parte dei casi non solo inefficace,¹³⁰ ma soprattutto dannosa, proprio per quel Paese che si sta difendendo.

Ipotizziamo pure il caso di un'improvvisa e ingiusta aggressione esterna nei confronti di un Paese armato, non però a livello delle grandi potenze. A giudizio degli esperti, se l'attacco provenisse da una di queste, con ricorso ad armi non selettive, la resistenza del Paese aggredito si esaurirebbe in un brevissimo giro di tempo. Ma, anche se attacco e difesa si svolgessero con armi convenzionali, le perdite di vite umane e di risorse, l'alterazione profonda dei rapporti internazionali, il rischio – tutt'altro che ipotetico – dell'estensione del conflitto, sconsiglierebbero al Paese aggredito la resistenza militare.¹³¹

Diversi autori teologici sostengono, perciò, l'inopportunità della difesa militare: ancora una volta – ribadiamo – non viene contestato il principio teorico della legittima difesa con mezzi

¹²⁶ Luigi LORENZETTI, *Per una coscienza*, op. cit., 56.

¹²⁷ Cfr TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 125.

¹²⁸ Enrico CHIAVACCI, *L'obiezione fiscale e la teologia morale*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, Roma, Borla, 1987, 148.

¹²⁹ Cfr LORENZETTI, *L'apporto delle Chiese*, op. cit., 397-398.

¹³⁰ Cfr COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 157-158. «Ein Schwerpunkt der Einwände liegt auf der Frage, wie die voraussichtliche operative Wirksamkeit der konventionellen Komponente [...] zu beurteilen sei – ob dieses Konzept also Aussicht darauf biete, den Verteidigungsauftrag zu erfüllen. Es wird befürchtet, diese Verteidigungsform könne letztlich nicht verhindern, dass das angegriffene Gebiet durch den Gegner erobert wird» (HOPPE, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln*, op. cit., 164); cfr anche: *ivi*, 162-169.

¹³¹ MATTAI, *Pace e guerra*, op. cit., 89. Cfr anche HÄRING – SALVOLDI, *Nonviolenza. Per osare la pace*, op. cit., 73.

militari, quanto la legittimità di una sua applicazione odierna.¹³² Infatti, se anche la difesa militare non si trasformasse in un *eccesso* di violenza, essa resterebbe altresì una vera follia, perché costituirebbe solo un inutile ed inefficace massacro.¹³³ «Nel caso di un pericolo immediato di guerra non ci difenderanno i militari, i Tornado, i missili; perché affidarci a tale difesa sarebbe suicidio morale».¹³⁴

Questo, ovviamente, non implica rinuncia al diritto o all'obbligo di difendere la patria. Implica più semplicemente la ricerca di nuove vie o forme di difesa che non passino necessariamente attraverso la guerra.¹³⁵

Tuttavia il ragionamento etico che sostiene una formulazione normativa di questo tipo è ben più complesso di quello che possa sembrare a prima vista: queste stesse conclusioni, infatti, possono essere supportate da argomentazioni abbastanza diverse, ma che, allo stesso tempo, non posseggono un'equivalente validità dal punto di vista della riflessione etica sistematica.¹³⁶ Per entrare un po' nei dettagli di questa questione, allora, è doveroso sottolineare anzitutto, che non è sufficiente riformulare il principio della legittima difesa a partire dal precetto assoluto «non uccidere». Qualora lo facessimo, ci troveremmo davanti ad una formulazione secondo il modello dell'*etica della convinzione*¹³⁷, che valuta la questione in maniera deontologica, senza tenere in debita considerazione le conseguenze delle proprie scelte morali.¹³⁸ È questa la posizione dei pacifisti assoluti che, se da un lato enfatizzano giustamente il valore della vita fisica, dall'altro rischiano di dimenticare o di valutare, con altrettanta esigenza, altri obblighi morali, quali

ad esempio l'obbligo di impedire, ad un tiranno, da un assassino, ad un pazzo, di ammazzare persone innocenti. Il pacifista radicale, che ribalta il principio della violenza assoluta della guerra al di là di ogni valutazione morale nel principio della nonviolenza assoluta, non sostiene una posizione morale in senso etico-normativo: non formula cioè giudizi e valutazioni morali precisi, non porta ragioni e argomentazioni pertinenti, ma si attesta nella testimonianza di un valore, di una

¹³² «Perché non si potrebbe ipotizzare il caso limite di un popolo che persegua sinceramente un'ideologia e una politica di pace, che, offeso e minacciato, cerchi coraggiosamente tutte le forme possibili di trattativa, ricorra senza successo alle Organizzazioni Internazionali, sia pienamente cosciente dei gravi mali fisici e morali che la guerra comporta, in una parola adempia perfettamente tutti gli obblighi morali di cui sopra si è parlato... e, nonostante questo, si trovi poi costretto a difendere con le armi la propria esistenza di fronte ad un avversario irragionevole, violento, prepotente...? [...] Comunque date tutte le condizioni di cui sopra, il diritto alla difesa, in tale caso veramente *legittimo*, è innegabile» (VALORI, *Esiste una guerra giusta?*, op. cit., 46-47). In ogni caso il ricorso alle armi sarebbe un grande scacco alla razionalità e alla moralità umana (cfr *ibidem*).

¹³³ Cfr MATTAI, *Pace e guerra*, op. cit., 89-90. Anche Nagel, pur riconoscendo il diritto alla legittima difesa armata, mette in guardia dagli eccessi nella difesa: cfr NAGEL, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*, op. cit., 76-77.

¹³⁴ HÄRING, *Difendersi con la nonviolenza*, op. cit., 117.

¹³⁵ TRENTIN, *Difesa*, op. cit., 309.

¹³⁶ Per le seguenti considerazioni ci rifaremo principalmente al seguente articolo: TRENTIN, *Le argomentazioni etiche*, op. cit., 25-30.

¹³⁷ Per *etica della convinzione* si intende, secondo l'insegnamento di Max Weber, quella di chi agisce semplicemente in base ai suoi principi morali senza curarsi delle conseguenze del suo comportamento. Al contrario, chi segue l'*etica della responsabilità* è preoccupato non tanto della purezza dei valori, quanto dell'efficacia del proprio agire, nel raggiungere gli obiettivi prefissati. Egli «non si preoccupa tanto di salvare l'immacolatezza della propria anima, quanto di salvare il mondo e gli altri» (Claudio MAGRIS, *La doppia eclissi delle responsabilità*, cit. in, «Il Corriere della sera», 24.II.2002, 2). Si tratta, dunque, di una rinnovata versione del «fine giustifica i mezzi», intendendo nel fine qualcosa di eticamente positivo e non il semplice perseguimento del proprio interesse, come invece sottintende l'espressione attribuita a Macchiavelli (cfr PASETTO, *Pacifismo profetico*, op. cit., 285-287).

¹³⁸ Chiavacci trova problematica l'assolutizzazione del valore della vita fisica: cfr CHIAVACCI, *Il bene comune*, op. cit., 39.

convinzione, a volte, anzi, con l'ardore e la coerenza di un santo o di un profeta. Ma la santità e la profezia sono categorie religiose, non morali, almeno primariamente.¹³⁹

Coloro che invece, pur servendosi dei criteri tradizionali della teoria della *guerra giusta* e della legittima difesa, ritengono che, per negare ogni legittimità alla difesa armata sia sufficiente considerare unicamente l'elevato numero di vittime civili, in realtà non apportano delle argomentazioni etiche veramente decisive. Richiamandosi, infatti, all'obbligo morale di non uccidere l'innocente, questi esponenti di un pacifismo moderato, si richiamano più ad un'etica della testimonianza, che ad un'etica della responsabilità e della ragione. Essi sostengono un ragionamento etico che si fonda sulla sola considerazione delle conseguenze dell'agire. In linea di principio, però, secondo il loro ragionamento, in certi casi, potrebbe essere anche ritenuto opportuno – come rimedio estremo – il ricorso alla difesa armata: è difficile comprendere, tuttavia, come, con la forza distruttiva raggiunta dalla tecnologia militare, si possa essere capaci di evitare un notevole coinvolgimento dei civili.¹⁴⁰

Quella che, infine, sembra una riflessione morale maggiormente adeguata alle sfide del nostro tempo, si fonda sul modello dell'etica della responsabilità e si carica di una riflessione seria e critica, sia sulla realtà della guerra come sulle conseguenze che, a breve, medio e lungo termine, uno o più conflitti potrebbero avere.¹⁴¹ L'utilizzo di armi nucleari, o anche il *semplice* ricorso a una guerra convenzionale di dimensioni medio-grandi, possono davvero segnare *per sempre* la vita sul pianeta, qualora fosse possibile parlare ancora di vita umana, alla fine del conflitto.¹⁴² La stessa distinzione, dunque, tra interesse e valore, nella valutazione della legittimità di guerra, sembra essere, purtroppo, ormai priva di qualunque senso, perché

se non impariamo rapidamente a prevedere ed a gestire in modo responsabile ciò che verrà, si può dubitare che l'uomo sia in grado di subire lo shock del futuro. Può riacquistare un senso non solo l'idea e il concetto di valore morale, ma anche l'idea e il concetto di difesa, una difesa da riformulare in senso positivo come difesa dell'umanità, della sua vita fisica, del suo ambiente vitale e culturale, ma soprattutto del suo tempo passato e futuro.¹⁴³

Il problema, dunque, non consiste, in fondo, nel difendere il valore della vita o della vita innocente, in quanto una guerra di dimensioni mondiali può procurare mali – fisici e morali – che vanno ben al di là dell'ingiusta uccisione degli innocenti: essa, infatti, rischia davvero di trasformarsi in un *suicidio* collettivo.¹⁴⁴ Perché si compia una valutazione oggettivamente accurata dal punto di vista morale è, dunque, necessario compiere una

¹³⁹ TRENTIN, *Le argomentazioni etiche*, op. cit., 29.

¹⁴⁰ TRENTIN, *Le argomentazioni etiche*, op. cit., 25.

¹⁴¹ Il modello che permetterebbe di superare l'impasse tra *etica della convinzione* e *etica della responsabilità*, sarebbe quello dell'*etica della convinzione responsabile*, «un'etica che trae origine dall'impegno a collegare valori ritenuti arbitrariamente inconciliabili» (PASETTO, *Pacifismo profetico*, op. cit., 287), vale a dire l'impegno per la giustizia e la nonviolenza, il rispetto di ogni vita e la protezione delle vittime (cfr *ibidem*).

¹⁴² «Il Vangelo della nonviolenza aveva e ha ragione non soltanto nei rapporti interpersonali e domestici, ma anche nell'ambito dei rapporti tra i popoli e gli Stati. [...] *La ragione fugge dal fatto della guerra, e ancora di più se la ragione si lascia illuminare dal Vangelo*. I fatti della storia dimostrano che il Discorso della Montagna ha ragione, e questo proprio in termini di efficacia storica e non solo di prospettiva utopica» [il corsivo è nostro] (LORENZETTI, *Le coscienze*, op. cit., 63-64).

¹⁴³ TRENTIN, *Le argomentazioni etiche*, op. cit., 30. Anche Mattai, sulla base di una riflessione analoga a quella di Trentin, afferma l'insostenibilità etica, ma soprattutto razionale, della legittima difesa. «L'era nucleare impone – per la sopravvivenza stessa del genere umano – un deciso ripensamento critico di tale legittimazione etica» (Giuseppe MATAI, *La difesa in una nuova cultura di pace*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 62 (1984) 273). Cfr anche LORENZETTI, *Non uccidere*, op. cit., 568-570.

¹⁴⁴ Cfr Giuseppe MATAI, *Oggi è proponibile soltanto una difesa popolare nonviolenta*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 73 (1987) 31-32. In ambito tedesco viene anche proposto l'utilizzo di sistemi difensivi in grado di intercettare e distruggere eventuali attacchi missilistici nemici, senza per questo provocare gravi catastrofi

ricognizione *di fatto* delle conseguenze immediate e prevedibili a più lunga scadenza, sia per le persone immediatamente minacciate sia per la famiglia umana nel suo complesso. E non vi è alcuna certezza che *sempre e in ogni caso* debba prevalere la difesa non-violenta.¹⁴⁵

Riassumendo, possiamo individuare un'intesa di fondo da parte dei teologi italiani su questo tema, in un certo rifiuto della legittima difesa militare, perché sproporzionata – soprattutto nel caso dell'uso di armi nucleari – e perché rischia, in ogni di caso, di procurare conseguenze disastrose non solo nell'immediato, ma anche a lungo termine e su larga scala. Allo stesso tempo, però, notiamo anche la *fragilità*¹⁴⁶ di questa riflessione che, per quanto profetica e illuminata, tuttavia sente il dovere, almeno teorico, di garantire la liceità – in casi estremi, qualora tutte le vie nonviolente e diplomatiche fossero fallite – del ricorso alla forza delle armi a scopo difensivo.¹⁴⁷

Alcuni elementi sono equivocamente chiari. Il credente non può odiare il nemico, pena la perdita dell'amicizia con Dio; [...] dall'amore per l'altro deve essere portato a volere che non faccia male, non si faccia male, non metta gli innocenti in condizione di disperare; non può assistere con indifferenza al male e non deve intervenire solo per curarlo, ma anche per prevenirlo; non può subire il male da vittima senza cooperare con chi lo compie. Che cosa comporta in concreto tutto ciò? [...] Come liberare la storia dall'iniquità senza subirla e senza assecondarla? È il *compito più arduo che la teologia contemporanea è chiamata a risolvere* per cooperare positivamente all'evoluzione della storia.¹⁴⁸

L'intesa, anche su questo punto, è davvero unanime – per quanto ci è dato di comprendere – tuttavia esistono alcune accentuazioni tipiche dell'uno o dell'altro autore; queste sfumature riguardano soprattutto la maniera di sfuggire alla tentazione di far ricorso alla forza, per far valere i propri diritti e tutelare la propria libertà. Lorenzetti, in modo particolare, sottolinea il ruolo della diplomazia, del coinvolgimento della comunità internazionale anche nelle crisi regionali, perché l'arbitrato dell'ONU o di Paesi neutrali possa condurre alla soluzione pacifica, che è – in realtà – l'unica soluzione. Crede, infatti, che anche il ruolo della Comunità ecclesiale, nella promozione della pace, sia quello di educare

in nome della ragione e della fede, [...] la coscienza collettiva alla soluzione umana e civile dei conflitti, cioè con il ricorso al negoziato, alla diplomazia, alla politica del giusto compromesso che segna il punto massimo di intesa tra i contendenti.¹⁴⁹

umanitarie o ambientali: «*Ein gleiches effizientes defensives Abschreckungssystem, das die Zerstörung von Waffen anzielt, verdient gegenüber offensiven Systemen, die Menschen und Zivilisation bedrohen, politisch und ethisch den Vorrang*» (Ernst Josef NAGEL, *Entscheidungskriterien. SDI im Kontext einer christlichen Friedensethik*, cit. in, FURGER – NAGEL, *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld*, op. cit., 135).

¹⁴⁵ CHIAVACCI, *Il bene comune*, op. cit., 39.

¹⁴⁶ Sull'incapacità di trovare delle soluzioni davvero stringenti, cfr NAGEL, *Entscheidungskriterien*, op. cit., 140-145.

¹⁴⁷ «Se dovessi proporre una norma, ovviamente lo farei fedele alla logica della teleologia; la rinuncia alla difesa e l'accettazione della difesa non violenta non possono avere carattere deontologico (assoluto), perché le circostanze sono diverse e margini di opinabilità permangono» (MATTAL, *Teologia e etica della pace*, op. cit., 50). In interventi più recenti il teologo salesiano si è spinto verso un più radicale divieto dell'uccisione umana: «Senza voler giudicare con mentalità etica e teologica di oggi riflessioni del passato, mi sembra che al presente ci troviamo in una contingenza nella quale le eccezioni al *non uccidere*, ieri giustificate, debbano essere ristrette fino alla loro eliminazione. [...] Così ragionano i fautori della nonviolenza evangelicamente ispirata per escludere la liceità dell'autodifesa cruenta e, in particolare, la difesa dei diritti umani, violati *ad intra* o *ad extra* della comunità nazionale; con la guerra» (MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 49-51); cfr anche IDEM, *Verso la grande pace*, op. cit., 528.

¹⁴⁸ MONGILLO, *Riflessioni*, op. cit., 39. Il corsivo è nostro.

¹⁴⁹ Luigi LORENZETTI, *Terrorismo, guerra, giustizia sociale. Dalla parte delle vittime*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 132 (2001) 478. Anche Trentin condivide questo giudizio positivo nei confronti della diplomazia e

D'altro canto, invece, Mattai si dimostra più scettico nei confronti della mediazione politica e, come vedremo più in dettaglio, insiste soprattutto sull'importanza di un'educazione popolare alla nonviolenza¹⁵⁰ e, in modo del tutto speciale, alla difesa civile nonviolenta (che consiste fondamentalmente in un non-collaborazionismo pacifico, ma assolutamente intransigente, nei confronti dell'oppressore al potere): l'autore sostiene, dunque, una responsabilizzazione e una *democratizzazione* – se ci si permette l'espressione – del compito di difesa della Patria, invece di una sua delega nei confronti dell'esercito.¹⁵¹ L'ideale sarebbe, allora, quello di accantonare del tutto la difesa militare, per lasciare il posto soltanto a quella civile.

Il concetto di difesa va indubbiamente rivendicato, ma io mi chiedo di quale difesa si voglia parlare. Ancora della difesa armata, sia pure con armi convenzionali, peraltro sempre più raffinate? Finché non ci si apre ad una difesa alternativa, che escluda le armi, penso che difficilmente il problema troverà soluzione.¹⁵²

Chiavacci, poi, come abbiamo visto, pur sottolineando il valore delle tecniche nonviolente, a differenza di Mattai, sostiene chiaramente che la morale cristiana non può vietare in assoluto il ricorso alla legittima difesa armata, se quest'ultima si svolge entro i suoi rigorosi limiti di liceità.¹⁵³ Il cuore dell'argomentazione del teologo toscano, tuttavia, si muove su un altro versante, che è quello della riflessione sul bene comune: è questo, in realtà, il criterio di fondo, attraverso il quale argomenta e individua delle conclusioni normative. E il bene comune su cui Chiavacci insiste non è certamente quello di un gruppo, di una nazione, di una classe sociale o di una porzione del mondo: consiste, invece, nella promozione della giustizia e di condizioni di vita eque (il vero *progresso*, nelle intenzioni della *Populorum progressio*) per l'umanità tutta, che

dell'azione internazionale, attraverso strumenti quali l'embargo o l'isolamento internazionale. È necessario, comunque, assicurare almeno il rifornimento di quei soccorsi umanitari indispensabili, per evitare che queste misure si trasformino in ulteriori ed inutili sofferenze per le popolazioni civili (cfr TRENTIN, *Difesa militare e non militare*, op. cit., 309-310). Cfr anche Bartolomeo SORGE, *La Chiesa e la guerra*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 6 (1999) 87/2.

¹⁵⁰ «Le vie della pace non sono soltanto quelle *politiche e diplomatiche*, spesso [...] improduttive perché ancorate ancora all'ideologia "ostinata" della sovranità nazionale "*superiorem non recognoscens*", della "sicurezza nazionale", degli interessi particolaristici che impediscono di cogliere il bene comune universale e le sue esigenze. Vie perciò da "evangelizzare" e integrare con altre: le vie *pedagogiche*, dell'educazione e della coscientizzazione di massa, perché la gente non deleghi ma si faccia attiva protagonista di una cultura e di una convivenza di pace» (MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 68-69).

¹⁵¹ Cfr MATTAI, *Oggi è proponibile*, op. cit., 34. La delegittimazione della guerra pone questioni di ordine etico sulla liceità dello stesso esercito: cfr LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente*, op. cit., 56. Da questo punto di vista si avvicina molto alle posizioni di Bernhard Häring. Cfr Valentino SALVOLDI, *Bernhard Häring profeta della nonviolenza*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare*, op. cit., 168: «Chi ha una coscienza retta, confrontata costantemente con la parola di Dio e con il sentire comune di un popolo in preghiera, non può non vedere che ogni guerra è assurda, dato il potere distruttivo delle micidiali armi moderne. Non essendo giustificabile neppure la guerra di difesa, occorre educare la gente alla difesa popolare nonviolenta».

¹⁵² Giuseppe MATTAI, *Intervento durante la tavola rotonda*, cit. in, SARTORI, *Come e perché la pace*, op. cit., 137-138.

¹⁵³ «Può la riflessione morale cristiana proibire in assoluto, in qualsiasi situazione, una legittima difesa, che si mantenga entro i rigorosi limiti che ben conosciamo? La mia risposta a tale quesito è no, e il Concilio dice altrettanto. Non credo sia pensabile oggi un assoluto divieto a livello di educazione morale; ma a questo io aggiungo che una difesa attiva non armata sarà tanto più potente, quanto più vi sarà un popolo coscientizzato» (Enrico CHIAVACCI, *Intervento durante la tavola rotonda*, cit. in, SARTORI, *Come e perché la pace*, op. cit., 139-140).

deve riconoscersi, nei tempi del *Villaggio globale*, come l'unica grande famiglia, presente sul nostro pianeta.¹⁵⁴

Trentin, infine, ribadisce, da un lato, l'altissimo compito, che spetta anzitutto alla Chiesa e ai cristiani, e cioè quello di evangelizzare la società e la politica, perché la logica del perdono e della riconciliazione possano diventare vita vissuta e criteri di discernimento per l'azione; dall'altro, però, pur ribadendo il no alla violenza e al militarismo, ritiene che sia necessario continuare ad investire tempo e risorse, nella ricerca di forme di resistenza nonviolente che siano allo stesso tempo efficaci.¹⁵⁵ Delle soluzioni nonviolente ma efficaci sperimentalmente, sono infatti l'unico vero argomento da poter opporre alla logica delle armi.¹⁵⁶ La legittima difesa, perciò, non dovrebbe consistere tanto nella salvaguardia di un territorio o di confini politici, quanto nella protezione dell'esistenza della gente, dei valori della loro cultura e della loro libertà: e per fare questo, il primo passo è quello di lottare contro l'ingiustizia, quella ideologica che vede nell'altro sempre e solo un nemico, e quella sociale, che esclude, che crea i ghetti e fomenta l'emarginazione...¹⁵⁷ Non è sufficiente, infatti, dire no alla guerra: è necessario proporre qualcosa che possa far crescere i semi della pace e della riconciliazione. E in tutto questo discorso il Vangelo e la vita e la Parola di Gesù¹⁵⁸ sono certamente un aiuto importante, una fonte di saggezza, di grazia e di carità, essenziali per distruggere l'ideologia del nemico ed estirpare i veri nemici della pace, che sono appunto l'odio, la sfiducia, la brama di potere.

Finora, abbiamo dunque compreso che, stando alla riflessione teologica italiana, anche la legittima difesa armata (certamente almeno quella fatta con armi nucleari), come già la teoria del *bellum iustum*, dovrebbe essere considerata una sorta di relitto della storia della teologia morale e del diritto, e che dovrebbe perciò lasciare spazio, al giorno d'oggi, a nuove forme di difesa nonviolente, ma non per questo meno efficaci. Il cammino ora prosegue e ci porta a considerare i temi che toccano l'etica di queste modalità alternative di difesa e di promozione della giustizia. Riprendendo le parole di Enrico Chiavacci, possiamo, infatti, affermare che

da una prospettiva di sistematica teologico-morale, il tema del lecito e dell'illecito in guerra è solo un capitolo del tema del dovere, sempre incombente a ciascuno, di cercare di costruire la pace.¹⁵⁹

Risulta così del tutto astratta anche una trattazione etica della guerra giusta e della legittima difesa armata di uno stato. Una esposizione della dottrina tradizionale è importante come conoscenza della storia della morale cristiana, ma è più importante ancora, e diremmo indispensabile, per comprendere la novità della situazione e la vacuità degli sforzi di mantenere concetti tradizionali come strumenti di valutazione etica. Non per niente a questo proposito, il Concilio dichiara che *«nos autem commutare corda nostra oportet»*.¹⁶⁰

La pace, infatti, è molto più che l'assenza della guerra e la pace che Cristo dona alla Chiesa e all'umanità, apparendo il giorno di Pasqua nel cenacolo, non si riduce al silenzio dei cannoni e

¹⁵⁴ Cfr CHIAVACCI, *Il bene comune*, op. cit., 37-38.

¹⁵⁵ Cfr TRENTIN, *Difesa militare e non militare*, op. cit., 310.

¹⁵⁶ Cfr TRENTIN, *Opzione tra servizio civile*, op. cit., 631.

¹⁵⁷ Cfr MATTAI, *Oggi è proponibile*, op. cit., 33.

¹⁵⁸ «Colui che ama riesce a scoprire in ciascuno colui che dipende dalla sua "prossimità", colui di cui egli è prossimo. Questo principio viene spinto in Lc 6,35/Mt 5,44 fino alla radicale dilatazione del concetto di "prossimo", così da includere nell'amore anche i nemici, che ne divengono anzi l'oggetto specifico. È così, infatti, che si corrisponde all'amore illimitato e sconfinato di Dio (cfr Mt 5,42s). [...] Nemico può essere anche la controparte in un processo (cfr Mt 5,25), ma anche chiunque "contro il quale si abbia qualcosa" (Mc 11,25; cfr anche Mt 10,36; 13,25), né il nemico deve perdere il suo profilo socio-politico (cfr nemico in Lc 1,71.74; 19,43): tutto vi è compreso: "vita privata e vita pubblica, società, popolo e umanità intera» (Wolfgang SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1999, 93-94).

¹⁵⁹ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 149.

¹⁶⁰ CHIAVACCI, *Teologia Morale. 3/1*, op. cit., 153-154.

delle mitragliatrici: proprio per questo, cercheremo di capire quali siano le condizioni indispensabili per la costruzione di una vera pace internazionale, obbedienti a quel dovere morale «sempre incombente a ciascuno, di cercare di costruire la pace».¹⁶¹

2. La difesa popolare nonviolenta

Abbiamo visto come diversi autori abbiano sottolineato l'importanza di salvaguardare il valore della difesa nazionale attraverso delle modalità alternative a quelle fornite dalla forza militare. Appartengono a queste modalità alternative la via diplomatica, a cui abbiamo fondamentalmente già fatto riferimento, e quella della difesa popolare nonviolenta, che nasce, in modo particolare, in seno al movimento nonviolento, e che – all'interno della cerchia dei moralisti cattolici italiani – ha visto soprattutto in don Giuseppe Mattai un suo costante e *strenuo* promotore.¹⁶² È comunque soprattutto grazie all'impegno dei movimenti pacifisti, di estrazione religiosa e no, che si è potuto cominciare a pensare, anche all'interno del mondo teologico ed ecclesiale, alla possibilità della nonviolenza e di una difesa efficace ma non armata, possibilità che hanno a loro volta aperto una strada nuova, fatta di ricerche etico-politiche che, fino ad alcuni decenni fa, erano veramente inimmaginabili.¹⁶³ Lasciando da parte le introduzioni, cerchiamo ora di andare al nocciolo della questione e di comprendere un po' meglio di cosa si tratti, dal punto di vista pratico, quando parliamo di nonviolenza, e di quale contributo essa abbia fornito alla riflessione e alla prassi di pace.

Il nonviolento in genere, e l'obiettore di coscienza al servizio militare in specie, non respingono il concetto di difesa dello stato e di resistenza attiva, ma le concepiscono e attuano in maniera diversa da quella tradizionale che spesso gioca tutte le sue carte sulla forza militare. [...] Ciò che viene messo in discussione è l'esercito e l'efficacia reale di una difesa nazionale a base di armi e truppe regolari.¹⁶⁴

¹⁶¹ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 149. «Auch die herkömmliche Lehre vom 'gerechten Krieg' enthält in der Substanz ihrer Argumentation viele Elemente, die sich in der Zielrichtung einer Lehre von 'gerechten Frieden', eines Konzepts der Friedensförderung durch die Bekämpfung der Ursachen von Kriegen interpretieren lassen. In dieser Perspektive behält sie eine konstruktiv-kritische Funktion auch für die Gegenwart» (Thomas HOPPE, *Friedensethik in der Krise der Gegenwart*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin-Köln, W. Kohlhammer, 1995, 19).

¹⁶² «È perciò molto importante distinguere tra “forze di polizia”, che hanno il compito di far osservare le leggi [...] anche attraverso l'uso della forza, e l'“esercito” che, [...] sempre con armi uccisive [*sic!*] e, spesso [...] indiscriminatamente distruttive, è rivolto a bloccare un nemico esterno, o a risolvere [...] contrasti politico-economici e/o territoriali» (cfr MATTAI, *Pace e guerra*, op. cit., 14). «La strada della difesa popolare nonviolenta [...] esclude, infatti, in linea di principio l'uso delle armi, non però il ricorso alla forza. Di solito si interviene a livello sociale e civile in modo tale da dissuadere l'aggressore o da impedirgli di portare a termine il suo progetto di aggressione» (TRENTIN, *Difesa militare e non militare*, op. cit., 310). Non dimentichiamo poi: HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit.; IDEM, *La nonviolenza: concetto chiave di una Teologia della Pace*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, Borla, Roma, 1987, 40-46; IDEM, *Ho visto la bontà liberatrice. Memorie di un tempo difficile*, Roma, Paoline, 1977; IDEM, *Difendersi con la nonviolenza*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 81 (1989) 115-119; IDEM, *L'etica fra quotidiano e remoto*, Bologna, Dehoniane, 1985. IDEM – Valentino SALVOLDI, *Il Vangelo che ci guarisce. Dialoghi sulla nonviolenza*, Padova, Messaggero, 1988.

¹⁶³ «In questa direzione si deve riconoscere che il movimento pacifista, nelle sue espressioni (pacifisti, obiettori di coscienza, nonviolenti) pecchi di unilateralismo, ma è indubbio l'apporto decisivo per aver reso “pensabile” uno Stato o un insieme di Stati che si difendano in altro modo che non sia quello del ricorso alla violenza (armata)» (LORENZETTI, *Le coscienze*, op. cit., 68). Sui limiti e le ingenuità di certo pacifismo, cfr anche MATTAI, *Il dibattito culturale e teologico*, op. cit., 37-39.

¹⁶⁴ MATTAI, *Educazione alla nonviolenza*, op. cit., 337-338.

La difesa popolare nonviolenta (detta anche *sociale*) intende, dunque, perseguire il fine della difesa nazionale attraverso modalità nonviolente, ma non per questo inefficaci. Consiste nel mettere in atto una serie di azioni (o di omissioni/boicottaggi) che sono espressione di una decisa disobbedienza nei confronti dell'invasore (o del tiranno)¹⁶⁵ al potere, in modo da rendergli praticamente impossibile la gestione della cosa pubblica. È il caso di scioperi, di diffusione di informazioni contrarie al regime, di boicottaggi, di atti di non-cooperazione e, soprattutto, di disobbedienza civile nei confronti di leggi e disposizioni ingiuste. Non va, infine, dimenticata l'istituzione di strutture e poteri clandestini paralleli, che cerchino di compromettere l'efficienza dell'amministrazione alla guida del Paese.¹⁶⁶ Al di là delle singole tecniche e delle iniziative utili al raggiungimento dello scopo, ciò che conta veramente, nel nostro discorso teologico, è sottolineare che tutta questa azione è, comunque, sempre indirizzata a *conquistare* l'avversario alla propria causa di pace e di giustizia. L'idea del rifiuto pregiudiziale dell'altro, per quanto possa essere malvagio e disonesto, è aliena non solo dall'azione, ma dalla stessa concezione della vera nonviolenza. Tutto questo

significa trattare l'altro non come un nemico da sconfiggere ma come un amico da convincere. Se alla sua violenza, che ne fa un nemico, rispondi con la tua violenza, ti metti allo stesso suo livello, dai ragione a lui; se ti rivolgi alla sua ragione profonda, obblighi l'altro a innalzarsi al tuo livello, fai emergere la verità che è nascosta in lui.¹⁶⁷

La proposta di ricorso ad un metodo di difesa alternativo a quello militare, quale è appunto quello nonviolento, oltre che su basi propriamente etiche, si fonda su considerazioni di ordine pragmatico e di efficacia storica. La difesa popolare nonviolenta, infatti, veicola un messaggio – nei confronti dell'aggressore – che è sì nonviolento ma, al tempo stesso, anche dissuasivo.

È come se uno Stato comunicasse al mondo che può difendersi da qualsiasi aggressore senza ricorrere all'esercito o all'uso delle armi. E che pertanto chiunque pensasse di poterlo impunemente invadere, in quanto smilitarizzato o disarmato, dovrà fare i conti con una resistenza morale dura e determinata.¹⁶⁸

A conferma della validità pratica di questi sistemi di difesa nonviolenti, vengono di solito ricordati diversi esempi della nostra storia recente, in cui la forza morale e l'unità di un popolo hanno disarmato l'azione cruenta degli aggressori. Particolarmente significative, in questo senso, sono state le azioni dirette a sabotare le discriminazioni e le deportazioni degli ebrei e degli oppositori politici, sotto i regimi nazista e fascista, e la resistenza sociale e politica alle dittature comuniste dell'Europa dell'Est.¹⁶⁹

¹⁶⁵ «La Difesa popolare nonviolenta non viene esercitata solo nel caso di emergenza nell'attualità, cioè di un'aggressione ed occupazione di terzi, estranei alla nazione, ma costituisce un impegno costante ogniqualvolta siano in pericoli valori e beni, eticamente validi e significativi, che motivano la difesa sociale» (MATTAI, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 70).

¹⁶⁶ Cfr Alberto L'ABATE, voce "Nonviolenza. Resistenza", cit. in, *DTP* 633-634; cfr anche: BUCCI, *Cristianesimo e nonviolenza*, op. cit., 110-111; MATTAI, *Educazione alla nonviolenza*, op. cit., 340-341; IDEM, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 68-70.

¹⁶⁷ RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 168. Cfr anche COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 158.

¹⁶⁸ Giuseppe TRENTIN, voce "Difesa. Difesa popolare nonviolenta", cit. in, *DTP* 311-312. Cfr Giuseppe MATTAI, *Difesa popolare nonviolenta*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 154 (2007) 296-297.

¹⁶⁹ Cfr MATTAI, *Pace e guerra*, op. cit., 19. «Queste tecniche alternative [...] sono già state messe in atto da popolazioni inermi [...] ma poste di fronte ad avversari potenti e spietati. Così norvegesi, danesi e bulgari, durante la seconda guerra mondiale, hanno efficacemente resistito alla campagna antisemitica scatenata dai tedeschi; l'India ha superato la colonizzazione inglese; i negri degli USA hanno rivendicato e ottenuto diritti civili; i cecoslovacchi hanno resistito contro i carri armati sovietici» (MATTAI, *Educazione alla nonviolenza*, op. cit., 339). Per alcuni esempi di azioni nonviolente, cfr GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden*, op. cit., 49-81. 127-194. 199-228.

Condizione di efficacia, comunque, è soprattutto quella dell'unità della nazione, della società civile, realizzata sulla base di fondamentali valori morali condivisi: si ritiene, proprio per questo, allora, soprattutto al giorno d'oggi, in un contesto culturale così segnato da un marcato pluralismo etico e assiologico (che, soltanto una o due generazioni fa, era ancora del tutto inimmaginabile), sia necessario, più che in passato, puntare sull'educazione civile alla pace e alla nonviolenza.¹⁷⁰

La Difesa popolare nonviolenta prevede un'ampia *partecipazione alla difesa collettiva*, che sostituisca il sistema gerarchico richiesto dalla difesa militare, il quale affida il potere e le conoscenze utili a pochissime persone. La società deve farsi carico del diritto-dovere della propria difesa (interna ed esterna).¹⁷¹

È questo, infatti, un aspetto di decisiva importanza, su cui i vari autori non disdegnano di tornare, a più riprese: la nonviolenza e la difesa popolare nonviolenta non sono principalmente questione di tecniche da utilizzare, quanto di persone da formare e educare, a livello etico come intellettuale e pratico, per orientare il proprio essere cittadino, nel rispetto e nella promozione della giustizia, del diritto, della legalità, fuggendo i facili compromessi, di coloro che cercano anzitutto di salvaguardare i propri interessi di parte e i privilegi della propria categoria di appartenenza.¹⁷²

Educare oggi, quindi, significa educarsi ed educare i giovani e gli adulti a cogliere la dimensione metaetica (questione del senso) e la dimensione etica (personale e socio-politica) dei problemi più avvertiti [...] della nostra società. Quando fanno difetto ricerca e approfondimento [...] e impegno formativo delle coscienze facilmente i problemi diventano moda corrente, sono banalizzati, o visti in maniera riduttiva come questioni di ordine tecnico o, nel migliore dei casi, di «etica pubblica». Questa però [...] il più delle volte riduce la questione dell'etica sociale, politica ed economica, alla mera osservanza delle «regole del gioco» e si appiattisce nell'utilitarismo.¹⁷³

Ci troviamo davanti, allora, a dei compiti di importanza decisiva, in vista della costruzione del futuro dell'umanità, che richiedono degli sforzi davvero notevoli da parte di tutti gli agenti educativi (famiglia, scuola, mass-media, Chiesa, ecc.) ma che, ancor prima, richiedono un radicale ingresso di un'etica del bene comune universale nella politica e di una decisiva tensione in vista della promozione della giustizia distributiva.¹⁷⁴ Si tratta, allora, di far maturare una coscienza collettiva che – oltre ad essere informata sulle tecniche nonviolente – sia soprattutto particolarmente sensibile al valore della solidarietà e interessata a una gestione equa della *res publica*, in grado così di orientare la politica del proprio Paese proprio verso la promozione di una giustizia planetaria che, sola, potrà fornire le solide fondamenta dell'edificio della pace internazionale.¹⁷⁵ Dal punto di vista etico, allora, la difesa popolare porta con sé notevoli

¹⁷⁰ «È risaputo che il successo della Difesa popolare nonviolenta viene meno se manca la capacità di resistenza di tutto un popolo. In passato, una forte omogeneità ideale o religiosa ha garantito questa capacità di resistenza in molti casi. Ma è ancora possibile tutto ciò all'interno di una società complessa, articolata e pluralistica, come la nostra?» (TRENTIN, *Difesa popolare nonviolenta*, op. cit., 312). «La risposta a questi assillanti quesiti va cercata in direzione *politica*: estensione e approfondimento della vita democratica; *economica*: indirizzare la globalizzazione sui versanti della solidarietà e sussidiarietà [...]; *culturale*: far mutare attraverso un potenziamento delle agenzie educative e dei mass media una nuova cultura di pace [...]; *etico-religiosa*: avviamento verso una morale universale [...] che abbia [...] come obiettivi primari la giustizia socio-economica, la solidarietà, la non-violenza» (MATTAI, *Verso la grande pace*, op. cit., 532).

¹⁷¹ MATTAI, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 69.

¹⁷² Cfr MATTAI, *Educazione alla nonviolenza*, op. cit., 335.

¹⁷³ MATTAI, *Educare alla pace*, op. cit., 335-336.

¹⁷⁴ Cfr MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 90-93.

¹⁷⁵ Cfr MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 92-93. Cfr anche MATTAI, *Educazione alla nonviolenza*, op. cit., 341-342.

vantaggi ed è senza dubbio da preferire a quella militare tradizionale: essendo, infatti, un'emanazione dello spirito riconciliatore che anima la nonviolenza, nel suo significato profondo di ricerca della giustizia, di attenzione agli ultimi, di promozione dei diritti umani, essa riveste certamente un profilo etico di gran lunga superiore a quello esercitato dal ricorso alla violenza, la quale – nonostante le migliori intenzioni dei singoli soggetti coinvolti – è sempre, in un modo o nell'altro, espressione di egoismo e parzialità.¹⁷⁶

Per quanto riguarda l'efficacia¹⁷⁷ e l'opportunità di un suo utilizzo, nella concretezza della situazione, il discorso, però, si fa più complesso perché non possiamo dimenticare, al di là delle varie azioni nonviolente coronate da successo, i fallimenti e le manifestazioni pacifiche represses nel sangue.¹⁷⁸ La nonviolenza, dunque, non fornisce nessuna garanzia di un esito positivo, cosa che – del resto – non è in grado di fare neanche il militarismo: i problemi perciò restano...¹⁷⁹

Anche ammettendo che il rapporto tra condizioni della società ed efficacia della DPN non può essere interpretato nei termini della fissazione di prerequisiti, rimane pur vero che nella considerazione prudenziale dell'applicabilità di tale sistema difensivo in forma deliberata ed esclusiva dovranno essere applicati dei parametri rigorosi. [...] Le principali obiezioni che si possono evincere dal complesso dei testi esaminati, sono [...]:

1. la DPN non sembra offrire garanzie nell'assicurare un sistema difensivo *solidale*, quanto a partecipazione e coordinamento democratico;
2. la *mobilitazione* e la *preparazione* del soggetto naturale della DPN – la popolazione – non sembrano essere problemi di facile soluzione;
3. le *elaborazioni teoriche* e le *ricerche* disponibili non hanno ancora prodotto risultati ampi, certi convincenti.¹⁸⁰

È a questo punto, allora, che risulta necessaria una grande capacità di discernimento per coniugare – come abbiamo più volte detto finora – utopia e realismo: da un lato, il sogno della *grande pace*, dall'altro la necessità di compiere un cammino graduale, fatto di passi intermedi – che sono espressione di quel bene che è *possibile* qui e ora – in vista del raggiungimento di quell'ideale, che, per ora, però, può essere intravisto solo da lontano.¹⁸¹

Sono ipotizzabili anche posizioni intermedie che tentano un collegamento della testimonianza profetica con il realismo etico che, non ignorando i condizionamenti e le necessità storiche, non esclude la possibilità del ricorso alla forza a condizioni però ben precise: all'*aut-aut*, in altri termini

¹⁷⁶ Cfr TRENTIN, *Difesa popolare nonviolenta*, op. cit., 312.

¹⁷⁷ Affinché un'etica della pace abbia un impatto significativo nel dibattito e nella prassi politici, è necessario davvero riuscire a coordinare in maniera efficiente le istanze evangelico-teologiche e il bisogno di risultati concreti e tangibili: cfr HOPPE, *Friedensethik in der Krise der Gegenwart*, op. cit., 17.

¹⁷⁸ «Non è detto che la metodologia nonviolenta abbia sempre assicurato il successo: in linea di massima però non determina bagni di sangue e non pone in essere [...] *gesti e comportamenti contrassegnati da esiti irreversibili*, come uccidere persone, distruggere risorse non rinnovabili, annientare la speranza» (MATTAL, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 69). «Certo la vera opzione nonviolenta non implica costi così spaventosi in vite umane come quella del vecchio militarismo con armi moderne [...]. Nella guerra moderna si è sicuri che non ci saranno vincitori» (HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 127-128).

¹⁷⁹ Carlo BOTTERO, *La Difesa Popolare Nonviolenta e l'esigenza di «efficacia»*, cit. in, «Convivium Assisiense», 2 (2000) 91-108.

¹⁸⁰ BOTTERO, *La Difesa Popolare Nonviolenta*, op. cit., 99-100. Il problema dell'efficacia della nonviolenza è, senza dubbio duplice: si fonda cioè su dei criteri oggettivi di efficacia dei suoi metodi e sull'atteggiamento ideologico che si ha di fronte ad essa. «Il problema è: come mai le modalità nonviolente non sono attuate con determinazione, anzi si fa di tutto per presentarle e renderle inefficienti?» (LORENZETTI, *Il potere politico*, op. cit., 40). Cfr infine anche HÄRING – SALVOLDI, *Nonviolenza. Per osare la pace*, op. cit., 203-219.

¹⁸¹ «Occorre [...] recuperare la forza della profezia evangelica come annuncio della parola di Dio che chiama alla conversione ed alla testimonianza della nonviolenza. È una posizione di realismo evangelico che testimonia la possibilità di affrontare in modo nuovo e concreto tutto il problema della violenza e della guerra oggi» (TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 124).

si preferisce la dialettica dell'*et-et*, postulando però un incessante confronto critico tra profezia e realismo, perché la nonviolenza non degeneri nel passivismo inerte e i compromessi etici non dimentichino mai la logica della croce che è *totaliter alia*, assolutamente altra da quella della violenza.¹⁸²

Proprio a questo proposito, allora, viene proposto anche un processo di graduale trasformazione del sistema difensivo militare in uno non militare: è il cosiddetto *transarmo* (o *transarmamento*), che «avviene attraverso fasi miste, in cui coesistono strumenti e concezioni di difesa militare e non militare».¹⁸³ Anche a questo riguardo, comunque, le voci sono fondamentalmente concordi, poiché, sebbene con espressioni e modalità forse alquanto diverse, i vari autori affermano con chiarezza il ricorso a metodi di difesa nonviolenti, secondo una lettura teleologica, rifiutando di trasformarli in «un divieto assoluto di violenza difensiva».¹⁸⁴ Senza annullare ciò che è stato detto finora, non sembra comunque saggio escludere *a priori* il verificarsi di situazioni in cui la scelta del ricorso alla violenza sia da ritenersi, se non inevitabile, almeno comprensibile e giustificabile. È il caso, per esempio, di chi ha il dovere di difendere persone non capaci di scelte autonome (come nel caso di bambini), che si trovino in grave pericolo.¹⁸⁵ Un'aporia analoga si presenta, poi, anche nel caso della popolazione che, per vie pacifiche, ha a lungo tentato di liberarsi dal giogo dell'oppressione, senza riuscirci; e la speranza che ciò possa cambiare nel futuro risulta, inoltre, alquanto improbabile...: anche in questo caso un rifiuto pregiudiziale di ogni legittimità di ricorrere a una forma proporzionata di violenza sembrerebbe un po' troppo semplicistico e incapace di cogliere la complessità del reale.¹⁸⁶

¹⁸² MATTAL, *I cristiani e la pace*, op. cit., 43.

¹⁸³ MATTAL, *Teologia e etica della pace*, op. cit., 49. «Alla difesa popolare nonviolenta ci si avvicina con passi progressivi che così possono essere indicati: *transarmo*, graduale transizione dalla difesa armata e nucleare ad un altro tipo di difesa, popolare e nonviolenta, mantenendo temporaneamente una *difesa solo difensiva*, escludendo [...] la costruzione, la detenzione, il commercio e l'uso di armi distruttive» (MATTAL, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 69-70).

¹⁸⁴ CHIAVACCI, *Teologia morale*. 3/2, op. cit., 97.

¹⁸⁵ «Mentre noi siamo persuasi che ciascun singolo debba rinunciare sempre al tradizionale "diritto" di legittima difesa di sé, non siamo altrettanto persuasi che debba rinunciare a difendere gli altri sempre e senza eccezione alcuna» (CHIAVACCI, *Teologia morale*. 3/2, op. cit., 98). È dello stesso avviso anche Trentin, ma appare più fiducioso nel successo della sola difesa nonviolenta: cfr TRENTIN, *Difesa militare e non militare*, op. cit., 310.

¹⁸⁶ «Quando una forte coscienza popolare che abbia tentato il proprio riscatto umano con ogni via, pagando duramente i vari tentativi, e che veda preclusa ogni speranza in tempi ragionevoli, non crediamo che sia da condannarsi come "non lecito" il ricorso alla violenza. Crediamo che si debba, finché è ragionevole, dissuadere: ma nessuno che non sia coinvolto personalmente nella situazione può giudicare o condannare» (CHIAVACCI, *Teologia morale*. 3/2, op. cit., 98-99).

CAPITOLO III

IL PROBLEMA DEGLI ARMAMENTI

1. Deterrenza, armamenti e disarmo

Gli armamenti sono un altro problema che, come una *matrioska*, ne racchiude in sé molti altri: parlarne, infatti, significa prendere in considerazione tutto ciò che ha a che fare con la loro fabbricazione, il loro commercio, il loro accumulo e, soprattutto, con le potenzialità distruttive per cui sono stati concepiti e di cui ci si prepara a fare uso. Si aprono, allora, qui dei grandi temi, come quelli del riarmo e della corsa agli armamenti da parte delle *grandi e piccole* Potenze mondiali, della deterrenza nucleare, della stessa legittimità degli eserciti, della ricerca scientifica militare e dell'enorme quantità di risorse umane e finanziarie impiegate per questo scopo, le quali, se utilizzate diversamente, potrebbero servire a favorire lo sviluppo dei paesi più poveri... Cercheremo di affrontare con ordine, almeno negli elementi essenziali, le diverse questioni, cominciando innanzitutto con una delle sfide che ha segnato principalmente le relazioni internazionali e la vita di interi popoli, durante il quarantennio della guerra fredda: ci riferiamo, ovviamente, al grandissimo e spinoso problema della deterrenza nucleare.¹⁸⁷

1. La deterrenza nucleare

Come abbiamo già visto nella sezione del nostro lavoro dedicata al magistero ecclesiastico, il tema della deterrenza nucleare è stato uno dei nodi di tutto l'insegnamento morale cattolico degli ultimi cinquant'anni. Magistero e teologi ne avvertivano l'assurdità ma, allo stesso tempo, ne riconoscevano gli indubitabili vantaggi, *in primis*, fra tutti, quello di aver saputo *mantenere* la pace in Europa per almeno mezzo secolo e di aver evitato, così, una terza guerra mondiale e uno scontro diretto tra le due Superpotenze. Non possono, tuttavia, essere dimenticate le immense energie umane e finanziarie che i progetti di riarmo atomico hanno assorbito e che, senza dubbio, se usate diversamente, avrebbero profondamente contribuito a risolvere *alla radice* molti dei problemi di cui, ancora oggi, i Paesi in via di sviluppo sono vittime. In questa realtà, allora, così *magmatica* – perché non chiara e, oltretutto, sempre mutevole – i teologi moralisti italiani che si sono occupati del problema della pace, hanno cercato di mettere ordine e di chiamare le cose con il loro vero nome, per poter poi proporre le scelte che sembravano eticamente più giuste. Noteremo accentuazioni diverse, prese di posizione non sempre complementari e valutazioni etiche più o meno *esigenti* (o piuttosto *intransigenti*): ciò fa parte, tuttavia, della ricchezza che il confronto teologico ed ecclesiale porta con sé. Alcuni autori, infatti, come vedremo, saranno più vicini alle indicazioni del Magistero e quindi disponibili nei confronti di un'accettazione condizionale della dissuasione nucleare; altri, invece, sottolineando con particolare meticolosità

¹⁸⁷ Quando ci siamo apprestati ad organizzare il lavoro di stesura di questo lavoro, pensavamo di poter parlare della deterrenza nucleare come di una questione che, sebbene non fosse stata ancora messa del tutto da parte, tuttavia, nella sua follia e pericolosità estreme, poteva essere considerata come qualcosa in via di risoluzione. Le vicende di questi ultimi mesi sembrano invece scoraggiare questo ottimismo, richiamando in campo la nuova proliferazione nucleare di Paesi che, tra alterne vicende, è ripresa in questo inizio del terzo millennio. Anche se la contrapposizione ideologica Est-Ovest è dunque superata, si aprono nuovi scenari, in cui il ricorso al possesso dell'arma nucleare diventa una garanzia di potere *ad intra* e *ad extra* dei confini nazionali.

tutte le contraddizioni e gli effetti collaterali che – nel campo della politica internazionale, della vita umana, dell'ecologia, ecc. – la deterrenza porta con sé, riterranno che essa non sia in nessun modo accettabile, nonostante i vantaggi di cui essa possa essere portatrice, e che vada pertanto al più presto rimpiazzata, da strategie di difesa più eque e accettabili.

Esclusa praticamente ogni possibilità di difesa nucleare, si è posto immediatamente il problema della deterrenza. Ma è lecito, si chiede, spendere tanti soldi per scoraggiare il nemico da un'eventuale aggressione e mantenere così la pace nell'equilibrio del terrore? Secondo non pochi teologi anche la deterrenza nucleare non sarebbe lecita. Per due motivi: anzitutto perché il possesso di armi nucleari a scopo di deterrenza è efficace soltanto se implica la volontà di usare tali armi nel caso di aggressione e tale uso non sarebbe lecito per le ragioni ricordate sopra a proposito della difesa nucleare, in secondo luogo perché in tal modo si sottraggono ricchezze enormi alla causa vera della pace, che si fonda non solo sulla libertà, ma anche sulla giustizia fra i popoli. Secondo altri teologi, invece, e secondo il magistero ufficiale della Chiesa, la deterrenza sarebbe lecita a due condizioni: primo, che si cerchi la distensione; secondo, che si riducano in modo equilibrato, progressivo e controllato gli armamenti.¹⁸⁸

Il giudizio etico sulla deterrenza¹⁸⁹ va distinto secondo due punti di vista differenti, che potremmo definire l'uno *profetico* e l'altro *realistico*. Il primo fa riferimento a una valutazione metaetica¹⁹⁰ (che cioè fa astrazione dalle condizioni attuali dell'umanità e della politica internazionale); l'altro, invece, pur avendo alla base una valutazione della deterrenza *in sé*, tiene conto del contesto in cui viviamo, *dei pro e dei contro* che essa comporta, nel contesto della guerra fredda e della divisione del mondo in blocchi contrapposti. I sostenitori di quest'ultima visione della deterrenza – che abbiamo definito *realistica* –, ritengono, al contrario dei primi, che la dissuasione nucleare sia un *male minore*, qualcosa, cioè, che può essere tollerato, per un tempo limitato, al fine di evitare un male maggiore. In ogni caso, per non restare sul generico, cominciamo a scendere più nel dettaglio e ad affrontare, una per una, le due posizioni.

Coloro che valutano la deterrenza nucleare come un male morale, paragonabile per gravità a quello dell'utilizzo delle armi atomiche, partono da una considerazione molto semplice, che abbiamo già incontrato, parlando delle lettere pastorali delle conferenze episcopali americana, francese e tedesca: una minaccia non può in alcun modo essere convincente, e quindi sortire un effetto dissuasivo nell'avversario, senza l'intenzione – almeno remota – di metterla in atto, qualora la situazione divenga insostenibile. Allo stesso modo, la strategia di dissuasione nucleare non può avere alcun effetto nel frenare le mire distruttive dell'avversario, se in realtà non esiste neppure la più remota possibilità di fare uso di quegli armamenti, su cui si è costruito *l'equilibrio del terrore*.

Ogni minaccia seria – per riuscire suadente – non può essere disgiunta dall'intenzione di farne uso quando si giudichi necessario per ritorcere un attacco o per prevenirlo. Ma da tutto l'insegnamento etico sappiamo che l'uso di armi a carattere distruttivo non controllabile o che, comunque, causano

¹⁸⁸ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 106-107. La deterrenza viene affrontata dai teologi italiani in modo piuttosto monolitico, senza cioè prendere in esame le varie opzioni o strategie di dissuasione: per un'analisi etica di questo tipo, cfr HOPPE, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln*, op. cit., 92-144.

¹⁸⁹ Cfr BOZZI, *Strategie militari*, op. cit., 75-87. In questo contesto useremo come sinonimi i termini «deterrenza» e «dissuasione» benché essi non coincidano esattamente; cfr GUZZETTI, *Guerra e pace*, 133-134.

¹⁹⁰ Parlando delle differenze di valutazione del problema della deterrenza, nei vari documenti delle conferenze episcopali, Mattai afferma: «Queste valutazioni divergenti riflettono situazioni non certo univoche dei vari paesi e delle loro tradizioni culturali [...]. Tuttavia non sembra trattarsi di posizioni contraddittorie in quanto si pongono a livelli diversi: *metaetico* o *profetico*, quelle che ravvisano nel deterrente l'antievangelicità più netta, *etico-realistico*, quelle che lo accettano come male minore e transitorio, distinguendo però sempre tra "minaccia" – accettabile a certe condizioni – e "uso" del nucleare sempre da proscrivere» (Giuseppe MATAI, *La Chiesa cattolica e la pace*, cit. in, *Religioni per la pace*, a cura di Michele CASSESE, Roma, Associazione Studi America Latina, 1987, 211).

un numero altissimo di vittime innocenti, non è moralmente accettabile. Quindi anche *la produzione e il possesso di armi nucleari o ad esse assimilabili risulta dello stesso segno etico negativo*.¹⁹¹

Il ragionamento *non fa una grinza* ed è condiviso da diversi altri autori teologici: tuttavia, come certo ricordiamo, i testi magisteriali (pontifici e delle conferenze episcopali) si sono espressi a favore di una certa tolleranza nei confronti della strategia della dissuasione, proprio a patto che fosse esclusa, a priori, qualsiasi intenzione di fare uso, anche *in extremis*, di armi di distruzione di massa.

Che davvero tutte le potenze militari che producono e possiedono armi di strage le possiedano con l'assoluta volontà di non usarle in nessun caso e sotto nessuna pressione ci sembra ridicolo a pensarsi: eppure questa sarebbe la condizione necessaria moralmente – per una coscienza cristiana – alla liceità del possesso e dell'addestramento con tali armi.¹⁹²

Ci sembra, dunque, che l'argomentazione che sta alla base di questa prima nella valutazione negativa della deterrenza, proceda anzitutto dalla comprensione che il possesso di armi atomiche è già di per sé «un'occasione prossima di peccato, per cui la differenza etica tra minaccia e uso del nucleare risulta assai sfumata e forse inesistente».¹⁹³ È molto ragionevole credere, infatti, che nessuno sarebbe disposto a non tentare l'*asso nella manica*, il tutto per tutto, pur di uscire vittorioso da una guerra che minaccia il suo territorio, la sua libertà, il proprio stile di vita – soprattutto nel contesto di un mondo diviso in blocchi autarchici e contrapposti.¹⁹⁴ Il problema risiede nel tipo di armi su cui si fonda la deterrenza: abbiamo già visto come l'elemento specifico che caratterizza le armi ABC e le differenzia da quelle convenzionali è il fatto che non sono in grado di distruggere semplicemente un obiettivo o un bersaglio circoscritto: esse hanno una potenza tale da distruggere qualsiasi forma di vita nel giro di chilometri quadrati; nel caso delle armi nucleari, poi, le onde radioattive sarebbero in grado di essere trasportate dai venti per centinaia e migliaia di chilometri e di nuocere, in modo molto serio, a popolazioni e territori molto distanti dal luogo dell'esplosione e, magari, neanche coinvolti nella guerra.¹⁹⁵

¹⁹¹ MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 73.

¹⁹² CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 156. Mattai, Chiavacci, Lorenzetti e Trentin sorpassano le esigenze del Magistero e affermano la negatività della deterrenza nucleare. «Per quanto riguarda infine la deterrenza nucleare il giudizio morale è ancora una volta negativo. Anzitutto perché la deterrenza o possesso delle armi nucleari a scopo dissuasivo in tanto è efficace in quanto implica la ferma volontà di usare anche le armi nucleari in caso di fallimento o insuccesso» (TRENTIN, *Difesa*, op. cit., 309).

¹⁹³ MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 74. Anche all'interno del gruppo di coloro che affermano l'illiceità morale della dissuasione, troviamo delle differenze. In questo senso, è significativo il seguente contributo di Mattai che prende le distanze da un certo fondamentalismo: «Una corrente teologica e pastorale che potremmo chiamare fondamentalista ritiene che l'accettazione anche condizionata della deterrenza nucleare metta in pericolo la credibilità della Chiesa, la sincerità della sua testimonianza e la sua fiducia in Dio (con un cedimento di natura idolatria alla difesa nucleare). Perciò sul piano morale i fautori di tale posizione ritengono che si debba rigettare la deterrenza nucleare come intrinsecamente cattiva, considerata come occasione prossima di peccato, senza possibilità di distinguere sotto il profilo etico la minaccia (seria) dall'uso» (cfr anche MATTAI, *La Chiesa cattolica e la pace*, op. cit., 212).

¹⁹⁴ Parlando del rischio che la dissuasione nucleare possa non essere in grado di evitare una guerra atomica e che, in questo caso, non si sia capaci di limitarne i danni, Hoppe afferma: «*Denn dies liefe unserem dritten Kriterium direkt zuwider, weil gerade ein solches Handeln bei Gefahr der totalen Katastrophe sein Ziel niemals verfehlen dürfte, und diese Hoffnung eben eine bloße Hoffnung bleibt. Eine Hoffnung gewiß, die wir zutiefst teilen – von der wir aber fürchten, die Politik der Kriegsverhütung auf sie allein nicht gründen zu dürfen*» (HOPPE, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln*, op. cit., 181).

¹⁹⁵ Cfr CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 91: «Con le armi nucleari la teoria non regge più: esse non colpiscono solo il bersaglio da distruggere; esse con matematica certezza sterminano ogni forma di vita [...] entro raggi precisi che possono andare da un km per l'onda d'urto, a qualche km per l'onda di calore, a decine o

Un altro aspetto molto problematico della dissuasione nucleare è che, in realtà, seppure essa, a livello teorico, possa avere avuto, almeno all'inizio, una sua ragion d'essere e di legittimità, si è però ben presto trasformata *soltanto* in una corsa all'equilibrio strategico tra le due Superpotenze. Purtroppo, anche in questo caso, la realtà è davvero complessa e problematica. Non era certo possibile, infatti, stabilire esattamente in cosa consistesse l'equilibrio tra due sistemi militari così diversi, quale quello sovietico e quello statunitense: ben presto l'immensa quantità di testate atomiche stoccata nei rispettivi arsenali militari sembrò eccedere le sole esigenze dell'equilibrio strategico e della sicurezza internazionale.

Un equilibrio sostanziale fra le forze dei due imperi c'è, e c'è sempre stato almeno a partire dal 1976: tutte le fonti neutrali o anche USA lo hanno riconosciuto, anche se i media hanno sempre detto il contrario. Prima del 1976, se c'era uno squilibrio, esso era a vantaggio dell'impero USA. Nella realtà, ciò che ha determinato la corsa agli armamenti, con un moto accelerato a partire dal 1980, non è stata né la deterrenza né l'equilibrio: è stata invece la ricerca di supremazia.¹⁹⁶

E ciò che è peggio, inoltre, è proprio il fatto che la dissuasione nucleare si era ormai trasformata in uno strumento automatico, in grado di continuare a svilupparsi, senza nessuna decisione diretta da parte dei soggetti che ne erano direttamente responsabili: al contrario, sarebbe stato necessario porre una decisione esplicita e diretta contraria per arrestarla o anche solamente per rallentarla. Era così automatica, infine, che sarebbe stato teoricamente possibile far scoppiare una guerra nucleare, solo per errore o per leggerezza, un po' come è avvenuta, in campo civile, la strage dell'esplosione del reattore nucleare di Chernobyl.¹⁹⁷

Al riguardo non si devono sottovalutare le analisi di quanti sostengono, anche dal punto di vista militare, che il passaggio dalla minaccia di usare le armi atomiche al loro impiego effettivo è divenuto tecnicamente, strategicamente e politicamente così scivoloso e fluido che una separazione di principio fra i due non è più possibile. Crisi particolarmente gravi o uno sbaglio tecnico o umano possono portare all'uso di mezzi nucleari, senza che alla base di tale passaggio ci sia una decisione autonoma e responsabile da parte di coloro che sono autorizzati a prenderla.¹⁹⁸

Inoltre, il fatto che alcuni Paesi possedessero delle armi nucleari, espressione e strumento di potenza a livello regionale e mondiale, ha inevitabilmente stimolato l'emulazione da parte di altri Stati alla ricerca di quei medesimi vantaggi, allo stesso tempo militari, politici, propagandistici e simbolici, sia nella politica interna che in quella estera. La deterrenza, infatti, è stata uno degli aspetti più clamorosi, dopo la II guerra mondiale, di quella corsa all'imperialismo e all'egemonia politico-militare che rientrano da sempre tra le ragioni principali di ogni ricorso alla violenza in campo internazionale.¹⁹⁹

centinaia di km per il fall-out (ricaduta) radioattivo. [...] Se dall'Italia con i più nobili scopi di legittima difesa, si lanciasse una bomba nucleare in Russia, la difesa potrebbe trasformarsi in distruzione per il nostro paese».

¹⁹⁶ CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 92-93.

¹⁹⁷ «La catastrofe di Chernobyl ha insegnato al popolo qualcosa che i militari e gli scienziati sapevano benissimo da tempo: la ricaduta della radioattività può avvenire a centinaia o migliaia di km, in direzione o intensità non precisabili» (CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 91).

¹⁹⁸ TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 304-305.

¹⁹⁹ Cfr CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 156-157. «Non pochi [...] sottolineano invece come certe due risultanze negative della deterrenza: la spinta che da essa è venuta agli armamenti sempre più sofisticati; l'incremento del tasso di insicurezza planetaria. Oggi ciascuno di noi, che [...] è seduto su tremila o più chilogrammi d'esplosivo [nucleare, cioè tritolo], vive nell'incubo che questo tremendo potenziale di morte possa esplodere. Non solo per una decisione folle di persone che ne controllano l'uso.[...] Molte volte per errore di questi pur sofisticati strumenti [...] siamo giunti alla vigilia di un conflitto nucleare mondiale» (Giuseppe MATTAI, *Antinomie di una difesa impostata sul principio di deterrenza*, cit. in, "Asprenas", 30 (1983) 66).

E poi perché l'attuale sistema di sicurezza privilegia, di fatto, alcuni Stati e stimola gli altri a intraprendere o a proseguire la corsa all'armamento nucleare. [...] La proliferazione sarebbe pressoché inevitabile. Non si vede infatti su quale base morale si potrebbe chiedere agli altri Stati di firmare un patto di non proliferazione nucleare.²⁰⁰

In terzo luogo la deterrenza venne giudicata, insieme a tutta la politica della corsa agli armamenti, come un male morale, anche a causa della gigantesca quantità di risorse che assorbiva e dirottava dai fondi per lo sviluppo. Molti Stati, infatti, si sono impegnati

a dotarsi di nuovi sistemi d'arma e ad aumentare i finanziamenti per la ricerca, la progettazione e la sperimentazione, lo stoccaggio di armi nucleari sempre più sofisticate e costose. Il che comporta una grave sottrazione di risorse economiche ai progetti di lotta contro la fame, le malattie, l'ignoranza, soprattutto nel Terzo mondo.²⁰¹

Ciò che risultò veramente problematico per il teologo che osservava tutto ciò, però, non era soltanto il *dirottamento* dei fondi, che avrebbero potuto essere usati per lo sviluppo dei popoli poveri, quanto il fatto che – per diversi decenni – fosse stato possibile pensare di poter costruire una vera pace internazionale, tralasciando un impegno serio per la giustizia, per il bene comune – secondo l'accentuazione di Chiavacci – di tutta la famiglia umana, e non solo di una sua parte.²⁰²

C'è una sottrazione globale di risorse dai bisogni reali ed urgenti dell'umanità a favore delle armi e ciò produce due effetti di morte: morti per guerre – le ultime due guerre hanno fatto circa 40.000.000 di morti – ma soprattutto rischiamo di esporre l'umanità intera alla morte e già ogni anno 40 milioni di persone muoiono di fame.²⁰³

La deterrenza apparve, così, come la punta dell'*iceberg* di tutta una logica di peccato e di male, in cui viene sempre fomentata l'ideologia del nemico, visto sempre e solo come tale, in maniera assoluta: l'aspetto ideologico e non razionale, infatti, sta nel fatto che non si è mai disponibili a intravedere delle esigenze legittime, degli aspetti non esclusivamente negativi, nelle intenzioni e nella politica dell'avversario. È razionalmente accettabile pensare che il bene e il male stiano rispettivamente da una parte e dall'altra della *cortina di ferro*, divisi in maniera netta, senza sfumature e senza soluzioni di continuità e che le ragioni siano tutte da una parte e i torti, tutti dall'altra? La deterrenza nucleare, in realtà, non ha tranquillizzato nessuno, anzi non ha fatto altro che alimentare questa logica – che logica purtroppo non è – di demonizzazione assoluta e impietosa dell'avversario, al tempo stesso così malvagio e sciocco, da poter essere arrestato solo con il terrore delle armi nucleari.

Non c'è chi non veda come tali proposte siano destinate a dissolversi nel nulla fin tanto che non si affronta quello che sembra essere il problema più radicale di tutti e cioè il problema delle ideologie, dei blocchi contrapposti. È lecito [...] alimentare a scopi economici, politici o ideologici, un'immagine demoniaca dell'avversario, come se il male provenisse da una parte sola e non invece da tutte le parti in causa?²⁰⁴

²⁰⁰ TRENTIN, *Difesa*, op. cit., 309. Queste affermazioni si sono rivelate profetiche nel prevedere la corsa agli armamenti nucleari da parte di Paesi con regimi dittatoriali e non democratici: cfr ZECCHINI, *Armes de destruction massive*, op. cit., 22-23.

²⁰¹ TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 304.

²⁰² Cfr TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 106-107.

²⁰³ CHIAVACCI, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 154.

²⁰⁴ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 107. Della stessa opinione è anche Häring, quando sostiene che affermare l'accettabilità del sistema attuale diventa sempre più «una pseudo-innocenza, una cecità morale, una connivenza con coloro che profittano del commercio degli armamenti, montando l'immagine del nemico, come giustificazione» (cfr HÄRING, *La forza terapeutica*, op. cit., 99).

Come accennavamo, esistono, però, altre considerazioni che sono entrate e che entrano comunque in gioco, in questa valutazione morale della deterrenza, e sono quelle a cui si rifanno vari documenti magisteriali, a partire da *Gaudium et spes* e da diversi interventi dei Sommi Pontefici, e che sono accolte anche da diversi teologi. Come abbiamo visto, in effetti, oltre ad una chiara e netta condanna della profonda malizia, presente in questo strumento strategico, gli insegnamenti magisteriali hanno presentato anche alcune ragioni che giustificavano una certa tolleranza verso di esso. Le condizioni della sua accettazione sono molteplici, però possono essere in qualche modo riassunte dalla categoria etica del *male minore* che – come siamo scoprendo – tanta importanza ha nel campo dell’insegnamento magisteriale e dell’etica della pace. La minaccia, infatti, non è equivalente all’impiego delle armi nucleari, perciò – si dice – non è lecito equiparare la qualifica morale della prima con quella del secondo: i due atteggiamenti hanno, in altre parole, un valore etico differente che, pertanto, non può essere trascurato. Inoltre, facendo leva sulla distinzione tomista tra male morale e male fisico, c’è anche chi è arrivato a dire che l’intimidazione atomica, contenuta nella strategia della deterrenza, è semplicemente la minaccia di un male fisico, nei confronti di chi, attaccando ingiustamente, compierebbe un male morale.

Una tale deterrenza ci sembra moralmente accettabile. In essa infatti non si fa che minacciare un male fisico a chi volesse compiere un male morale [...] per impedirgli di compierlo, pronti a infliggerlo davvero qualora lo compia, non per semplice vendetta, ma per salvare così il salvabile dell’intera umanità. Non è in fondo ciò che fa la polizia?²⁰⁵.

Al di là di questi e altri eccessi, che non sono certo la norma, ma comunque il segnale di un disagio all’interno della teologia e della Chiesa, di fronte a questi nuovi scenari politici e militari, c’è da ricordare, comunque, che un secondo criterio etico che viene preso in considerazione per valutare (ed eventualmente accettare) la dissuasione, consiste nella possibilità di successo della sua strategia. Essa ha impedito, in effetti, lo scoppio di una terza guerra mondiale. E chi opera per allontanare lo spettro della guerra, sta in realtà servendo la causa della pace: anche chi minaccia l’avversario, quindi, con l’uso di armi nucleari, sta collaborando a costruire la pace, perché scoraggia il nemico dal lanciare il primo colpo.²⁰⁶

Come accennavamo già poco sopra, infine, ultima e determinante condizione, affinché la deterrenza sia accolta come un male minore, è che essa sia solo una tappa in vista del disarmo, bilaterale e progressivo, e della distensione: la logica del terrore è riconosciuta in tutta la sua problematicità e malizia intrinseca, tuttavia, a causa anche dei suoi successi pratici, viene in qualche modo tollerata, come soluzione provvisoria.²⁰⁷ Non c’è, dunque, nessun diritto a prolungare questa piaga della politica contemporanea in maniera indeterminata.

Altri teologi partono dal fatto che l’equilibrio nucleare ha evitato lo scontro nucleare tra le superpotenze e che, pertanto, la deterrenza nucleare può essere accettata come un male minore, tollerabile *ad tempus* o, al limite, venir considerata come una forma di nonviolenza.²⁰⁸

Senza arrivare ad affermare che la deterrenza sia una forma di nonviolenza, possiamo tuttavia comprendere le logiche e le preoccupazioni che hanno motivato queste prese di posizione così diverse nei confronti di questo problema: da un lato, l’esigenza di coerenza umana ed evangelica, dall’altro, invece, una valutazione etica di carattere prevalentemente prudenziale,

²⁰⁵ GUZZETTI, *Pace e guerra oggi*, op. cit., 135. Queste affermazioni ci sembrano davvero incredibili. Accettare la deterrenza, infatti, per dei motivi di ordine prudenziale, ha la sua validità; ma un’argomentazione come quella di Guzzetti ci sembra davvero fuorviante.

²⁰⁶ Cfr TRENTIN, *Deterrenza*, op. cit., 304.

²⁰⁷ Cfr IDEM, *La Chiesa cattolica e la pace*, op. cit., 212.

²⁰⁸ MATTAI, *Guerra*, op. cit., 546.

il tentativo di riconoscimento di una politica che, anche se in sé oggettivamente malvagia e folle, avevano comunque prodotto dei frutti positivi. In quest'ultimo caso, allora, si dice che bisogna liquidarla al più presto, senza tuttavia lasciarsi andare a decisioni affrettate o a proposte nobili ma problematiche, come il disarmo unilaterale.²⁰⁹

Concludendo questo nostro viaggio all'interno del problema della deterrenza nucleare, ci sembra che gli aspetti più spinosi di questo problema – che gli avvenimenti di politica internazionale degli ultimi tempi hanno purtroppo riportato, in maniera nuova, alla ribalta – siano emersi e con essi, siano state proposte, più che in altri ambiti di questa nostra ricerca, differenti interpretazioni e valutazioni, secondo quella dialettica che, dall'inizio, continua ad accompagnarci: il *pacifismo politico* e il *pacifismo profetico*. Al di là, comunque, delle ragioni che spingono il giudizio etico in un verso o nell'altro, crediamo che la seguente affermazione del teologo Chiavacci possa essere accolta come una sintesi del discorso fatto.

Anche se si vuole escludere l'attuale intenzione di usare le armi prodotte, nella migliore delle ipotesi – secondo Giovanni Paolo II – c'è l'attuale intenzione di «*get the upper hand*» con mire imperialistiche, e perciò il dominio attraverso non l'uso, ma la minaccia della violenza e della strage. Una coscienza cristiana quindi non può approvare né l'uso, né il possesso, né la corsa alle armi, e in particolare alle armi di strage.²¹⁰

2. La corsa agli armamenti

Quello che abbiamo detto fin d'ora è in gran parte valido anche per la cosiddetta *corsa agli armamenti*, quel processo di sempre maggiore e costante accrescimento e innovazione del materiale bellico in dotazione a un esercito nazionale che, per la sua intensità e per le enormi energie finanziarie che assorbe, è considerato davvero da molti come uno scandalo, uno spreco e un tradimento delle attese più giuste dei popoli, in particolare di quelli in via di sviluppo. L'argomentazione che fa capo a questo problema, si muove fundamentalmente sulla falsa riga di quella che abbiamo appena affrontato riguardo la deterrenza nucleare, dal momento che la corsa agli armamenti rivela l'ambizione ad un sempre maggiore ingrandimento e potenziamento dei propri mezzi militari, ma si riferisce contemporaneamente sia alle armi convenzionali che a quelle di istruzione di massa.²¹¹ Se abbiamo, pertanto, affermato che, in linea di massima, il giudizio sulla deterrenza nucleare (che era finalizzata al raggiungimento dell'equilibrio strategico) è molto negativo – benché taluni, in accordo con le indicazioni magisteriali, siano più disponibili a un'accettazione condizionata – segue che il giudizio sulla corsa alla ricerca della

²⁰⁹ «È un bel documento a favore della pace quello dei vescovi tedeschi e di alto livello teologico, ma la lettura e l'integrazione delle istanze e prospettive nuove del movimento per la pace pur presente tra i cattolici tedeschi, quali, ad esempio, la proposta del disarmo unilaterale come primo passo verso il disarmo globale, il fenomeno dell'obiezione di coscienza al servizio militare per la difesa della pace, risultano, mi sembra, troppo assorbiti e resi funzionali alla logica dominante di una politica di sicurezza» (Luigi LORENZETTI, *L'annuncio di pace alla prova del nucleare*, cit. in, "Il Regno", 12 (1983) 251-253).

²¹⁰ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 156-157. È molto interessante notare la convergenza con il pensiero di Gunter Grass, scrittore tedesco impegnato nella promozione del disarmo: «*Über die Hälfte der Wissenschaftler arbeiten der Rüstung zu. Die Milliardenbeträge für die weltweite Aufrüstung erlauben keine wirksame Hilfe für die notleidende Dritte Welt, denn mit der Rüstung wachsen einzig Armut, Elend und die Zahl der Verhungerten – jährlich 15 Millionen Menschen! Und die Angst wächst, denn wo mit nur noch vernünftigen Reden die Vernunft außer Kraft gesetzt wird, ist das Ende menschlicher Existenz vorstellbar*» (Günter GRASS, *Von der besonderen Verantwortung der Deutschen*, cit. in, *Nouvelles Allemandes. Deutsche Kurzerzählungen*, Paris, Pocket, 2004, 114).

²¹¹ Tra gli strumenti di morte più commerciati e distruttivi troviamo le mine antiuomo, che sono diventate «le armi preferite nelle guerre dei poveri» (Jef VAN GERWEN, *Le mine antiuomo. Una riflessione etica*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 3 (1995) 194). Per una presentazione dettagliata, cfr *ivi*, 187-202.

superiorità militare, con armi nucleari, nella speranza di poter raggiungere una tale potenza da annientare l'avversario al primo colpo, è – a ragione – ancora più categoricamente negativo.

Da tutto l'insegnamento etico sappiamo che l'uso di armi a carattere distruttivo non controllabile o che, comunque, causano un numero altissimo di vittime innocenti, non è moralmente accettabile. Quindi anche la produzione e il possesso di armi nucleari o ad esse assimilabili risulta dello stesso segno etico negativo. Eguale condanna investe la produzione delle armi e il loro commercio.²¹²

Ed eccoci, così, di fronte alla ragione principale di questa condanna, che viene da altri estesa – con lo stesso vigore – anche alla produzione, al commercio e al possesso di armi convenzionali, che sorpassino le esigenze, sempre un po' oscillanti, in realtà, della difesa armata nazionale. E questa medesima condanna della corsa agli armamenti *tout court* fa appello, oltre che all'assurdità della pretesa di poter costruire la sicurezza internazionale sulla precarietà della legge del più forte, su un'argomentazione che è profondamente radicata nel valore del bene comune e della giustizia.²¹³ Le enormi ed assurde spese militari sono una maniera illogica, ma non meno crudele, per abbandonare ed affamare le popolazioni in via di sviluppo.²¹⁴

Ogni indizio è dunque per l'immoralità della corsa agli armamenti, che non è identica al solo possesso di armi di strage; questa corsa è già immorale, indipendentemente dalla sincerità dell'intenzione di non usarne mai, perché danneggia fin d'ora in modo intollerabile i poveri.²¹⁵

La sottrazione di risorse ai poveri, poi, non consiste solo in una questione finanziaria, benché questo aspetto sia senz'altro predominante: non può essere affatto dimenticato, cioè, che esiste tutto un impegno (scientifico, industriale, commerciale) che coinvolge milioni di persone, le quali, invece di offrire il proprio contributo alla causa della pace e della vita, non solo lavorano, ma vivono, guadagnano, si arricchiscono, proprio grazie alla produzione e commercializzazione di strumenti di odio e di morte.²¹⁶ Una

²¹² MATTAL, *Sulla pace*, op. cit., 73.

²¹³ «La fabbricazione di armi da guerra – siano esse nucleari o convenzionali – considerata l'improponibilità etica della guerra odierna in ogni ipotesi, sia di offesa sia difensiva, è da ritenersi eticamente negativa e chiaramente immorale» (MATTAL, *Sulla pace*, op. cit., 114).

²¹⁴ Cfr LORENZETTI, *Per una coscienza*, op. cit., 56: «Il dirottamento di immense energie di uomini e di beni per armamenti, che nessuno dice di voler usare, paralizza i popoli ed impedisce di finanziare l'economia e la cultura a servizio delle necessità della gente». «Nel 1980 la spesa globale per la produzione di armi nel mondo si aggirava sui 450 miliardi (d'ora in poi md) di dollari; nel 1987 tale spesa ha superato i 1000 md di dollari. Al momento in cui scriviamo [1990] le due superpotenze possiedono 25000 testate nucleari ciascuna» (CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 85). Cfr anche MATTAL, *Antinomie*, op. cit., 64. Per le cifre aggiornate della spesa mondiale per gli armamenti, si vedano le informazioni fornite dal SIPRI (Istituto di ricerca sulla pace di Stoccolma), cfr: STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE, *SIPRI Data on Military Expenditure*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex_data_index.html> (accesso: 5.II.2006).

²¹⁵ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 155. «Per mantenere il consenso delle loro popolazioni, e anche per mantenere attivo un mercato ricco, i detentori del potere politico ed economico del Nord hanno interesse e strumenti efficaci a trasferire sui paesi del Sud il carico disumanizzante della corsa agli armamenti» (CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol.: 3/1*, op. cit., 157).

²¹⁶ «Oltre venti milioni di effettivi nelle forze armate, assorbono un volume di manodopera stimato in almeno 60 milioni di persone. Il personale militare mondiale rappresenta oggi [nel 1983] il doppio del numero totale degli insegnanti, dei medici e degli infermieri» (MATTAL, *Antinomie*, op. cit., 69). Per informazioni sulle spese degli Stati Uniti d'America per gli armamenti, alla fine degli anni '80, si veda anche: John BARRY, *Attention, SAC: The War's Over*, cit. in, "Newsweek", 11 (1990) 20-21; Bill TURQUE – Douglas WALLER, *Warriors Without War*, cit. in, "Newsweek", 12 (1990) 16-20. Sulle trasformazioni del mercato delle armi dalla fine della guerra fredda, cfr Achille LODOVISI, *Pace incerta produzione flessibile*, cit. in, "Il Regno", 2 (1994) 39-42.

forma di mistificazione della violenza è la disinformazione della gente sul traffico delle armi a cui partecipano i popoli cosiddetti civili, i quali dicono di produrre armi *soltanto* per la legittima difesa della patria, mentre in realtà alimentano l'industria della guerra e la difendono appellandosi all'onore e alla libertà della patria da difendere contro l'ingiusto aggressore.²¹⁷

Un punto che merita una speciale attenzione è quello che riguarda la ricerca scientifica a scopo militare: è un argomento, questo, che ha interrogato e stimolato diversi autori, presente e richiamato in diversi articoli o contributi. Ciò che fa problema, infatti, proprio nell'ottica di questa canalizzazione di così tante risorse soltanto per la produzione di armi, è che si dimenticano i bisogni fondamentali di quella famiglia che è l'umanità. Da questo punto di vista, allora, la corsa agli armamenti è criticata perché, invece di impegnare e stimolare i migliori «cervelli»²¹⁸ del pianeta per costruire la pace, li si fa lavorare proprio per produrre armamenti, sempre più sofisticati, distruttivi, apparentemente solo per arricchire le grandi *lobbies* dei produttori di materiale bellico.²¹⁹ Non dimentichiamo, infine, che, purtroppo, nel commercio d'armi sono inseriti così grandi guadagni, che esso è notoriamente spesso legato anche ad attività illecite gestite dalla malavita organizzata, come il traffico di stupefacenti o il mercato della prostituzione: e tutto ciò certo non fa altro che aggiungere nuove ragioni, per valutare come moralmente illecito tutto questo mercato.²²⁰ Gli stessi

sforzi politici che possono venire fatti per la pace, per diminuire le tensioni, sono fortemente condizionati e a volte sono resi inutili dal “momento di inerzia”, dallo slancio che il progresso degli armamenti e dei sistemi militari ha assunto proprio in seguito all'impegno posto nella ricerca scientifica militare. Anche le dottrine, le strategie evolvono oggi sotto la spinta del motore costituito dalla ricerca militare.²²¹

²¹⁷ TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 137. L'industria bellica è responsabile per uno sfruttamento massivo delle risorse non rinnovabili del pianeta; cfr: CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol.: 3/2*, op. cit., 88-89; Giuseppe MATTAI – Bruno MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, Torino, SEI, 1994, 47. «Il tasso naturale di radioattività presente nel nostro pianeta [...] è stato così pericolosamente elevato, a motivo sia dell'attività mineraria e industriale necessaria per la produzione e la messa in atto del materiale fissile [...], sia della sua sperimentazione. L'incidenza della radioattività sul tasso dei tumori e delle malformazioni genetiche [...] è oggetto di attenti studi» (Giuseppe MATTAI, *Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali*, cit. in, Giuseppe MATTAI – Armido RIZZI – Giuliana MARTIRANI (et al.), *Teologia ed ecologia*, Roma, AVE, 1992, 26).

²¹⁸ Cfr LORENZETTI, *L'apporto delle Chiese*, op. cit., 401-402. «Il 25-30% del personale scientifico mondiale e della ricerca tecnologica è impegnato in attività e ricerche di tipo militare. Si pensi che le risorse impiegate invece nella ricerca medica mondiale rappresentano un quinto di quelle dedicate alle ricerche di tipo bellico» (MATTAI, *Antinomie*, op. cit., 69).

²¹⁹ «La corsa agli armamenti ha scatenato la corsa agli investimenti; e quest'ultima si è trasformata in pressioni e ricatti del potere economico privato sul potere politico e militare perché metta in bilancio le somme necessarie a far fruttare gli investimenti» (CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 86-87).

²²⁰ Cfr MATTAI, *Oggi è proponibile solo una difesa nonviolenta*, op. cit., 31-32. «Le armi non sono mai assimilabili agli altri beni che possono essere scambiati sul mercato mondiale o interno. [...] Esiste infatti un rapporto stretto e indissociabile tra le armi e la violenza. [...] Nessun interesse economico può da solo giustificare la loro produzione o il loro trasferimento» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Il Commercio internazionale delle armi. Una riflessione etica*, 1.V.1994, I.12, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 14: Documenti ufficiali della Santa Sede 1994-1995*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1997, 1096 [d'ora in poi: EV XIV, 1096]).

²²¹ Federico LOMBARDI, *Pace e sviluppo tecnico scientifico*, cit. in, MAGNANI, *Pace, disarmo*, op. cit., 27. «È ampiamente ammesso che la messa a punto di nuovi sistemi d'arma trae origine non già da considerazioni di forza militare o di sicurezza, bensì dal fatto che la tecnica [...] sopravanza spesso la politica e crea armi per le quali in seguito occorre inventare dei bisogni e adattare le teorie d'impiego» (SEGRETARIO GENERALE DELLE NAZIONI UNITE, *Studio d'insieme sulle armi nucleari*, Assemblea generale A/35/392, 12.IX.1980; cit. in, LOMBARDI, *Pace e sviluppo*, op. cit., 30).

Si è giunti, così, alla *militarizzazione dell'economia*. Si procede, infatti, all'assottigliamento della spesa sociale a favore di quella militare: in questo modo, poi, si producono sempre più armi che, secondo la legge del mercato, vanno utilizzate, perché la domanda non diminuisca e i profitti non siano ridotti. A lungo andare, tutto ciò, però, diventa il motore di numerose guerre che si combattono nei paesi poveri del mondo, guerre che non hanno, per lo più, nessun altro scopo, se non lo sfruttamento intensivo del capitale investito.²²² Alla luce di queste principali argomentazioni, possiamo già intuire che il giudizio morale riguardante la corsa agli armamenti, sia di tipo ABC che convenzionali, è davvero unanimemente negativo, anzitutto per l'instabile *equilibrio* internazionale che instaura, ma soprattutto per la radicale ingiustizia che alimenta, sprecando energie e risorse che apparterebbero, per diritto, ai poveri e ai Paesi in via di sviluppo.

Quindi anche la produzione e il possesso di armi nucleari o ad esse assimilabili risulta dello stesso segno etico negativo. Eguale condanna investe la produzione delle armi e il loro commercio. Condanna grave, in quanto tali fatti coinvolgono offese alla giustizia e all'amore, perché risultano lesivi del diritto che i popoli sottosviluppati hanno alla loro promozione, gravemente compromessa dalle spese militari.²²³

Tutto questo processo di riarmo, infine, non è un problema etico solo per il fatto che viene accumulata una sempre maggiore quantità di materiale bellico, ma perché quest'accumulazione e questo aggiornamento sono frutto delle scelte e della libera cooperazione di singole persone che, a vario titolo, fungono da anelli in questa catena, che è la corsa agli armamenti. Abbiamo parlato del grande impegno nel campo della ricerca e della sperimentazione militare, ma dobbiamo ricordare, inoltre, tutto il processo di produzione militare (industrie i cui operai producono in realtà solo *strumenti di morte* da usare contro altri uomini) e di commercializzazione, del loro possesso e stoccaggio; infine, va ricordato anche tutto l'addestramento militare, che è finalizzato ad un efficace uso di quelle stesse armi. La domanda che i teologi si pongono è quella se si possa parlare di liceità di tutto ciò o, piuttosto, di una vera e propria responsabilità morale, nella *collaborazione al male* da parte di coloro che (scienziati, ricercatori, operai), come singoli individui, prendono in qualche modo parte a tutto questo processo di armamento.

Ognuno di questi comportamenti è frutto di scelte di singoli esseri umani; ognuno pone, oggi, un problema morale ai più diversi livelli della stratificazione sociale. [...] Costituiscono un problema per i ricercatori, per gli imprenditori e finanziatori di imprese, i dirigenti tecnici, gli operai stessi, e sono precisamente un problema di cooperazione al male. [...] Costituiscono un problema morale [anche] per le gerarchie politiche e militari, come per i semplici soldati, che si preparano o preparano altri ad azioni militari moralmente criminose contro Dio e contro l'uomo, consapevoli di questa criminalità e con la volontà assoluta di non compiere mai le azioni a cui si preparano.²²⁴

²²² Cfr CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol.: 3/1*, op. cit., 155-157. La «guerra strutturale» è esportata nel sud e nell'est del mondo, perché ridoni slancio all'industria bellica dei Paesi più sviluppati e conduca alla richiesta di altro denaro al Fondo Monetario Internazionale (FMI). In questo modo il debito continua a crescere, la miseria del Terzo Mondo si acuisce e scoppiano nuove guerre che fanno ripartire il meccanismo: cfr Enrico CHIAVACCI, *La morale cattolica e il delirio di onnipotenza*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 133 (2002) 15-16.

²²³ MATTAL, *Sulla pace*, op. cit., 73. «La corsa agli armamenti è una realtà tragica, documentata da cifre inoppugnabili. Essa si risolve [...] in un danno grave e smisurato per l'umanità di oggi e di domani: ogni risorsa naturale, di ricerca scientifica, di ingegno imprenditoriale, di lavoro umano, viene sempre più [...] sterilizzata nella ricerca e nella produzione bellica» (CHIAVACCI, *La pace tradita*, op. cit., 131).

²²⁴ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 153-154. Per il problema della collaborazione al male in campo militare e della cura pastorale di questi lavoratori, spesso provati da grossi problemi di coscienza, cfr anche MACCHI, *Il documento dei cattolici*, op. cit., 85-86; BOZZI, *Strategie militari*, op. cit., 82-83.

A partire da queste considerazioni, è facile comprendere, allora, che anche questa partecipazione alla produzione e al commercio di armi, quando oltrepassa gli stretti limiti delle necessità della difesa nazionale, deve essere logicamente valutata come collaborazione al male, la quale non è certo espressione di una virtù: al contrario, la collaborazione al peccato altrui ci fa in qualche modo partecipi della malizia del peccato stesso.²²⁵

Un Governo, se ha il diritto di difendersi, ha pure il diritto di dotarsi di armi a tale scopo. Posto il principio, la sua applicazione si scontra con certi limiti. Non tutti i mezzi di difesa [...] sono accettabili, e si ha lo stretto obbligo morale di rifiutare di partecipare alla preparazione e all'uso di certe armi, quali che siano le conseguenze personali.²²⁶

L'obiezione di coscienza, allora, proprio come atteggiamento antagonista a quello collaborativo nei confronti dell'industria e della logica della morte e della violenza, sarà – come vedremo a breve – molto enfatizzata e dibattuta, nel tentativo di individuare e indicare un atteggiamento che non sia solo di aperta contestazione e di denuncia delle «strutture di peccato», che caratterizzano la nostra congiuntura culturale, ma che sia finalizzato a dare il proprio apporto per un'inversione di tendenza, nell'edificazione di una compagine sociale, in cui il ruolo della nonviolenza sia più decisivo. In questo modo, si potrebbe cambiare l'ordine delle priorità sociali, per puntare l'attenzione sui problemi che sono le radici di ogni guerra e di ogni violenza: la povertà, l'ignoranza, l'ideologia del nemico, la sfiducia reciproca, la ricerca dell'interesse di parte, ecc.

3. Il disarmo

La denuncia del male è certamente un fondamentale compito dello studioso di etica e, in particolare, del teologo morale, tuttavia la ricerca e la proposta di soluzioni eticamente corrette alle varie problematiche, è altrettanto necessaria. E tutto ciò si rivela particolarmente vero nel nostro caso. Cercheremo di capire, infatti, quali sono le proposte principali che vengono fatte, per interrompere e curare gli effetti di quell'immensa struttura di peccato e di ingiustizia, che è la corsa agli armamenti. Il primo passo, però, consiste nel cercare di comprendere cosa si intenda per disarmo e che tipo di disarmo venga proposto dai vari teologi. Già quando abbiamo parlato dei vari interventi magisteriali in materia di pace, facevamo notare che la posizione ufficiale della Santa Sede a questo proposito, era quella di un disarmo progressivo e parallelo, da parte delle due Superpotenze, affinché non venisse a essere intaccato o turbato il fragile equilibrio su cui si fondava l'assenza di scontri diretti tra est e ovest. Abbiamo visto, però, allo stesso tempo, che alcuni ambienti cattolici (in modo particolare ricordiamo l'episcopato belga) avevano

²²⁵ Cfr CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 156-157. «Per questa industria e per coloro che vi lavorano è moralmente ingiustificabile la falsificazione dei certificati di destinazione finale o la dissimulazione [...] della natura dei beni esportati allo scopo di sottrarli al controllo. Questo giudizio severo si applica anche alle imprese che trasferiscono pezzi sciolti o merci a duplice uso quando sanno che queste hanno la probabilità di servire per scopi ostili. Lo stesso vale per tutti coloro che aggirano senza scrupoli gli embarghi legittimamente decretati» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Il Commercio internazionale delle armi. Una riflessione etica*, 1.V.1994, II.12, cit. in, *EV XIV*, 1111). Per quanto riguarda alcune informazioni sul traffico illegale di armi, in questi ultimi anni, si veda: Laurent LÉGER, *Trafics d'armes: enquête sur les marchands de mort*, Paris, Flammarion, 2006, 5-17.

²²⁶ Joseph JOBLIN, *I cristiani e la produzione delle armi*, cit. in, «La Civiltà Cattolica», 3382 (1991) II 326. Il lavoratore è chiamato a fare un discernimento personale, sulla base della politica dello Stato in cui lavora, del ruolo che egli ricopre nella produzione e distribuzione delle armi, della provenienza dei finanziamenti (cfr *ivi*, 327-329). «La riflessione sulle responsabilità morali degli industriali degli armamenti o di qualsiasi ramo di attività non può condurre a fissare una sorta di decalogo di ciò che è permesso e di ciò che è proibito. Essa ha evidenziato come [...] spetti in definitiva alla coscienza orientare gli individui nelle situazioni complesse in cui essi si trovano impegnati» (*ivi*, 329).

proposto anche azioni di disarmo unilaterale, che potessero instaurare fiducia e disponibilità al dialogo negli avversari. Si tratta, dunque, a questo punto, di cercare di comprendere le posizioni dei moralisti italiani all'interno di questo dibattito.

Come vedremo, le valutazioni si muovono, in definitiva, all'interno dei seguenti argini: da un lato, le posizioni del Magistero romano (e di altri episcopati), che sottolineano il valore della prudenza in vista di un disarmo totale ma progressivo, e dall'altro, quelle più profetiche di una scelta anche unilaterale, che testimoniano con forza il valore della pace fondato sulla fiducia e sul rispetto reciproco. Nonostante tutto, però, queste differenze sono soprattutto di ordine strumentale e prudenziale, perché riguardano i mezzi e i tempi per il raggiungimento del fine, mentre quest'ultimo è condiviso e comune. Tutti, infatti, convergono nel sottolineare la

necessità morale di tendere – come obiettivo ultimo – a un disarmo generale, comprendente tutti i tipi di armi, sotto l'egida di organizzazioni internazionali, trasformate in efficace governo del mondo, nonché a un tipo di sicurezza basato su mezzi non-violenti di risoluzione dei conflitti e, quindi, anche sullo smantellamento dei blocchi militari.²²⁷

La differenza delle posizioni riguarda la modalità ritenuta più adatta: da un lato il cammino degli accordi bilaterali, dall'altro la scelta unilaterale di cominciare autonomamente a smantellare i propri arsenali distruttivi. Ovviamente il discorso si riferisce a tutti i tipi di armi, ma si rivolge anzitutto agli ordigni di distruzione di massa (ABC) e, in seconda istanza, a quelli convenzionali, che – come abbiamo più volte ricordato – hanno, a dire il vero, già raggiunto una potenza distruttiva, che va bene al di là del semplice concetto di arma convenzionale.²²⁸ Tra coloro che, pur notando le difficoltà e le lentezze della proposta vaticana del cammino graduale, sembrano complessivamente accoglierla come l'unica opzione veramente fattibile, troviamo Lorenzetti, che riprendendo il testo de *La Sante Sede e il disarmo generale*, ribadisce i criteri di gradualità e proporzionalità, che garantiscono la fondamentale stabilità degli equilibri di forze, anche nelle fasi intermedie di smantellamento degli arsenali militari.²²⁹ Coloro che, invece, sono a favore di gesti di disarmo, anche unilaterale,²³⁰ individuano, come invito decisivo in questa direzione, il cambiamento di mentalità richiesto anzitutto dal Concilio stesso, per guardare ai problemi concernenti la pace, con una mentalità nuova. Molto opportunamente, infatti, viene notato che l'esperienza storica della guerra fredda ha dimostrato che la logica della deterrenza (nucleare o convenzionale che sia) è realmente inconciliabile con ogni progetto o proposta di disarmo. Infatti,

²²⁷ MATTAI, *Pace, guerra*, op. cit., 21.

²²⁸ Cfr Luigi LORENZETTI, *La dottrina della guerra giusta: ancora sostenibile?*, cit. in, "Annali di scienze religiose", 9 (2004) 62-63. «Ultimamente gli americani hanno sperimentato per la prima volta ordigni di 7 tonnellate, in grado di distruggere tutto per un raggio di 500 metri [...]. Naturalmente congegni di tale potenza non prendono di mira singoli uomini: sarebbe uno spreco. Sparano [...] sui "bersagli strategici", che però sono sempre opere di uomini, da uomini usate e abitate» (PASETTO, *Pacifismo profetico*, op. cit., 61).

²²⁹ Dello stesso avviso è anche G. Angelini che etichetta come «oggettivamente irresponsabile», la proposta del disarmo unilaterale: cfr Giuseppe ANGELINI, *Protesta morale e calcolo del possibile. Il pacifismo cristiano di fronte al riarmo*, cit. in, "Vita e Pensiero", 2 (1982) 24. «Finché non si raggiunge la certezza o meglio la verità inoppugnabile, nessuna linea può essere imposta e bisogna rispettare la libertà di coscienza sia di coloro che optano per [...] la difesa alternativa a quella militare, sia di coloro che ritengono ancora necessaria quest'ultima e condannano quindi un disarmo unilaterale» (MATTAI, *La Chiesa cattolica e la pace*, op. cit., 212).

²³⁰ Tra costoro ricordiamo anzitutto Chiavacci e Mattai: «Persisto nel ritenere che il principio dell'equilibrio e della dissuasione nucleare contenga in sé contraddittorietà abbastanza evidenti; dichiararlo lecito a condizione che sia abbracciato entro una logica di pace e costituisca il primo passo verso il disarmo significa andare contro dati di fatto innegabili che provano il contrario. La deterrenza ha spinto il riarmo a punte più alte, almeno qualitativamente. Pur accettando l'idea che il disarmo non debba essere improvviso e unilaterale, sono convinto che iniziative, anche unilaterali, risultino oltre che utili, profondamente cristiane» (MATTAI, *Teologia e etica della pace*, op. cit., 2-53); cfr anche CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 92-94.

l'idea che per tenere a bada l'avversario sia necessario un numero e un sistema di armi non inferiore al suo, è continuata a essere dominante e a permeare anche la strategia deterrente. [...] La fede nell'ineliminabilità della difesa militare e l'ideologia della deterrenza non appaiono conciliabili con il principio del disarmo, motivato dall'«impraticabilità della guerra» e dalla sua assurdità, sotto qualsiasi risvolto la si consideri.²³¹

Si ritiene, dunque, anzitutto necessario un processo di *conversione* e di trasformazione della maniera di porsi di fronte a questi problemi; secondo una felicissima espressione di Mattai, è necessario anzitutto un «disarmo psicologico»,²³² che rinunci alla fede assoluta nella potenza delle armi e della minaccia nucleare. La strada da percorrere sarebbe, prima ancora degli accordi bilaterali tra le grandi Potenze, quella di favorire una vera educazione delle coscienze al valore della pace e del superamento della logica dei blocchi contrapposti, affinché le pressioni dell'opinione pubblica possano influenzare, nel bene, le scelte dei governanti.²³³

Ci si muove ancora nella visione dell'umanità divisa per principio in stati o aree o imperi: manca totalmente un richiamo al dovere globale di cambiare mentalità di fondo. Si può dire che ciò è utopistico; ma se le centinaia di milioni di cristiani cattolici fossero stati mobilitati in questo annuncio come un preciso dovere morale, e se le migliaia di cattolici credenti che ricoprono cariche governative nei vari stati si fossero sentiti vincolati e sostenuti in questo impegno, la cosa non sarebbe stata affatto utopistica.²³⁴

Abbandonando, allora, la logica della deterrenza, che è in fondo un'ideologia che si tiene in piedi solo grazie alla paura e alla sfiducia reciproca, è assolutamente necessario camminare sulla via del disarmo globale, giacché, al giorno d'oggi, non c'è davvero altra scelta più saggia di questa.²³⁵ La strada del disarmo è possibile, a patto che consista in un'azione globale, che non riguardi solo gli arsenali militari, ma la società nel suo complesso.²³⁶ Anche se il disarmo unilaterale non viene proposto come indicazione normativa vincolante, esso è comunque suggerito come segno di fiducia, speranza e, soprattutto, di sapienza umana e cristiana.²³⁷

Il contributo che i cristiani e le comunità cristiane possono dare a questa nuova ricerca morale è molto importante. A partire infatti da una loro testimonianza profetica essi possono contribuire alla *formazione di una nuova coscienza* dell'importanza della vita, ma anche della qualità della vita. Ne deriva la necessità di sviluppare una riflessione etico-normativa nella quale le stimolazioni

²³¹ MATTAI, *Antinomie*, op. cit., 64-65. Anche «la caduta dei blocchi contrapposti non ha comportato [...] la caduta delle istituzioni militari e degli enormi sistemi difensivi-offensivi messi in piedi durante la guerra fredda [...]. Il disarmo atomico annunciato e sperato procede al presente a ritmi assai lenti, soprattutto dopo la disgregazione dell'impero sovietico. La tremenda forza annientatrice dell'armamento nucleare è stata riaffermata come elemento indispensabile dei nuovi programmi di difesa degli USA» (MATTAI – MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza*, op. cit., 46).

²³² MATTAI, *Antinomie*, op. cit., 65.

²³³ Cfr MATTAI, *Antinomie*, op. cit., 65.

²³⁴ CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 93-94. «Per avvicinarci ad una pace stabile e profonda è urgente [...] una profonda rivoluzione culturale [...] non solo del modello di sviluppo [...] ma anche dello stile di vita e di convivenza. Insistere sulla difesa militare e sulla deterrenza significa [...] restare entro il perimetro di una logica che non spezza la spirale del male e dell'aggressività distruttiva, ma la condivide e l'alimenta» (MATTAI, *Antinomie*, op. cit., 68).

²³⁵ Cfr FURGER, *Christliche Verantwortung*, op. cit., 278-282.

²³⁶ «In fondo la pace consiste proprio in questo: avere fiducia nell'uomo e nella sua coscienza e rispettarne le scelte. Questa educazione-rispetto della coscienza è la più difficile, ma la più indispensabile "struttura di pace" che si possa creare» (AUTIERO, *Creare strutture di pace*, op. cit., 636).

²³⁷ Cfr MATTAI, *Teologia e etica*, op. cit., 52-53; E. SCHILLEBEECKX, *Alla ricerca del valore salvifico di una prassi politica*, cit. in, «Il Regno», 21 (1981) 664-669.

dell'utopia si articolino in modo corretto con le esigenze di una programmazione politica in grado di riconvertire il potenziale bellico in risorse contro la fame e per lo sviluppo dei popoli.²³⁸

Come esempio e modello della verificabilità storica dell'efficacia di questa politica coraggiosa e controcorrente, a favore di una pace vera e duratura, viene presa la politica della *Perestrojka* di Gorbačëv, che ha permesso in maniera inaspettata di superare l'*impasse* della stessa guerra fredda.

Chi ha preso negli ultimi anni le idee centrali del Concilio è stato M. Gorbaciov che, fin dall'inizio del suo governo dell'URSS (1985), ha dichiarato che occorre ormai guardare prima di tutto alla sopravvivenza e alla convivenza della famiglia umana, e a questo scopo iniziare seriamente fra i due imperi, un disarmo bilaterale, una cooperazione contro la miseria nel mondo, uno studio comune per la riconversione dell'industria degli armamenti; e ha posto in essere alcuni gesti unilaterali – e non solo simbolici o propagandistici – in questa direzione.²³⁹

Un altro passo fondamentale in direzione del disarmo sarebbe, poi, quello della riconversione dell'industria bellica: anche in questo caso, però, si è ben consapevoli che l'improvvisazione di un vago utopismo non servirebbe in alcun modo alla causa della pace. Ciononostante, non per questo ci si può rassegnare allo *status quo*: perciò viene innanzitutto proposto un radicale ridimensionamento della produzione di armi, affinché essa sia davvero funzionale alle sole esigenze della difesa nazionale, ponendo delle basi effettive e non solo teoriche a delle relazioni internazionali, ispirate più alla fiducia e al rispetto, che alla forza della violenza.

Ecco dunque che proprio nella caduta dell'idea tradizionale di guerra giusta, nella prospettiva planetaria e non solo statale di pace, nella strettissima limitazione dell'uso della forza armata come legittima difesa comunitaria, si trova la fondazione di una riflessione etica sugli armamenti – uso, possesso, corsa agli armamenti – che sia condotta, come il Concilio esige, con animo e mentalità nuovi, con cuore mutato. Economicamente un arresto su questa strada è certo possibile; che lo sia anche politicamente, dipenderà in gran parte dalla testimonianza e dall'annuncio dei cristiani [...] e di tutti gli uomini di buona volontà.²⁴⁰

Se, infatti, l'ideale del disarmo sembra praticamente irraggiungibile, soprattutto in tempi relativamente brevi, è certamente auspicabile almeno un serio impegno politico per una riconversione (a scopi pacifici e civili) di una parte considerevole dell'industria bellica. Tutto ciò, oltre che un dovere morale, in vista della promozione della pace nel mondo e della giustizia nei confronti dei Paesi poveri, comporterebbe anche dei vantaggi dal punto di vista economico: è questa, infatti, l'opinione di alcuni autori che, a loro volta, si sono rifatti a studi specialistici sulla questione.²⁴¹

²³⁸ TRENTIN, *La pace provoca la Chiesa*, op. cit., 105.

²³⁹ CHIAVACCI, *Teologia Morale. Vol. 3/2*, op. cit., 94.

²⁴⁰ CHIAVACCI, *L'attuale riflessione*, op. cit., 157.

²⁴¹ Cfr LORENZETTI, *L'apporto delle chiese*, op. cit., 400-401. Si veda anche: AUTIERO, *Creare strutture di pace*, op. cit., 635-636; JOBLIN, *I cristiani e la produzione delle armi*, op. cit., 316-329. Un articolo molto dettagliato, anche se risale agli anni '70, sulle conseguenze di un processo di riconversione dell'industria bellica è: Giancarlo GRAZIOLA, *Possibilità e conseguenze di un processo di riconversione dell'industria bellica*, cit. in, AA.VV., *Il problema degli armamenti*, op. cit., 71-90. «I pareri degli esperti e le testimonianze delle persone coinvolte in vario modo nei progetti di riconversione "fisiologica" finora attuati, ci autorizzano a pensare che la creazione di opportune istituzioni centrali e locali, e una dose ragionevole di previsione e programmazione, dovrebbero consentire la riconversione richiesta dalle riduzioni dei vari tipi di spesa militare, senza traumi economico-sociali per le comunità interessate» (ivi, 90).

A tale impegno [la riconversione dell'industria bellica] [...] si obietta normalmente il ruolo economico che tale attività o produzione riveste per l'occupazione o per il reddito. Tale persuasione non ha fondamento ed occorre demistificarla, innanzitutto perché tale riconversione è possibile, come lo dimostrano studi approfonditi come quello svolto all'università cattolica di Milano, e con maggior frutto per l'occupazione anche in termini di quantità.²⁴²

Quella del disarmo e della riconversione dell'industria militare era stata una grande speranza sorta subito dopo la caduta dei regimi comunisti, che, purtroppo, la realtà dei fatti ha deluso: anche la fine, infatti, dell'ideologia dei blocchi contrapposti non è bastata, per dare un taglio netto alle spese militari, e riportare il tutto nell'alveo di un *budget* ragionevole, solo in vista della legittima difesa.

Pur se tra incertezze e contraddizioni a partire dagli anni '90 il disarmo si è avviato [...], dopo che la proliferazione di armi di tutti i tipi aveva raggiunto un massimo di intensità [...] nel 1986-87. Tuttavia il processo di disarmo non rappresenta una negazione e un rovesciamento puro e semplice del processo di riarmo: infatti il riarmo è una elevata spesa per armamenti sempre più sofisticati, continuano; c'è una notevole riluttanza di numerosi Paesi a ratificare gli accordi e le convenzioni stipulate; perdurano le conseguenze economiche di impoverimento causate dalla corsa agli armamenti.²⁴³

Alla luce di queste considerazioni, crediamo risulti, comunque, evidente che queste e le altre tematiche, riguardanti la promozione della pace, sono ancora in gran parte da approfondire e sviluppare: la riflessione è ancora *in fieri* e non è dunque ancora in grado di presentare una dottrina completa, soprattutto dal punto di vista normativo. È anche vero, allo stesso tempo, però, che i grandi cambiamenti della società e del contesto internazionale degli ultimi anni hanno portato alla ribalta nuovi problemi e ne hanno posti altri in secondo piano. Sfortunatamente, però, il problema degli armamenti non ha perso d'attualità e – purtroppo – d'urgenza: sarà compito, pertanto, della riflessione dei prossimi anni, contribuire ad un chiarimento ulteriore di questa questione, alla luce del cammino fatto finora.

Finora si è pensato [...] soprattutto alla difesa popolare, alla rinuncia al prestare il servizio militare, al servizio civile, al rifiuto di pagare le tasse per le spese militari, alle azioni dirette ad ostacolare l'installazione dei missili, ecc. Non si è invece riflettuto abbastanza su altre forme di nonviolenza specifica come la deterrenza, la riconversione della ricerca e della produzione militare, il servizio civile, il volontariato, il dialogo, la preghiera, la penitenza pubblica, ecc., tutti terreni ancora da esplorare soprattutto da un punto di vista etico-normativo.²⁴⁴

2. L'obiezione di coscienza

La prassi pastorale (forse quella cattolica in modo particolare), soprattutto nel passato, ha enfatizzato il ruolo dell'obbedienza nei confronti dell'autorità (politica, religiosa, parentale o educativa che fosse): non a caso, infatti, lo stesso dibattito sull'obiezione di coscienza al servizio militare non ha spesso trovato, all'interno della Comunità ecclesiale, un terreno ideale per la sua

²⁴² LORENZETTI, *L'apporto delle chiese*, op. cit., 400.

²⁴³ Raniero LA VALLE, voce "Armi/disarmo. Disarmo", cit. in, *DTP* 195. «Con il crollo del Muro di Berlino [...] la ricerca e l'industria militari non hanno cambiato tendenza, hanno continuato a produrre e commerciare armi convenzionali sempre più sofisticate; a potenziare, anziché disarmare quelle nucleari; e, da ultimo, a progettare addirittura lo scudo spaziale» (LORENZETTI, *Terrorismo*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 50-51).

²⁴⁴ Giuseppe TRENTIN, *La pace nel Magistero delle conferenze episcopali*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 65 (1985) 109.

crescita e il suo sviluppo.²⁴⁵ Pur senza essere formalmente dimenticato, il principio teorico del primato della coscienza – almeno per un certo tempo – è stato messo da parte, soprattutto per quanto riguarda la pratica della formazione morale dei credenti: non dobbiamo, infatti, trascurare il fatto, soprattutto, che proprio la sottolineatura del ruolo della coscienza era stato uno dei *cavalli di battaglia* dei riformatori, di fronte ai richiami all'obbedienza dell'autorità della Chiesa romana.²⁴⁶ Quest'ultima, poi, sull'altro versante, forse proprio principalmente per reazione, ha ancora maggiormente insistito, se non altro dal punto di vista della prassi pastorale, sul valore dell'ascolto e dell'obbedienza nei confronti delle guide, donate da Dio stesso al fedele.²⁴⁷

Il rapporto tra coscienza e legge scritta viene facilmente risolto nella *subordinazione* della coscienza alla legge: nel pensiero tradizionale resta prevalente, se non esclusivo, il modello dell'obbedienza, e non quello dell'obiezione di coscienza, sebbene in teoria trovi riconoscimento. Si può dire, con una certa generalizzazione, che l'etica tradizionale cattolica, nel periodo che va dal secolo XVI al secolo XX, è un'etica della legge, un'etica dell'obbedienza. [...] Il minimo che si può dire è che nel modello dell'obbedienza acritica e passiva viene allo scoperto la fedeltà incondizionata all'ordine costituito e al potere pubblico, mentre non emerge alcuna sensibilità per l'ordine da costituire nella verità e nella giustizia, dando per scontata una quasi totale identificazione tra legalità, e giustizia e verità.²⁴⁸

Parlare dell'obiezione di coscienza²⁴⁹ significa, allora, sottolineare con forza la verità della dignità altissima della coscienza, di questo sacrario del cuore dell'uomo, in cui Dio parla direttamente all'intimo della persona:²⁵⁰ obbedire alla propria coscienza, dunque, consiste – per un credente –

²⁴⁵ «Il diritto-dovere al dissenso nei confronti di leggi che entrino in conflitto con la coscienza [...] è stato teorizzato e soprattutto vissuto nei primi secoli dell'era cristiana. Teoricamente il principio è sempre rimasto fermo, ma nella prassi, gradualmente, la subordinazione del suddito al principe venne talmente sottolineata da impedire qualsiasi dissenso» (Giuseppe MATTAI, voce "Obiezione e dissenso", cit. in, *NDTM* 820). La Chiesa Italiana si è dimostrata molto esigente nei confronti dell'obiezione di coscienza sanitaria alla pratica dell'aborto, ma molto meno nei confronti di quella al servizio militare, benché le ragioni etiche che le sostengono siano le stesse. Probabilmente ciò è da spiegarsi con l'enfasi che, nell'insegnamento ecclesiale, ha avuto l'etica personale rispetto a quella sociale (cfr MATTAI, *Chiesa italiana e obiezione di coscienza*, op. cit., 624-625).

²⁴⁶ Per un'analisi del valore teologico-morale dell'obbedienza/disobbedienza in relazione al cammino di maturazione della coscienza individuale, cfr Giuseppe MATTAI, *Fondamenti etici della disobbedienza*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 95-102.

²⁴⁷ Giovanni Maria Vianney «non ancora prete venne chiamato alle armi nel 1809, si diede alla macchia, e solo dopo debita amnistia poté entrare in seminario. La cosa significativa fu che quando alla fine del secolo si fece il "processo delle virtù eroiche" del nostro, per poi beatificarlo (1905) e quindi dichiararlo santo (1925), ci furono difficoltà perché era sfuggito volontariamente alla leva, mentre la teologia accettata negava che un soldato potesse rendersi conto se una guerra era giusta o meno e, quindi, prescriveva che egli obbedisse sempre all'autorità legittima!» (COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 144).

²⁴⁸ Luigi LORENZETTI, *La coscienza di fronte alla legge e allo stato*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 15 (1983) 284-285.

²⁴⁹ «Viene denominato "obiezione di coscienza" l'atteggiamento di colui che rifiuta di obbedire a un comando dell'autorità, a un imperativo giuridico, invocando l'esistenza, nel foro della coscienza, di un dettame che vieta di tenere il comportamento prescritto. Tale dettame interiore può scaturire da concezioni filosofico-umanitarie o da profonde ragioni morali o da una fede religiosa o da convinzioni politiche, e può riguardare i più svariati comportamenti» (Rodolfo VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, Giuffrè, 1981, 3-4). Cfr anche Enrico TREVISI, *Coscienza morale e obbedienza civile. Linee dell'attuale dibattito teologico*, Bologna, Dehoniane, 1992, 283: «L'obiezione di coscienza diventa [...] la figura più eloquente della distinzione tra diritto e morale, come pure della notevole rilevanza giuridica delle proprie personali convinzioni morali». Cfr anche *ivi*, 293.

²⁵⁰ Cfr GS 16, cit. in, *EVI*, 1369

in quell'atto di superiore obbedienza a Dio e di inevitabile disobbedienza all'autorità umana. [...] Nel caso di chi non crede in un Dio, è similmente, in primo luogo, un atto di obbedienza alla propria coscienza e ai valori coltivati dall'obiettore, quando questi entrano in insanabile conflitto con un'autorità esterna.²⁵¹

In questa sede, sfortunatamente, vista già la mole del nostro lavoro, non ci sarà possibile fornire una storia dettagliata di questa tematica e un suo approfondimento giuridico.²⁵² cercheremo, invece, di coglierne soprattutto l'importanza, dal punto di vista etico-teologico, facendo sempre riferimento alle opere dei teologici che l'hanno lungamente affrontata. La sua trattazione, infatti, si riaggancia, tra l'altro, anche a quello che dicevamo riguardo la collaborazione al male nella produzione e nel commercio di armi. L'obiezione di coscienza vuole essere, allora, l'espressione di un riscatto della coscienza individuale, dai quei meccanismi perversi che cercano e trovano la loro migliore giustificazione proprio nella nostra pedissequa e fatalistica adesione, affinché la comunità sociale tutta apra gli occhi su quel male sociale, frutto della collaborazione e della connivenza di ciascuno, che i più, però, non riescono ancora a vedere.²⁵³ Uno degli effetti principali delle strutture di peccato, infatti, oltre a produrre delle ingiustizie reali, è quello di *generare* delle persone che, entrando nella logica malvagia, vedono restringersi progressivamente lo spazio della loro libertà per il bene, arrivando così a non vedere nessun'altra possibilità di azione, al di fuori del continuare ad agire secondo le coordinate della struttura stessa.²⁵⁴ Possiamo dire, quindi, che le strutture di peccato svolgono una funzione «deformativa» della coscienza personale. Gli individui che ne sono vittime, infatti, tendono a essere così travolti e schiacciati dagli ingranaggi *quasi* automatici di questi organismi, da arrivare a giustificare il sistema malvagio, utilizzando aggettivi quali «umano» o «naturale», per ciò che – in realtà – è *semplicemente* l'istituzionalizzazione e la *fabbricazione in serie* dell'egoismo e dell'interesse particolare.²⁵⁵ Va dunque compresa e affermata

²⁵¹ Giovanni MAZZILLO, *L'obiezione di coscienza e la teologia dogmatica*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia. Nella storia della Chiesa. Nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1992, 125-126. «L'autorità della coscienza è propriamente quella che può essere chiamata vicaria dell'autorità di Dio: in quanto la normatività etica, la valenza normativa di un valore, nella mediazione della coscienza è riconosciuta come volontà di Dio» (Sergio BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, 3 ed. agg., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997, 172).

²⁵² Per una storia dell'obiezione di coscienza in Italia, cfr VENDITTI, *L'obiezione di coscienza*, op. cit.

²⁵³ «La teoria [...] della guerra giusta, privilegiando la decisione del "principe", toglieva ogni spazio all'obiezione di coscienza [...] A cambiare le cose [...] è stata la graduale presa di coscienza [...] di tre grandi fatti etici:

1. l'improprietà etica della guerra, sia convenzionale che nucleare, dopo la svolta atomica;
2. l'assurdità morale di un armamento vertiginoso e l'enorme peso che esso esercita nel mantenere e dilatare la divaricazione Nord-Sud;
3. la necessità di riattualizzare nell'oggi l'insegnamento e la prassi nonviolenta attiva di Gesù di Nazareth e delle prime generazioni cristiane» (Giuseppe MATTAL, *Introduzione*, cit. in, DRAGO – MATTAL, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 91-92).

²⁵⁴ Nella coscienza è «all'opera una genuina competenza che giudica qui ed ora sul rapporto di correlazione fra verità e ragionevolezza. [Ciò però non toglie] che la coscienza possa crescere nel cogliere le esigenze e addentrarsi così in valutazioni migliori» (DEMMER, *Interpretare e agire*, op. cit., 43-44). «Non c'è autentica società umana quando le coscienze non vengono poste come base e punto di riferimento delle strutture; non c'è vera coscienza umana quando si accantona la necessaria dimensione sociale e politica di tutte le sue scelte. [...] L'ultima parola sulla condotta personale spetta sempre alla coscienza, ma questa non è autentica se la si lascia imprigionare nell'utile individualistico, dimenticando il bene comune» (MAJORANO, *La coscienza*, op. cit., 183-184). Si veda anche: LORENZETTI, *La coscienza di fronte alla legge*, op. cit., 288-290.

²⁵⁵ «Se [...] il criterio che regge e struttura una relazione interpersonale è quello dell'utilità individuale di due persone, questo segnerà in entrambi una serie di scelte e preferenze, di atteggiamenti e di sentimenti [...]. Nell'esercizio [...] di scelte concrete così " motivate " matura una interiorità personale [...] che tenderà a piegare tutto e tutti per i suoi scopi [...]. Se [...] vivono insieme, esse non possono che portare questi medesimi criteri nel dare forma strutturata ed istituzionale al loro vivere sociale» (BASTIANEL, *Moralità personale*, op. cit., 98).

l'esigenza di comprendere, nella fede e nel discernimento tra bene e male, la realtà vera del peccato non come qualcosa di ineludibile o di «naturale», quasi conseguenza della volontà creatrice di Dio, ma come realtà che investe la responsabilità dell'uomo. Si avverte con ciò la dimensione morale del peccato, tuttavia si percepisce già come questa dimensione morale personale non si limiti a realtà soltanto individuale: la «terra» è diventata «ostile», cioè l'umanità che in essa si realizza è diventata mediazione di ostilità. Entriamo in un mondo costruito attraverso decisioni, comportamenti, mentalità, sensibilità, in cui il peccato è presente e che perciò sono tali da *inclinare* al male, favorendo la possibilità concreta del peccato personale.²⁵⁶

L'obiettore, al contrario, è colui che afferma per sé, ma ricorda allo stesso tempo a tutti, che la libertà umana (per quanto condizionata) non è una favola e che una vita pienamente umana è quella di chi orienta consapevolmente il suo agire, nella tensione costante verso il bene e la giustizia.²⁵⁷ Il ruolo dell'obiettore, se le sue scelte sono determinate da profonde convinzioni di coscienza, è quello di essere, anzitutto con il suo agire e con le sue scelte, un operatore di pace e, al tempo stesso, uno stimolo, per tutti i membri della società, a rivedere e riconsiderare il proprio impegno etico autentico.²⁵⁸

L'obiezione di coscienza al servizio militare, agli armamenti e all'uso delle armi, quando venga effettuata per seri motivi di coscienza, dice qualcosa di profetico anche alla chiesa e sollecita alla conversione in direzione evangelica. Mette in guardia contro un tipo di obbedienza acritica e deresponsabilizzante, aiuta a superare una visione privatistica della fede, a desacralizzare i conflitti, ad evangelizzare la pace, sia *intra* che *extra ecclesiam*.²⁵⁹

Di fronte, poi, al problema specifico dell'autorità e del ruolo della coscienza personale, nel momento in cui le è chiesto di preparare, di partecipare attivamente o di dare il suo consenso ad un'azione bellica, questo discorso assume tutta la sua urgenza. Sebbene anche l'insegnamento morale tradizionale, come notavamo poc'anzi, abbia spesso enfatizzato unilateralmente il ruolo dell'obbedienza nei confronti dell'autorità, ora si è più disposti a riconoscere e apprezzare il valore del discernimento e della responsabilità personale nei riguardi del proprio comportamento e delle proprie scelte etiche.

Passaggio, dunque, attraverso l'educazione, dalla coscienza eteronoma, alla *coscienza autonoma*, alla *coscienza solidale* (reciprocità delle coscienze), alla *coscienza teonoma*, in cui il valore morale viene percepito in diretta correlazione con il Dio personale e la sua volontà, intrisa di saggezza e di amore. Anche il "tu" divino non viene percepito come qualcosa di estrinseco, ma viene a fare tutt'uno con la persona del credente, il quale con S. Paolo può affermare: per me vivere è Cristo.²⁶⁰

²⁵⁶ Sergio BASTIANEL – Donatella ABIGNENTE, *La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana*, cit. in, "Theologica e Historica. Annali della Pontificia facoltà Teologica della Sardegna", XI. *Miscellanea in memoria di p. Sebastiano Mosso s.j.*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 2002, 145.

²⁵⁷ «L'istanza etica nella vita personale è quella di essere persona *moralmente buona*, nella ricerca di ciò che è *moralmente corretto*, ossia nel cercare di comprendere ed attuare ciò che oggettivamente è bene nelle possibilità reali» (BASTIANEL, *Moralità personale*, op. cit., 95).

²⁵⁸ «I ragazzi che optano per il servizio civile [...] non fanno solo un servizio a se stessi. Essi impediscono l'estendersi della cultura della violenza [...]. Il loro atto generoso, nonviolento, fiducioso, è il vero antidoto!» (COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 159).

²⁵⁹ MATTAI, *I cristiani e la pace*, op. cit., 45-46.

²⁶⁰ MATTAI, *Fondamenti della disobbedienza*, op. cit., 99. «La *presunzione di verità* in favore dell'autorità costituita, per quanto si riferisce alla politica di guerra e di pace, non è giustificata, sebbene in passato i moralisti l'avessero suggerita. [...] E per essere in grado di giudicare, è indispensabile il dialogo e il confronto con tutti, credenti e non. Lo scopo della formazione morale è quello di ottenere persone *libere* che, in dialogo e reciprocità con le persone libere, sanno quando è bene obbedire e quando invece è doveroso disobbedire» (LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente*, op. cit., 51-52).

Un vero progresso umano passa, dunque, da una rinnovata educazione delle coscienze in vista di una sana autonomia, che aiuti – soprattutto per quanto riguarda le scelte politiche, economiche e militari – ad individuare il bene morale e a sceglierlo, assumendo la responsabilità delle proprie opzioni, sebbene questo passi per la disobbedienza nei confronti della legittima autorità.

L'obiettivo non è quello di imporre nuovi doveri o obbligazioni, quanto piuttosto di contribuire alla maturazione delle coscienze. L'uomo maturo, il cristiano responsabile non è quello che sa solo obbedire o soltanto disobbedire, ma colui che, in nome della coscienza, animata dall'amore e dalla giustizia, sa nella situazione concreta obbedire o disobbedire.²⁶¹

Dal punto di vista dei contenuti, infine, l'espressione *obiezione di coscienza* contiene al suo interno una serie di atteggiamenti alquanto diversi, benché tutti accomunati da questo comune richiamo al primato della persona, delle sue convinzioni profonde e dei suoi valori morali. Possiamo, infatti, parlare di obiezione all'esercito e al servizio militare, di obiezione di coscienza professionale (nei confronti di alcune attività professionali che entrano in contrasto con il proprio credo etico-religioso), di obiezione sanitaria e, infine, di quella fiscale.²⁶² Anche il solo approfondimento di queste tematiche potrebbe fornire materiale sufficiente per una ricerca accademica di grande spessore e di alti contenuti: nei limiti delle nostre possibilità, orientiamo allora la nostra attenzione principalmente su quelle forme di obiezione che sono più legate all'ambito della promozione della pace. Per questo, ci dedicheremo subito all'approfondimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare, che riveste certamente un'importanza maggiore nel contesto del nostro discorso. L'uso dell'espressione *obiezione di coscienza*, senza ulteriori specificazioni, allora, farà implicitamente riferimento a quella al servizio militare.

1. L'obiezione di coscienza al servizio militare

A partire da queste brevissime considerazioni, possiamo già capire l'importanza che ha rivestito il dibattito sull'obiezione di coscienza negli ambienti pacifisti e, in modo particolare, tra i teologi moralisti che sono oggetto del nostro studio: essa, infatti, «dovrebbe essere la normalità per un giovane veramente credente, anche se essa porta, come conseguenza, magari la perdita del posto di lavoro».²⁶³

Essa affonda le sue origini, come abbiamo già visto nella prima parte del nostro lavoro, nella prassi molto diffusa, tra i credenti dei primi secoli, che rifiutavano di arruolarsi nell'esercito, a causa dei riti idolatrici e dei giuramenti a cui si era vincolati, ma soprattutto per l'obbedienza categorica al comando biblico «non uccidere».²⁶⁴

²⁶¹ LORENZETTI, *La coscienza di fronte alla legge*, op. cit., 292.

²⁶² Cfr CHIAVACCI, *Teologia Morale*. 3/2, op. cit., 95.

²⁶³ CHIAVACCI, *Intervento durante la tavola rotonda*, cit. in, SARTORI, *Come e perché la pace*, op. cit., 140. L'obiezione di coscienza non deve diventare un precetto morale, altrimenti perde la sua spinta genuina e profetica (cfr TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 133). Si è parlato perciò, più opportunamente, di «una "scelta preferenziale" del cristiano» (MATTAL, *Pace e guerra*, op. cit., 20). Questa alta considerazione dell'obiezione di coscienza non deve certamente lasciare il passo ad una discriminazione di coloro che abbracciano in coscienza il servizio militare: «Certo sarebbe un errore assolutizzare l'obiezione di coscienza; commetteremmo un'ingiustizia e un errore se volessimo contrapporre i giovani obiettori di coscienza ai giovani che fanno il militare [...]. In realtà molti fanno il militare non perché approvino la guerra, ma perché non hanno avuto occasione e possibilità di maturare in se stessi i valori della nonviolenza e del servizio civile» (Giovanni NERVO, *Obiettori di coscienza: imboscati o profeti? Riflessioni sulla pace*, Bologna, Dehoniane, 1996, 27). Cfr TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 147-149.

²⁶⁴ Cfr Pier Angelo GRAMAGLIA, *L'obiezione di coscienza nei primi secoli della Chiesa*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e l'obiezione di coscienza*, op. cit., 47-64; Sergio TANZARELLA, voce "Nonviolenza e pace nella Chiesa antica", cit. in, *DTP* 869-873.

Nel contesto della riflessione di questi ultimi decenni, in seguito anche alla sua istituzionalizzazione nell'ordinamento civile italiano e al numero crescente di giovani che hanno abbracciato questa scelta, l'obiezione di coscienza, col passare degli anni,²⁶⁵ è stata oggetto di molteplici e diversi studi: giuridici, etici, teologici, sociologici, ecc.... Come notava acutamente Trentin, la regolamentazione legislativa – sebbene necessaria, per evitare che gli obiettori continuassero ad agire in una sorta di limbo istituzionale e giuridicamente non giustificabile – ha fatto però scemare, col passare del tempo, una parte della carica profetica del movimento stesso.²⁶⁶

La logica politica dello stato infatti non è, né può essere, realisticamente parlando, la logica della profezia e della testimonianza. A questo punto molti obiettori [...] potrebbero cadere in una crisi d'identità, per risolvere la quale è opportuno chiarire concettualmente il problema dell'obiezione di coscienza per motivi di coscienza [...] dall'obiezione di coscienza per altri motivi.²⁶⁷

Con l'istituzionalizzazione dell'obiezione di coscienza e la creazione del *servizio civile* sostitutivo, infatti, si è persa, in qualche modo, la visibilità delle motivazioni che conducevano alla scelta del rifiuto del servizio militare. L'obiettori mosso da reali ragioni di coscienza, infatti, «non rifiuta il servizio militare per sé soltanto, ma rifiuta il servizio militare per tutti e l'esercito in quanto tale».²⁶⁸

La novità dell'obiezione sta nel rifiuto della guerra in assoluto, perché nessuna guerra è ritenuta giusta. In altre parole, l'obiettori non intende riportare la difesa armata a ragionevoli proporzioni, ma di superarla per pervenire a nuove modalità di difesa, alternative a quella armata.²⁶⁹

La motivazione principale che giustifica, dal punto di vista strettamente etico, la correttezza morale della scelta dell'obiezione di coscienza, consiste nell'«inapplicabilità del principio della legittima difesa a una guerra moderna, sia essa convenzionale oppure nucleare».²⁷⁰

²⁶⁵ Il numero dei giovani che hanno presentato domanda di obiezione è passato, in Italia, dai 143 del 1973 ai 18.254 del 1991, e ai 118.000 del 2001, secondo un andamento di crescita costante negli anni (cfr Sergio ALBESANO, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, Treviso, Santi Quaranta, 1993, 163-164) Cfr anche DRAGO, *Per un'etica nel Servizio Civile*, op. cit., 59.

²⁶⁶ Mattai, invece, ritiene che la regolamentazione abbia aperto la strada dell'obiezione a tanti giovani che, diversamente, non sarebbero stati disposti a subire il carcere: cfr MATAI, *I cristiani e la pace*, op. cit., 46-47; cfr Tullio GOFFI, *Favorire l'obiettori comunque motivato*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 56 (1982) 617-618.

²⁶⁷ TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 133. «Occorre distinguere tra atteggiamento e servizio: ci possono essere persone dall'atteggiamento nonviolento, altruistico, che prestano il servizio militare. [...] Ci possono essere al contrario persone dall'atteggiamento violento, egoistico, che rifiutano di prestare il servizio militare: o per una certa ripugnanza alla disciplina o perché si convincono di poter scegliere un servizio alternativo più confacente ai loro interessi [...]. In un caso come nell'altro ciò che importa è cogliere la motivazione profonda che è alla base della scelta che si fa [...]. È fuori dubbio infatti che l'atteggiamento fondamentale della persona può favorire oppure ostacolare l'esercizio del servizio che si compie» (TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 147-148).

²⁶⁸ TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 134.

²⁶⁹ Luigi LORENZETTI, voce «Obiezione di coscienza. Obiezione al servizio militare», cit. in, *DTP* 643. Per S. Privitera ciò che deve essere contestato non è tanto l'esercito in sé, e quindi la possibilità della difesa armata, quanto gli abusi del militarismo (cfr Salvatore PRIVITERA, *Opzione cristiana, in che senso?*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 56 (1982) 613-615).

²⁷⁰ TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 148. «Sul piano etico [...] paiono fondamentali le seguenti rilevazioni: *La guerra di difesa o di offesa è eticamente improponibile*, [...] il rifiuto del servizio militare e l'obiezione ad ogni specie di guerra s'accompagna all'impegno etico positivo di attendere sotto altre forme [...] alla difesa del paese dai veri nemici che lo minacciano [...]. *Sul piano teologico* sono da evidenziare: la radicalità evangelica del «non uccidere» [...]; la radicalità del discorso del monte che, pur non essendo

Da ciò, infatti, discende l'illiceità del servizio militare, almeno per coloro che – in coscienza – riconoscono l'inammissibilità morale della guerra.²⁷¹ La scelta dell'obiettore²⁷² è dunque un'opposizione etica, assiologica, contro una modalità specifica – quella militare – di difendere il proprio Paese. Per lui, infatti, è chiaro che ogni guerra è ingiusta e fonte di ingiustizie: è necessario, dunque, combattere le cause della violenza e promuovere la pace con modalità alternative, cioè quelle nonviolente, perché quest'ultime cercano, anzitutto, di curare *alla radice* le cause di questi mali. Il fatto stesso che sia pensabile una difesa nonviolenta efficace viene a confermare ulteriormente, in maniera decisiva, i fondamenti etici della scelta dell'obiezione: riesce a tenere insieme, infatti, l'ordine dei fini e quello dei mezzi, scegliendo di combattere la barbarie della guerra non con la violenza delle armi, ma con la forza della nonviolenza.²⁷³

Non ci troviamo davanti, perciò, a un atteggiamento di fuga dalla realtà, dai problemi, dalle asprezze della vita militare, ecc. Al contrario, l'obiettore si pone come segno di contraddizione nei confronti di quelle strutture sociali, che creano una mentalità dominante, fondata su ciò che non è veramente bene, sul privilegio di sé e sulla tutela dei propri interessi di parte: disvalori, questi, spesso mascherati – attraverso bei discorsi ed efficaci propagande – sotto le sembianze di altissime indicazioni assiologiche, quali la difesa nazionale, la solidarietà, il sacrificio di sé, ecc...

L'obiezione di coscienza ha motivazioni radicate su valori tali: rispetto della vita umana, presente e futura; amore dei «nemici»; fiducia nella forza della ragione... che la fanno rientrare *pleno iure* nell'ordine morale positivo, rendendola altresì espressiva dell'alta qualità etica delle persone che la sollevano.²⁷⁴

Colui che, invece, è spinto a chiedere l'obiezione per altre ragioni, certamente valide, ma che possiamo qualificare di convenienza personale, non è interessato alla riforma della società, ad una sua sensibilizzazione, ad una sua crescita nella ricerca della pace vera. In questo caso, allora, non notiamo una vera frattura tra la mentalità militarista dominante e l'azione del giovane obiettore: probabilmente l'esercito e la difesa militare non sono neanche messi in discussione; in un atto di obiezione di questo tipo, si afferma così solo la propria inidoneità all'esercito e si sceglie di adempiere il proprio dovere di servire la Patria in altro modo.²⁷⁵ Lo spessore vero e

riducibile a precettistica, riveste valore normativo per ogni uomo di buona volontà [...]; il convincimento che la difesa violenta non trova collocazione né nell'insegnamento né nella prassi di Cristo; la constatazione che la difesa nonviolenta costituisce l'unico realismo autentico [...]; il primato della *caritas*». (MATTAI, *Fondamenti etici della disobbedienza*, op. cit., 101).

²⁷¹ Cfr TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 148. Cfr anche LINO CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali*, cit. in, DRAGO-MATTAI, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 113-127.

²⁷² L'obiezione di coscienza è autentica sia nel caso che essa proceda da considerazioni di fede, che di carattere puramente umanistico (cfr TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 135). «In concreto il cristiano militante per la pace deve guardare con compiacenza e favorire il risveglio di movimenti antimilitaristi in qualsiasi modo essi siano motivati. Nello stesso modo deve saper introdurre tra questi movimenti pacifisti la visione cristiana come animatrice insostituibile, senza pretendere che essa sia l'esperienza unicamente valida e in se stessa esauriente» (GOFFI, *Favorire l'obiettore*, op. cit., 617-618).

²⁷³ Cfr TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 148-149; FURGER, *Christliche Verantwortung*, op. cit., 276-278; LORENZETTI, *Obiezione al servizio militare*, op. cit., 643-644; IDEM, *La coscienza di fronte alla legge*, op. cit., 292.

²⁷⁴ MATTAI, *I cristiani e la pace*, op. cit., 47-48.

²⁷⁵ Cfr TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 134. «Ogni obiezione di coscienza va tuttavia evangelizzata: le motivazioni vanno autenticate e i “no”, che esse comportano, hanno da accompagnarsi ai “sì”, cioè agli impegni in positivo. Il “no” all'esercito e alla guerra (non alla caserma), per essere autentico, non deve decadere nel “no”, anarchico e inconcludente, a tutta la struttura statale e al “potere” in blocco; inoltre comporta l'impegno del servizio civile alternativo che [...] crea i presupposti di una società nonviolenta» (MATTAI, *Teologia e etica della pace*, op. cit., 53); cfr anche IDEM, *Sulla pace*, op. cit., 86.

proprio, allora, dell'obiezione di coscienza consiste in questo chiaro segno di rottura nei confronti della difesa armata, che il solo servizio civile non porta necessariamente con sé. L'obiezione vissuta e ispirata in questo modo, poi, ricorda alla Chiesa e alla società il valore di fede dell'amore dell'altro e del rifiuto della logica del nemico²⁷⁶. Comprendiamo immediatamente, allora, che il *proprium* all'interno del quale si muove l'autentica obiezione di coscienza è sempre quello della nonviolenza e della difesa popolare: in realtà l'obiezione di coscienza è una delle modalità più efficaci per testimoniare e impegnarsi alla costruzione di una società nonviolenta, in cui non ci sia più posto per la difesa armata e in cui l'attenzione primaria sia volta all'eliminazione delle ingiustizie.²⁷⁷ Ciò che viene contestato non è il valore di difesa del popolo e della sua libertà, quanto la sua modalità: trasparente, così, una mentalità alternativa rispetto a quella di coloro che ripongono la loro fiducia nella forza della violenza. L'obiezione di coscienza al servizio militare

è la posizione di chi sceglie il rispetto della vita sempre, anche nel caso del «nemico», con la consapevolezza che nessun uomo è veramente nemico, ma occorre sempre cercare un reciproco rispetto, disinnescando la spirale della paura, della vendetta che è all'origine di ogni violenza. Per gli attuali obiettori al servizio militare, tale servizio non è disprezzo verso la patria, ma servire la patria in modo alternativo, scegliendo di dedicare il proprio tempo a vantaggio di coloro che spesso la patria dimentica (anziani, portatori di handicap, emarginati, ecc.).²⁷⁸

L'attività dell'obiettore di coscienza, inoltre, non si situa semplicemente nel rifiuto di impugnare le armi. Il cosiddetto *servizio civile* che l'obiettore compie, per il bene della Patria, al pari di coloro che optano per il reclutamento nell'esercito

costituisce un quadro di comportamenti solidaristici e di fini (come l'eliminazione dell'emarginazione, l'aiuto ai nuovi poveri) che creano di per sé un clima nonviolento. Nella sua attuazione poi esso è tutto teso a scoprire i «nemici interni».²⁷⁹

E sappiamo bene che i principali nemici della pace sono proprio le ingiustizie, la miseria, l'ignoranza, la povertà, il degrado, l'odio razziale o di classe, ecc....²⁸⁰ l'azione dell'obiettore cerca, allora, di offrire il proprio contributo per sanare a monte queste *sorgenti* perenni della violenza, portando così in esse, se animato dalla fede nel Cristo salvatore, la forza purificante e sanante dell'amore di Colui, che è il Crocifisso e il Risorto.²⁸¹

²⁷⁶ Mattai e Trentin sostengono che sarebbe auspicabile che gli obiettori prolungassero volontariamente la durata del loro servizio civile sostitutivo, obbligatorio per legge, per essere un segno tangibile e gratuito di questa azione a servizio della pace (cfr MATTAI, *I cristiani e la pace*, op. cit., 50).

²⁷⁷ Cfr PRIVITERA, *Opzione cristiana*, op. cit., 611-613. 615-616.

²⁷⁸ MAZZILLO, *L'obiezione di coscienza*, op. cit., 134. «Non si può presentare il servizio militare e l'obiezione al servizio militare quasi fossero due scelte ugualmente sostenibili. L'obbedienza al militare si muove nella logica dell'ordine costituito, mentre l'obiezione è efficace nel richiamo profetico all'ordine da costituire» (LORENZETTI, *Obiezione al servizio militare*, op. cit., 644).

²⁷⁹ COMPAGNONI, *Fede cristiana*, op. cit., 157. L'obiettore «ha da attuare una significativa presenza e testimonianza in quei settori e gangli dell'umana convivenza dove emarginazioni e alienazioni [...] costituiscono l'*humus* più propizio allo scatenarsi della violenza» (MATTAI, *Sulla pace*, op. cit., 86-87).

²⁸⁰ «Non è la povertà in termini assoluti a produrre la violenza. [...] Quello che conta [...] non è il livello delle condizioni di vita, ma piuttosto la tendenza. [...] Ancora più significativo, nella "produzione della violenza", è l'aumento degli squilibri economici fra classi sociali o gruppi etnici. [...] I gruppi etnici non si scontrano perché sono oggettivamente disuguali, [...] ma perché si sentono privati di diritti, a volte minacciati nella loro stessa sopravvivenza, da parte di altri gruppi» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 43-45).

²⁸¹ «Ecco che cosa significa il processo *graduale*: diminuire progressivamente le armi e quindi gli eserciti anche per la legittima difesa, "il minimo necessario", [...] e far crescere la solidarietà per lo sviluppo. Al termine di questo processo si dovrà giungere a *sostituire* "la sicurezza basata sulle armi" con "la sicurezza fondata sulla solidarietà umana"» (NERVO, *Obiettori di coscienza*, op. cit., 22-23).

In questo senso l'obiettore di coscienza può diventare il profeta ed il testimone che indica la strada di un nuovo esodo dalla violenza. Un esodo a partire da una riconciliazione senza sacrifici, come è stata proposta da Gesù, pietra che i costruttori hanno scartato, ma che è diventata testata d'angolo, pietra angolare di una nuova umanità.²⁸²

La riflessione nonviolenta e teologico-morale, poi, deve sempre continuare l'approfondimento per individuare sempre nuove possibilità di mettere la propria vita al servizio della pace: essere solo dei testimoni, infatti, non è sufficiente. Si tratta, invece, di concretizzare, in maniera sempre nuova, i valori guida dell'obiezione di coscienza, per trovare delle modalità più efficaci di opporsi alla cultura violenta e militarista, alla produzione e al commercio di armi, e alla ricerca scientifica per scopi bellici.²⁸³ L'obiettivo ultimo, infine, è quello di sensibilizzare l'opinione pubblica, perché a sua volta esiga dai governi nazionali un serio impegno in vista della pace, escludendo il ricorso alla violenza e alle armi.²⁸⁴

2. L'obiezione di coscienza professionale

Sebbene l'obiezione di coscienza al servizio militare sia la più famosa e per certi versi la più impegnativa tra le varie forme di obiezione, per il pieno coinvolgimento personale che comporta, essa tuttavia non è fortunatamente l'unica modalità in cui un cittadino esprime e caratterizza il suo impegno e la sua azione contro la guerra e i suoi vari corollari.²⁸⁵

Affrontando, ora, il tema dell'obiezione professionale, diamo per acquisite le ragioni etico-politiche che la legittimano, poiché sono le stesse che motivavano già l'obiezione di coscienza al militare e che motiveranno, come vedremo a breve, l'obiezione fiscale: si tratta sempre, infatti, della comprensione chiara e netta dell'immoralità della guerra (e in molti casi della stessa difesa armata). L'obiezione di coscienza professionale, allora, è quella compiuta da chi

²⁸² TRENTIN, *Costruzione della pace*, op. cit., 133. Abbiamo già accennato al fatto che, sebbene animato da grandi ideali e da forze generose, il movimento pacifista «è poco attrezzato dal punto di vista culturale» (TRENTIN, *Opzione tra servizio militare*, op. cit., 628). Si tratta, perciò, di crescere nella capacità di fornire motivazioni politiche, sociali, economiche, che mostrino la sensatezza inoppugnabile della protesta e rendano ragione dell'azione dimostrativa nonviolenta (cfr PRIVITERA, *Opzione cristiana*, op. cit., 615-616).

²⁸³ Cfr LORENZETTI, *La coscienza di fronte alla legge*, op. cit., 292.

²⁸⁴ Cfr LORENZETTI, *La guerra e la morale*, op. cit., 123-124. La leva militare obbligatoria e l'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia, comunque, non esistono più. «La legge 23 agosto 2004, n. 226 ha anticipato al 1° gennaio 2005 la fine della leva obbligatoria e ha segnato l'inizio di un nuovo capitolo del Servizio volontario concepito come opportunità unica messa a disposizione di tutti i cittadini tra i 18 ed i 28 anni, aperta anche ai giovani che hanno svolto il Servizio civile sostitutivo del Servizio militare» (UFFICIO NAZIONALE PER IL SERVIZIO CIVILE, *Obiettori*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.serviziocivile.it/area_obiettori/obiettori.asp> (accesso: 17.IX.2006). Per una valutazione etica della nuova situazione del servizio civile volontario in Italia, cfr: Antonino DRAGO, *Per un'etica nel Servizio Civile. «La difesa popolare nonviolenta» e l'economia della pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 149 (2006) 59-73. Il giudizio dell'autore nei confronti della normativa vigente è abbastanza negativo, dal momento che ritiene ormai perso il legame tra Servizio civile, rifiuto della difesa armata e promozione della difesa popolare nonviolenta. (cfr *ivi*, 61). La proposta è quella di reintrodurre, a livello legislativo e pratico, la possibilità di un vero servizio a favore della pace e della nonviolenza. «I progetti di interesse pubblico di primaria importanza sono [...]: difesa alternativa, solidarietà sociale, cooperazione, diritti umani, educazione alla pace, tutela del patrimonio nazionale e ambientale, protezione civile, formazione civica dei giovani. In primo luogo [...], la sperimentazione di una difesa nazionale alternativa a quella armata, sia a livello nazionale [...], sia a livello internazionale [...]: così si riprenderebbe un cammino di decenni che [...] potrebbe portare a un cambiamento strutturale e storico della nostra società» (*ivi*, 72-73).

²⁸⁵ Per una presentazione sintetica di vari tipi di obiezione di coscienza al militare, si veda tra l'altro: Giuseppe PASINI, *Le obiezioni di coscienza*, cit. in, DRAGO-MATTAL, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op.cit., 103-108.

si rifiuta di svolgere un'attività lavorativa per motivi di coscienza e in particolare [...] s'intende dissociare dalla produzione e dal commercio di armi, nonché dalla ricerca scientifica a scopi bellici.²⁸⁶

La produzione e il commercio delle armi, infatti, per le ragioni che abbiamo già visto, sono molto problematici dal punto di vista morale:²⁸⁷ per l'improponibilità etica della guerra moderna, per la pericolosità della corsa agli armamenti, soprattutto di tipo ABC, per la privazione di enormi risorse finanziarie e umane che potrebbero essere usate per lo sviluppo dei Paesi poveri e i gravi danni all'ambiente ecologico...²⁸⁸ Questa forma di obiezione è, comunque, relativamente recente ed è stata certamente molto influenzata, nel suo sorgere e nella sua diffusione, dall'enorme sviluppo tecnologico delle armi di distruzione di massa degli ultimi 50 anni. Un invito a disertare i *laboratori e le officine della morte*, come ricorderemo, era venuto anche da Giovanni Paolo II, durante il suo discorso alla *II Sessione speciale delle Nazioni Unite per il disarmo*, il 7 giugno 1982. Scopo principale dell'obiezione professionale è quella, dunque, di contribuire al cammino per la riconversione, a scopi civili, dell'industria e della ricerca militare: senza dubbio le questioni sono molto complesse ed andrebbero affrontate, più che dai singoli lavoratori, dall'opinione pubblica e dalla politica nazionale. Il compito dell'obiezione, al contempo, è però quello di *svegliare* soprattutto l'opinione pubblica, perché apra gli occhi su questa realtà dell'industria della morte e della violenza, e faccia pressione presso i governanti, perché la ricchezza che traiamo dal nostro lavoro non si realizzi sulle spalle del dolore e della morte altrui. Certo è che, almeno finora, i singoli obiettori si sono trovati a fare un po' il don Chisciotte di turno, nel combattere contro i mulini a vento dell'indifferenza e del disinteresse generale: nemmeno le associazioni sindacali, infatti, si sono dimostrate veramente interessate a questa battaglia etica. E questa è, senza dubbio, un'esperienza scoraggiante per gli obiettori stessi, che spesso, alla fine, preferiscono rinunciare a esprimere le proprie riserve etiche, per conservare il posto di lavoro e non cadere nel dramma della disoccupazione.

Tuttavia l'obiezione professionale, che pur rientra in una nuova etica del lavoro e della professione, non ha trovato finora larga diffusione. Difficoltà derivanti dalla disoccupazione e da mancati appoggi sindacali e sociali agli obiettori impediscono di mettere in atto propositi e intenti che molti lavoratori manifestano.²⁸⁹

Questa forma di obiezione, dunque, a differenza di quella per il servizio militare, deve ancora crescere: sono necessari, infatti, una maggiore sensibilizzazione e coscientizzazione riguardo il ruolo e il significato della propria collaborazione materiale a queste attività immorali e, allo stesso tempo, un più vivo ingresso nel dibattito pubblico su questo tema, da parte della comunità civile nel suo complesso, affinché non resti appannaggio dei soli specialisti.

Abbastanza vicina, infine, nelle attività e nello spirito, all'obiezione professione è, infine, anche l'obiezione *selettiva*, che consiste nel

rifiuto di prestare la propria opera in guerre che si considerano ingiuste o in branche di servizio (ad esempio le forze nucleari strategiche) che «costringessero a compiere azioni contrarie a convinzioni morali profonde sull'uccisione indiscriminata».²⁹⁰

²⁸⁶ TREVISI, *Coscienza morale*, op. cit., 284.

²⁸⁷ Cfr MATTAL, *La pace verso il duemila*, op. cit., 114.

²⁸⁸ Cfr MATTAL, *Obiezione e dissenso*, op. cit., 817.

²⁸⁹ MATTAL, *Obiezione e dissenso*, op. cit., 817.

²⁹⁰ Maria Gabriella BELGIORNO DE STEFANO, *Obiezione di coscienza selettiva e obiezione fiscale*, cit. in, "Il Diritto ecclesiastico", 1 (1987) 25. La prima affermazione, in ambito cattolico, di un diritto all'obiezione selettiva risale alla lettera dell'episcopato statunitense, *Human Life in Our Day*, 15.XI.1968 (cfr *ibidem*).

A giudizio di alcuni, anzi, questo tipo di protesta etica sarebbe più efficace di quella degli obiettori di coscienza o professionali, in quanto permetterebbe una maggiore coscientizzazione dell'opinione pubblica, sulle singole vicende e sui singoli problemi, che si ritengono fortemente contrarie alle esigenze dell'etica.

Tale «nuovo strumento tattico» può così permeare «l'ethos dominante» con una lenta azione di sensibilizzazione. Inoltre, la base di pressione degli obiettori «selettivi» sarebbe molto più ampia rispetto agli obiettori integrali, in quanto più graduale è l'impatto con la concezione dominante della moralità degli armamenti a scopo difensivo. L'obiezione selettiva quindi, per sua natura, può essere sollevata in tutte le occasioni dirette ed indirette in cui si progetti, si sovvenzioni, si costruisca o collaudi una attrezzatura o vettore di armi nucleari.²⁹¹

3. L'obiezione alle spese militari

Un'ulteriore possibilità di manifestare il proprio dissenso e la mancata collaborazione nei confronti della guerra e della corsa agli armamenti, è certamente l'obiezione alle spese militari, conosciuta più comunemente come *obiezione fiscale*. Praticata già nel XVIII secolo dai Quaccheri in Pennsylvania, contro la contribuzione alla guerra che la Gran Bretagna combatteva contro la Francia e alle rappresaglie contro gli indiani d'America, negli Stati Uniti essa ha avuto così una lunga tradizione, che arriva più o meno ai giorni nostri, nell'obiezione contributiva alla guerra del Vietnam e in quella contro gli armamenti nucleari, realizzatasi nella diocesi di Seattle, per iniziativa del suo vescovo, mons. Hunthausen.²⁹²

Che senso ha allora l'obiezione fiscale [...] ? Chiaramente quello principale di rimettere il cittadino in piedi, con tutta la sua coerenza; tanta coerenza da dichiarare i redditi, seguire le norme dello stato, e sottrarsi in parte non per vantaggio personale ma per migliorare lo stato stesso [...] e con ciò sottoporsi alle conseguenze giudiziarie previste per un malfattore. L'obiezione fiscale è anzitutto una testimonianza; il cittadino riprende potere su di sé e si comporta al di fuori dei soliti compromessi.²⁹³

Essa consiste, in Italia, nel rifiuto, da parte dei contribuenti, di pagare il 5,5% del proprio imponibile (che è, in maniera approssimata, l'equivalente della percentuale del *budget* nazionale che la nostra Repubblica spende per gli armamenti), devolvendolo invece a progetti di pace (come la ricerca per lo sviluppo della difesa popolare nonviolenta, le campagne di solidarietà, ecc...)²⁹⁴. Da molti punti di vista questo tipo di obiezione è però problematica, nonostante le

²⁹¹ BELGIORNO DE STEFANO, *Obiezione di coscienza selettiva*, op. cit., 25-26.

²⁹² Cfr MATTAI, *Obiezione e dissenso*, op. cit., 818. Cfr anche R. HUNTHAUSEN, *Fede e disarmo*, cit. in, "Il Regno", 11 (1981) 568. L'obiezione alle spese militari non ha niente a che fare con l'evasione fiscale: le tasse dovute all'erario sono deviate verso finalità pacifiche. Dell'avvenuto versamento e delle ragioni che hanno spinto al gesto di *disobbedienza civile*, si dà prova nella dichiarazione delle imposte.

²⁹³ NERVO, *Obiettori di coscienza*, op. cit., 61-62.

²⁹⁴ Cfr Lino CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 3 (1984) 189; MAZZILLO, *L'obiezione di coscienza*, op. cit., 134-135. Per una storia del fenomeno in Italia, cfr CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 190-192. Per dei dati più aggiornati sulle spese militari italiane e sulla promozione dell'obiezione fiscale oggi, si veda: PAX CHRISTI ITALIA, *Obiezione alle spese militari*, cit. in, "Mosaico di Pace", 3 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/mosaico/articles/art_9796.html> (accesso: 17.II.2006). Le modalità sono diverse: per un'informazione semplice ma dettagliata, cfr Massimo ALIPRANDINI, *Cosa significa aderire alla Campagna OSM (obiezione alle spese militari)?*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/cnosm/datinews/materiale2005/infoadesioni.htm>> (accesso: 17.II.2006). Cfr anche LORENZETTI, Luigi, voce "Obiezione di coscienza. Obiezione fiscale alle spese militari", cit. in, *DTP*, EDB, Bologna, 1997, 644-645).

grandi idealità di cui è portatrice; in effetti, essa viene valutata, dal punto di vista giuridico, come un *attentato* alla solidarietà nazionale.²⁹⁵

Si tratta di un'obiezione di particolare gravità, perché diretta contro il sistema fiscale che, a differenza di altre leggi, occupa nell'ordinamento giuridico una posizione nevralgica. [...] L'obiezione fiscale è un evidente pubblico rifiuto di questa «regola del gioco», fondamentale in uno Stato democratico, e, conseguentemente, appare difficilmente sostenibile sul piano morale. Il rispetto delle regole fondamentali del gioco in uno Stato democratico non è solo un'esigenza giuridica, ma presenta anche una chiara valenza etica.²⁹⁶

La risposta che i sostenitori dell'obiezione di coscienza alle spese militari apportano a queste critiche (tra cui Enrico Chiavacci, Giuseppe Mattai, Luigi Lorenzetti), si fonda, anzitutto, sul diritto all'obiezione di coscienza che, come abbiamo già visto, oltre ad essere espressione dell'altissima dignità della persona umana, è anche uno «dei diritti fondamentali dell'uomo che lo Stato deve riconoscere e tutelare».²⁹⁷

L'obiezione fiscale è un fatto antiggiuridico che come tale, di norma, è anche male morale. [...] Ma qui no. Qui siamo di fronte a qualcosa che si pone al di sopra e al di là della sovranità di uno stato. C'è l'interesse dell'umanità intera che prevale su quello, anche legittimo, di un singolo paese. [...] Non che non ci debba essere uno stato sovrano, con la sua indipendenza, autonomia culturale, ecc., ma nessuno stato è tanto sovrano da poter conseguire i propri interessi, andando contro quelli di tutta la comunità umana.²⁹⁸

Il problema, infatti, nasce proprio dal fatto che si ritiene veramente immorale la destinazione a scopi militari del denaro collettività: sono spese che oltrepassano di gran lunga le esigenze della difesa nazionale armata (che in certa misura potrebbe essere ancora accettabile), giacché l'Italia è inserita in un sistema di alleanze politico-militari (l'Alleanza Atlantica, NATO) che travalicano i bisogni nazionali, ma che, non per questo, arrivano ad avere a cuore il bene comune universale. Sono alleanze che, sotto la pretesa della tutela dei beni più preziosi di un popolo e di una civilizzazione, si preoccupano, in realtà, di tutelare i privilegi del nostro mondo occidentale, a scapito di chi non ne fa parte. Esprimendo questi concetti, ancora nel contesto della guerra fredda, Chiavacci utilizza un'argomentazione di notevole chiarezza e, purtroppo, di un'ancor grande attualità.

²⁹⁵ «Una tale scelta di coscienza impone a chi la compie di agire coerentemente con essa, e chiede di essere da tutti rispettata. A sua volta però chi la compie deve rispettare valutazioni e scelte che altri fanno, in base a un diverso, ma non meno legittimo, “giudizio prudenziale” della situazione» (CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 208). «Un indice significativo di “eticità” dell'obiezione [è] cioè la disponibilità a pagare un “costo” supplementare quale attestazione [...] dell'autenticità morale del proprio rifiuto» (Antonio LATTUADA, *Coscienza e mediazione politica. L'obiezione fiscale alle spese militari*, cit. in, DRAGO-MATTAI, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 133).

²⁹⁶ CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 204-205. «Ci troviamo nella necessità di armonizzare l'art. 35 della Costituzione che afferma che “tutti sono tenuti a concorrere alle spese pubbliche in ragione delle loro capacità contributive...” (un principio cioè di ordine pubblico) con i cosiddetti diritti fondamentali o inviolabili dell'uomo che da parte loro non ammettono, e in particolare in uno stato pluralista, alcuna forma di costrizione o restrizione, incompatibile peraltro, con la loro stessa natura» (BELGIORNO DE STEFANO, *Obiezione di coscienza*, op. cit., 36). L'articolo fornisce inoltre dati per un approfondimento storico-giuridico dell'obiezione fiscale nel nostro Paese.

²⁹⁷ CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 211. Non c'è accordo e unanimità all'interno della teologia morale cattolica sull'argomento (cfr MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 115-116). In ambito italiano, si veda soprattutto l'interessante e dettagliata miscellanea di contributi di etica a cura di Mattai e Drago: cfr DRAGO – MATTAI, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit.

²⁹⁸ CHIVACCI, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 155-156.

Questo è per me il vero nocciolo della questione: oggi non ci sono singoli Stati che hanno il problema della legittima difesa. Oggi esistono due sistemi, due blocchi che a parole e in teoria, cioè in quello che dicono all'esterno, parlano di legittima difesa. Ma la realtà è un po' diversa. E noi che facciamo? Accettiamo pacificamente l'umanità divisa in due parti, di cui l'altra è il male, per cui può essere tranquillamente distrutta. Propaganda o no, è evidente che ci viene ripetuto che il pericolo dell'umanità è là. Si tratta di sciocchezze affermate da parte di chi vuole creare un nemico e la maggior parte della gente accetta queste cose. [...] Quindi anche l'ultimo soldo che io spendo sotto il paravento della difesa legittima della nazione, in realtà io non lo spendo per il popolo italiano, ma per questa logica. [...] Ormai i rapporti internazionali si basano solo sulla forza. C'è una militarizzazione di tutta la convivenza umana.²⁹⁹

Obiettivo dell'obiezione è dunque sempre e principalmente quello di destare le coscienze e l'opinione pubblica dal torpore acritico, in cui spesso i *media* e le *élites* al potere le relegano. Le enormi spese in fatto di deterrenza nucleare o di armamenti, per gestire, sulla base della violenza e della paura, prima il rapporto est-ovest e ora quello nord-sud, sta facendo più morti delle guerre stesse, in seguito al mancato ascolto dei veri bisogni dell'umanità e, specialmente, dei poveri del mondo. «Di fronte allo scenario di chi chiede pane, aiuto e risorse umane a cui fa riscontro una persistente logica di guerra, non fa meraviglia che crescano gli obiettori alle spese per il disarmo».³⁰⁰ Il traguardo ipotizzabile e raggiungibile, a cui tutta la campagna per l'obiezione fiscale in Italia è attualmente indirizzata, è di carattere politico: consiste cioè, nel far entrare il dibattito sugli armamenti, e sull'effettiva possibilità di una difesa nazionale nonviolenta, nel circuito della pubblica discussione e nella dialettica istituzionale. In questo modo si potrebbe finalmente aprire una strada, in vista di una soluzione, al tempo stesso giuridica e morale, di tutta la problematica.³⁰¹ Si tratterebbe, in altre parole, di ripartire il bilancio destinato alla difesa nazionale, in due tronconi: uno per la tradizionale difesa militare e uno per quella nonviolenta, ancora da istituire. In questo modo al cittadino sarebbe legalmente consentito di devolvere il proprio contributo nei confronti dell'uno o dell'altro sistema di difesa, in base alle proprie convinzioni di coscienza.³⁰²

Siamo dunque giunti alla fine di questo itinerario, che ci ha portato ad affrontare le principali tematiche morali, relative al problema della pace, nella congiuntura storica della *guerra fredda*. Passiamo ora al periodo successivo, quello più direttamente vicino a noi. A partire dalle prossime pagine, infatti, cercheremo di inquadrare la situazione storica internazionale, successiva alla caduta del blocco comunista, per poi passare ad un'analisi degli insegnamenti magisteriali di questo periodo, relativi al nostro tema. In seguito, infine, riaffronteremo il pensiero dei teologi moralisti, in quelle che sono le sfide e le minacce della pace, ai nostri giorni.

²⁹⁹ CHIVACCI, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 152-153.

³⁰⁰ LORENZETTI, *Obiezione fiscale*, op. cit., 645.

³⁰¹ Cfr MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 116-117.

³⁰² Cfr CICCONE, *L'obiezione fiscale alle spese militari*, op. cit., 210-211.

SEZIONE II

DALLA CADUTA DEL MURO DI BERLINO AI NOSTRI GIORNI

PARTE I:
CONTESTO INTERNAZIONALE
E INSEGNAMENTI MAGISTERIALI

Siamo arrivati a trattare delle sfide e delle speranze di cui questi ultimi anni della nostra storia sono portatori. E sebbene tutto ciò, da un lato, sia un innegabile vantaggio, perché noi tutti siamo allo stesso tempo attori e spettatori delle vicende del tempo in cui viviamo e di cui siamo parte integrante, dall'altro è certamente anche un limite, un ostacolo nella ricerca di una maggiore oggettività e di una doverosa imparzialità critica. È comunque doveroso presentare i dati fondamentali di questa nuova stagione del mondo che, tra luci e ombre, è quella a cui noi tutti apparteniamo ed è l'unica per la quale nutriamo la speranza di offrire un contributo, in vista della costruzione di un mondo più giusto e di una convivenza più solidale.¹

Siamo ancora a cavallo tra la cronaca giornalistica e il trattato di storia internazionale; proprio per questo, faremo spesso ricorso al supporto che ci viene dai *reportages* giornalistici, sia in formato cartaceo che elettronico, qualora le pubblicazioni monografiche ci sembrassero insufficienti. Nel primo capitolo cercheremo, quindi, in modo sostanzialmente sintetico ma soddisfacente, di offrire una panoramica storica essenziale. In un secondo momento, poi, riprendendo lo schema già utilizzato in precedenza, ci metteremo in ascolto delle indicazioni magisteriali.²

¹ «Appare oramai ben difficile negare che, dopo la fine dell'Unione Sovietica e del sistema comunista, la grande divisione del mondo non sia più lungo un asse Est-Ovest, bensì Nord-Sud» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 9).

² Proprio per questo confronto incessante con un'attualità che, per definizione, è sempre in divenire e in evoluzione, faremo abbondante riferimento ad analisi presenti sulla stampa o addirittura sulle pagine web dei grandi agenti di informazione del nostro tempo, dal momento che la classica monografia non è spesso in grado di tener testa all'attualità. Sappiamo, comunque, che nessun mass-media è perfettamente indipendente e oggettivo. Per questo motivo cercheremo di rifarci contemporaneamente ad alcune tra le più autorevoli fonti di informazione. La nostra scelta si è posata principalmente sulla testata giornalistica della radiotelevisione pubblica britannica (*BBC*) e sull'informazione fornita dall'equipe di *Le Monde*. Ci rifaremo, infine, qua e là, anche alle celebri testate giornalistiche statunitensi, come i settimanali *Time* e *Newsweek* e ad alcuni autorevoli quotidiani di lingua tedesca, come il *Neue Zürcher Zeitung* e il *Süddeutsche Zeitung*. Secondo l'opportunità, infine, cercheremo di rifarci anche alla stampa italiana che, tuttavia, risente in profondità del condizionamento politico-ideologico che la anima.

CAPITOLO I

IL NUOVO ASSETTO MONDIALE

La caduta della cortina di ferro tra oriente e occidente, in seguito ai fatti del 1989, culminati nella caduta del muro che divideva la città di Berlino (9 novembre), hanno segnato profondamente la nostra storia recente. Abbiamo già visto l'impatto che la divisione in blocchi contrapposti aveva creato nella società mondiale: dalle relazioni internazionali alla vita quotidiana delle persone comuni, dalle strategie di difesa nazionale al sottosviluppo del Terzo Mondiale, e così via... Chiunque ha vissuto quegli eventi, anche soltanto attraverso i mezzi di comunicazione di massa, non può certo dimenticare la ventata di novità e la speranza che questa nuova pagina della storia del mondo ha portato con sé. Era davvero maturato un clima di profonda fiducia. Esso riposava sul fatto che l'umanità era uscita, in un modo tutto sommato pacifico, dalla peggiore minaccia che ne metteva in pericolo l'avvenire e che l'aveva tenuta in scacco per circa mezzo secolo: la divisione ideologica bipolare e il rischio di uno scontro armato (e atomico) tra i due blocchi.³ La stessa riunificazione della Germania (il 3 ottobre 1990) ha in qualche modo messo il sigillo conclusivo a quel periodo storico. La divisione tra Germania Est e Germania Ovest era infatti *comprensibile* solo nell'ottica della *guerra fredda*: venuta meno questa, le due Germanie divise non avevano più nessuna ragione di esistenza. Anche sul piano internazionale, la politica di distensione tra le superpotenze fu certamente

entusiasmante per l'opinione pubblica mondiale. Risvegliata come da un incubo e attonita davanti al verificarsi di quell'avvenimento che tutti gli studiosi avevano giudicato perentoriamente o impossibile o tale da dover scatenare una nuova guerra mondiale: la riunificazione della Germania.⁴

Nascevano sogni, forse un po' ingenui, di un'epoca radicalmente nuova per l'umanità, un'epoca di pace e di sviluppo, in cui il modello occidentale-americano di gestione della cosa pubblica e dell'economia faceva la parte del vincitore. Ora che non era più necessario dirottare tante risorse ed energie per il mantenimento del fragilissimo equilibrio del terrore, si aprivano scenari di sviluppo per tutti: liberazione dell'Africa dalla povertà, diffusione della democrazia in

³ È interessante notare come Luigi Bonanate parli a questo proposito delle «modalità straordinarie con cui si è conclusa la "terza guerra mondiale", *non combattuta ma vinta*» (Luigi BONANATE, *Guerra e pace. Due secoli di storia del pensiero politico*, 4 ed. ampli. e corr., Milano, Franco Angeli, 1994, 5). Per una rapida rassegna dei fatti salienti dell'anno 1989, nell'Europa dell'est, cfr: Lilly MARCOU, *Le crépuscule du communisme*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1997, 28-35; Hélène CARRERE D'ENCAUSSE, *L'Empire d'Eurasie: une histoire de l'Empire russe de 1552 à nos jours*, Paris, Fayard, 2005, 415-419.

⁴ BONANATE, *Guerra e pace*, op. cit., 99. «Als sich Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts der Ostblock auflöste und damit der Kalte Krieg zu Ende ging, herrschte große Euphorie. Viele glaubten, nun sei die Zeit gekommen, in der Politik über jene Spielräume verfügen würde, die notwendig seien, die großen Überlebensfragen der Menschheit anzugehen; die strukturelle Überwindung des Krieges, die Durchsetzung von Strukturen, die Gerechtigkeit für alle garantieren, sowie der langfristige Schutz der Lebensgrundlagen. [...] Die großen Hoffnungen dieser Tage auf eine unbehinderte Kooperation zum Wohl aller haben sich bis heute nicht erfüllt. [...] Völker, die in Ost und West eine jahrzehntelange Satrapenherrschaft abschütteln konnten, tun sich schwer, eine neue, rechtsstaatlich-demokratische Identität im Schatten des Unrechts zu finden, das Bürger Bürgern angetan haben. Konflikte zwischen Staaten und Völkern, von denen man glaubte, dass sie längst überwunden seien, brechen mit unvermittelter Härte wieder auf und bringen Tod und Zerstörung» (Gerhard BEESTERMÖLLER, *Politik der Versöhnung. Eine Hinführung*, cit. in, *Politik der Versöhnung*, a cura di IDEM – Hans-Richard REUTER, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002, 7-8).

tutto il mondo, pacifica convivenza internazionale.⁵ Anche l'ONU, che fin dalla sua fondazione si era dimostrata un semplice strumento nelle mani dei vincitori del secondo conflitto mondiale, si apriva, nell'ottica di una serie di riforme strutturali, a maggiori prospettive di efficacia e di significatività in ambito internazionale, soprattutto nella gestione incruenta delle crisi.⁶ Lo stesso Patto di Varsavia, l'alleanza militare tra i Paesi europei del blocco comunista, fu travolto dagli eventi del 1989-1990 e fu ufficialmente sciolto il 1° luglio 1991. Alcuni dei Paesi ex-aderenti, sono poi entrati nella NATO: è il caso delle Repubbliche Baltiche, della Polonia, dell'Ungheria, della Repubblica Ceca e della Slovacchia, della Bulgaria e della Romania. Questi stessi paesi, infine, sono poi anche entrati a far parte dell'Unione Europea.⁷

Gli entusiasmi della prima ora, comunque, lasciarono presto spazio a un'amara disillusione: la fine del socialismo reale, infatti, proprio in quei Paesi che per mezzo secolo l'avevano vissuto sulla propria pelle, dopo l'iniziale euforia, ha portato con sé, al contrario, miseria, malavita, disoccupazione e violenza.⁸

*Or le prix que la population était appelée à payer pour réussir sa sortie du communisme était effectivement très élevé: acceptation de l'inflation, des accroissements des inégalités, de la paupérisation de certaines catégories sociales et du chômage.*⁹

Di tutto questo è certamente emblematica l'esperienza dell'Unione Sovietica, prima declassata dal ruolo di Superpotenza mondiale e poi smembrata anche come entità politica.¹⁰ Fu

deprimente per le popolazioni dell'ex-Unione Sovietica, decaduta dal rango di seconda potenza mondiale a ricettacolo di rancori, miserie, disgregazioni, colpi di stato, avventure autoritarie.¹¹

⁵ I trattati di pace che, in quest'ultimo ventennio, hanno messo fine a conflitti armati e guerre civili, sono stati davvero, in molti casi, il segno di un certo superamento della logica della vendetta, nel tentativo di far posto ad una riconciliazione alla pari, senza vinti né vincitori. Uno tra gli attori non governativi maggiormente impegnato in questo senso è la Comunità di Sant'Egidio (cfr, per esempio: Andrea RICCARDI, *Sant'Egidio Rome et le monde*, Paris, Beauchesne, 1996; Jean-Pierre DEL VILLE, *Dialogue inter-religieux et engagement pour la paix. L'expérience de la communauté de Sant'Egidio*, cit. in, "Lumen vitae", 55 (2000), 35-44). Per un interessante elenco dei conflitti armati terminati dalla fine della guerra fredda, si veda: Roger FALIGOT, *Les seigneurs de la paix: grâce à eux, la guerre recule*, Paris, Seuil, 2006, 391-397.

⁶ Cfr BONANATE, *Guerra e pace*, op. cit., 100.

⁷ Cfr Judy BATT, *Introduction: Defining Central and Eastern Europe*, cit. in, *Developments in Central and East European Politics 3*, a cura di Stephen WHITE – Judy BATT – Paul G. LEWIS, Durham, Duke University, 2003, 18-20.

⁸ Sulla grande povertà materiale, politica e sociale delle repubbliche del Patto di Varsavia, dopo la caduta del comunismo, cfr Bernard CASSEN, *La Communauté européenne sous le choc*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 9 (1989) 9: «*Il ne s'agit pas, en effet, d'injecter des capitaux ou du savoir-faire dans des économies préparées à les recevoir [...]. C'est dans les esprits que la mutation doit d'abord intervenir, et cela ne se décrète pas, même si, dans le meilleur des cas, l'évolution politique se poursuit sans soubresauts. Il est donc logique que les aides occidentales, en dehors de la livraison de produits alimentaires cruellement nécessaires à la Pologne, se concentrent principalement sur des actions de formation et de partenariat*». Si veda anche JEAN-YVES POTEL, *Le "retour" des communistes en Europe de l'Est*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 1 (1994) 12: «*Pologne, Lituanie, Allemagne de l'Est, on ne compte plus les succès électoraux des anciens [...]. Pourtant, ces victoires [...] expriment en revanche le refus de réformes économiques qui ne profitent pas à la majorité mais à une caste de nouveaux riches [...] En Europe de l'Est, s'affirme une aspiration à une plus grande justice sociale*».

⁹ François FEJTŐ, *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, Paris, Seuil, 1992, 443. «*L'écroulement du mur de Berlin, la fin des dernières dictatures à l'Est de l'Europe [...] ne signifient pas que [...] cette histoire n'a pas laissé de traces. [...] Une société pseudo-égalitaire mais qui a créé un réel nivellement, une économie non compétitive qui a abouti à l'abstentionnisme, au laxisme et à la corruption, peuvent difficilement s'intégrer du jour au lendemain dans un mode de vie capitaliste et dans une démocratie de type occidental*» (MARCOU, *Le crépuscule du communisme*, op. cit., 40-41).

¹⁰ La dissoluzione ufficiale dell'URSS (1991) portò all'indipendenza delle repubbliche ex-sovietiche e alla creazione della Comunità degli Stati Indipendenti: cfr MARCOU, *Le crépuscule du communisme*, op. cit., 35-37.

Anche nel contesto extra-europeo, però, la situazione non sembra molto migliore: il *gap* che divide i Paesi ricchi da quelli poveri continua a crescere e con esso la povertà e la malnutrizione.¹² Il numero di coloro che vivono con meno dell'equivalente di un dollaro al giorno, infatti, è salito da 1,2 miliardi nel 1987 a un miliardo e mezzo nel 1997. A metà degli anni '90 si estimò che circa un settimo della popolazione mondiale fosse cronicamente malnutrito. Circa settanta Paesi non hanno visto crescere il loro reddito *pro capite* negli anni 1980-1995 e ben 43 Paesi hanno prodotto un reddito *pro capite* minore di quello che avevano nel 1970. Questa situazione è poi particolarmente grave nell'Africa sub-sahariana, dove il tasso di povertà risulta ancora più alto che negli anni '60.¹³ Una delle ragioni principali, tuttavia, di questo progressivo e strutturale impoverimento dei Paesi del cosiddetto Terzo Mondo, è quel complesso fenomeno, che entra in gioco in moltissimi aspetti della vita umana contemporanea, a cui è stato dato il nome di *globalizzazione* (o *mondializzazione*). Essa si può definire come la

crecita dell'integrazione tra regioni, società e culture; aumento di interdipendenze, scambi e comunicazioni che, nella fase attuale, tende ad estendersi a tutto il pianeta, mirando a costruire un'unica entità. [...] I confini degli Stati non hanno più lo stesso senso che avevano in precedenza, sempre più incerta è la possibilità dei governi di decidere effettivamente e autonomamente le sorti del proprio Paese.¹⁴

Nonostante i suoi effetti abbiano risonanza sull'esistenza quotidiana di tutti, essa si caratterizza soprattutto come un fenomeno economico, in cui il libero mercato di tipo capitalista, uscito vincitore dal confronto con il sistema socialista-leninista, la fa da padrone. La globalizzazione, anzi, deve essere anzitutto considerata come una sorta di dittatura del libero mercato sugli altri aspetti della vita sociale, rimpiazzando quella funzione di gestione, che prima era ancora appannaggio del potere politico.¹⁵ E queste nuove regole del gioco vengono imposte da chi possiede i capitali, per il fatto che, data l'estrema mobilità del lavoro e del trasporto, può sempre trasferire la sua produzione altrove, dove il costo del lavoro è più basso e, dunque, i

¹¹ BONANATE, *Guerra e pace*, op. cit., 99-100. «A seguito del disfacimento dell'economia sovietica, l'Asia centrale e il Caucaso [...] hanno subito un duro colpo. L'abolizione del rublo convertibile come mezzo di scambio ha bloccato i commerci, mentre la chiusura delle strutture finanziarie di Mosca ha prosciugato le risorse monetarie essenziali per la sopravvivenza di intere nazioni. A livello microeconomico, poi, tracciare confini tra i paesi di nuova formazione ha significato interrompere antiche vie di comunicazione, bloccare i sistemi di irrigazione, ostacolare il commercio dei prodotti agricoli. [...] Molti villaggi sono così stati tagliati fuori dai mercati, facendo precipitare nella miseria intere popolazioni tribali. [...] Negli anni novanta il PIL della maggior parte degli stati dell'ex-Unione Sovietica ha subito una contrazione, mentre disoccupazione e miseria sono saliti» (Loretta NAPOLEONI, *Terrorismo S.p.A.*, Milano, Marco Tropea, 2005, 149).

¹² Sulla politica degli Stati Uniti che, dopo la caduta del comunismo, hanno imposto, in modo ancora più deciso, l'economia di mercato nei Paesi in via di sviluppo, si veda: Gabriel KOLKO, *Même simplisme à propos du tiers-monde, même conception de la détente*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 6 (1989) 4-5.

¹³ Cfr Ruth STANLEY, *Einleitung*, cit. in, *Gewalt und Konflikt in einer Globalisierten Welt*, a cura di IDEM, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001, 11.

¹⁴ Guido TASSINARI, *La globalizzazione. Il problema dell'unità del mondo. Storia e attualità di un processo che non finirà mai*, Alpha Test, 2005, 23-24.

¹⁵ «En tout cas, l'ancien jeu, qui porte de nombreux noms comme "Etat-nation", "société industrielle nationale", "capitalisme nationale", ou encore "Etat-providence national", n'est plus possible à lui seul. [...] La mondialisation, en revanche, a fait surgir un nouvel espace et un nouveau cadre pour l'action: la politique s'affranchit des frontières et des Etats, avec pour conséquence l'apparition des joueurs supplémentaires, de nouveaux rôles, de nouvelles ressources, des règles inconnues, de nouvelles contradictions et de nouveaux conflits» (Ulrich BECK, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion – Aubier, 2003, 29).

guadagni più alti.¹⁶ La globalizzazione, perciò, può essere anche descritta come il culmine dell'azione del mercato sulla società, come il trionfo dell'aspetto economico su tutti gli altri ambiti della vita e della convivenza umana. Questo fenomeno – che ha certo anche degli effetti molto positivi¹⁷ – sottoponendo la politica alle esigenze di un mercato della concorrenza spietato, ha portato a una sempre maggiore riduzione degli interventi statali a favore dei meno abbienti, favorendo ulteriormente l'impennata del numero dei bisognosi, nei Paesi ricchi come in quelli poveri, benché, in questi ultimi, il fenomeno abbia raggiunto dimensioni davvero spaventose.¹⁸ Il contro-potere che la società civile e la politica, in particolare, poteva esercitare sull'economia, dettando le regole democratiche del rapporto capitale-produzione, è profondamente cambiato: se prima si poteva dunque parlare di un certo controllo della società, tramite vari agenti intermedi, sulle regole economiche, ora tutto questo, come abbiamo visto non esiste quasi più.¹⁹ Anche a partire da queste considerazioni, è possibile comprendere meglio l'assoluta importanza – per molti l'unica possibilità di salvezza – dell'emigrazione. Essa è tuttavia uno dei gravi problemi e delle sfide principali con cui si sta confrontando il nostro tempo: a tutt'oggi le Nazioni ricche, impegnate come sono nella lotta al terrorismo internazionale, non hanno trovato modalità veramente efficaci (al di là della semplice repressione e del rimpatrio forzato), per arrestare questo fiume di disperati, che chiede, in realtà, di poter avere un posto al banchetto del benessere, che è spesso imbandito a spese della loro miseria.²⁰

*La Banque mondiale l'a pourtant écrit: la foule des pauvres va grandir encore. Il est avéré que, dans les conditions actuelles de «développement», les ressources énergétiques demeureront l'apanage d'une minorité. Il est avéré que la mise à sac des cultures rurales et la mise en mégapoles de centaines de millions d'êtres humains sont grosses d'ingouvernables déséquilibres. [...] Le communisme, au lieu d'inventer une société où la liberté inspirerait la raison, avait fini par promettre la richesse en ne produisant que la pauvreté. Le «libéralisme» et sa variante social-démocrate, certes forts d'une impressionnante capacité à se transformer, ne peuvent qu'apporter à une minorité de l'humanité une opulence privée de sens.*²¹

¹⁶ cfr BECK, *Pouvoir*, op. cit., 31-32. «The new strategies emphasised a weakening of trade union power, cutting of state budgets (especially for social policy), deregulation, privatisation, and priority to international competitiveness» (Robert W. COX, *A Perspective on Globalization*, cit. in, STANLEY, *Einleitung*, op. cit., 10).

¹⁷ Nonostante tutto ciò, la globalizzazione sta anche facendo crescere una consapevolezza sempre maggiore della mutua dipendenza dei popoli, condizione indispensabile per un rilancio del ruolo dell'ONU come promotore del bene comune universale e per una vera crescita della giustizia e della pace. Sta favorendo anche un maggiore dialogo tra le culture, che può essere la base di una rinnovata civilizzazione.

¹⁸ «Economic growth alone will not rescue the world from the poverty that entraps more than one billion people. Without addressing issues like malnutrition and illiteracy that are both causes and symptoms of poverty, the Goals will not be met. [...] More than 13 million children have died through diarrhoeal disease in the past decade. Each year, over half a million women, one for every minute of the day, die in pregnancy and childbirth. More than 800 million suffer from malnutrition» (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAM, *Human Development Report 2003 Charts Decade-long Income Drop in 54 Countries* (sintesi per i giornalisti), 2, New York, 8.VII.2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://hdr.undp.org/reports/global/2003/pdf/presskit/HDR03_PR2E.pdf> (accesso: 10.XII.2006).

¹⁹ Esiste, però, il potere del consumatore: costui, anche se non può intervenire nel dettare le regole del gioco, boicottando certi prodotti soprattutto per ragioni etiche e/o ecologiche, può condizionare gli interessi dei produttori e, quindi, convincerli a modificare le proprie strategie e le proprie politiche industriali.

²⁰ «Des cohortes de personnes, souvent jeunes et en bonne santé tentent de pénétrer au péril de leur vie [...] dans les rares îlots de prospérité de la planète. Plus de 20 millions d'entre elles ont réussi à le faire aux Etats-Unis, où, comme en Europe, la question des sans papiers est désormais traitée en termes de sécurité nationale. [...] Ce grand drame humain va mettre à rude épreuve toutes les sociétés développées» (Ignacio RAMONET, *Un nouvel état du monde*, cit. in, «Le Monde Diplomatique», 10 (2006) 15). Cfr BONANATE, *Guerra e pace*, op. cit., 100.

²¹ Jacques DECORNOY, *Trompe-l'œil et fausses ruptures*, cit. in, «Le Monde Diplomatique», 10 (1991) 10.

In questo nostro contesto segnato, da un lato, da grandi speranze e, dall'altro, da cogenti delusioni,²² si inseriscono degli avvenimenti che riportano alla ribalta della politica e della cronaca, proprio ciò che la fine della *guerra fredda* aveva fatto relegare soltanto alle barbarie del passato. La violenza internazionale non è purtroppo scomparsa dalle pagine dei nostri giornali e non sembra disposta a farlo tra breve... al contrario, cambiando la situazione internazionale, essa ha saputo riorganizzarsi, subendo una sorta di adattamento genetico.²³ Rispetto agli anni bui della *cortina di ferro*, focalizzati sulla possibilità di un conflitto nucleare di dimensioni mondiali, gli anni '90 e in particolare i primi anni del terzo millennio sono fortemente caratterizzati da una violenza endemica, che non proviene dagli Stati e che, anzi, sfugge al controllo delle autorità politiche e militari. Ci troviamo davanti ad una criminalità sempre più *organizzata* e crudele, capace di inserirsi e di influenzare in modo considerevole grossi settori dell'economia mondiale, in maniera del tutto autonoma e priva di qualunque controllo o ingerenza statale. Possiamo poi parlare, in questo contesto, anche dei nuovi mercenari, di coloro cioè che vivono, si arricchiscono e prosperano, proprio grazie alla diffusione della violenza e dei conflitti e al traffico illegale di armi.

*Gewalt ist immer mehr zu einem Reproduktionsmittel geworden; sie wird zum Zwecke des Erwerbs wirtschaftlicher Vorteile angedroht und eingesetzt – mithin kommerzialisiert. Gewalt als Geschäftskonzept! In Afganistan und in Angola, in Bosnien und Burma, im Kaukasus und in Kolumbien, auf den Philippinen und in Peru, in Ruanda und Russland, in Somalia und im Sudan, in Tadschikistan und Tschetschenien und in vielen anderen Ländern kennzeichnen alltägliche Gewalt auf der Straße, organisierte Kriminalität, bürgerkriegsartige Verhältnisse oder voll entbrannte Bürgerkriege immer stärker den Alltag.*²⁴

Si è scatenata, nel frattempo, anche la violenza interetnica (ex-Jugoslavia: 1991-1995; Ruanda: 1994; Darfur dal 2003, per citare i più conosciuti), il cui l'obiettivo è quello di eliminare fisicamente la popolazione avversaria, e non semplicemente quello di asservirla, di umiliarla o di farle accettare alcune condizioni di sudditanza. Lo scopo è ben più radicale, è quello appunto di annientare l'avversario, senza alcuna distinzione tra civili e combattenti, tra uomini in armi e donne, bambini e vecchi indifesi. C'è poi la nuova *escalation* del terrorismo internazionale, la cui capacità distruttiva e omicida è senz'altro culminata – per numero delle vittime e impatto mediatico – negli attentati suicidi dell'11 settembre 2001, ai quali gli Stati Uniti e i loro alleati hanno risposto per via militare. È ancora in corso l'occupazione dell'Afganistan da parte delle forze NATO, e – per ora – non se ne vede a breve la fine.²⁵ Sull'opportunità di quest'azione militare, come delle altre campagne militari occidentali in Medio Oriente, l'opinione pubblica mondiale è davvero spaccata: ci riferiamo, infatti, alle due guerre del Golfo (1990-1991 e 2003-2004), intraprese rispettivamente dal presidente americano George Bush *senior* e da suo figlio, l'attuale presidente degli Stati Uniti d'America, George W. Bush; nel frattempo, bisogna anche riconoscere che è mancato un serio impegno, da parte dei Paesi occidentali, per un'equa

²² «Weder in der Ökonomie noch in der Politik weisen die neuen Marktwirtschaften und Demokratien das als Vorbild gedachte OECD [Organisation for Economic Co-operation and Development] –Profil aus, noch ist anzunehmen, dass Abweichungen von ideal lediglich vorübergehenden Anpassungsprozessen geschuldet sind. Vielmehr scheinen sich Hybridformen dauerhaft zu etablieren, die vor allem durch einen hohen Grad an ökonomischer und politischer Informalisierung gekennzeichnet sind, womit die regulative Kraft des Staates weiter geschwächt wird» (STANLEY, *Einleitung*, op. cit., 12).

²³ «Während die Gefahr eines globalen Krieges mit dem Ende des Kalten Krieges deutlich gesunken ist, bestimmen Gewaltkriminalität, organisiertes Verbrechen und Bürgerkriege zunehmend den Alltag» (Herbert WURF, *Krisenprävention und die Ökonomie der Gewalt*, cit. in, STANLEY, *Gewalt und Konflikt*, op. cit., 51).

²⁴ WURF, *Krisenprävention*, op. cit., 59-60. Oggi più che mai, la violenza armata è legata all'economia, soprattutto nei Paesi poveri, attraverso rapine, sequestri di persona, riciclaggio di *denaro sporco*, ecc...: cfr *ivi*, 60-66.

²⁵ Circa la contrapposizione tra mondo *occidentale* e *islam*, o tra Nord e Sud del mondo, qualificata oramai come «scontro di civiltà», cfr Samuel P. HUNTINGTON, *Uno scontro di civiltà?*, cit. in, «Il Regno», 11 (2003) 372-381.

risoluzione del problema israelo-palestinese. Quest'ultimo, infatti, insieme allo sfruttamento degli immensi giacimenti petroliferi di cui il mondo arabo è detentore, sembra una delle fonti inesauribili di questa violenza intestina che, nonostante le svariate campagne militari e le immense energie tecnologiche e umane impiegate, non sembra mai esaurirsi. Da parte nostra, però, ci rendiamo conto che non può esserci una vera comprensione etica dei problemi in gioco, senza un'analisi un po' più dettagliata dei fatti a cui abbiamo qui brevemente accennato, cominciando anzitutto con le due guerre del Golfo.

1. Le guerre del Golfo

La genesi di questo conflitto, come è noto, è in realtà banalmente semplice. Dopo l'invasione del territorio del piccolo stato del Kuwait da parte delle truppe di Saddam Hussein, il 2 agosto 1990, si attiva un grande impegno, da parte della comunità internazionale, con a capo gli Stati Uniti d'America, guidati dal presidente George Bush, per risolvere al più presto la questione e convincere il dittatore iracheno a fare marcia indietro, rientrando all'interno dei propri confini.²⁶ Già alcuni giorni dopo l'invasione, il 6 agosto, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU adotta la risoluzione 660, nella quale viene condannata l'invasione, viene intimato all'Iraq il ritiro immediato dal territorio occupato e viene imposto l'embargo commerciale, finanziario e militare. Con una risoluzione del 25 dello stesso mese (risoluzione n. 665), inoltre, viene autorizzato l'uso della forza per far rispettare queste restrizioni economiche. Di fronte al diniego iracheno di ripiegare, il Consiglio di Sicurezza il 29 novembre approva un'ulteriore risoluzione (n. 678), nella quale viene stabilito un *ultimatum* per il ritiro delle truppe, la cui scadenza è fissata al 15 gennaio. La risoluzione stabilisce, inoltre, che qualora l'auspicio del ritiro iracheno venisse ancora disatteso, sarebbe autorizzato il ricorso a *tutti i mezzi necessari* per ristabilire la pace e la sicurezza internazionale nella regione.²⁷ Parlare di «tutti i mezzi necessari» significa, in realtà, ammettere la plausibilità giuridica dell'intervento armato. Alla scadenza dell'*ultimatum*, gli Stati Uniti e i loro alleati hanno già stanziato quasi 700.000 soldati nella regione del Golfo Persico e, in poco più di un mese, hanno ragione delle truppe irachene: i bombardamenti, infatti, cominciano il 17 gennaio 1991 e si concludono il 24 febbraio con l'inizio dell'offensiva di terra, che a sua volta raggiunge i suoi scopi in un lampo, con la firma del cessate il fuoco, il 28 febbraio.²⁸ Nonostante la vittoria militare, i problemi di fondo non vennero purtroppo risolti: lo stesso fatto che non ci fu mai la ratificazione di nessun trattato di pace è già un segno di quella tensione che, irrisolta, ha portato in una decina d'anni a una nuova guerra. Di fronte poi alle azioni punitive e di vendetta compiute da Saddam nei confronti delle popolazioni sciite nel sud del Paese e di quelle curde nel nord, che avevano appoggiato l'avanzata americana e si erano ribellate al potere del dittatore, vennero imposte, da Stati Uniti, Regno Unito e Francia, due *No fly zones* (rispettivamente nel nord e nel sud del Paese), all'interno delle quali non era concesso l'ingresso agli aerei militari iracheni.²⁹ Lo stesso

²⁶ Per una cronistoria di questo conflitto, si veda: BBC NEWS, *Timeline: Iraq*, 16.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/737483.stm> (accesso: 20.VIII.2007). In questa introduzione, uno dei testi di riferimento costante sarà il già citato: BYERS, *Il libro bianco*, op. cit.

²⁷ Cfr CONSEIL DE SECURITE DE L'ONU, *Résolution 678*, 29.XI.1990, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 2 (1991) 6. Cfr anche Jacques DECORNOY, *Les sanctions... sous embargo*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 10 (1991) 3.

²⁸ Cfr BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 30-31. Ovviamente la realtà è più complessa: non bisogna, tra l'altro, dimenticare i tentativi di mediazione diplomatica russa (rifiutati dagli Stati Uniti), prima della completa capitolazione dell'Iraq.

²⁹ Per quanto riguarda l'istituzione della zona interdetta al volo al di sopra del 36° parallelo, intesa a tutelare le popolazioni curde, è da segnalare anche la partecipazione dei Paesi Bassi e dell'Italia (cfr BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 54-55). «*La décision, le 26 août dernier, à l'initiative des Etats-Unis, de déclarer le sud de*

embargo, infine, non venne annullato e fu semplicemente sostituito dal programma ONU *Oil for food*,³⁰ con il quale si autorizzava l'Iraq a riprendere le proprie esportazioni petrolifere, in cambio di cibo e medicine, per sopperire alle necessità umanitarie delle popolazioni civili. Secondo stime ONU, le conseguenze dell'embargo sulla popolazione irachena sono state davvero profonde: i bambini morti per malnutrizione o malattie, derivate dalla mancata disponibilità di medicinali o di acqua potabile (poiché il sistema idrico iracheno era stato uno degli obiettivi principali dei bombardamenti alleati), sono tra i 500.000 e il milione.³¹

*Mais les enfants de Bagdad n'ont pas seulement besoin de nourriture. La plupart manquent de vêtements propres, d'un logement décent ou d'eau potable. Ils ne peuvent même pas rêver d'une vie avec un minimum de soins de santé, avec la sécurité d'une nourriture régulière et équilibrée, avec la possibilité d'aller à l'école plutôt que de travailler ou de mendier. Certains s'enfoncent dans la délinquance, un phénomène relativement nouveau, qui a nécessité, quand le soir approche, la fermeture de la vieille ville, des maisons de thé et des boutiques. On évalue à 30 % le pourcentage des enfants qui ont abandonné l'école – alors que le système d'enseignement gouvernemental de qualité et dont le pays était fier couvrait, dans les années 80, tout le territoire. La même proportion d'enfants souffre de malnutrition, avec toutes les conséquences que l'on peut imaginer sur leur santé physique et mentale.*³²

Circa dieci anni dopo questi fatti, già alcuni mesi dopo l'arrivo alla Casa Bianca di George W. Bush, si riaffaccia il problema dell'Iraq, della necessità di mettere un limite al potere di Saddam e di ristabilire la democrazia. Le ragioni addotte per l'intervento armato nel Paese mediorientale sono diverse: la principale è quella che si basa sul sospetto che il dittatore sia in possesso o stia fabbricando armi di distruzione di massa,³³ minacciando così di unirsi all'azione antioccidentale del terrorismo internazionale. «*In Iraq a dictator is building and hiding weapons that could enable him to dominate the Middle East and intimidate the civilised world – and we will not allow it*».³⁴ La ragione principale che ha dato adito a questo sospetto è stata – al di là

l'Irak "zone d'exclusion aérienne" confirme les soupçons qu'inspirait le maintien au pouvoir du dictateur de Bagdad: la survie de son régime offrait au président Bush un bon prétexte pour intervenir à nouveau en Irak, en pleine période électorale» (Fawaz N. TRABOULSI, *Alerte in Iraq*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 9 (1992) 1). I fatti della nuova offensiva anglo-americana del 2003 sembrano quanto meno dare credito a questi sospetti.

³⁰ Il programma, approvato nel 1995 con la risoluzione 986 del Consiglio di Sicurezza, restò in vigore fino al 2003.

³¹ Il programma è stato solo una goccia nel mare dei bisogni dell'Iraq, prostrato dalla distruzione dei bombardamenti alleati, che avevano messo a terra, tra gli altri, le infrastrutture e il sistema sanitario (cfr Michel DESPRATX e Barry LANDO, *Notre ami Saddam. Quand les Etats-Unis et la France s'alliaient à la dictature*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (2004) 13: «*Le massacre le plus meurtrier jamais commis en Irak fut l'œuvre du Conseil de sécurité des Nations unies: les sanctions imposées à l'Irak [...]. En interdisant tout commerce avec ce pays, elles auraient provoqué en douze ans la mort de 500.000 à 1 million d'enfants*»).

³² Denis HALLIDAY, *Des sanctions qui tuent*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 1 (1999), 14. Denis Halliday è stato il coordinatore dell'azione umanitaria delle Nazioni Unite in Iraq, fino al 1998. Riportiamo qui di seguito un ultimo stralcio della sua testimonianza che aiuta a comprendere meglio anche l'attuale incapacità di questo popolo, stremato da anni dalla sofferenza, a costruirsi un presente pacifico e democratico. «*Les sanctions nourrissent le fanatisme et pourraient déboucher sur la montée de l'extrémisme politique. Le danger est sous-estimé à l'étranger malgré la victoire des talibans en Afghanistan ou les leçons de l'histoire attestées par la montée du national-socialisme en Allemagne au lendemain du traité de Versailles. [...] Les sanctions se sont révélées un dispositif brutal et inhumain. [...] Il est temps d'abandonner les plans qui visent à brutaliser encore plus ce pays, à assassiner ses dirigeants [...]. Il est temps d'ouvrir un véritable dialogue qui permette à l'ensemble des pays du Golfe d'imaginer un avenir plus pacifique*» (ivi).

³³ Sui sospetti di riarmo con ordigni di distruzione di massa in Iraq, cfr Jonathan MARCUS, *Saddam's Rusting Arsenal*, 11.III.2002, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1866944.stm> (accesso: 22.I.2007).

³⁴ George W. BUSH. PRESIDENTE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Dichiarazioni*, 23.II.2003, cit. in, BBC NEWS, *Timeline: Iraq*, 16.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/737483.stm> (accesso: 22.VIII.2007). «*Le rapport "Une décennie de mensonge et de défi", présenté par le président George W. Bush devant le Conseil de sécurité de l'ONU le 12*

ovviamente degli interessi diretti della politica estera americana e britannica – la mancata collaborazione irachena al programma di ispezioni dell'ONU per il disarmo, che rientrava nelle condizioni del cessate il fuoco.³⁵ Più di una volta il dittatore aveva negato la sua piena collaborazione agli ispettori, guidati da Hans Blix, tanto che già nel novembre 2002, veniva approvata all'unanimità una risoluzione del Consiglio di Sicurezza che intimava all'Iraq di adempiere i propri obblighi di disarmo, per non essere vittima di serie conseguenze.³⁶ La goccia che fece traboccare il vaso fu, infine, il rifiuto – da parte delle autorità irachene – di permettere che alcuni scienziati militari iracheni fossero interrogati all'estero. Di fronte all'ennesima resistenza, gli Stati Uniti lanciarono un altro *ultimatum* a Saddam: abbandonare il Paese, insieme con i suoi figli, entro le 48 ore, altrimenti sarebbe cominciata un'altra guerra.³⁷

Molto interessante – benché estremamente complessa – è l'argomentazione giuridica su cui gli Stati Uniti e la Gran Bretagna hanno fatto leva, per giustificare il loro intervento militare che, a differenza della guerra del 1991, non aveva ricevuto nessuna legittimazione o autorizzazione da parte dell'ONU. Il motivo principale che, almeno sulla carta, aveva sancito la divisione tra i governi favorevoli a un intervento militare (Stati Uniti, Gran Bretagna, Australia, Spagna, Italia e Polonia) e quelli a esso contrari (Francia, Germania, Russia, Belgio), consisteva proprio nei presupposti legali che lo legittimavano. Gli interventisti, infatti, parlavano di un'autorizzazione implicita alla guerra, contenuta nel fatto che la risoluzione 678 del novembre 1990 era ancora valida, poiché l'Iraq non aveva ottemperato le clausole sul disarmo in essa contenute. Il fatto poi che la risoluzione 1441 dell'ottobre 2002, confermando l'esistenza di queste violazioni materiali agli obblighi del disarmo, parlasse di serie conseguenze, in caso di ulteriore inadempienza e di mancata collaborazione, ha fatto parlare perciò di autorizzazione implicita al ricorso ai mezzi

*septembre 2002 [...] rappelle les trois reproches principaux: Bagdad n'aurait pas respecté seize résolutions des Nations unies; l'Irak détiendrait ou chercherait à posséder des armes de destruction massive [...] et des missiles balistiques; enfin, il se serait rendu coupable de violations des droits humains [...]. Les quatre autres accusations concernent: le terrorisme [...]; les prisonniers de guerre [...]; les biens confisqués lors de l'invasion du Koweït [...]; le détournement du programme "Pétrole contre nourriture"» (Ignacio RAMONET, *De la guerre perpétuelle*, cit. in "Le Monde Diplomatique", 3 (2003) 1). «L'Irak, qui n'était en rien impliqué dans les attentats du 11-Septembre et ne détenait nulle "arme de destruction massive" fut envahi. [...] Washington se déclara prêt à redessiner le "Grand-Moyen-Orient"» (IDEM, *Un nouvel état du monde*, op. cit., 15).*

³⁵ «Esistevano molteplici motivazioni sovrapposte per entrare in guerra, inclusi i timori per le armi di distruzione di massa in Iraq, l'instabilità politica del Medio Oriente, l'accesso al petrolio e una vendetta personale derivante dal tentativo, poi fallito, di Saddam Hussein di assassinare il padre del presidente [...] in Kuwait nel 1993» (BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 57). «One of the sharpest challenges confronting the new American President, George W Bush, when he takes office later this month will be what to do about Iraq. It's not a new problem, but it has become more acute with the erosion of UN sanctions and the split dividing the United States and the UK from the other big powers» (Barnaby MASON, *Bush Faces Iraq Dilemma*, 1.I.2001, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1096054.stm>> (accesso: 21.I.2007). Le principali dichiarazioni ufficiali di leaders dei governi americano e inglese sulle ragioni di un intervento armato in Iraq sono raccolte in: BBC NEWS, *In Quotes: Reasons For the Iraq War*, 29.V.2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2948068.stm> (accesso: 7.I.2007). Cfr anche RAMONET, *De la guerre perpétuelle*, op. cit., 18-19.

³⁶ Cfr BBC NEWS, *Timeline: Iraq*, 16.VIII.2007, cit. in, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/737483.stm> (accesso: 20.VIII.2007); cfr anche BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 58-59.

³⁷ Cfr BBC NEWS, *Timeline: Iraq*, op. cit. Nonostante le aspettative lasciassero presagire una rapida normalizzazione, i tristi fatti di cronaca di ogni giorno ci riportano alla dura realtà di una nazione che è ormai caduta nella guerra civile. È proprio alla fine del 2006 che la Casa Bianca prende coscienza di questo fallimento strategico e cerca un radicale cambiamento d'azione. Cfr BBC NEWS, *Report «Urges Iraq Policy Shift»*, 6.XII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/6212106.stm>> (accesso: 7.I.2007). Cfr anche Maria ORLANDI, *Zoom sul «caso Iraq»*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 86-96.

militari.³⁸ Sul versante opposto, invece, ciò che veniva contestato era proprio la mancanza di un esplicito *nulla osta* all'uso della forza, segno di una mancata unanimità in seno al Consiglio di Sicurezza. Anche i vari sforzi, compiuti da alti ufficiali dell'*entourage* del presidente Bush, per convincere gli scettici della necessità della destituzione del Rais iracheno, si sono rivelati falliti e non hanno fatto altro che rafforzare l'asse del «no».³⁹

*De son côté, l'administration américaine ne parvient toujours pas à convaincre que cette guerre se justifie. Elle reste exposée au veto français et a subi, coup sur coup, deux désastres diplomatiques au Conseil de sécurité: le 4 février d'abord, avec le flop de la présentation des «preuves» contre l'Irak par M. Colin Powell; le 14 février ensuite, avec la présentation des rapports plutôt positifs des inspecteurs, au cours de laquelle M. Blix n'a pas hésité à affirmer que plusieurs des «preuves» contre Bagdad présentées par M. Powell étaient «sans fondement». Ce même jour, M. de Villepin a également soutenu: «Il y a dix jours, M. Powell a évoqué des liens supposés entre Al-Qaïda et le régime de Bagdad. En l'état actuel de nos recherches et informations menées en liaison avec nos alliés, rien ne nous permet d'établir de tels liens».*⁴⁰

Anche in questo caso, però, la motivazione di questo mancato sostegno all'attacco all'Iraq si spiega anche con un certo rifiuto della modalità unilaterale, con cui gli Stati Uniti, a partire dalla fine della *guerra fredda*, facendo leva sulla loro potenza economica e militare, hanno condotto la politica internazionale. Alcuni Paesi europei hanno così cercato di rivendicare la propria autonomia, evidenziando la necessità di costruire una società internazionale *multipolare*.

*«Nous sommes convaincus – a affirmé M. de Villepin – qu'il faut un monde multipolaire et qu'une puissance seule ne peut pas assurer l'ordre du monde». L'esquisse d'un nouveau monde ainsi se dessine. Dans lequel un second pôle de pouvoir pourrait être constitué soit par l'Union européenne si elle sait se rassembler, soit par une alliance inédite Paris-Berlin-Moscou, ou encore par d'autres configurations variables (Brésil-Afrique du Sud-Inde-Mexique). L'initiative franco-allemande constitue une démarche historique qui sort enfin l'Europe de soixante ans de peurs et lui permet de redécouvrir la volonté politique. Une démarche si audacieuse qu'elle a révélé, par contraste, l'attitude pusillanime de certains pays européens (Royaume-Uni, Espagne, Italie, Pologne...) trop longtemps vassalisés. Les Etats-Unis commençaient à s'installer dans le confort d'un monde unipolaire dominé par la force de leur instrument militaire. La guerre contre l'Irak devait servir à affirmer leur nouveau pouvoir impérial. [...] Dans la nouvelle réorganisation du monde qui commence, les Etats-Unis misent désormais sur le militaire (et le médiatique).*⁴¹

Al di là di questa iniziativa di matrice franco-tedesca⁴², il ruolo egemonico raggiunto degli Stati Uniti negli ultimi quindici anni è assolutamente innegabile,⁴³ e certamente non facilmente

³⁸ Cfr Francesco STRAZZARI, *Le mappe globali della violenza organizzata*, cit. in, BECCEGATO – NANNI – STRAZZARI, *Guerre alla finestra*, op. cit., 33-34. Cfr anche BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 58-59.

³⁹ Basandosi sulla teoria della *guerra giusta* e su una retorica demagogica, la Casa Bianca ha indicato come causa giusta per impugnare le armi, la tutela degli interessi degli Stati Uniti d'America nel mondo: cfr Orlando BUDELACCI, *Die Rhetorik des «gerechten Kriegen» und die Selbstlegitimierung der Politik*, cit. in, *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di Georg KREIS, Basel Schwabe, 2006, 159-164. Allo stesso modo, poi, viene ripresa anche la concezione ciceroniana della *guerra giusta*, che concepisce il conflitto come strumento di diffusione della civiltà e della cultura: «*Their final act on this Earth was to fight a great evil and bring liberty to others. All of you – all in this generation of our military – have taken up the highest calling of history*» (George W. BUSH, *Discorso sulla portaerei Abraham Lincoln*, 1.V.2003, San Diego – California, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/05/20030501-15.html>> (accesso: 3.II.2007); cfr BUDELACCI, *Die Rhetorik*, op. cit., 170-173.

⁴⁰ RAMONET, *De la guerre perpétuelle*, op. cit. 18.

⁴¹ RAMONET, *De la guerre perpétuelle*, op. cit. 19. Cfr anche TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 87-92.

⁴² L'opposizione franco-tedesca all'azione militare americana in Iraq ha aperto nuove prospettive, nel segno di una maggiore assertività dell'Europa e di un diverso modo di costruire la politica internazionale. Il Presidente del

reversibile, nonostante l'impegno di diversi attori socio-politici, entrati in gioco a diversi livelli, nel rispetto della legalità come anche nella più irragionevole violenza (è per esempio il caso del terrorismo).⁴⁴ Una vera alternativa potrebbe certamente giungere da un riqualficato ruolo dell'ONU, che è tuttavia spesso boicottata nel suo funzionamento, proprio da quei Paesi che dovrebbero essere i garanti della sua imparzialità ed efficacia.⁴⁵

Di fronte a questo stato di cose, comunque, un'ulteriore riflessione si apre: quella cioè sull'altra argomentazione di cui si è servita l'amministrazione americana, per affermare la legittimità del suo attacco a Saddam. Ci riferiamo ovviamente al concetto di *guerra preventiva*. Con esso, è stato rivendicato il diritto di attaccare un Paese che costituisca una minaccia per gli Stati Uniti, un Paese – nella fattispecie l'Iraq – che, producendo armi di distruzione di massa, avrebbe messo a repentaglio gli interessi e l'incolumità dei cittadini statunitensi nel mondo. La giustificazione, quindi, fa ricorso al principio della legittima difesa, ponendo in atto l'azione difensiva prima, però, dell'attacco stesso. Quest'ultimo, che viene previsto prima della sua messa in atto o addirittura prima dei suoi stessi preparativi, va dunque impedito attraverso un'offensiva militare preventiva, che ha lo scopo di privare il rivale delle possibilità umane e tecnologiche di nuocere. Nel caso, poi, che l'azione preventiva sia diretta contro dei regimi tirannici, ci si assumerà anche l'onere di «esportarvi la democrazia», attraverso la rimozione del governo dittatoriale e l'inizio di un periodo di transizione democratica guidata. Mentre la dottrina tradizionale considera lecita la difesa armata di fronte ad un attacco in corso, quella della *guerra preventiva*, invece, ritiene che sia sufficiente il *sospetto* della preparazione di un attacco, per *difendersi* lecitamente in anticipo.⁴⁶

Consiglio dei Ministri italiano, Romano Prodi, ha affermato, dopo che un'azione antiterrorista americana in Somalia ha prodotto un centinaio di vittime innocenti: «Si moltiplicano i problemi con i paesi, Medio-Oriente, Iraq, Libano e oggi la Somalia, mentre è il momento di prendere decisioni concertate e multilaterali» (RAI NEWS 24, *Somalia. L'attacco Usa non ha colpito i bersagli. Prodi a Bush: "Non ci voleva"*, 11.I.2007, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.rai.it/news/articolonews24/0,9219,4458438,00.html>> (accesso: 6.V.2007). «Wenn die Amerikaner den Krieg als politisches Instrument nicht so entschieden ablehnen wie die Europäer, dann nicht darum, weil sie in einer heroischen Gesellschaft lebten, sondern weil sie niemals, auch nicht im Sezessionskrieg der Südstaaten, mit Kriegsauswirkungen konfrontiert worden sind wie die europäischen Gesellschaften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts» (Herfried MÜNKLER, *Der neue Golfkrieg*, Hamburg, Rowohlt, 2003, 141). Cfr, infine, *Europa e Stati Uniti dopo la guerra in Iraq. Interviste a Scalfaro, Rocard e Geremek*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 9-10 (2003) 635-648.

⁴³ Per alcuni è auspicabile un vero e proprio sistema *imperiale*, ma allo stesso tempo democratico, in cui una nazione *leader* (nella fattispecie gli Stati Uniti d'America), avrebbe il compito di guidare la politica mondiale: cfr TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 87-92. «Soltanto quando gli Stati Uniti [...] hanno contribuito a costruire regole che hanno poi rispettato e istituzioni in cui sono entrati, si sono avvicinati a quella combinazione di forza ed egemonia etico-politica che è il segno distintivo di una non fragile dimensione imperiale» (ivi, 92). Cfr anche Herfried MÜNKLER, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin, Rowohlt, 2005, 224-245. Circa questa visione antiggiuridica dell'attuale politica di difesa americana è scioccante un passaggio del *US National Defense Strategy*. «Our strength as a nation state will continue to be challenged by those who employ a strategy of the weak using international fora, judicial processes, and terrorism» (DEPARTMENT OF DEFENSE, *The National Defense Strategy of the United States of America*, V.2005, 9, [documento WWW], accesso: URL: <<http://209.85.129.104/search?q=cache:W49AozhQ01UJ:www.dami.army.pentagon.mil/offices/dami-zxg/National%2520Defense%2520Strategy%2520Mar05-U.pdf+%22the+national+defense+strategy+of+the+united+states+of+America%22&hl=en&gl=it&ct=clnk&cd=5>>) (accesso: 13.III.2007). «Mettere diritto e terrorismo sullo stesso piano, accomunandoli in una "strategia dei deboli" è molto estremo, direi estremista» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 91).

⁴⁴ Cercheremo di evitare l'espressione di *terrorismo islamico* o di *terrorismo di matrice islamica*. In realtà, come è stato anche riaffermato da più parti, una fede religiosa autentica non può condurre ad un uso strumentale della violenza verso degli innocenti. Riteniamo perciò che sia più giusto parlare di *terrorismo internazionale*.

⁴⁵ Cfr TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 93-94.

⁴⁶ «Die Antwort hierauf ist die neue US-Sicherheitsstrategie der 'preemptive strikes', der gerechtfertigten Präventivschläge, durch die mutmaßliche Terroristen getötet, deren Organisationsstrukturen zerschlagen und Staaten, die möglicherweise Massenvernichtungswaffen an Terroristen weitergeben, entwaffnet werden sollen.

Una nuova nozione è entrata a far parte della dottrina strategica americana: quella dell'intervento armato preventivo contro il possibile uso di armi di distruzione di massa da parte di potenze ostili. Azioni del genere [...] potrebbero risultare necessarie per difendere i cittadini americani dalla minaccia dei cosiddetti «stati canaglia». Quest'affermazione, oltre ad essere un chiaro segnale di un cambiamento radicale della strategia americana, appare perfettamente coerente con gli altri due obiettivi dell'amministrazione: assicurare l'invulnerabilità del territorio statunitense e potenziare la capacità americana di invadere e conquistare potenze ostili.⁴⁷

Nonostante le critiche che sono piovute da diversi agenti della politica e dell'opinione pubblica internazionale, il presidente Bush ha nuovamente affermato la sua fiducia nella liceità del suo operato, giustificandolo – nonostante tutto – sulla base del principio di legittima difesa.

*Taking action need not involve military force. Our strong preference and common practice is to address proliferation concerns through international diplomacy, in concert with key allies and regional partners. If necessary, however, under long-standing principles of self defense, we do not rule out the use of force before attacks occur, even if uncertainty remains as to the time and place of the enemy's attack. When the consequences of an attack with WMD [Weapons of Mass Destruction] are potentially so devastating, we cannot afford to stand idly by as grave dangers materialize. This is the principle and logic of preemption. The place of preemption in our national security strategy remains the same. We will always proceed deliberately, weighing the consequences of our actions. The reasons for our actions will be clear, the force measured, and the cause just.*⁴⁸

Dal punto di vista giuridico, la cosiddetta «Dottrina Bush» della *guerra preventiva*⁴⁹ si riallaccia ad un concetto molto più autorevole, che è quello, invece, della *pre-emptive war*.⁵⁰ In quest'ultimo caso, infatti, viene giustificato un «attacco difensivo» per arrestare un'aggressione ormai imminente. Il primo, invece, si riferisce alla possibilità di attaccare l'avversario per stroncare sul nascere i suoi preparativi all'attacco. Alla resa dei conti, tuttavia, la differenza tra i due approcci è davvero sfumata, sebbene decisiva sia dal punto di vista giuridico che etico.⁵¹ Il

[...] Damit war unmissverständlich deutlich gemacht, dass die USA überall dort, wo sie eine Bedrohung ihrer Sicherheit vermuteten, entschieden und hart zuschlagen würden. Und der Irak würde eines der ersten Objekte dieser neuen Politik präemptiver beziehungsweise präventiver Selbstverteidigung sein» (MÜNKLER, *Der neue Golfkrieg*, op. cit., 31-32).

⁴⁷ Michael T. KLARE, *I veri piani di George Bush*, cit. in, "Le Monde Diplomatique-II Manifesto", 11 (2002) 12.

⁴⁸ THE WHITE HOUSE, *The National Security Strategy of United States of America*, Washington, III.2006, 23, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/nss2006.pdf>> (accesso: 3.III.2007). «Defending the United States, the American people, and our interests at home and abroad by identifying and destroying the threat before it reaches our borders. [...] We will not hesitate to act alone, if necessary, to exercise our right of self-defense by acting preemptively against such terrorists, to prevent them from doing harm against our people and our country; and denying further sponsorship, support, and sanctuary to terrorists by convincing or compelling states to accept their sovereign responsibilities» (THE WHITE HOUSE, *The National Security Strategy of United States of America*, Washington, IX.2002, 6, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf>> (accesso: 15.II.2007).

⁴⁹ Sulla guerra preventiva nel diritto internazionale consuetudinario, cfr BYERS, *Il Libro bianco*, op. cit., 92-102.

⁵⁰ «Die Entscheidungsrationaltät der einzigen verbliebenen Weltmacht USA ist ausweislich der neuen nationalen Sicherheitsdoktrin der Bush-Administration auf fundamental andere Bedrohungsszenarien umgestellt worden, in deren Gefolge die Strategie der Abschreckung an Bedeutung verloren hat und zunehmend durch Strategie der Prävention und Präemption komplementiert worden ist» (Herfried MÜNKLER, *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2006, 137)

⁵¹ Cfr MÜNKLER, *Der neue Golfkrieg*, op. cit., 158.; Marco PEDRAZZI, *Dottrina Bush sulla «guerra preventiva» e diritto internazionale*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 54 (2003) 134. Si parla allo stesso tempo di *preemption* e di *prevention*, di azioni preventive contro attacchi esterni e di ricorso unilaterale alla strategia della *preemption*: a mo' di esempio, cfr THE WHITE HOUSE, *The National Security Strategy of United States*, op. cit., 23. 43).

rischio è quindi la creazione di un precedente giuridico, da parte degli Stati Uniti d'America, nel rivendicare il proprio diritto a decidere autonomamente quando, per quali ragioni e con quali mezzi sferrare un attacco nei confronti di un Paese avversario, dal momento che il giudizio sull'imminenza del pericolo è insindacabile e, per questo, svincolato da ogni criterio oggettivo. Infatti «il tutto sembra lasciato alla discrezionalità dello Stato che invochi la necessità di agire in *preemption*». ⁵² Qualora, poi, questo modo di affrontare le tensioni internazionali fosse riconosciuto come lecito e accettabile, autorizzerebbe implicitamente altri Stati a comportarsi in maniera analoga, nel perseguire *lecitamente* i propri interessi, senza troppi ostacoli giuridici: ⁵³ potrebbe instaurarsi, cioè, una sorta di *Far West* internazionale, in cui l'unica legge davvero vincolante sarebbe *quella della giungla*, *quella del più forte*, mandando all'aria decenni (forse secoli) di storia del diritto e della civiltà! ⁵⁴

La dottrina dell'autodifesa preventiva così riformulata non è innocua come potrebbe apparire al principio. [...] L'approccio perorato nella *National Security Strategy* introduce ancora di più ambiguità, a sua volta, e permette a chi ha potere e influenza, di rivestire un ruolo più importante nell'applicazione della legge. In futuro, il fatto di soddisfare il criterio dell'imminenza dipenderà dalle circostanze effettive, determinate da singoli stati o da gruppi di stati. L'abilità dei potenti di influenzare tali determinazioni potrebbe essere notevole, viste le varie forme di pressioni politiche, economiche e militari che possono essere esercitate negli affari internazionali. Inoltre, i Paesi più potenti potrebbero talvolta disporre di conoscenze particolari [...], o per lo meno sostenere di avere tali informazioni, nel tentativo di accrescere la propria influenza, come è accaduto per i fatti che hanno portato alla guerra in Iraq nel 2003. ⁵⁵

In secondo luogo, poi, oltre che essere potenzialmente pericoloso nel destabilizzare il già fragile equilibrio internazionale, facendo forza su un principio di sovranità nazionale ancora molto autarchico e autoreferenziale, un agire di questo tipo è palesemente in contrasto con il diritto internazionale e, in modo particolare, con la Carta delle Nazioni Unite, che

affida [...] il monopolio dell'iniziativa in questo campo al Consiglio di Sicurezza, il quale può ricorrere, tra l'altro, all'uso della forza (o, secondo la prassi affermata di recente, autorizzare gli Stati a ricorrervi) anche ove abbia riscontrato l'esistenza di una «minaccia alla pace». ⁵⁶

Probabilmente cosciente di queste difficoltà di ordine giuridico, l'amministrazione americana non si è mostrata – nel foro politico internazionale e al Consiglio di Sicurezza – molto insistente nel rivendicare la legittimità dell'attacco all'Iraq, basandosi sulla dottrina della *guerra preventiva*. ⁵⁷ Quest'ultima è stata, invece, molto *pubblicizzata* nei *media* e nelle agenzie di stampa, facendo leva sulle paure e sulle ansie della gente, per *creare* un'opinione pubblica favorevole alla campagna militare. La comunità internazionale, comunque, si è dimostrata nel

⁵² PEDRAZZI, *Dottrina Bush*, op. cit., 138.

⁵³ «La dottrina dell'attacco preventivo è quindi non solo un vero *vulnus* portato al diritto internazionale, non solo un ulteriore colpo alla credibilità delle Nazioni Unite, ma anche [...] un pericoloso precedente per futuri imitatori» (Pasquale BORGOMEIO, *La Chiesa e la pace*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 11 (2002) 784.

⁵⁴ «Riconoscere legittimità alla guerra preventiva nel diritto internazionale equivarrebbe ad assestare il colpo di grazia al sistema di sicurezza collettiva delle Nazioni Unite e ad attribuire a ciascuno Stato [...] un'ampia facoltà di ricorrere unilateralmente alla forza armata» (PEDRAZZI, *Dottrina Bush*, op. cit., 138). «Il ricorso sempre più frequente alla minaccia o all'uso della forza ha un rapporto indubbio, sebbene inconfessabile, con la certezza dell'impunità, così come la nuova dottrina della guerra preventiva deve la propria razionalità strategica all'impensabilità di un *second strike* da parte dell'avversario» (Alessandro COLOMBO, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bologna, Il Mulino, 2006, 279).

⁵⁵ BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 99-100.

⁵⁶ PEDRAZZI, *Dottrina Bush*, op. cit., 137.

⁵⁷ Cfr BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 100-101. Il Consiglio di Sicurezza ha insistito soprattutto sulle «violazioni materiali» del governo iracheno nei confronti del cessate il fuoco del 1991 (cfr *ibidem*).

complesso contraria a questa presunta rivoluzione del diritto internazionale: una voce autorevole in questo senso è stata quella della commissione ONU, istituita *ad hoc*, per studiare l'opportunità di una modifica giuridica di questo tipo.

La risposta, in breve, è che se vi sono buoni argomenti a favore dell'azione militare preventiva, e prove valide a suo sostegno, essi dovrebbero essere rimessi al Consiglio di Sicurezza che può autorizzare tal azione, se sceglie di farlo. Se sceglie di non farlo vi sarà, per definizione, ancora tempo per continuare altre strategie, inclusa la persuasione, le negoziazioni, la deterrenza e il contenimento [...]. Per quelli che sono impazienti nell'utilizzare quest'ultimo tipo di risposta, la risposta deve essere che [...] il rischio per l'ordine globale e la legge di non-intervento su cui esso ancora si fonda è semplicemente troppo grande per sancire la legalità dell'azione preventiva unilaterale, in quanto distinta da quella approvata collettivamente. Autorizzare uno a fare così, significa autorizzare tutti.⁵⁸

Tutta questa realtà, tuttavia, non è pienamente comprensibile, senza un passo indietro, facendo memoria dell'evento che ha maggiormente segnato l'inizio del terzo millennio: gli attacchi terroristici dell'11 Settembre 2001.

2. Il terrorismo internazionale

I fatti dell'11 settembre 2001 sono purtroppo tristemente noti a tutti:⁵⁹ gli attentati suicidi, compiuti con aerei di linea carichi di passeggeri, usati al tempo stesso come vittime e come *armi* per l'uccisione di altra gente.⁶⁰ È anche vero, inoltre, che i terroristi, al di là dell'impressionante numero di vittime (circa 3000), hanno colpito soprattutto dei luoghi simbolo della *leadership* che l'America esercita sul mondo: le *Torri Gemelle* del *World Trade Center* e il *Pentagono*.⁶¹

⁵⁸ La versione italiana è di nostra traduzione. Per il testo originale inglese, cfr UNITED NATIONS, *A More Secure World. Our Shared Responsibility. Report of the Secretary-General's High-level Panel on Threats, Challenges and Change*, New York, 2004, 63, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.un.org/secureworld>> (accesso: 19.VIII.2007).

⁵⁹ Il terrorismo odierno non può essere ridotto a Bin Laden: abbiamo, infatti, diversi gruppi che colpiscono in diversi angoli del pianeta: ricordiamo tra i tanti, il terrorismo (spesso suicida) che si oppone all'occupazione dei territori palestinesi; c'è poi quello della Cecenia; il terrorismo basco, quello filippino e indonesiano, quello legato alla questione del Kashmir, ecc... Per un'interessante presentazione, cfr Mariano Alberto VIGNALI, *Terrorismi. Una mappa delle organizzazioni eversive internazionali. La storia, le strutture, le attività*, Sesto Fiorentino (FI), Olimpia, 2005. Il fatto che la nostra attenzione sia esclusivamente focalizzata sul terrorismo di *Al Qaeda*, è dovuto al fatto che esso si presenta come l'elemento di spicco della violenza organizzata contemporanea.

⁶⁰ «*Le scandale du terrorisme, sous la forme au moins du kamikaze transformant son corps en arme de destruction, c'est qu'un homme qui fondamentalement veut mourir frappe, atteint des gens qui fondamentalement ne veulent pas mourir. [...] Détournement de la forme sacrificielle: je ne donne pas ma vie, mais je multiplie ma mort. [...] Le terroriste choisit pour les autres. Profonde dissymétrie ne laissant place à aucune éthique de la reconnaissance*» (GROS, *Etats de violence*, op. cit., 222). Il terrorismo contemporaneo affonda le sue radici nella politica della guerra fredda e delle sponsorizzazioni occulte di guerriglie nazionali o regionali per allargare le rispettive zone di influenza. È il caso del finanziamento della guerriglia filo-francese in Indocina, di quella palestinese (OLP), della destabilizzazione del Nicaragua, ecc...: cfr NAPOLEONI, *Terrorismo*, op. cit., 45-61. *Al Qaeda* non sarebbe altro che la *jihād* antisovietica (finanziata dagli USA), che si sarebbe ormai decisa a combattere proprio l'America: cfr *ivi*, 126-135. 147. 151-154; TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 20; VIGNALI, *Terrorismi*, op. cit., 62.

⁶¹ Cfr NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES, *The 9/11 Commission Report. Final Report. Executive Summary*, 6-7, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/nol/shared/bsp/hi/pdfs/22_07_04911execsum.pdf> (accesso: 12.II.2007). Per una presentazione dei fatti dell'11 settembre 2001, cfr BBC NEWS, *America's Day of Terror*, [documento WWW],

Attribuiti alla responsabilità del celebre nemico giurato degli Stati Uniti, l'arabo Osama Bin Laden⁶², e della sua organizzazione terroristica *Al Qaeda*, gli attentati dell'11 settembre non sono stati purtroppo un atto isolato. L'11 marzo 2004 c'è stata la replica a Madrid, nella metropolitana, con 191 vittime, mentre il 7 luglio 2005 ancora un attacco terroristico della stessa matrice ha colpito questa volta i mezzi pubblici di Londra. Anche in quest'ultimo caso il numero delle vittime è stato abbastanza alto: 52 morti e circa 700 feriti.⁶³ Le cause di questa rabbia omicida sono certamente complesse e non possono essere ridotte a questioni meramente economiche, culturali, religiose o, infine, storiche. Ci troviamo certamente davanti ad un fenomeno molto complesso che da alcuni è chiamato *scontro di civiltà*.⁶⁴ Da una parte c'è quella arabo-islamica, in cui il ruolo della religione, come espressione culturale e come fattore di coesione sociale, è certamente ancora molto forte; dall'altra quella occidentale, che è in possesso del potere economico e politico del mondo, ma che, al contrario della prima, si presenta oggi come una società laica e tollerante, in cui i valori religiosi sono relegati alla sfera del privato.⁶⁵

*Le monde a changé depuis les attentats du 11 septembre. [...] Ces attaques odieuses se nourrissent, dans le monde arabe et musulman, de la colère et de l'humiliation des laissés-pour-compte d'un ordre mondial qui les marginalise. L'existence d'un réseau capable d'une violence aussi extrême au nom de l'islam nous force, nous, musulmans, à clarifier notre position par rapport au «fondamentalisme islamique». L'Occident a sa part de responsabilité, mais nous ne pouvons nous défaire de la nôtre. [...] La majorité des musulmans veulent vivre leur religion en paix aux côtés de leurs voisins de confession différente, en bénéficiant des possibilités nouvelles qu'offre le monde contemporain. [...] L'influence des mouvements islamistes sur les masses déshéritées des sociétés musulmanes a eu pour effet d'isoler encore plus les élites musulmanes cosmopolites. Ces élites vivent confortablement sous des régimes qui continuent de tolérer les inégalités et la pauvreté massive. [...] Cela signifie qu'il nous faut tout autant défendre la justice sociale, les institutions politiques démocratiques et les relations internationales qui respectent la dignité et la souveraineté de toutes les nations.*⁶⁶

accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/static/in_depth/americas/2001/day_of_terror/> (accesso: 2.II.2007).

⁶² Bin Laden è considerato anche l'organizzatore degli attentati alle ambasciate americane di Nairobi e di Dar-es-Salam: cfr Paul-Marie DE LA GORCE, *Discordie a Washington*, cit. in, "Le Monde Diplomatique-II Manifesto", 11 (2001) 1. 4. Per un profilo biografico del personaggio, cfr BBC NEWS, *Who is Osama Bin Laden?*, 26.VII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1551100.stm> (accesso: 14.VIII.2007).

⁶³ Cfr BBC NEWS, *Timeline: Spain*, 27.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/country_profiles/992004.stm> (accesso: 23.II.2007). BBC NEWS, *London Attacks*, 6.VII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/in_depth/uk/2005/london_explosions/default.stm> (accesso: 23.II.2007).

⁶⁴ «Se il riduzionismo economicista è oggi probabilmente quello più diffuso a livello di volgare luogo comune, il suo principale concorrente [...] è il riduzionismo culturalista cui la [...] teoria dello scontro di civiltà [...] ha dato efficacemente corpo. Secondo i "culturalisti" la violenza del nostro tempo è [...] dovuta [...] all'inevitabile contrapposizione di culture diverse che [...] si affrontano soprattutto lungo fasce di frizione [...]. Anche il radicalismo dell'Islam contemporaneo non può essere interpretato in chiave esclusivamente culturalista, ma ha fra le sue componenti dati che si riferiscono alle risorse naturali, alla struttura di classe e ai rapporti sia politici che economici con il mondo più sviluppato. [...] Anche Bin Laden ha a cuore il petrolio» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 5. 9-10).

⁶⁵ L'integralismo religioso, l'intolleranza, la violenza, il terrorismo sono figli di un insieme di fattori, che hanno il loro dominatore comune nella marginalizzazione sociale, culturale ed economica, in cui giace una grande fetta dell'umanità. La vicenda del britannico Richard Colvin Reid, che tentò di far saltare un aereo dell'*American Airlines* portando l'esplosivo nelle sue scarpe, è eloquente: cfr Ralf DAHRENDORF, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesung zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 2003, 97.

⁶⁶ Hicham BEN ABDALLAH EL ALAOUI, *Musulmans et citoyens du monde*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 10 (2001) 23.

In ogni caso la risposta americana non si è fatta attendere: viene intimato al governo afgano, che dava ospitalità ad *Al Qaeda*, di consegnare Bin Laden e gli altri membri dell'organizzazione alle autorità internazionali. Rifiutando ciò, i talebani si dichiarano automaticamente complici della strategia dei terroristi. Lo Stato afgano, inoltre, viene *improvvisamente* riconosciuto come una fucina di estremismo, di violenza e di terrorismo, contro il quale è necessario fare qualcosa.⁶⁷ Il 7 ottobre 2001 comincia allora l'offensiva armata, condotta da una coalizione guidata dagli Stati Uniti e dal Regno Unito: anche in questo caso, comunque, la motivazione legale su cui ci si basa, per ottenere il via libera internazionale all'attacco, è il principio dell'autodifesa.⁶⁸

Sia la NATO che l'Organizzazione degli Stati Americani ritennero gli eventi dell'11 settembre formalmente come «attacco armato». Allo stesso modo le risoluzioni del Consiglio di Sicurezza adottate il 12 e il 28 settembre 2001 furono formulate in maniera molto attenta, affermando il diritto all'autodifesa ai sensi del diritto internazionale consuetudinario, nel contesto degli attacchi terroristici di New York e Washington. [...] Il diritto all'autodifesa oggi include anche risposte militari contro Paesi che consapevolmente danno asilo o sostengono i gruppi terroristici, a patto che i terroristi abbiano già colpito lo Stato da cui proviene la reazione. [...] L'autodifesa può essere individuale o collettiva, pertanto gli Stati che sono attaccati dai terroristi possono chiedere assistenza agli altri Paesi per rispondere militarmente.⁶⁹

La guerra è presto finita perché le forze armate alleate hanno facilmente la meglio sui combattenti talebani: già nel mese di dicembre, il nuovo governo afgano può essere insediato e a gennaio le forze di occupazione anglo-americane possono essere gradualmente *rimpiazzate* da un contingente internazionale NATO, con funzione di *peacekeeping*. Nonostante tutto ciò, i talebani e i loro sostenitori non sono spariti e continuano ancora, a distanza di anni dalla conquista occidentale, a *dare del filo da torcere* alle truppe della coalizione, compiendo attentati, facendo imboscate e impedendo, così, il processo di normalizzazione del Paese.⁷⁰

Quest'insistenza sul ricorso alla dottrina della legittima difesa non ha avuto però solo delle conseguenze sul diritto e sulla politica internazionali. Essa ha purtroppo innescato un'ulteriore deriva: la logica della paura⁷¹ ha preso piede nelle società occidentali e ha condotto a uno stato di guerra permanente, che viene per questo ritenuto anche *moralmente* giustificato, facendone una delle caratteristiche principali di questo inizio del Terzo Millennio. Poiché si è in guerra, il sistema di garanzie giuridiche finalizzate alla tutela dei diritti di tutti – compresi di quelli che sono accusati di delitti e di crimini di vario genere – comincia ad essere messo *in forse*, proprio da parte di quelle Comunità che sono state da sempre all'avanguardia in questo campo, aprendo così la strada ad un pericoloso *dietro-front* dell'orologio della storia.

Di fronte, infatti, a una minaccia globale, non territoriale, ampiamente imprevedibile, la politica e la legittimazione del potere dello Stato tendono sempre più a identificarsi con la sicurezza, e come conseguenza la politica [...] tende a diventare la «continuazione della guerra con altri mezzi». Limiti e regole tendono quindi a essere visti, non solo dagli apparati preposti alla sicurezza, ma

⁶⁷ Per un elenco dei principali attacchi terroristici degli ultimi anni, cfr *L'engrenage*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", IX.2006, 14-15.

⁶⁸ Per una presentazione efficace e dettagliata della guerra in Afghanistan, cfr Mario RAGAZZI, *Zoom sul «caso Afghanistan»*, cit. in, BECCEGATO – NANNI – STRAZZARI, *Guerre alla finestra*, op. cit., 79-86.

⁶⁹ BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 85-86.

⁷⁰ Cfr BBC NEWS, *Timeline: Afghanistan*, 3.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1162108.stm> (accesso: 10.VIII.2007).

⁷¹ Cfr TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 9-15.

anche dai cittadini, come assurdi ostacoli sulla via di una impensabile protezione della vita e dell'incolumità dei singoli. [...] Cadono i tabù e tutto diventa "pensabile": persino la tortura.⁷²

L'11 settembre 2001 ha allora davvero inaugurato un nuovo capitolo della storia umana, in cui alla globalizzazione economica si è unita una vera e propria globalizzazione culturale, che tenta di uniformare il resto del mondo, con le buone o con le cattive, non più solo al sistema economico, bensì anche a quello politico, istituzionale e valoriale della società occidentale. Si parla, a questo proposito, da parte delle alte sfere del governo statunitense, di un'esportazione della democrazia americana soprattutto in quei Paesi considerati membri del cosiddetto «*Asse del male*» (Iran, Corea del Nord, Siria). Altri analisti, invece, interpretano questo processo come la nuova strategia imperialistica del XXI secolo, in cui la forza militare, l'*ibernazione* di alcuni diritti fondamentali (come il diritto al giusto processo) e il ricorso alla coercizione per il reperimento di informazioni (rapimenti, tortura) sono gli strumenti privilegiati.⁷³

*«Bush's revolutionary global strategy» justified the Afghanistan war, Iraq war, and War on Terrorism, as American gifts to all «civilized» humankind. It turned Cold War «Domino Theory» right-side up, proclaiming the massive military force, absolutely decisive victory, and rapid transition to neoliberal democracy in a few key nations, such as Iraq, would ignite similar regime changes worldwide. This optimistic scenario is based on a belief [...] in the universality of America values [...], the vision of the US are the «indispensable nation».*⁷⁴

Le problematiche e le sfide che questa nuova situazione sta aprendo sono ovviamente molteplici e allo stesso tempo urgenti, giacché non si riesce a venire a capo – almeno a breve o medio raggio – di questa conflittualità internazionale e interculturale così complessa e radicata. Da una parte, infatti, c'è la *longa manus* delle organizzazioni terroriste che continua a minacciare la vita di uomini, donne e bambini innocenti sparsi in tutto il pianeta; dall'altra, però, ritroviamo

⁷² TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 80. «*La déconstruction de l'ordre constitutionnel se déploie dans un contexte de "guerre" omniprésente. Une guerre définie depuis le début [...] comme n'ayant de frontières ni spatiales ni temporelles. [...] La guerre perpétuelle est devenue le mode de vie de ce début du XXIe siècle*» (Philip S. GOLUB, *Etat d'urgence permanent*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", IX.2006, 19). È stridente la contraddizione tra la pretesa di difendere i valori democratici e l'utilizzo di mezzi che sono la negazione dei diritti dell'uomo. «*At issue here is how far a democratic society can equip itself with the methods it regards as necessary to achieve results without violating the very values it wants to protect and without prompting greater sympathy for its enemies*» (Paul REYNOLDS, *Terror Law Leaves Room for Tough Questioning*, 29.IX.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/5391314.stm>> (accesso: 9.II.2007).

⁷³ Cfr SENATE AND HOUSE OF REPRESENTATIVES OF THE UNITED STATES OF AMERICA, *Military Commissions Act of 2006*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.law.georgetown.edu/faculty/nkk/documents/MilitaryCommissions.pdf>> (accesso: 20.II.2007). Questa legge sancisce la legalità di uno *speciale* regime di trattamento, per coloro che sono sospettati di terrorismo: la detenzione può essere prolungata indefinitivamente, senza la certezza del processo, che in ogni caso sarà effettuato solo da tribunali militari; i prigionieri possono essere condannati anche sulla base di testimonianze estorte con la tortura, ecc. Cfr AMNESTY INTERNATIONAL, *United States of America. Military Commissions Act of 2006. Turning Bad Policy Into Bad Law*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://web.amnesty.org/library/index/ENGAMR511542006>> (accesso: 3.III.2007). «*After Bush signed the law, CIA Director Mike Hayden sent a note to employees saying it gives them "the legal clarity and legislative support necessary to continue a program that has been one of our country's most effective tools in the fight against terrorism"*» (AP/Nedra PICKLER, *Bush Signs Reworked Anti-Terror Bill*, cit. in, "Time", 17.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.time.com/time/nation/article/0,8599,1547291,00.html>> (accesso: 20.I.2007). Per il rapporto dell'ONU sulla condizione dei detenuti nella base di Guantanamo, cfr: UNITED NATIONS, ECONOMIC AND SOCIAL COUNCIL. COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. LXII SESSION, *Situation of Detainees at Guantanamo Bay*, 15.II.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/16_02_06_un_guantanamo.pdf> (accesso: 8.II.2007).

⁷⁴ Robert J. ANTONIO – Alessandro BONANNO, *Periodizing Globalization: From Cold War Modernization to the Bush Doctrine*, cit. in, *Globalization between the Cold War and Neo-Imperialism*, a cura di Jennifer M. LEHMANN – Harry F. DAHMS, Amsterdam, Elsevier Jai, 2006, 32.

l'azione antiterrorista occidentale, che non sembra avere altra risposta che le armi ed i bombardamenti. Nonostante i ripetuti *danni collaterali* (uccisione di civili, serio danneggiamento dell'ambiente naturale e delle infrastrutture, distruzione della coesione sociale), si continua a cercare di risolvere il problema del terrorismo, semplicemente uccidendo i terroristi, dovunque essi siano: e se ci sono altri con loro, beh..., peggio per loro! Il ricorso ad un sistema di sicurezza collettivo e globale, guidato dalle Nazioni Unite, potrebbe condurre più efficacemente ad

una risposta pacifica e razionale alle attività terroristiche. Questi trattati [di diritto internazionale] frenano coloro che vorrebbero semplicemente «eliminare» gli individui che, a loro avviso, sono terroristi. [...] Le rappresaglie armate in tempo di pace sono contromisure sempre meno lungimiranti e sempre meno necessarie e quindi non doverose, perché alimentano uno stato di conflitto permanente.⁷⁵

Come accennavamo poco fa, infine, la situazione internazionale sembra ulteriormente complicarsi in seguito ad una nuova corsa al nucleare militare.

*Nuclear weapons must never again be used – by states or by terrorists – and the only way to be sure of that is to get rid of them before someone, somewhere is tempted to use them. Today, we are in a dangerous situation. There has been a third wave of nuclear proliferation. Proliferation has not been halted and serious steps to outlaw nuclear weapons have not been taken.*⁷⁶

Nonostante il Trattato di non Proliferazione Nucleare,⁷⁷ infatti, le grandi Potenze nucleari (USA, Russia, Cina, Regno Unito, Francia), hanno continuato a mantenere e ad ammodernare il proprio arsenale atomico:⁷⁸ a questo consesso si sono aggiunte da diverso tempo, come già detto in precedenza, altre Nazioni, come l'India, il Pakistan e Israele. In questi ultimi anni, poi, probabilmente anche in reazione alla politica militarmente interventista degli Stati Uniti e di alcuni loro alleati, altri Paesi, tradizionali nemici di Washington, stanno muovendo passi decisivi in questo senso: è il caso, per esempio, della Corea del Nord, che il 9 ottobre 2006 ha effettuato il suo primo test nucleare.⁷⁹ Anche l'Iran ha ripreso il cammino di arricchimento dell'uranio e la

⁷⁵ Luciano LARIVERA, *Esiste un diritto di rappresaglia?*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", I (2007) 25. L'articolo affronta il problema giuridico del ricorso alla rappresaglia armata, da parte di un Stato che fosse stato ingiustamente attaccato. La peculiarità della rappresaglia è che si configura come un'azione militare differita nel tempo, che avviene perciò in tempo di pace. Per questo motivo non viene ritenuta lecita. Gli Stati Uniti e Israele ritengono, però, che atti di rappresaglia contro Stati che offrono sostegno a terroristi siano legittimi.

⁷⁶ THE WEAPONS OF MASS DESTRUCTION COMMISSION, *Weapons of Terror. Freeing the World of Nuclear, Biological and Chemical Arms*, Stockholm, 2006, 108, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.wmdcommission.org/files/Weapons_of_Terror.pdf> (accesso: 17.VI.2006).

⁷⁷ La VII Conferenza di esame del Trattato di non proliferazione nucleare, tenutasi a New York dal 2 al 27 maggio 2005, non ha portato a dei significativi passi in avanti, nonostante il disarmo nucleare sia considerato come uno delle priorità dell'ONU: cfr Rebecca Johnson, *Politics and Protection: Why the 2005 NPT Review Conference Failed*, cit. in, "Disarmament Diplomacy", 80 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.acronym.org.uk/dd/dd80/80npt.htm>> (accesso: 18.VI.2006).

⁷⁸ La deterrenza ha finora contribuito al mantenimento della non-belligeranza tra i detentori delle armi nucleari: è ora messa in crisi dalla politica estera statunitense e dalla sua schiacciante superiorità militare. Anche il progetto di costruzione del famoso «scudo spaziale», infatti, sta fornendo il pretesto alla Cina e alla Russia, per potenziare il proprio arsenale atomico, affinché questo non perda il suo valore dissuasivo (cfr LARIVERA, *La nuova proliferazione nucleare*, op. cit., 349-350). Cfr anche: *Steigende Rüstungs-Investitionen Russlands*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3.

⁷⁹ Cfr Dingli SHEN, *Pyongyang mise sur la neutralité de Pékin*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (2006) 15: «Washington, qui n'a pas osé déclencher une guerre contre une puissance dotée de l'arme nucléaire, n'a en revanche pas hésité à attaquer l'Irak il y a trois ans. Précédemment, [...] les Etats-Unis [...] avaient de même bombardé la Yougoslavie, elle aussi dépourvue d'armes de destruction massive. [...] Ce constat a convaincu la Corée du Nord qu'elle devait se doter de missiles nucléaires». L'allarme per i progetti nucleari della Corea del Nord è per adesso rientrato, perché è stato finalmente raggiunto un accordo sull'interruzione del processo di

comunità internazionale teme che, nonostante le dichiarazioni ufficiali affermino il contrario, si stia in realtà lavorando per la costruzione di materiale bellico. Qualora così fosse e qualora l'Iran arrivasse a possedere l'arma atomica, si innescerebbe molto probabilmente una reazione a catena, da parte degli altri Paesi mediorientali, che causerebbe una nuclearizzazione di tutta la regione.⁸⁰ Sulla scia della dottrina della *guerra preventiva*, inoltre, gli Stati Uniti, per stroncare sul nascere queste ambizioni atomiche, stanno portando avanti una strategia di contro-proliferazione nucleare, attraverso la quale essi

si riservano il diritto all'intervento armato, anche nucleare, per prevenire un attacco che potrebbe includere armi di distruzione di massa, pure se il tempo, il luogo e l'entità di tale attacco fossero incerti e non imminenti. Gli USA hanno così convertito la dottrina politico-militare della deterrenza in quella della «contro-proliferazione»: per impedire a nuovi Paesi di dotarsi di armi nucleari si opera una dissuasione fatta con la minaccia di attacchi preventivi anche con armi nucleari di nuova concezione e con impatti «circoscritti».⁸¹

Terminato questo punto, possiamo rapidamente all'analisi di un'altra modalità di manifestazione della violenza internazionale in questi ultimi anni: i conflitti etnici.

3. Dalle guerre etniche all'«intervento umanitario»

Un ultimo fenomeno da presentare è senz'altro quello delle guerre civili, etniche e/o religiose, che hanno interessato varie regioni del pianeta: l'Europa, alcune regioni africane (quali il Ruanda e la regione occidentale del Sudan, chiamata Darfur), il Medio e l'Estremo Oriente (Palestina, Sri Lanka, Timor Est), l'America centrale (Haiti), ecc. Ci troviamo davanti ad un fenomeno estremamente articolato, difficilmente riconducibile a denominatori comuni, che non sia proprio la violenza intestina (che coinvolge purtroppo anche i civili) tra milizie di cultura, religione ed etnia diverse e che, tuttavia, fino allo scoppio delle ostilità, avevano convissuto in maniera fondamentalmente serena.⁸² Scopo del conflitto, inoltre, come dicevamo, non è tanto la

nuclearizzazione. Pyongyang riceve in cambio ingenti aiuti economici ed energetici. Cfr *Déjà-vu in der Politik gegenüber Nordkorea*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3; B. W., *Nordkoreas gute Ernte*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3.

⁸⁰ «Auch scheinen sie [Iran und Nordkorea] in ihren Regionen im Fernen und im Mittleren Osten Schlüsselstellungen einzunehmen, das heisst, es bestehet die Gefahr, dass ihre Bewaffnung weitere Länder auf den Pfad der Nuklearrüstung lenken würde» (H. K., *Geister aus der Flasche*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 17/18.II.2007, 1). «Zugleich aber dürfte die Zahl der 'virtuellen' Atommächte dramatisch steigen [...]. Hinzu kommt schließlich die Existenz eines 'schwarzen Marktes' für nukleares Material und einschlägige Technologie, der Staaten mit nuklearen Ambitionen zunehmend unabhängig von der Unterstützung durch andere Kernwaffenmächte macht» (Michael RÜHLE, *Nukleares Domino*, cit. in, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9.II.2007, 8). A causa della costruzione di alcune apparecchiature antimissili NATO nella Repubblica Ceca e in Polonia, il presidente Putin ha affermato che il susseguente squilibrio strategico in Europa rimetterà in questione gli accordi sul disarmo firmati alla fine della guerra fredda. «Putins Antwort war eindeutig: Er will den Vertrag über die Abrüstung konventioneller Waffen in Europa nicht mehr einhalten» (Stefan KORNELIUS, *Weltbühne für Putin*, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 2.V.2007, 4).

⁸¹ LARIVERA, *La nuova proliferazione nucleare*, op. cit., 350-351. «Die atomare Abstinenz vieler Staaten [...] ist eben kein Naturzustand, sondern stand und steht unter dem Vorbehalt einer berechenbaren, dass heißt de facto von den Vereinigten Staaten garantierten internationalen Ordnung. Es ist daher auch kein Zufall, dass sich die Indizien für einen Dominoeffekt genau dort zeigen, wo die Zweifel an der Wirksamkeit und Zuverlässigkeit der amerikanischen Ordnungsrolle besonders ausgeprägt sind» (RÜHLE, *Nukleares Domino*, op. cit.).

⁸² «Vi sono nel mondo molte situazioni che rivelano come la diversità etnica, di per sé non necessariamente conflittuale, si traduce in uno scontro violento quando vi si aggiunge un aumento della disparità nelle condizioni socioeconomiche» (TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 44).

vittoria, nel senso di una sconfitta militare della popolazione avversaria, quanto il suo sterminio. Non a caso si è parlato di «pulizia etnica» e di «genocidio».⁸³ Partendo dalla cronistoria di alcuni di questi conflitti, cercheremo di evidenziare il cammino che ha condotto la comunità internazionale a fare ricorso alla pratica del cosiddetto *intervento umanitario*.⁸⁴

Il primo dei conflitti al quale intendiamo fare riferimento è quello dell'ex-Jugoslavia⁸⁵, Paese crogiuolo di popolazioni e di etnie che, istituito artificialmente come unione degli slavi del Sud (*Jugoslavia*, appunto) e rimasto unito durante la *guerra fredda*, non è sopravvissuto alle tensioni interne – esasperate quest'ultime anche da un certo colonialismo culturale e politico dei serbi – una volta dissolto il mondo bipolare.

Schematicamente si potrebbe dire che nella lotta per l'egemonia politica in seno alla Federazione jugoslava, le pretese dei Serbi di rappresentare il cervello politico dell'unione dei popoli slavi ad un certo punto erano diventate insostenibili. Le cose poi erano progressivamente peggiorate, quando, alla fine del 1987, alla presidenza della repubblica serba era salito Slobodan Milošević. [...] Il programma politico di Milošević, infatti, messo subito in pratica, prevedeva la riduzione dell'autonomia amministrativa concessa alle province che facevano parte della Serbia (come il Kosovo, ad esempio), [e] l'affermazione della superiorità di Belgrado sulle altre repubbliche.⁸⁶

Al di là, comunque, della cronistoria del conflitto, è da osservare che l'atrocità delle notizie che arrivavano dalla Bosnia, facevano parlare nuovamente di pulizia etnica,⁸⁷ di campi di concentramento, di genocidio. Nonostante tutto ciò, comunque, la comunità internazionale, rimase all'inizio sostanzialmente inattiva, come anche altrove nel mondo. Fu mandato, infatti, un contingente ONU (i cosiddetti «*caschi blu*») in Croazia già dal 1991, ma il loro compito non era tanto quello di proteggere i civili locali, quanto piuttosto quello di esser uno strumento di sicurezza per le operazioni dell'ONU che assicuravano, per esempio, l'arrivo e il rifornimento delle derrate alimentari per le popolazioni assediate. Anche quando vennero istituite in Bosnia sei *safe areas*, per proteggere i bosniaci dagli attacchi serbi, il contingente ONU, per quanto ulteriormente rinforzato (la *United Nations Protection Force*, *Unprofor*), dimostrò di non essere dotato di mezzi militari sufficienti ad impedire ennesimi massacri.⁸⁸ In risposta agli attacchi di

⁸³ «Ein Rückfall wenigstens von Teilen des alten, nicht mehr durch eine Systemgrenze gespaltenen Europas in tendenziell anarchische, von blutig ausgetragenen ethno-nationalistischen Konflikten geprägte politische Konstellationen ist auch zukünftig keineswegs ausgeschlossen. [...] Zudem zeigt sich immer wieder, dass in gewalttätig ausgetragenen Konflikten elementarste Standards des humanitären Völkerrechts und der Schutz der am Kampf unbeteiligten Zivilbevölkerung auf der Strecke bleiben – allen politische Deklarationen und völkerrechtlichen Konventionen zum Trotz» (HOPPE, *Friedensethik in der Krise der Gegenwart*, op. cit., 12).

⁸⁴ Cfr Martin SHAW, *L'Occidente alla guerra. La tentazione dell'interventismo*, Milano, Università Bocconi, 2006, 25-27. In realtà non c'è unanimità, circa la questione del diritto/dovere dell'intervento umanitario unilaterale, sia per quanto riguarda la guerra del Kosovo, che per un suo effettivo ingresso nel diritto consuetudinario internazionale (cfr BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 122-125; TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 95-99; SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 25-33). Cfr infine l'interessante miscellanea: *Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire*, a cura di Jonathan MOORE, Paris, Gallimard, 1999.

⁸⁵ Forse dovremmo parlare più correttamente di conflitti nell'ex-Jugoslavia, dal momento che le guerre sono state diverse ed hanno abbracciato circa un decennio: cfr Enzo PACE, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari, Laterza, 2004, 49-52. Sul discusso ruolo delle religioni nei conflitti balcanici, cfr T. A. KUZMANIC, *Guerra e religione in Jugoslavia*, cit. in, "Il Regno", 3 (1994) 124-128.

⁸⁶ PACE, *Perché le religioni*, op. cit., 53.

⁸⁷ «Ces groupes militaires sont intégrés à la stratégie des deux pouvoirs: ils sont souvent chargés des actions les plus brutales et mettent en œuvre la sinistre "purification ethnique"; dans le même temps, les gouvernements peuvent toujours les dénoncer comme "irresponsables" et prétendre qu'ils échappent au contrôle officiel. Mais leur multiplication favorise l'insécurité dans les deux pays, même en dehors des zones de guerre» (Catherine LUTARD, *Dérive autoritaire en Croatie et en Serbie*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 7 (1993) 14).

⁸⁸ «In Bosnia [...] i peacekeeper olandesi a Srebrenica consegnarono 7000 uomini posti sotto la loro protezione alle forze serbe che li massacrarono» (SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 27). Per i fatti salienti di questa guerra, cfr: *Sette anni di crisi*, cit. in, "Le Monde Diplomatique-II Manifesto", 9 (1997) 21.

civili compiuti dai Serbi di Bosnia e per costringere le parti a siglare gli accordi di pace, fu allora avviata una campagna di bombardamenti aerei di postazioni serbo-bosniache da parte della NATO (l'operazione *Deliberate Force*), che durò circa due settimane e contribuì a piegare la resistenza serba.⁸⁹

Il bombardamento ebbe luogo in base ad un mandato complesso, autorizzato dalla Risoluzione 836 del 4 giugno 1993 del Consiglio di sicurezza dell'ONU, che richiedeva la stretta collaborazione tra la NATO e il segretario generale dell'ONU Boutros Boutros-Ghali sulla decisione relativa ai bersagli da selezionare.⁹⁰

Stando così le cose il Presidente americano Clinton pretese e impose gli accordi di Dayton (21 Novembre 1995), in base ai quali un contingente NATO veniva stanziato nel territorio della repubblica di Bosnia-Erzegovina, costituita protettorato delle Nazioni Unite, cercando di ristabilire così una coabitazione pacifica e democratica tra i gruppi nazionali principali (croati, serbi e bosniaci musulmani), lasciando però ai nazionalisti serbi la possibilità di avere una certa autonomia, attraverso la creazione della Repubblica serba di Bosnia.⁹¹

La crisi jugoslava, però, non è stata l'unica emergenza internazionale, a cui – nel decennio scorso – la comunità internazionale ha dovuto rispondere, e di fronte alla quale, purtroppo, non ha agito con tempestività: l'inefficienza, infatti, divenne massima nel caso del genocidio del Ruanda. Anche in questo caso la storia è tristemente nota e talmente banale, nella sua brutalità, da lasciare *di sasso*: in circa cento giorni sono massacrate a colpi di *machete* circa 800.000 persone, tra i Tutsi e gli Hutu del Sud, da parte dei restanti membri dell'etnia Hutu; viene causato così un immenso flusso di circa due milioni di rifugiati nell'ex-Zaire, costretti a fuggire per scampare a questa follia assassina.⁹² Ciò che ora più c'interessa, però, è l'atteggiamento della comunità internazionale.

Quando forze interne al governo e all'esercito ruandese si lanciarono nel genocidio dei Tutsi e delle opposizioni politiche nell'aprile del 1994, l'ONU ritirò il suo piccolo contingente, principalmente composto da truppe del Belgio, dopo che alcuni soldati erano stati massacrati dai *génocidaires*, abbandonando così al loro destino i civili che avevano cercato la protezione dei caschi blu. Solo dopo che centinaia di migliaia di persone furono trucidate, i funzionari dell'ONU a New York riconobbero che un genocidio era in corso, e anche allora gli USA e altri stati bloccarono ogni ipotesi di intervento militare per interromperlo.⁹³

Anzi, diverse centinaia di soldati stranieri (450 Francesi, un migliaio i belgi, 80 italiani e circa 250 americani, di stanza nel confinante Burundi) erano di fatto presenti nella zona nella primavera del 1994 a ostilità già cominciate, tuttavia il loro compito, come stabilito dai rispettivi

⁸⁹ Cfr Ryan C. HENDRICKSON, *Histoire. Franchir le Rubicon*, cit. in, "Revue de l'OTAN", 3 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.nato.int/docu/review/2005/issue3/french/history.html#top>> (accesso: 11.XI.2006).

⁹⁰ BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 34.

⁹¹ Cfr BBC NEWS, *Country Profile: Bosnia-Herzegovina*, 31.VII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/country_profiles/1066886.stm> (accesso: 9.VIII.2007).

⁹² «*Les Tutsis deviennent peu à peu le relais du pouvoir colonial, et c'est ainsi que, "dans la mémoire collective des paysans hutus, les corvées, les exactions [...] ne sont pas imputables aux Européens, peu nombreux, peu visibles, mais aux nobles tutsis". Surviennent les tensions qui préludent à l'indépendance, et les troubles sanglants du Congo voisin. Les Belges, appuyés par l'Eglise, changent brusquement d'alliance et décident de confier les destinées du futur Rwanda indépendant à la majorité hutue. [...] Pour les Tutsis commencent l'exclusion, la marginalisation et, très vite, les massacres*» (Claire BRISSET, *Pourquoi, et comment, "le diable est revenu sur terre". Rwanda. Histoire d'un génocide*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (1994) 31. Cfr anche: *Le martyre du Rwanda*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 8 (1994) 2; François MISSER, *Rwanda: médias et génocide. La «radio qui tue»*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 8 (1994) 13.

⁹³ SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 27.

governi, era solo quello di evacuare gli stranieri:⁹⁴ per di più, il 21 aprile 1994 veniva votata la risoluzione 912 del Consiglio di Sicurezza, che sanciva un'ulteriore riduzione della presenza dei *caschi blu* in Ruanda, benché allora contasse solo 500 soldati. Solo verso la fine di Giugno venne approvata una missione francese a carattere umanitario (la missione "Turquoise"), autorizzata al ricorso alla forza militare, per ristabilire l'ordine e impedire ulteriori uccisioni. Anche in quest'ultimo caso, comunque, l'istituzione di una zona umanitaria sicura non impedì il perpetrarsi, anche all'interno di essa, di ulteriori massacri e di vendette da parte dei Tutsi del *Front patriotique rwandais*, che avevano avuto ragione degli Hutu e che erano riusciti a recuperare il potere e a perseguire la propria vendetta fino in Congo (ex-Zaire), dove centinaia di migliaia di Hutu si erano rifugiati.⁹⁵ Per tutta la durata della crisi ruandese, però, i rappresentanti degli organismi internazionali e delle potenze mondiali fecero molta attenzione a evitare l'espressione *genocidio*, per qualificare ciò che si stava verificando nel Paese; in caso contrario sarebbe dovuta scattare *automaticamente* un'azione umanitaria.

Il «genocidio», definito nella Convenzione sul genocidio del 1948 come l'«intenzione di distruggere in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso», è ben più che un crimine contro l'umanità vietato da una norma di *jus cogens*. Il termine difatti ha successivamente acquisito un'enorme valenza morale, al punto che durante la riunione del Consiglio di sicurezza sul Ruanda nel 1994, l'ambasciatore britannico diffidò dal definire il massacro [...] come un genocidio, poiché a quel punto il Consiglio sarebbe stato costretto ad agire. E fu solo quando Mary Robinson infranse questo tabù, poco dopo essere stata nominata alto commissario ONU per i diritti umani nel 1997, che il termine acquisì un uso comune negli affari internazionali contemporanei. Questo cambiamento di rotta facilitò la successiva istituzione della Corte Penale internazionale e influenzò la decisione della NATO di intervenire in Kosovo.⁹⁶

Quest'ultimo conflitto, infine, è quello che si è svolto nel 1999 tra l'Alleanza Atlantica (NATO) e la Jugoslavia di Milošević, in seguito alla repressione violenta attuata da quest'ultimo nei confronti della popolazione della regione – prima autonoma – del Kosovo, nella Serbia meridionale, la cui popolazione di etnia albanese (circa il 90% del totale) era stata privata dei diritti civili.⁹⁷ Gli accordi di Dayton, infatti, non avevano in alcun modo affrontato la situazione del Kosovo, sebbene la popolazione albanese vivesse, dopo l'ascesa al potere di Milošević, in una condizione di manifesta discriminazione etnica. Infatti,

⁹⁴ Pare ci siano grosse responsabilità da parte dei Paesi occidentali (e soprattutto della Francia) nell'addestramento e nel rifornimento delle milizie Hutu, attraverso l'utilizzo deviato di fondi per lo sviluppo: cfr Colette BRACKMAN, *Rwanda. Retour sur un aveuglement international*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 3 (2004) 20.

⁹⁵ Cfr BRACKMAN, *Rwanda*, op. cit. 20; Lynda MELVERN, *A People Betrayed. The Role of the West in the Rwanda's Genocide*, London, Zed Books, 2000; Gérard PRUNIER, *Histoire d'un génocide*, Paris, Dagorno, 1997; Romeo DALLAIRE, *J'ai serré la main du Diable, la faillite de l'humanité au Rwanda*, Montréal, La Libre Expression, 2003.

⁹⁶ BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 40-41. «La secrétaire d'Etat américaine Madeleine Albright veille d'ailleurs à interdire l'usage du terme "génocide" car il entraîne une obligation d'intervention et, fin avril, M. Boutros Boutros-Ghali parlait encore de "guerre civile". [...] Il fallut attendre les 11 et 12 mai pour que le commissaire de l'ONU aux droits de l'homme, M. José Ayala Lasso, venu sur les lieux, utilise enfin le terme de génocide. A ce moment, la presse, dans sa grande majorité, parlait encore de "massacres interethniques", de "luttres tribales"» (BRACKMAN, *Rwanda*, op. cit., 20). Cfr INTERNATIONAL CRIMINAL TRIBUNAL FOR RWANDA [sito WWW], accesso: URL: <<http://69.94.11.53/>> (accesso: 17.I.2007).

⁹⁷ «Peuplé à 90 % d'Albanais, le Kosovo est pauvre [...]. La Constitution de 1974 lui avait accordé un statut de province au sein de la Serbie, avec une autonomie qui en faisait une quasi- République dotée du droit de veto. Ce statut fut aboli par M. Slobodan Milosevic en 1989. Privés de leurs droits, les Kosovars ont, en outre, subi les attaques de groupes fascistes venus de Belgrade, soutenus par la police et l'armée, qui cherchent à provoquer un exode de masse. [...] La stratégie de la Ligue démocratique du Kosovo de M. Ibrahim Rugova [...] a consisté à construire pacifiquement une société parallèle visant à se substituer à l'Etat. [...] Une Armée de libération du Kosovo (UCK) est apparue au grand jour depuis un an, qui multiplie les attentats et réclame l'indépendance» (Ignacio RAMONET, *Kosovo*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 2 (1999) 1.

*seule une profonde négligence et un «mauvais pari» de la communauté internationale sur la personne de M. Slobodan Milosevic l'expliquent. La détermination et la violence du régime de Belgrade dans sa volonté d'épuration ethnique sont apparues dès 1989.*⁹⁸

Durante gran parte degli anni '90, gli albanesi avevano optato per una forma di lotta pacifica e nonviolenta, tuttavia, vista la mancanza di un qualunque successo o concessione da parte del governo serbo, venne costituito l'esercito per la liberazione del Kosovo (UCK), che si impegnò in vere e proprie azioni militari contro le istituzioni jugoslave e gli abitanti serbi della regione: tutto ciò, anziché, calmare le acque, portò a una reazione durissima da parte dell'esercito di Belgrado.

Nel 1998 ci fu un serio confronto bellico tra l'UCK e le forze serbe, che risposero alla guerriglia con una brutale campagna di contro insurrezione, bruciando i villaggi sospettati di ospitare combattenti dell'UCK. Nell'anno successivo oltre 2000 persone furono uccise e decine di migliaia costrette a fuggire. Gli USA provarono a mediare con Milošević, e quando ciò fallì cercarono di costringere le parti ad un accordo [...]. Milošević rifiutò [...]. La campagna aerea della NATO, che cominciò il 24 marzo 1999, così come i precedenti attacchi delle posizioni serbe in Bosnia, intendeva dimostrare la determinazione occidentale. [...] Il numero delle missioni e la quantità di munizioni era modesto se confrontato con quello impiegato nei primi giorni della guerra del Golfo, e mostrava l'intenzione di non voler raggiungere una vera e propria vittoria.⁹⁹

Milošević, però, anziché capire che era il caso di farla finita e di chiudere quest'ennesima battaglia con onore, esasperò la repressione, che fece circa 10.000 morti tra i civili e costrinse gran parte della popolazione albanese alla fuga, sulle montagne o addirittura nei campi profughi della confinante Macedonia. Stando così le cose, la NATO, che aveva dato il via ai bombardamenti senza un mandato esplicito dell'ONU, intensificò la campagna aerea, giustificandola come «ingerenza umanitaria» a favore della popolazione kosovara, portando in breve la Jugoslavia alla capitolazione.¹⁰⁰ Nonostante l'intervento militare NATO in Kosovo sia stato spesso additato come il primo vero caso di *ingerenza umanitaria internazionale* – almeno dopo la fine della *guerra fredda* – l'unilateralità dell'intervento (dovuta alla mancata autorizzazione da parte dell'ONU) non può essere trascurata né dal punto di vista giuridico né da quello etico.¹⁰¹ Il problema è certamente estremamente complicato, richiederebbe studi approfonditi delle fonti militari, legislative, politiche e, ovviamente, umanitarie: tra i Paesi che aderirono agli attacchi aerei contro gli obiettivi serbi, tuttavia, solo il Belgio e il Regno Unito

cercarono di giustificare la guerra in Kosovo rivendicando il diritto legale all'intervento umanitario unilaterale. Il segretario generale della NATO, Javier Solana si limitò a dire: «Dobbiamo fermare la violenza e porre fine alla catastrofe umanitaria che si sta consumando». Si nota dunque una rimarchevole assenza di *opinio juris* ad accompagnare la prassi generale in reazione a questo

⁹⁸ Jacky MAMOU, *Au nom de l'humanitaire*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 6 (1999) 32.

⁹⁹ SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 29-30. La clausola che portò Milošević a rifiutare gli accordi di Rambouillet autorizzava l'accesso illimitato delle forze militari NATO in tutto il territorio jugoslavo: cfr *Des décennies de conflits*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 4 (2002) 15; BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 123.

¹⁰⁰ Il ricorso a soli bombardamenti aerei di alta quota era finalizzato a ridurre al minimo le perdite tra i militari NATO, ma ha comportato errori, che hanno ucciso circa 500 civili. «L'imbarazzante numero dei morti civili fu eclissato dalla volontà degli albanesi di accettare che le vittime [...] fossero genuinamente accidentali: il prezzo da pagare per liberarsi dalla dominazione serba e tornare alle proprie case» (SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 32). Alla fine delle ostilità il Consiglio di Sicurezza adottò la risoluzione 1244, con la quale il Kosovo, pur continuando ad essere parte della repubblica Jugoslava, veniva affidato ad un protettorato ONU: cfr Catherine SAMARY, *Des protectorats pour gérer la victoire*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 5 (2003) 1. 18-19.

¹⁰¹ Cfr Paolo FERRARI DA PASSANO, *Quale diritto di ingerenza umanitaria?*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", IV (1999) 14-25.

intervento specifico. Russia, Cina e India condannarono con vigore la guerra, come fecero anche Namibia [...] Bielorussia, Ucraina, Iran, Thailandia, Indonesia e Sudafrica.¹⁰²

In queste differenti valutazioni, entrano in gioco sia il dovere morale e politico di evitare il perpetrarsi di gravi emergenze umanitarie che la necessaria tutela della legalità dei rapporti internazionali, di cui l'ONU dovrebbe essere garante. I fattori che generano le maggiori tensioni sono la tutela della sovranità nazionale e la necessità di garantire un ordine internazionale costituito, che non ripiombi nell'anarchia; allo stesso tempo, però, non è certamente ammissibile restare a guardare, mentre si compiono crudeltà abominevoli a scapito di civili inermi.¹⁰³ Per questo motivo il Canada ha istituito un organo indipendente, l'*International Commission on Intervention and State Sovereignty*, per studiare queste problematiche da un punto di vista giuridico ed individuare così delle prospettive in grado di offrire nuove soluzioni. Il frutto del lavoro è stato il rapporto, pubblicato nel 2001, *The Responsibility to Protect*; in esso, nonostante l'impellente necessità di un intervento umanitario, viene ribadito il dovere di evitare l'autoreferenzialità. Punto di riferimento devono essere gli organismi internazionali preposti, nella fattispecie le Nazioni Unite, uniche garanti, almeno dal punto di vista legale, di un ricorso legittimo all'uso della forza, al di là della legittima difesa.

*As a matter of political reality, it would be impossible to find consensus, in the Commission's view, around any set of proposals for military intervention which acknowledged the validity of any intervention not authorized by the Security Council or General Assembly. But that may still leave circumstances when the Security Council fails to discharge what this Commission would regard as its responsibility to protect, in a conscience-shocking situation crying out for action. It is a real question in these circumstances where lies the most harm: in the damage to international order if the Security Council is bypassed or in the damage to that order if human beings are slaughtered while the Security Council stands by.*¹⁰⁴

Questi organismi internazionali, dunque, non possono permettersi di temporeggiare e di infangarsi in lungaggini burocratiche, prima di prendere decisioni su questioni di questo tipo perché, così facendo, non farebbero altro che favorire l'interventismo unilaterale, di chi *si fa giustizia da sé*, minando così *alla radice* la stessa credibilità dell'ONU.

If, following the failure of the Council to act, a military intervention is undertaken by an ad hoc coalition or individual state which does fully observe and respect all the criteria we have identified, and if that intervention is carried through successfully – and is seen by world public opinion to

¹⁰² BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 123-124. Diversi commentatori notano la problematicità, almeno giuridica, di quest'azione NATO e sostengono che si stia imponendo così una tendenza a risolvere i problemi internazionali con le armi, piuttosto che con il ricorso a metodi incruenti (cfr SAMARY, *Des protectorats*, op. cit., 18-19).

¹⁰³ A partire dalla terribile esperienza dei conflitti etnici degli anni '90, è stata istituita la Corte penale Internazionale (*International Criminal Court*, 17 Luglio 1998), un tribunale internazionale incaricato di giudicare casi di genocidio e di crimini contro l'umanità, di guerra e di aggressione armata. La sua istituzione è senza dubbio un passo importante in vista di un maggiore rispetto dell'ordine internazionale: essa ha, infatti, la competenza di sanzionare delitti contro i diritti umani, anche all'interno dei confini di uno Stato sovrano. La sua istituzione ha incontrato, però, anche delle resistenze, da parte degli Stati Uniti e di altri Paesi non aderenti (tra cui la Cina, la Russia, Israele, diversi Paesi Arabi, ecc.), che vedono in essa un pericolo per la salvaguardia della sovranità nazionale. Lo Statuto della Corte si rifà al primato della tutela dei diritti fondamentali. Finora vi hanno aderito 104 Paesi. Cfr INTERNATIONAL CRIMINAL COURT [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.icc-cpi.int/home.html>> (accesso: 19.I.2007); cfr anche TOSCANO, *La violenza*, op. cit., 60-77.

¹⁰⁴ INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, *The Responsibility to Protect*, Ottawa, International Development Research Centre, 2001, 54-55, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.iciss.ca/pdf/Commission-Report.pdf>> (accesso: 13.II.2007).

*have been carried through successfully – then this may have enduringly serious consequences for the stature and credibility of the UN itself.*¹⁰⁵

L'esperienza e la cronaca di questi ultimi anni sembrano confermare questo scetticismo. La situazione internazionale non è migliorata, né per quanto riguarda il perpetrarsi *indisturbato* di genocidi e di episodi di pulizia etnica, né per quello che concerne l'inattività della comunità internazionale o – all'opposto – l'interventismo unilaterale di alcuni Paesi. L'azione militare, dove c'è stata, non ha apportato né pace né maggiore giustizia. La comunità internazionale si trova così in una situazione molto problematica, in cui anche i tentativi incruenti di risoluzione dei conflitti sembrano fallire miseramente e la politica di chi mette la sua fiducia nelle armi sembra alla fine la più efficace. La gestione *post-bellum* sta diventando, quindi, uno dei problemi chiave del nostro mondo globalizzato. E sembra che non si possa trovare una via d'uscita, fino a quando la politica non si prenderà seriamente a cuore la cura di quelle cancrene purulente, che sono l'ingiustizia, la miseria e l'emarginazione.

*For the effective prevention of conflict, and the related sources of human misery with which this report is concerned, three essential conditions have to be met. First, there has to be knowledge of the fragility of the situation and the risks associated with it – so called «early warning». Second, there has to be understanding of the policy measures available that are capable of making a difference – the so-called «preventive toolbox». And third, there has to be, as always, the willingness to apply those measures – the issue of «political will».*¹⁰⁶

In questo contesto, allora, anche la voce e il contributo dei credenti in Cristo possono essere davvero preziosi, per concorrere all'edificazione di un ordine internazionale più giusto e più pacifico, proponendo delle alternative efficaci alla guerra, che nonostante i buoni propositi – l'abbiamo già visto – è pur sempre una sconfitta per l'umanità tutta.

La sfida è nell'accettare la logica completa del valore che la società occidentale assegna alla vita umana e nel cercare alternative alla guerra. È facile liquidare il pacifismo come un'ingenua ideologia utopica. [...] La guerra non scomparirà velocemente dal mondo d'oggi. [...] Tuttavia l'esperienza storica del XX secolo è la degenerazione delle guerre in massacri indiscriminati [...]. In questo senso [...] abbiamo bisogno di un «pacifismo storico», che riconosca sempre di più la guerra come un pericolo in sé, da evitare invece che da scegliere.¹⁰⁷

Proprio per questo, passiamo ora all'ascolto di alcune indicazioni magisteriali che si sono inserite in questo dibattito e che hanno contribuito a *in-formare* e ad illuminare la coscienza e la riflessione dei credenti, nella promozione di una vera cultura e prassi di pace.

¹⁰⁵ INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, *The Responsibility to Protect*, op. cit., 55. «If collective organizations will not authorize collective intervention against regimes that flout the most elementary norms of legitimate governmental behaviour, then the pressures for intervention by ad hoc coalitions or individual states will surely intensify» (ivi). Cfr anche BYERS, *Il libro bianco*, op. cit., 131-134.

¹⁰⁶ INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, *The Responsibility to Protect*, op. cit., 20. Una gestione preventiva dei conflitti è molto più economica delle missioni militari (cfr *ibidem*).

¹⁰⁷ SHAW, *L'Occidente*, op. cit., 198.

CAPITOLO II

IL MAGISTERO PONTIFICIO

La fine relativamente improvvisa della contrapposizione Est-Ovest ha prodotto, nel bene e nel male, come abbiamo appena visto, dei grandi cambiamenti per tutto quello che ha riguardato la vita pubblica, la politica internazionale e, ovviamente, i problemi ad esse collegati, concernenti la promozione della pace e l'allontanamento del flagello della guerra. Prendendo atto di questa nuova situazione e delle nuove provocazioni di cui è vittima la pace, diversi pastori della Chiesa, tra i quali, in primo luogo, il papa Giovanni Paolo II, sono intervenuti per offrire il loro contributo, in quanto custodi e interpreti autorevoli della Rivelazione e della Tradizione ecclesiale. Cercheremo di individuare le linee portanti di questi insegnamenti sulla pace, facendo leva su quei documenti che ci sono sembrati particolarmente significativi. Tra questi dobbiamo certamente ricordare i Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace che, sebbene appartengano al genere letterario della parenesi e dell'esortazione, non per questo non sono espressione di una vera e propria visione teologica, che funge da fondamento. Gran parte dell'attenzione sarà dedicata rispettivamente al problema dell'intervento militare per ragioni umanitarie, al terrorismo e alla guerra in Iraq. Anche altre tematiche minori saranno velocemente prese in esame, man mano che esse si presentano durante la lettura dei testi. Riprendiamo, dunque, il nostro itinerario, cominciando con il magistero di Giovanni Paolo II.

1. Giovanni Paolo II: «Mai più la guerra!»

Il pensiero di Giovanni Paolo II sulla pace si sviluppa, si precisa e si focalizza su alcune questioni fondamentali, nel corso degli anni,¹⁰⁸ in un processo di progressiva maturazione teologica, in continuità con il suo insegnamento precedente. Non ci troviamo, in effetti, di fronte ad una sorta di rivoluzione copernicana; al contrario, il cambiamento delle condizioni storiche, il presentarsi di nuovi problemi conducono il Pontefice a fornire indicazioni nuove, che però rimangono legate a quella tradizione, che viene rimessa in discussione dall'incontro col presente.

Il primo significativo testo che incontriamo, nel contesto del nostro ambito d'indagine, è senza dubbio l'enciclica *Centesimus annus*,¹⁰⁹ scritta in occasione del centenario della *Rerum Novarum*, nella quale, il Pontefice, prendendo atto dei grandi cambiamenti che avevano segnato – in Europa e un po' in tutto il mondo – il biennio appena trascorso, tesse le lodi della nonviolenza. Essa, infatti, aveva dimostrato, negli avvenimenti di quegli ultimi mesi, una

¹⁰⁸ Cercheremo di studiare le affermazioni magisteriali concernenti gli argomenti trattati nel capitolo precedente: la guerra, l'intervento umanitario e, infine, il flagello del terrorismo. Cfr Giuseppe MATTAL, *La posizione della Santa Sede*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 26 (1994) 23; IDEM, *L'avventura senza ritorno*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 137 (2003) 59.

¹⁰⁹ In essa il papa affronta anzitutto i temi classici del lavoro e della tutela delle classi operaie: prendendo atto della caduta del socialismo reale, e del suo fallimento antropologico, ancor prima che economico o politico, Giovanni Paolo II non riserva critiche anche al capitalismo sfrenato che ormai si erge vittorioso alla conquista del mercato mondiale (cfr GIOVANNI PAOLO II, let. enc., *Centesimus annus*, 1.V.1991, 33-35, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 13: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1995, 178-189 [d'ora in poi: CA]. Cfr Luigi LORENZETTI, *La «solidarietà, via alla pace e allo sviluppo» dalla «Populorum progressio» alla «Centesimus annus»*, cit. in, "Rivista di Scienze Religiose", 8 (1994) 181.

notevole capacità di successo, nel far cadere, attraverso le armi del rispetto e della lotta pacifica, ciò che fino allora sembrava destinato a durare *per sempre*.¹¹⁰

Merita, poi, di essere sottolineato il fatto che alla caduta di un simile «blocco», o impero, si arriva quasi dappertutto mediante una lotta pacifica, che fa uso delle sole armi della verità e della giustizia. Mentre il marxismo riteneva che solo portando agli estremi le contraddizioni sociali fosse possibile arrivare alla loro soluzione mediante lo scontro violento, le lotte che hanno condotto al crollo del marxismo insistono con tenacia nel tentare tutte le vie del negoziato, del dialogo, della testimonianza della verità, facendo appello alla coscienza dell'avversario e cercando di risvegliare in lui il senso della comune dignità umana. [...] Ciò ha disarmato l'avversario, perché la violenza ha sempre bisogno di legittimarsi con la menzogna [...]. Che gli uomini imparino a lottare per la giustizia senza violenza, rinunciando alla lotta di classe nelle controversie interne, come alla guerra in quelle internazionali.¹¹¹

La posizione del Papa sembra quindi mettere da parte il problema della teoria della *guerra giusta*,¹¹² per affermare con forza, proprio all'indomani dello scoppio della prima guerra del Golfo, che il ricorso alle armi e alla violenza, anche e soprattutto nelle relazioni internazionali, è in partenza già una sconfitta: non è capace di risolvere i problemi che ha davanti perché, al contrario, li aggrava, inasprendo rivalità e odi.¹¹³ Anche di fronte alle nuove tensioni che potrebbero nascere, dall'incontro tra popoli, che per 50 anni hanno vissuto secondo una logica di blocchi contrapposti, la via della nonviolenza sembra sempre da prediligere, accompagnata da una seria crescita morale, capace di stimolare l'accoglienza, il perdono e la collaborazione.¹¹⁴

Si tratta di superare la chiusura miope ed egoista generata dalla politica dei blocchi contrapposti per fare posto a una solidarietà che nasce dalla consapevolezza dell'interdipendenza dei popoli e

¹¹⁰ Cfr Giuseppe MATTAI, *Pace e guerra nella "Centesimus annus"*, cit. in, *Frontiere della nuova evangelizzazione. Studi sull'enciclica sociale di Giovanni Paolo II*, a cura di Mario TOSO, Leumann (TO), LDC, 1991, 97-98; Drew CHRISTIANSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, cit. in, "Il Regno", 15 (2002) 511: Il Papa «considera la vittoria della non violenza nel 1989 come un secco rifiuto del realismo politico, e [...] anche del realismo cristiano, l'idea che nel mondo così com'è, il mondo decaduto, la giustizia o la sua approssimazione possano essere realizzate [...] solamente mediante l'applicazione della forza». «L'enciclica papale [...] evidenzia l'efficacia pubblica della non violenza quando è fondata sulla testimonianza cristiana» (Gianfranco BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra: recenti sviluppi del magistero pontificio sulla pace*, cit. in, BECCEGATO – NANNI – STRAZZARI, *Guerre alla finestra*, op. cit., 344).

¹¹¹ CA, 23, cit. in, *EV XIII*, 144-145. Anche nell'enciclica *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II loda «la crescita in molti strati dell'opinione pubblica, di una nuova sensibilità sempre più contraria alla guerra come strumento di soluzione dei conflitti tra i popoli e sempre più orientata alla ricerca di strumenti efficaci ma non violenti per bloccare l'aggressore armato» (GIOVANNI PAOLO II, let. enc. *Evangelium vitae*, 25.III.1995, 27, cit. in, *EV XIV*, 2257).

¹¹² Il Papa «manifesta il suo crescente dubbio persino nei confronti degli usi legittimi della forza quando scrive della «violenza che, illudendosi di combatterlo [il male], lo aggrava»» (CHRISTIANSEN, *La Chiesa*, op. cit., 511).

¹¹³ ««Mai più la guerra!». No, mai più la guerra, che distrugge la vita degli innocenti, che insegna ad uccidere e sconvolge egualmente la vita degli uccisori, che lascia dietro di sé uno strascico di rancori e di odi, rendendo più difficile la giusta soluzione degli stessi problemi che l'hanno provocata! Come all'interno dei singoli Stati [...] il sistema della vendetta privata [...] è stato sostituito dall'impero della legge, così è ora urgente che un simile progresso abbia luogo nella Comunità internazionale. Non bisogna, peraltro, dimenticare che alle radici della guerra ci sono in genere [...] ingiustizie subite, frustrazioni di legittime aspirazioni, miseria e sfruttamento di moltitudini umane disperate» (CA 52, cit. in, *EV XIII*, 239).

¹¹⁴ «I «pacifisti» che seguono la voce della propria coscienza, talvolta con grande rischio personale e fino all'estremo sacrificio, ci offrono una testimonianza sulla quale dobbiamo meditare [...], mostrando [...] come sia sempre possibile seguire un percorso non violento per superare i contrasti» (card. Roger ETCHEGARAY, PRESIDENTE DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Ingerenza umanitaria diritto dei popoli*, a cura di Gianfranco BRUNELLI, cit. in, "Il Regno", 18 (1994) 590).

dall'idea che la pace e la prosperità «sono beni che appartengono a tutto il genere umano» e quindi da non monopolizzare ma da condividere.¹¹⁵

In quest'ottica di fiducia e di aiuto vicendevole, per il pontefice il disarmo riveste un ruolo chiave, perché è segno di questa ritrovata fiducia tra Est e Ovest, ma soprattutto perché permette di destinare molte più risorse a progetti di aiuto allo sviluppo dei Paesi poveri¹¹⁶, fondando così la pace internazionale sulla solida roccia della giustizia sociale e del perseguimento del bene comune. Queste considerazioni sono difese con coerenza durante tutta la crisi irachena: di fronte all'invasione del Kuwait, il Papa afferma con chiarezza che l'ordine internazionale va ristabilito nella legalità e nel ricorso alla mediazione delle Nazioni Unite.¹¹⁷ Il fatto stesso, inoltre, che la comunità internazionale, attraverso il Consiglio di sicurezza dell'ONU, abbia reagito con rapidità e abbia intrapreso misure finalizzate a ristabilire una situazione di diritto, è valutato dal Pontefice come un aspetto molto positivo, perché indizio di disponibilità e capacità nel gestire le crisi internazionali, in maniera collegiale e incruenta.¹¹⁸

La *zona del Golfo* infine, si trova dal mese di agosto in stato di assedio e si è visto che, quando un paese viola le regole più elementari del diritto internazionale, è tutta la coesistenza tra le nazioni che è rimessa in causa. Non si può accettare che la legge dei più forti sia brutalmente imposta ai più deboli. Uno dei grandi progressi dello sviluppo di questo diritto internazionale è stato, giustamente, di stabilire che tutti i paesi siano uguali in dignità e in diritto. È bello che l'Organizzazione delle Nazioni Unite sia stata l'istanza internazionale che si è rapidamente imposta per la gestione di questa grave crisi. Non ci sarebbe da meravigliarsi se ci si ricorda che il Preambolo e l'articolo primo della *Carta di San Francisco* le assegnano come priorità la volontà di «preservare le generazioni future dal flagello della guerra» e di «reprimere tutti gli atti di aggressione».¹¹⁹

Allo stesso modo, però, in questi interventi viene sottolineato con forza, che la modalità di risoluzione del problema iracheno non è indifferente: il ricorso al conflitto militare, cioè, deve essere evitato, perché

è molto difficile che la guerra porti un'adeguata soluzione ai problemi internazionali e che, anche se una situazione ingiusta potesse essere momentaneamente risolta, le conseguenze che con ogni probabilità deriverebbero dalla guerra sarebbero devastanti e tragiche.¹²⁰

¹¹⁵ MATTAI, *Pace e guerra nella "Centésimus annus"*, op. cit., 98.

¹¹⁶ «Ingenti risorse possono essere rese disponibili col disarmo degli enormi apparati militari, costruiti per il conflitto tra Est e Ovest [...] se si riuscirà a stabilire affidabili procedure per la soluzione dei conflitti, alternative alla guerra, ed a diffondere, quindi, il principio del controllo e della riduzione degli armamenti anche nei Paesi del Terzo Mondo [...]. L'elevazione dei poveri è una grande occasione per la crescita morale, culturale ed anche economica dell'intera umanità» (CA 28, cit. in, EV XIII, 163).

¹¹⁷ «Siamo stati testimoni di gravi violazioni del diritto internazionale e della Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, come dei principi di etica che devono presiedere alla convivenza tra i popoli» (GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*, 26.VIII.1990, cit. in, "L'Osservatore Romano", 27-28.VIII.1990, 1).

¹¹⁸ Cfr *Per un'etica internazionale*, cit. in, "L'Osservatore Romano", 9.VIII.1990, 1; GIOVANNI PAOLO II, *Si deve fare tutto il possibile per scongiurare la soluzione bellica nel Golfo. Incontro con i giornalisti durante il volo verso l'Africa*, 1.IX.1990, cit. in, "L'Osservatore Romano", 3-4.IX.1990, 1.4. Per una raccolta commentata degli appelli del Papa per la pace, nei primi mesi del 1991, cfr Giovanni CAPRILE, *Appelli e preghiere del Papa per la pace. «Fino all'ultimo momento... ho fatto quanto umanamente possibile»*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", I (1991) 285-294; IDEM, *Nuovi interventi del Papa per la pace*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", I (1991) 405-410.

¹¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo diplomatico*, 7, 12.I.1991, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 6487 [d'ora in poi: EP II, 6487]. «Le "esigenze di umanità" ci chiedono oggi di andare risolutamente verso l'assoluta proscrizione della guerra» (ivi, 8, cit. in, EP II, 6490).

¹²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Presidente degli Stati Uniti d'America George Bush*, 15.I.1991, cit. in, EP II, 6497.

La posizione vaticana, tuttavia, non è motivata da una pregiudiziale condanna della lotta armata, come strumento di ristabilimento della giustizia; facendo appello, anzi, – almeno implicitamente – all’insegnamento tradizionale, viene ricordato che la guerra può essere legittima solo come *ultima ratio*, quando cioè tutti gli altri tentativi incruenti sono miseramente falliti, secondo il criterio della proporzionalità.¹²¹ I vari interventi, sia magisteriali sia diplomatici, compiuti rispettivamente dal Santo Padre e dagli altri prelati della diplomazia pontificia, non intendevano, dunque, mettere in discussione la teoria della *guerra giusta* (a cui, comunque, non hanno fatto riferimento esplicito), bensì sottolineare che, nel caso concreto dell’invasione del Kuwait, la guerra poteva e doveva essere evitata, perché la comunità internazionale godeva di tanti mezzi di coercizione incruenti, da rendere la guerra davvero sempre inadeguata alla causa della giustizia.¹²²

Il Pontefice non ha predicato un pacifismo di principio, cioè una condanna di ogni uso della forza militare in nome del Vangelo, ma ha affermato [...] l’esigenza di tendere all’«assoluta proscrizione della guerra» e la «necessità» di evitare «questa guerra», come decisivo contributo a quella proscrizione, essendo oggi possibile ristabilire per altra via il diritto violato; tra le ragioni contro la guerra fatte valere dal Papa e dalla sua diplomazia, due sono state ripetutamente formulate nel linguaggio della morale classica: quelle dell’«ultimo ricorso» e della «proporzionalità»: questa guerra – cioè – non si doveva fare perché c’erano altre vie da tentare prima dell’uso delle armi e perché quest’uso non poteva essere – e non è stato – «proporzionale al risultato che si voleva ottenere».¹²³

¹²¹ Nonostante le affermazioni di Giovanni Paolo II facciano talora pensare ad un abbandono implicito della teoria della *guerra giusta*, altri testi ufficiali riprendono l’insegnamento tradizionale. Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, al numero 2309, ribadisce il diritto-dovere alla difesa armata da parte dei governi e ripropone i criteri della teoria della *guerra giusta*, la cui valutazione rimane, comunque, appannaggio esclusivo dei governanti. «Si devono considerare con rigore le strette condizioni che giustificano una legittima difesa con la forza militare. Tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. [...] Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della “guerra giusta”. La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune» (GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2309, cit. in, *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e commento teologico*, a cura di Rino FISICHELLA, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1993, 426). Le medesime indicazioni sono espresse anche in: BENEDETTO XVI, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, 28.VI.2005, 483-484, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana-San Paolo, 2005, 130. Queste affermazioni del *Catechismo* sono state soggette a molte critiche: a mo’ di esempio, cfr Giovanni MICCOLI, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*, cit. in, *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano, Atti del Convegno internazionale*, Torino, 12-14 ottobre 2001, a cura di Pietro STEFANI e Giovanna MENESTRINA, Brescia, Morcelliana, 2002, 138-139.

¹²² Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*, 26.VIII.1990, op. cit.; Mons. Angelo SODANO, SEGRETARIO PER I RAPPORTI CON GLI STATI, *Dichiarazione*, cit. in, *La CSCE approva una mozione sulla crisi del Golfo*, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 4.X.1990, 2. Cfr Luigi ACCATTOLI, *Il Papa*, cit. in, DEL RIO, *La pace sprecata*, op. cit, 72-85; Giovanni RULLI, *L’invasione irachena del Kuwait. Reazioni CEE e arabe. Interventi pontifici*, cit. in, “La Civiltà Cattolica”, 3368 (1990) 195. La questione del conflitto israelo-palestinese è sempre stata molto a cuore a Giovanni Paolo II: gli appelli alla pace, alla riconciliazione, ad una equa soluzione sono stati numerosissimi. Dei toni particolarmente duri sono stati usati nel 2002: cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo diplomatico*, 3, 10.I.2002, cit. in, *EP* II, 7765.

¹²³ ACCATTOLI, *Il Papa*, op. cit., 73. «Noi non siamo pacifisti, non vogliamo la pace ad ogni costo. Una pace giusta» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la visita alla Parrocchia di S. Dorotea - Roma*, 17.II.1991, cit. in, “Il Regno”, 6 (1991) 139). Cfr anche Joaquin NAVARRO-VALLS, PORTAVOCE DELLA SALA STAMPA VATICANA, *Intervista all’agenzia Reuters*, 24.IX.2001, cit. in, “Il Regno”, 17 (2001) 535. «*The pope’s repeated references to proportion imply that he is still oriented by a theory with definite exception-making criteria. By the universality of his argument, it is clear that he is not working out of the sort of discipleship ecclesiology which has historically grounded virtually all pacifism. [...] Though his emphasis on the presumption against war is more vigorous than we usually find in this tradition, he does not necessarily place war beyond the pale of measures which can be legitimated by the requirements of the common good*» (Lisa Sowle CAHILL, *Theological Contexts of Just War Theory and Pacifism. A Response to J. Bryan Hehir*, cit. in, “The Journal of Religious Ethics”, 20 (1992) 264-265). La lettura dei numeri dedicati alla guerra nel *Compendio della Dottrina sociale*

Questo rifiuto della guerra si basava anche sul fatto che il Papa fosse consapevole, che le ragioni profonde di questa guerra, ufficialmente motivata dall'intenzione di ristabilire l'ordine internazionale e di liberare il popolo kuwaitiano dalle grinfie di un tiranno, erano in realtà altre: interessi, cioè, di carattere economico e strategico. Per di più, infine, nell'atteggiamento vaticano entravano in gioco anche delle preoccupazioni più spiccatamente pastorali: ci si rendeva ben conto, in altre parole, che l'invasione dell'Iraq sarebbe stata letta come un conflitto culturale – o peggio ancora religioso – tra mondo occidentale/cristiano e mondo arabo/islamico, rendendo ancora più difficile la situazione delle minoranze cristiane in Medio Oriente.¹²⁴

A distanza di circa dieci anni, quando George W. Bush ha deciso di tornare ad attaccare l'Iraq, il Papa ha riaffermato l'inopportunità della guerra, questa volta, però, basandosi anche sulla sua illiceità giuridica, dal momento che l'ONU non aveva concesso nessun tipo di autorizzazione al ricorso alla forza militare.¹²⁵ A questo scopo, allora, a più riprese, fu rilanciato l'invito a mettere l'ONU al primo posto nella gestione della crisi, come unico possibile garante, di una tensione globale verso il bene comune di tutta l'umanità.¹²⁶ Una delle più significative affermazioni in questo senso è, senza dubbio, quella espressa nel messaggio al Corpo diplomatico il 13 gennaio 2003:

La guerra non è mai una fatalità; essa è sempre una sconfitta dell'umanità. Il diritto internazionale, il dialogo leale, la solidarietà fra Stati, l'esercizio nobile della diplomazia, sono mezzi degni dell'uomo e delle Nazioni per risolvere i loro contenziosi.¹²⁷

La critica ufficiale alla strategia statunitense della *guerra preventiva*, e alla politica interventista della Superpotenza e dei suoi alleati, si fonda soprattutto sul fatto che si considera realtà il diritto internazionale;¹²⁸ le convenzioni e i trattati, infatti, sono patti a cui i popoli si sono

della Chiesa lascia intravedere un abbandono *ufficioso* della *guerra giusta*, rimpiazzata dalla sola legittima difesa: «Una guerra di aggressione è intrinsecamente immorale. Nel tragico caso in cui essa si scateni, i responsabili di uno stato aggredito hanno il diritto e il dovere di organizzare la difesa anche usando la forza delle armi» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 2.IV.2004, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 500). Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, voce "Guerra", cit. in, *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, Roma, Las, 2005, 392-397.

¹²⁴ Cfr Editoriale. *Quale soluzione alla crisi del Golfo Persico?*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", 3370 (1990) 326-327; ACCATTOLI, *Il Papa*, op. cit., 86-87; BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, op. cit., 346. Per una rassegna completa degli interventi vaticani durante la guerra del Golfo, cfr Giovanni Paolo II *per la pace nel Golfo. La crisi attraverso le pagine de «L'Osservatore Romano»*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.

¹²⁵ «Nella ferma condanna del regime di Saddam Hussein, a cui si chiede di disarmare il paese d'intesa con l'ONU, la Santa Sede rifiuta le giustificazioni addotte dagli USA per giustificare la guerra» (BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, op. cit., 353). «Signor Presidente, la sua visita a Roma si svolge in un *momento di grande preoccupazione* per la costante situazione di grave disordine in Medio Oriente, sia in Iraq sia in Terra Santa. Lei conosce perfettamente la posizione inequivocabile della Santa Sede a questo proposito, espressa in numerosi documenti, mediante contatti diretti e indiretti e le molte iniziative diplomatiche» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Presidente degli Stati Uniti d'America G. W. Bush*, 3, 4.VI.2004, cit. in, "L'Osservatore Romano", 5.VI.2004, 6); la traduzione italiana è nostra.

¹²⁶ Di fronte, poi, alla tentazione dell'azione unilaterale degli Stati Uniti, il Papa invita: «Non è forse questo il tempo nel quale tutti devono collaborare alla costituzione di *una nuova organizzazione dell'intera famiglia umana*, per assicurare la pace e l'armonia tra i popoli, ed insieme promuovere il loro progresso integrale? [...] Si intende piuttosto sottolineare l'urgenza di accelerare i processi già in corso per rispondere alla pressoché universale domanda di *modi democratici nell'esercizio dell'autorità politica, sia nazionale che internazionale*, come anche alla richiesta di *trasparenza e di credibilità ad ogni livello della vita pubblica*» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVI Giornata Mondiale della Pace*, 6, 8.XII.2002, cit. in, *EP II*, 7839).

¹²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico*, 4, 13.I.2003, cit. in, *EVS III*, 7876.

¹²⁸ Cfr Joaquín NAVARRO-VALLS. PORTAVOCE DELLA SALA STAMPA VATICANA, *Dichiarazione*, cit. in, *Responsabili davanti a Dio e alla storia*, a cura di Mimmo MUOLO, cit. in, "Avvenire", 19.III.2003, 9). Anche il *Compendio*

sottoposti, in vista della costruzione di un futuro pacifico, e a cui, proprio in vista di quest'obiettivo, è necessario prestar fede. Seguire queste norme giuridiche, in particolare dopo la fine della seconda guerra mondiale e l'istituzione dell'ONU, è una strada insostituibile nel cammino di gestione pacifica della comunità internazionale.

Durante la crisi irachena, la Santa Sede ha detto di non condividere il principio della "guerra preventiva" [...] e ha sollecitato il rispetto della Carta delle Nazioni Unite, in particolare del suo capitolo VII, che stabilisce i criteri di comportamento, in caso di minacce o di aggressioni alla pace. La comunità internazionale, infatti, ha elaborato e codificato una serie di diritti e di doveri che costituiscono, ormai, una porzione del patrimonio comune dell'umanità. A prezzo di enormi sacrifici, la comunità internazionale ha acquisito un corpus giuridico consistente e dettagliato che, se fosse stato applicato [...] avrebbe risparmiato tanti spargimenti di sangue ed avrebbe evitato molte crisi internazionali. La Santa Sede ha sempre manifestato apprezzamento per il diritto internazionale ed ha collaborato spesso alla redazione di Convenzioni che lo hanno di volta in volta rinnovato. Penso, per esempio, a concetti quali il dovere di intervento umanitario o i diritti delle minoranze.¹²⁹

2. I conflitti etnici e l'ingerenza umanitaria

Già nell'estate 1991, a pochi mesi dalla fine della guerra del Golfo, scoppiava il primo dei conflitti balcanici. L'attività di Giovanni Paolo II e della Santa Sede a riguardo fu davvero instancabile: esortazioni, discorsi, attività diplomatiche, incontri di preghiera...¹³⁰ Tutto questo per cercare di arrestare quel fiume di violenza che avrebbe invece insanguinato, per circa un decennio, il territorio della Repubblica di Jugoslavia. La situazione, come è noto, si presentava molto diversa da quella della guerra del Golfo: il problema etico fondamentale era il coinvolgimento dei civili e la necessità di trovare un modo di impedire queste sistematiche stragi. Di fronte a questa realtà, il Papa sostenne la necessità di un intervento internazionale che potesse disarmare i contendenti, portare soccorso alle popolazioni stremate e ridare fiato alla diplomazia e al dialogo.

della Dottrina sociale della Chiesa afferma con chiarezza la grossa problematicità della guerra preventiva: «Quanto, poi, ad un'azione bellica preventiva, lanciata senza prove evidenti che un'aggressione stia per essere sferrata, essa non può non sollevare gravi interrogativi sotto il profilo morale e giuridico. Pertanto, solo una decisione dei competenti organismi, sulla base di rigorosi accertamenti e di fondate motivazioni, può dare legittimazione internazionale all'uso della forza armata» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, op. cit., 501).

¹²⁹ Mons. Jean-Louis TAURAN, *Intervento al Convegno: «La Chiesa e l'ordine internazionale»*, 2c, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030524_tauran-gregoriana_it.html> (accesso: 12.XII.2006). «*Pacta sunt servanda*: gli accordi liberamente sottoscritti devono essere onorati. È questo il cardine ed il presupposto inderogabile di ogni rapporto fra parti contraenti responsabili. La sua violazione non può che avviare una situazione di illegalità e di conseguenti attriti e contrapposizioni [...]. Risulta opportuno richiamare questa regola fondamentale, soprattutto nei momenti in cui si avverte la tentazione di fare appello al diritto della forza piuttosto che alla forza del diritto» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVII Giornata Mondiale della Pace*, 5, 8.XII.2003, cit. in, *EP* II, 7986). Cfr Mons. Giovanni LAJOLO, SEGRETARIO PER I RAPPORTI DELLA SANTA SEDE CON GLI STATI, *Intervento al dibattito generale della 59ª Assemblea Generale dell'ONU*, 5, 29.IX.2004, cit. in, "L'Osservatore Romano", 1.X.2004, 3; Brian V. JOHNSTONE, *Pope John Paul II and the War in Iraq*, cit. in, "Studia Moralia", 41 (2003) 310.

¹³⁰ L'iniziativa più grande fu l'incontro di preghiera per la pace nei Balcani (Assisi 9-10.01.1993) (cfr *L'azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, 10).

Non bisogna che le guerre tra le nazioni e i conflitti interni condannino civili indifesi a morire di fame per motivi egoistici o di parte. In questi casi, si devono garantire in ogni modo gli aiuti alimentari e sanitari ed eliminare tutti gli ostacoli, compresi quelli che si giustificano con il ricorso arbitrario al principio della non ingerenza negli affari interni di un paese. La coscienza dell'umanità [...] chiede che sia reso obbligatorio l'intervento umanitario nelle situazioni che compromettono gravemente la sopravvivenza di popoli e di interi gruppi etnici.¹³¹

Per il Pontefice, il ricorso all'intervento umanitario non è un *optional*, un lodevole atto di carità a favore di popolazioni in difficoltà: ci troviamo davanti, invece, ad un vero e proprio imperativo etico che, per questo, dovrebbe essere anche codificato nel diritto internazionale. La comunità internazionale ha il dovere «di venire in aiuto del più debole, in particolare di chi non ha la possibilità di difendersi da un ingiusto aggressore».¹³² In termini ancora più espliciti, soprattutto riguardo all'opportunità dell'utilizzo delle armi, qualora i mezzi incruenti risultassero inutili, il Pontefice, durante il discorso al Corpo diplomatico del 1993, espresse quest'idea, sottolineando il vincolo morale e giuridico (fondato sul concetto di *diritto umanitario*) di disarmare e rendere inoffensivo l'ingiusto aggressore:

la comunità internazionale dovrebbe mostrare maggiormente la sua volontà politica di non accettare l'aggressione e la conquista territoriale con la forza né l'aberrazione della «purificazione etnica». Ecco perché [...] ritengo necessario ripetere qui nella maniera più solenne e più ferma [...]: l'indifferenza pratica di fronte a simili modi di agire è un'omissione colpevole.¹³³

Infine, richiamandosi alla dottrina della *guerra giusta*, compresa ormai come legittimo ricorso alla difesa armata, il Papa sostenne che

in caso di aggressione, bisogna togliere all'aggressore la possibilità di nuocere [...]. Secondo la dottrina tradizionale della Chiesa *la guerra giusta è solo quella di difesa*. Ogni popolo deve avere il diritto di difendersi. È un principio questo formulato da S. Agostino, ribadito dal Vaticano II.¹³⁴

Questo cambio di atteggiamento, rispetto al «no» categorico alla guerra espresso in occasione della guerra del Golfo, si spiega con il nuovo contesto che si è venuto a creare: nuove circostanze richiedono necessariamente valutazioni e scelte adeguate.¹³⁵ L'intervento umanitario (che può richiedere l'impiego della forza, qualora le parti in conflitto non siano disposte a deporre le armi) viene letto, allora, come una realtà «altra» rispetto alla guerra: esso è compreso nella categoria della legittima difesa (o piuttosto della guerra di difesa) contro un ingiusto

¹³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Conferenza internazionale sulla nutrizione*, 5.XII.1992, 3, cit. in, "L'Osservatore Romano", 6.XII.1992, 5; trad. it., [documento WWW], accesso: URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/december/documents/hf_jp-ii_spe_19921205_conference-on-nutrition_it.html> (accesso: 12.XII.2006). «La Santa Sede incoraggia dunque tutti gli sforzi compiuti dalla comunità internazionale per l'applicazione delle sanzioni [...]. Tali disposizioni dovrebbero però essere accompagnate, secondo noi, da un controllo internazionale umanitario affinché le popolazioni civili non vengano private dei mezzi essenziali per la loro vita quotidiana. Se, per realizzare tutto ciò, si giudicasse necessario il ricorso alla forza, la Santa Sede ritiene che tale ricorso dovrebbe essere solo di carattere difensivo e dissuasivo (non è una guerra!)» (Jean-Louis TAURAN, *Dichiarazione alla Conferenza dei ministri della CSCE*, Stoccolma, 14-15.XII.1992, cit. in, AGNES, *L'azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, op. cit., 166). Cfr card. Angelo SODANO, *Dichiarazione*, 6.VIII.1992, cit. in, AGNES, *L'azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, op. cit., 143.

¹³² MATTAI, *La posizione della Santa Sede*, op. cit., 21.

¹³³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico*, 16.I.1993, 4, cit. in, "L'Osservatore Romano", 17.I.1993, 6.

¹³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Intervista*, cit. in, Jas GAWRONSKI, *Io, Papa dei due mondi: l'Ovest e l'Est*, cit. in, "La Stampa", 2.XI.1993, 2.

¹³⁵ «Nell'ambito dell'etica pubblica il ricorso alla teleologia e al consequenzialismo, rigorosamente escluso da documenti magisteriali nella fondazione e determinazione delle norme etiche relative alla morale personale, è invece accettato e invocato» (MATTAI, *La posizione della Santa Sede*, op. cit., 21).

aggressore.¹³⁶ La sola differenza risiede nel fatto che chi interviene a difendere la vittima non è stato, a sua volta, precedentemente attaccato: si getta nella mischia, perché colui che ha diritto a difendersi non ha la forza di far valere il suo diritto e perché, di fronte all'ingiustizia, l'indifferenza o la passività sono sinonimi di connivenza.¹³⁷

L'insegnamento di Giovanni Paolo II ha saputo interpretare i segni dei tempi, condannando apertamente il ricorso alla violenza e alla guerra anche per fini di giustizia, ed elaborando parallelamente il concetto di *ingerenza o intervento umanitario*, che rappresenta lo stadio più recente dell'evoluzione del pensiero cattolico sull'uso della forza nelle relazioni internazionali. [...] Di fronte alla sistematica eliminazione di interi gruppi etnici, infatti, la Chiesa cattolica, ferma nella convinzione che la guerra va sempre condannata, non può tuttavia giustificare l'indifferenza, o addirittura l'ignoranza, verso comportamenti oggettivamente violenti. Disarmare l'aggressore non si configura solo come un diritto dell'agredito, ma come dovere di chiunque voglia sostenere la causa della pace.¹³⁸

Al tempo stesso, però, bisogna ricordare che il ricorso ad alcuni mezzi di difesa piuttosto che ad altri, non è indifferente: in questo senso è sempre doveroso considerare il principio di proporzionalità tra il bene che si intende compiere e il male (*phasicum, pre-morale*), che la scelta di un determinato tipo di agire porta necessariamente con sé.

Se per colpire l'aggressore si fanno migliaia di vittime innocenti, forse c'è qualcosa che non va. [...] Il principio di fondo [...] è sempre quello che si ritrova nella parabola evangelica del Buon Samaritano: strappare l'agredito dalle mani dell'aggressore e prendersi cura di lui.¹³⁹

L'attenzione alla proporzionalità tra il male che si fa e quello che ci si prefigge di sradicare è, dunque, dal punto di vista etico, la cartina al tornasole di un lecito ricorso all'*ingerenza umanitaria*. Quest'insegnamento magisteriale, d'altro canto, non è per niente incompatibile con le affermazioni contrarie alla guerra, fatte in *Centesimus annus* e durante l'invasione dell'Iraq, bensì – al contrario – ne è l'approfondimento nella continuità.¹⁴⁰ In altre parole, di fronte a

¹³⁶ Cfr MATTAI, *La posizione della Santa Sede*, op. cit., 57. «In this context, we can establish the ethical basis of the obligation of a state to defend itself and others, from attack. Nations are required as the agents by which the conditions of peace, international order and justice are to be protected. A state may not, therefore, allow itself to be eliminated [...]. Similarly, other states, or communities, provide the conditions for peace within their borders, and may also serve as agents supporting international peace. Therefore, a state, or organization of states, has a moral duty flowing from the imperative of peace, to defend these others when they are unjustly attacked» (JOHNSTONE, *Pope John Paul II*, op. cit., 324).

¹³⁷ Il compito di organizzare, coordinare e guidare l'azione umanitaria spetterebbe alle Nazioni Unite; allo stesso tempo, però, si auspica vivamente anche un attivo impegno dei Paesi europei per recare soccorso alle popolazioni stremate dal conflitto: cfr SODANO, *Dichiarazione*, 6.VIII.1992, op. cit., 143-144; Mons. Jean-Louis TAURAN, SEGRETARIO VATICANO PER I RAPPORTI CON GLI STATI, *Intervista. Vincere la pace*, a cura di Lorenzo PREZZI, cit. in, «Il Regno», 12 (1999) 371. Cfr anche DE ROSA, *È cambiato l'atteggiamento del Papa*, op. cit., 505-507; e BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, op. cit., 348-349: «L'ingerenza umanitaria non autorizza la guerra, ma lascia ai governi la possibilità di un ricorso alle armi limitato e circoscritto, esclusivamente finalizzato a disarmare l'aggressore. Fini, motivazioni e modalità distinguono la guerra dall'ingerenza umanitaria [...]. Ogni ricorso all'ingerenza umanitaria deve essere deciso dalle Nazioni Unite».

¹³⁸ PAOLI, *Un nuovo cammino*, op. cit., 55.

¹³⁹ Mons. Jean-Louis TAURAN, *Intervista*, cit. in, *Il Papa non ha chiesto la guerra*, a cura di Luigi GENINAZZI, cit. in, «Avvenire», 9.VIII.1992, 3.

¹⁴⁰ Diversi giornali italiani giudicarono incoerente la posizione del Pontefice nel conflitto jugoslavo rispetto a quella tenuta durante la guerra del Golfo: cfr Giuseppe DE ROSA, *È cambiato l'atteggiamento del Papa nei confronti della guerra?*, cit. in, «La Civiltà Cattolica», III (1992) 507-511. La tensione prodotta dal tentativo del Papa di tenere insieme nonviolenza e legittima difesa (e ingerenza umanitaria) è tuttavia palese ed è senz'altro segno della necessità di ulteriori studi: l'affermazione della liceità del ricorso alle armi sembra più che altro una deroga/eccezione, dettata dalla gravità delle circostanze, rispetto alla norma generale/universale della risoluzione nonviolenta. «The use of arms may be justified to limit the effects of a violent outbreak, which ought

gravissime ingiustizie perpetrate nei confronti di interi popoli, è doveroso rispondere con mezzi proporzionati, per porre fine alla violenza. L'ideale sarebbe quello di poter usare, a questo scopo, sempre e soltanto mezzi non violenti, ma non è detto, purtroppo, che essi siano sempre adeguati e sufficientemente efficaci.¹⁴¹

Per la Chiesa si tratta piuttosto di un *dovere di sostegno* gravante sulla comunità internazionale quando si verificano determinate condizioni. Si parla, infatti, di un intervento obbligatorio, vale a dire *moralmente imperativo*, che assume in questa prospettiva una specifica *portata etica*.¹⁴²

Considerazioni simili vennero espresse anche nel caso dell'altro grande conflitto balcanico, quello del Kosovo, durante il quale il Pontefice sostenne ancora la necessità di un intervento proporzionato, per mettere fine alle violenze perpetrate sui civili. Se il principio dell'*ingerenza umanitaria* – in caso di crimini di pulizia etnica e genocidio – possono ormai considerarsi come assodati nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, non per questo l'insistenza sulla proporzionalità può essere messa da parte o data per scontata: essa non è un accessorio dell'intervento, bensì la condizione fondamentale della sua liceità morale, alla quale, purtroppo, l'azione NATO non sembra aver dato troppa importanza...

La Santa Sede non ha condannato in sé l'operazione della NATO incominciata il 24 marzo, condividendo l'opinione che tale iniziativa poteva essere interpretata come un intervento a scopo umanitario al fine di mettere termine alle insopportabili violazioni dei diritti umani più elementari delle popolazioni del Kosovo, una volta esaurite tutte le possibilità della diplomazia. Però sì, la Santa Sede ha nutrito perplessità sui mezzi scelti per mettere fine alle violazioni dei diritti perpetrati nel Kosovo. Come molti osservatori, si è chiesta: è possibile proteggere da 5000 metri di altezza una popolazione così minacciata? La tutela delle legittime aspirazioni dei kosovari suppone la distruzione dell'intera Serbia? Può l'ONU essere tenuta da parte?¹⁴³

not to have happened, but has happened. [...] This is an "exception" which is imposed by "reality"» (JOHNSTONE, *Pope John Paul II*, op. cit., 326).

¹⁴¹ Cfr Pierluigi CONSORTI, *L'avventura senza ritorno. Intervento e ingerenza umanitaria nell'ordinamento giuridico e nel magistero pontificio*, PLUS-Università di Pisa, Pisa, 2002, 129-130; MATTAI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 59. TAURAN, *Intervista*, 9.VIII.1992, op. cit., 3: «La Santa Sede non ha mai parlato di un intervento militare. La guerra, come ha detto il Papa, resta sempre "un'avventura senza ritorno". Il cardinal Sodano ha spiegato che vanno potenziati i mezzi pacifici per la soluzione del conflitto così da renderli più efficaci». A questo proposito, Consorti, nella succitata monografia, presenta un'interessante distinzione tra *ingerenza umanitaria* e *intervento umanitario*, facendo leva proprio sul diverso approccio alla forza armata: «L'ingerenza, infatti, mira esclusivamente al sostegno delle popolazioni e non prevede l'uso di mezzi violenti, mentre l'intervento è attuato con strumenti militari e non deve necessariamente avere scopi benefici» (CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 34).

¹⁴² CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 130. «Sarebbe errato attribuire a queste parole un contenuto giuridico» (ivi, 130). «Gewalt deutet sich, wenn sie auch nur in etwa reflektiert eingesetzt wird, in aller Regel als Gegengewalt, als Reaktion auf nicht mehr tolerierbares Unrecht» (Ernst Josef NAGEL, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche*, op. cit., 194). «Die [...] Staaten müssen Entschiedenheit zeigen, dem Gemetzel und Unrecht ein Ende zu setzen und die dazu erfolgreichen Mittel einzusetzen. Indirekt wird hierbei auch auf Gewalt angespielt, die erforderlich werden könnte, um die Bevölkerung mit Lebensmitteln zu versorgen. Damit würde der ohnehin bereits grassierenden Gewalt nicht noch mehr Gewalt hinzugefügt, vielmehr ein Dienst der Menschlichkeit verrichtet. [...] Am Ende, bewußt aber erst am Ende wird dann die militärische Initiative nochmals und zwar indirekt erwähnt – um die Kontrahenten dann wirklich im Sinne der ultima ratio von der Nutzlosigkeit weiterer Kämpfe zu überzeugen» (ivi, 204).

¹⁴³ TAURAN, *Intervista. Vincere la pace*, op. cit., 369. «Desidero menzionare qui il conflitto che ha luogo alle nostre porte, nel Kosovo, e che ferisce l'insieme dell'Europa. Chiedo insistentemente che si faccia tutto il possibile affinché s'instauri la pace nella regione [...]. In risposta alla violenza, un'ulteriore violenza non è mai una via futura per uscire da una crisi» (GIOVANNI PAOLO II, *Per il Kosovo urge un accordo che rispetti i diversi popoli e le diverse culture. Discorso ai membri dell'Assemblea del Consiglio d'Europa*, 29.III.1999, 3, cit. in, "L'Osservatore Romano", 29-30.III.1999, 5; trad. it., [documento WWW], accesso: URL:

Sebbene il ricorso all'*ingerenza umanitaria* dal punto di vista giuridico sia – come abbiamo visto – abbastanza problematico, dal punto di vista etico ed in particolare etico-teologico è molto più accettabile,¹⁴⁴ anche perché si riallaccia all'insegnamento di *Pacem in terris*, che auspicava un attivo impegno della comunità internazionale per la tutela dei diritti umani.¹⁴⁵ L'intervento umanitario è venuto così a presentarsi, sempre più, nonostante i *distinguo* e le precisazioni a cui abbiamo fatto *via via* riferimento, come un aspetto fondamentale dell'etica cristiana della pace, almeno per come essa è stata presentata alla Chiesa e all'umanità, durante il ministero petrino di Giovanni Paolo II.¹⁴⁶ Alla luce di quanto abbiamo detto, potremmo anzi dire che esso va sempre più configurandosi come la versione aggiornata dell'insegnamento tradizionale della *guerra giusta*: qualora tutti gli strumenti diplomatici e tutte le altre soluzioni nonviolente abbiano fallito la loro missione o si preveda che essi risultino ragionevolmente inefficaci o, forse, addirittura controproducenti, è doveroso entrare in azione per arrestare l'aggressione, se necessario utilizzando – sempre in maniera proporzionata – anche la forza militare.¹⁴⁷ La dottrina dell'*ingerenza umanitaria*, inoltre, ribadisce ancora una volta che il principio della sovranità nazionale non è assoluto: l'assolutezza, come tale, invece, va posta solo nella promozione del bene comune universale e nella tutela dei diritti umani. Se essi sono minacciati, è necessario e doveroso intervenire.

Non direi che siamo in presenza di una «ridefinizione» della posizione della Chiesa nei confronti del diritto internazionale. Da un lato, è lo stesso diritto internazionale a evolvere verso un progressivo restringimento della sovranità nazionale. Dall'altro lato, a ben guardare, per la Chiesa si tratta di una trasposizione analogica del fondamentale atteggiamento cristiano davanti al prossimo sofferente. [...] Non vi è alcun disconoscimento del principio della sovranità nazionale, ma si riconosce che nel quadro attuale della «comunità internazionale» è necessario [...] «un grado superiore di ordinamento internazionale».¹⁴⁸

Non va dimenticato, però, che l'intervento umanitario armato deve essere davvero messo in atto solo in situazioni estremamente gravi, soltanto dopo che tutte le altre possibilità di intervento e di risoluzione nonviolenta siano davvero fallite o risultino oggettivamente inconcludenti.¹⁴⁹ La scelta deve, perciò, essere soggetta ad un attento discernimento, affinché non si usi l'*ingerenza umanitaria*, come una scusa per giustificare il perseguimento di politiche

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990329_conseil-europe_it.html> (accesso: 11.XII.2006).

¹⁴⁴ «La questione dell'intervento umanitario creò una sorta di spaccatura fra i teorici della guerra giusta laici e i teorici della guerra giusta cristiani, rivelando presupposti fondamentalmente diversi [...]. Per i teorici laici, la guerra è uno strumento politico ed è condotta per ragioni di stato; per i teorici cristiani, l'uso della forza è giustificato [...] dalla difesa degli innocenti» (CHRISTIENSEN, *La Chiesa, la pace, la guerra*, op. cit., 512).

¹⁴⁵ Cfr PT, 49, cit. in, EVI, 49.

¹⁴⁶ «Quando le popolazioni civili rischiano di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore e a nulla sono valsi gli sforzi della politica e gli strumenti di difesa non violenta, è legittimo e persino doveroso impegnarsi con iniziative concrete per disarmare l'aggressore. Queste tuttavia devono essere circoscritte nel tempo e precise nei loro obiettivi, condotte nel pieno rispetto del diritto internazionale, garantite da un'autorità riconosciuta a livello soprannazionale» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXIII Giornata Mondiale della Pace*, 11, 8.XII.1999, cit. in, EP II, 7582).

¹⁴⁷ «L'intervento umanitario [...] ha anche prodotto un'attenta rimessa a fuoco di ciò che costituisce una guerra giusta dal punto di vista cattolico. [...] La tradizione cattolica della guerra giusta è diventata sempre più rigorosa [...] e la sola categoria della "giusta causa" che sembra essere giustificata è l'intervento umanitario» (CHRISTIENSEN, *La Chiesa, la pace, la guerra*, op. cit., 512).

¹⁴⁸ ETCHEGARAY, *Ingerenza umanitaria diritto dei popoli*, op. cit., 587.

¹⁴⁹ «La coerenza intellettuale di questa dottrina [...] si trova nel dovere generale [...] di opporsi a un grave male pubblico, in maniera nonviolenta se possibile, e mediante l'uso della forza da parte dello stato quando altre forme di risoluzione sono [...] veramente fallite» (CHRISTIENSEN, *La Chiesa, la pace, la guerra*, op. cit., 512).

estere guerrafondaie ed interventiste, verso le quali la Chiesa non mostra alcuna comprensione.¹⁵⁰

To interpret the Pope's position on the ethical level, we need to make a distinction between war put forward as a positive means for peace, and defence, in the form of disarming violence, for the preservation of the conditions necessary for peace. With regard to the first part of the distinction, the Pope's imperative holds, «No to war». War, as such cannot be a positive means to peace. However when violence is begun by another, and threatens to destroy the necessary conditions for peace, that is, the lives of people, the institutions of their community, the order of justice, etc. then disarming violence may licitly be used. Such use must, of course, be subject to moral rules, in particular those of the just war doctrine.¹⁵¹

Volendo ora terminare quest'analisi della dottrina dell'*ingerenza umanitaria*, ci sembra che il seguente testo, nella sua sinteticità, possa dare un'idea esatta del pensiero del Pontefice.

La guerra di aggressione è indegna dell'uomo; la distruzione morale e fisica dell'avversario o dello straniero è un crimine; l'indifferenza pratica di fronte a simili modi di agire è un'omissione colpevole; infine, coloro che si lasciano andare a queste angherie, coloro che le scusano o le giustificano ne risponderanno non soltanto davanti alla comunità internazionale, ma più ancora davanti a Dio.¹⁵²

3. Il terrorismo e lo «scontro tra civiltà»

Gli attentati dell'11 settembre, per la loro efferatezza e per la loro potenza criminale, hanno generato un'ondata di sdegno che ha attraversato tutto il mondo. Anche in questo caso, le dichiarazioni di Giovanni Paolo II non hanno lasciato spazio ad equivoci: la condanna del terrorismo,¹⁵³ soprattutto se rivestito di motivazioni pseudo-religiose, è stata senza appello! Nessuno ha il diritto di uccidere degli innocenti inermi, tanto meno può farlo in nome di Dio.¹⁵⁴

Adoperando i loro stessi seguaci come armi da lanciare contro inermi persone inconsapevoli, queste organizzazioni terroristiche manifestano in modo sconvolgente l'istinto di morte che le alimenta. Il terrorismo nasce dall'odio e ingenera isolamento, diffidenza e chiusura. Violenza si aggiunge a violenza, in una tragica spirale che coinvolge anche le nuove generazioni, le quali ereditano così

¹⁵⁰ «The theory or doctrine of the Catholic pastorate for peace, may not be used to legitimate the expansive wars of empires or their substitutes» (JOHNSTONE, *Pope John Paul II*, op. cit., 324-325).

¹⁵¹ *Ivi*, 323-324.

¹⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo diplomatico*, 16.I.1993, 4, cit. in, "L'Osservatore Romano", 17.I.1993, 6. «La pace è un fondamentale diritto di ogni uomo, che va continuamente promosso, tenendo conto che "gli uomini in quanto peccatori sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra fino alla venuta del Cristo". Talora questo compito [...] comporta iniziative concrete per disarmare l'aggressore. Intendo qui riferirmi alla cosiddetta "ingerenza umanitaria", che rappresenta [...] l'estremo tentativo a cui ricorrere per arrestare la mano dell'ingiusto aggressore» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per il Giubileo dei militari e delle forze di polizia*, 4, cit. in, "L'Osservatore Romano", 20-21.XI.2000, 9).

¹⁵³ «Non posso iniziare questa Udienza senza esprimere profondo dolore per gli attacchi terroristici che nella giornata di ieri hanno insanguinato l'America, causando migliaia di vittime e numerosissimi feriti. [...] Mai le vie della violenza conducono a vere soluzioni dei problemi dell'umanità. Ieri è stato un giorno buio nella storia dell'umanità, un terribile affronto alla dignità dell'uomo» (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 12.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 529).

¹⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Rappresentanti del mondo della cultura*, 5, Astana (Kazakistan), 24.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 536: «L'odio, il fanatismo, il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo». Cfr anche GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXV Giornata Mondiale della Pace*, 6-7, 8.XII.2001, cit. in, *EP II*, 7726-7727.

l'odio che ha diviso quelle precedenti. *Il terrorismo si fonda sul disprezzo della vita dell'uomo.* Proprio per questo esso non dà solo origine a crimini intollerabili, ma costituisce esso stesso, in quanto ricorso al terrore come strategia politica ed economica, *un vero crimine contro l'umanità.*¹⁵⁵

In secondo luogo, il Papa ha ribadito il diritto alla legittima difesa dal terrorismo, a patto che questo medesimo diritto non si trasformi in un'autorizzazione implicita ad un'azione punitiva e vendicativa, effettuata secondo criteri autoreferenziali, senza un vero ricorso alla mediazione e al discernimento delle Nazioni Unite.¹⁵⁶ Certo è che nel contesto della guerra al terrorismo e del vero o presunto *scontro tra civiltà* che l'11 settembre ha scatenato (o forse, più semplicemente, ha messo a nudo), di fronte ad una simile quantità di odio e di violenza, Giovanni Paolo II non si è limitato alla condanna del terrorismo e della *guerra preventiva.*¹⁵⁷ Ha compreso che era necessario costruire nuovi sentieri di pace e di riconciliazione, tra individui, popoli, culture e religioni.

Per essere vincente, *la lotta contro il terrorismo non può esaurirsi soltanto in operazioni repressive e punitive.* È essenziale che il pur necessario ricorso alla forza sia accompagnato da una coraggiosa e lucida analisi delle *motivazioni soggiacenti agli attacchi terroristici.* Allo stesso tempo, l'impegno contro il terrorismo deve esprimersi anche sul piano *politico e pedagogico:* da un lato, rimuovendo le cause che stanno all'origine di situazioni di ingiustizia, dalle quali scaturiscono sovente le spinte agli atti più disperati e sanguinosi; dall'altro, insistendo su un'educazione ispirata al rispetto per la vita umana in ogni circostanza: l'unità del genere umano è infatti una realtà più forte delle divisioni contingenti che separano uomini e popoli.¹⁵⁸

Il problema della pace ha raggiunto, infatti, dopo l'11 settembre, una dimensione mondiale, che tocca più che mai la vita e l'esistenza, in un modo o nell'altro, di ogni individuo del pianeta. I vari attentati terroristi hanno rivelato che nessun luogo è sicuro e che non si può restare fuori della mischia. Si è radicalizzata, cioè, una reale contrapposizione, che probabilmente in passato era meno esplicita e più latente, tra due visioni e interpretazioni del mondo, della vita, della politica, dell'economia...: da un lato quella europea e nordamericana, dall'altra quella araba e/o islamica. La stessa azione militare degli Stati Uniti in Afghanistan, e in misura minore quella in Iraq, è stata giustificata di fronte all'opinione pubblica mondiale, come una tappa obbligata della

¹⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXV Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 4, cit. in, *EP II*, 7723. «Le ingiustizie esistenti nel mondo non possono mai essere usate come scusa per giustificare gli attentati terroristici. [...] La pretesa del terrorismo di agire in nome dei poveri è una palese falsità» (*ivi*, 5).

¹⁵⁶ «Le vicende storiche insegnano che l'edificazione della pace non può prescindere dal rispetto di un ordine etico e giuridico, secondo l'antico adagio: *Serva ordinem et ordo servabit te.* Il diritto internazionale deve evitare che prevalga la legge del più forte. Suo scopo essenziale è di sostituire "alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto", prevedendo appropriate sanzioni per i trasgressori, nonché adeguate riparazioni per le vittime» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVII della Pace*, op. cit., 9, cit. in, *EP II*, 7995). «Il terrorismo internazionale ha evidenziato [...] i limiti della mancata costruzione di una nuova architettura istituzionale e politica internazionale [...]. Gli Stati Uniti vogliono procedere nei rapporti internazionali, a partire dalla guerra al terrorismo, in forma ora multilaterale ora unilaterale, a seconda del proprio vantaggio esclusivo [...]. La Santa Sede mostra di non condividere questa politica» (Gianfranco BRUNELLI, *Giovanni Paolo II. Diritto, via della pace*, cit. in, "Il Regno", 22 (2003) 721).

¹⁵⁷ La guerra al regime dei talebani non è stata ufficialmente condannata dalla Santa Sede. «L'11 settembre ha ridotto al silenzio l'ala pacifista della Chiesa cattolica. I dibattiti che hanno avuto luogo sono stati soprattutto tra sostenitori della guerra giusta più tolleranti e quelli meno tolleranti. Una scuola di pensiero tollerante voleva dare minor rilievo alle funzioni restrittive e ai criteri della guerra giusta e accentuare invece i cosiddetti principi che giustificano una guerra: legittima autorità, giusta causa, retta intenzione. [...] La scuola di pensiero rigorosa voleva continuare ad applicare i criteri restrittivi dell'immunità dei non combattenti, della discriminazione e della proporzionalità» (CHRISTIANSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, op. cit., 512).

¹⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVII Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 8, cit. in, *EP II*, 7992. Per una sintesi degli interventi pontifici sul tema dell'educazione alla pace, cfr Giancarlo GALEAZZI, *La pedagogia della pace. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 27 (1995) 351-358.

guerra al terrorismo di *Al Qaeda*, che si presenta a sua volta, di fronte alle masse arabe, come il movimento di rivincita e di rivalsa sullo strapotere ingiusto e oppressivo dell'Occidente.¹⁵⁹ Di fronte a questa rivalità crescente, allora, il Papa propone due atteggiamenti fondamentali: la ricerca della giustizia e l'offerta del perdono.¹⁶⁰ A questo scopo, si rivelano particolarmente utili e rilevanti alcune prese di posizione, inserite in interventi di vario genere, dai messaggi per la Giornata Mondiale della Pace agli *Angelus* domenicali, ai discorsi tenuti in occasioni di udienze e viaggi apostolici, nei quali, attraverso uno stile esortativo, il Papa intende raggiungere ogni uomo, credente e no, politicamente impegnato e no, perché la pace, oggi più che mai, è davvero un affare di tutti.¹⁶¹

La vera pace, pertanto, è frutto della giustizia, [...] che vigila sul pieno rispetto di diritti e doveri e sull'equa distribuzione di benefici e oneri. Ma poiché [...] è sempre fragile e imperfetta, esposta com'è ai limiti e agli egoismi personali e di gruppo, essa va esercitata e in un certo senso completata con il *perdono che risana le ferite e ristabilisce in profondità i rapporti umani turbati*. Ciò vale tanto nelle tensioni che coinvolgono i singoli quanto in quelle di portata più generale ed anche internazionale. Il perdono [...] non consiste nel soprassedere alle legittime esigenze di riparazione dell'ordine leso. Il perdono mira piuttosto a quella pienezza di giustizia che [...] è risanamento in profondità delle ferite che sanguinano negli animi.¹⁶²

Per favorire tutto ciò, lo strumento privilegiato a cui sembra fare appello il Pontefice, è fondamentalmente uno solo: il dialogo. Esso assume, però, varie sfumature, a seconda del contesto in cui è inserito e delle peculiarità dei partecipanti. Possiamo perciò parlare di dialogo tra le religioni, di dialogo tra credenti e non credenti e di dialogo tra le culture.¹⁶³ Sebbene questi temi fossero stati oggetto d'interesse da parte del Papa già prima dello scoppio della crisi dell'11

¹⁵⁹ «L'Occidente è oggi all'apice della sua potenza, rispetto ad altre civiltà. [...] Domina le istituzioni economiche internazionali. [...] Le decisioni prese in sede di Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite o di Fondo Monetario internazionale, che riflettono gli interessi dell'Occidente, sono presentate al mondo come rispecchianti le istanze della comunità internazionale» (HUNTINGTON, *Scontro*, op. cit., 378).

¹⁶⁰ «Justice alone, considering the fragility and sinfulness of human beings, is not sufficient. It must be completed by forgiveness, a fruit of charity. Thus, insofar as the "just war theory" still has a role in the Pope's thinking, it must be integrated into a context which includes justice, forgiveness and charity» (JOHNSTONE, *Pope John Paul II*, op. cit., 313). Cfr CHRISTIANSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, op. cit., 513. Il nesso giustizia-perdono-pace era stato già oggetto di trattazione nel Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 1997: «Non sussiste, pertanto, alcuna contraddizione tra perdono e giustizia. Il perdono, infatti, non elimina né diminuisce l'esigenza della riparazione, che è propria della giustizia, ma punta a reintegrare sia le persone e i gruppi nella società, sia gli Stati nella comunità delle Nazioni. Nessuna punizione può mortificare l'inalienabile dignità di chi ha compiuto il male» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXX Giornata Mondiale della Pace*, 5, 8.XII.1996, cit. in, *EP II*, 7327). Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale*, op. cit., 517-518.

¹⁶¹ «The annual Messages are addressed to heads of State and government as well as to international organizations. Their ultimate audience therefore extends far beyond the Church. The values promoted are universal in scope and are readily accepted by those of other belief systems. The closing section of each Message is, however, directed to the members of the Catholic community» (Giampaolo CREPALDI, SEGRETARIO DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Education for Peace. The Role of the Pontifical Council for Justice and Peace*, cit. in, "Seminarium", 41 (2001) 783). Cfr GRAMPA, *Guerra e pace*, op. cit., 747-748.

¹⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXV Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 3, cit. in, *EP II*, 7720. «Giovanni Paolo II [...] insiste non solo sul tema della "collaborazione internazionale", ma anche sulla necessità della cooperazione economica e finanziaria. [...] Sono i terroristi, gli Stati canaglia, i dittatori e i fondamentalisti islamici a causare il disordine, o è il disordine del nostro mondo a produrre mostri e mostruosità?» (PASETTO, *Pacifismo profetico*, op. cit., 281).

¹⁶³ Sul tema della riconciliazione e dell'incontro tra le culture, cfr: *Riconciliazione in un mondo di conflitti*, a cura di María Pilar AQUINO – Luiz Carlos SUSIN, numero monografico, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003); *Politik der Versöhnung*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Hans-Richard REUTER Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002.

settembre, essi hanno assunto, nella produzione successiva, una sottolineatura tutta speciale.¹⁶⁴ L'incontro e la riconciliazione con l'Islam, poi, è diventata un'assoluta priorità,

non solo perché i paesi coinvolti nella nuova crisi sono prevalentemente paesi islamici, non solo perché il tema della sopravvivenza delle comunità cristiane in terra islamica rimane una questione aperta, non solo perché dopo l'11 settembre una sorta di islamofobia si era diffusa presso l'opinione pubblica mondiale, ma perché il papa ha la convinzione che sia proprio l'islam come tale, la religione abramica, ad essere messa tragicamente in questione.¹⁶⁵

Durante il suo viaggio apostolico in Kazakistan, a pochi giorni dagli attentati alle *Twin Towers*, infatti, Giovanni Paolo II ebbe l'opportunità di affermare la sua stima e vicinanza nei confronti di tutto il mondo islamico, rilanciando il filo del dialogo e del rispetto reciproco e sottolineando con forza gli aspetti positivi dell'autentica fede musulmana.

In questo contesto, e proprio qui, in questa Terra, aperta all'incontro e al dialogo, e di fronte ad un'assemblea così qualificata, desidero riaffermare il rispetto della Chiesa Cattolica per l'Islam, l'autentico Islam: l'Islam che prega, che sa farsi solidale con chi è nel bisogno.¹⁶⁶

Il tema del dialogo tra le culture, tra l'altro, era stato proprio l'oggetto del messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2001, durante il quale Giovanni Paolo II aveva invitato a un rinnovato incontro e a una maggiore collaborazione tra i vari gruppi culturali e religiosi, sulla base dei valori comuni della pace, del rispetto della vita, della solidarietà.¹⁶⁷

Il dialogo porta a riconoscere la ricchezza della diversità e dispone gli animi alla reciproca accettazione, nella prospettiva di un'autentica collaborazione, rispondente all'originaria vocazione all'unità dell'intera famiglia umana. Come tale, il dialogo è strumento eminente per realizzare *la civiltà dell'amore e della pace*, che il mio venerato predecessore, Papa Paolo VI, ha indicato come l'ideale a cui ispirare la vita culturale, sociale, politica ed economica del nostro tempo. All'inizio del terzo millennio è urgente riproporre *la via del dialogo* ad un mondo percorso da troppi conflitti e violenze, talvolta sfiduciato e incapace di scrutare gli orizzonti della speranza e della pace.¹⁶⁸

Allo stesso tempo, però, il Papa invitava il mondo dell'educazione e della cultura, soprattutto nel contesto occidentale, a riaprirsi al contatto con un'autentica esperienza religiosa e di fede, senza la quale, viene prodotto soltanto

un progressivo impoverimento umanistico, spirituale e morale. La cultura che li genera è segnata dalla drammatica pretesa di voler realizzare il bene dell'uomo facendo a meno di Dio, Bene sommo. [...] Una cultura che rifiuta di riferirsi a Dio perde la propria anima e si disorienta divenendo

¹⁶⁴ «Il dialogo come via principale alla pace si fonda [...] sul “riconoscimento della dignità inalienabile degli uomini”; [...] Dignità di ogni uomo fondata sulla comune appartenenza alla natura umana, primato della coscienza, struttura dialogica, ecco gli elementi costitutivi quella “grammatica dello spirito” necessaria per dire la pace» (GRAMPA, *Guerra e pace*, op. cit., 750-751). La dottrina tomista della coscienza individua due livelli, uno ontologico e uno più propriamente operativo. Il primo, la *sinderesi*, dà all'uomo «la capacità di riconoscere nel suo presente ciò per cui è fatto, ciò a cui è strutturamene orientato e deve tendere per realizzare pienamente se stesso. [...] Su questo concetto [...] poggia sia il diritto della missione cristiana, sia la possibilità del dialogo interreligioso. [...] In questo senso la funzione del dialogo interculturale e interreligioso è di natura eminentemente maieutica» (Liberio GEROSA, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, cit. in, “Rivista teologica di Lugano”, 6 (2001) 2, 298-299).

¹⁶⁵ BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, op. cit., 351.

¹⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Rappresentanti della cultura*, op. cit, 5.

¹⁶⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXIV Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2000, 17-21, cit. in, *EP* II, 7656-7666.

¹⁶⁸ *Ivi*, 10, cit. in, *EP* II, 7647.

cultura di morte, come testimoniano i tragici eventi del secolo XX e come stanno a dimostrare gli esiti nichilistici attualmente presenti in rilevanti ambiti del mondo occidentale.¹⁶⁹

Assistiamo progressivamente, dunque, a uno spostamento della questione della pace e della risoluzione dei conflitti, da un piano di riflessione per lo più esclusivamente etico-sociale, a uno più specificamente religioso: non va, infatti, dimenticato che la pace è, in prospettiva credente e teologica, un dono di Dio, da chiedere, preparare e accogliere nel modo migliore, ma che è – pur sempre – segno dell'eccedenza della carità che proviene dall'Alto.¹⁷⁰ In questo senso le iniziative e gli inviti di Giovanni Paolo II alla preghiera e alla penitenza, per impetrare dal Cielo questo dono, sono state davvero tanti: basti ricordare l'appello al digiuno, in comunione con i credenti musulmani, in occasione del *ramadan*, nel dicembre 2001.¹⁷¹ Il testo seguente esprime concettualmente questa profonda convinzione del Pontefice.

Lo sforzo delle diverse religioni per sostenere la ricerca della pace è motivo di conforto e di speranza. Nella nostra prospettiva di fede, la pace, pur frutto di accordi politici e intese fra individui e popoli, è dono di Dio, che va invocato insistentemente con la preghiera e la penitenza. Senza la conversione del cuore non c'è pace! Alla pace non si arriva se non attraverso l'amore!¹⁷²

Da un punto di vista politico e sociale, poi, questa prospettiva religiosa deve condurre alla comprensione che ogni uomo è fratello per l'altro uomo e deve quindi tradursi in un serio impegno per la promozione globale del rispetto dei diritti umani.¹⁷³ Non potrà esserci pace senza quella giustizia che, oggi più che mai, passa per la salvaguardia delle condizioni essenziali di vita di ciascuno, al di là di ogni altra differenza basata sulla cultura, sul colore della pelle, sul credo religioso, o altro... A questo proposito, in occasione, del quarantesimo anniversario della *Pacem in terris*, Giovanni Paolo II afferma:

Davanti alla crescente consapevolezza dei diritti umani che andava emergendo a livello sia nazionale che internazionale, Giovanni XXIII intuì la forza insita nel fenomeno ed il suo straordinario potere di cambiare la storia. Quel che avvenne pochi anni dopo soprattutto nell'Europa centrale ed orientale ne offrì la singolare conferma. La strada verso la pace, insegnava il Papa nell'Enciclica, doveva passare attraverso la difesa e la promozione dei diritti umani fondamentali.

¹⁶⁹ *Ivi*, 9, cit. in, *EP II*, 7645.

¹⁷⁰ «Si spezzi la catena dell'odio [...]. Ci conceda Iddio di essere liberati dal pericolo d'un drammatico scontro tra le culture e le religioni. La fede e l'amore verso Dio rendano i credenti di ogni religione artefici coraggiosi di comprensione e di perdono, pazienti tessitori di un proficuo dialogo interreligioso» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio Urbi et Orbi*, 20.IV.2003, 6, cit. in, *EP II*, 7915). Cfr Pierluigi CONSORTI, *La rivincita della guerra? Le ragioni di Bush a confronto con quelle di Wojtyla*, Pisa, Plus, 2003, 73. 103-107.

¹⁷¹ Il 14 dicembre 2001, ultimo giorno di *ramadan*; l'iniziativa verrà ripresa anche il 5 marzo del 2003. Convoca ancora ad Assisi, il 24 gennaio 2002, i *leaders* delle altre Chiese e delle altre religioni (cfr BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, op. cit., 351).

¹⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai Cappellani Militari*, 25.III.2003, 4, cit. in, "L'Osservatore Romano", 26.III.2003, 8. Anche in occasione della guerra in Iraq, il Papa si oppose ad una sua strumentalizzazione religiosa: cfr Bartolomeo SORGE, *Dio e la guerra in Iraq*, cit. in "Aggiornamenti Sociali", 5 (2003) 349-353. «Siamo consapevoli che è necessario e urgente stabilire vincoli più stretti fra tutti i credenti per garantire un mondo più giusto e pacifico» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'incontro interreligioso al Pontificio Istituto "Notre Dame" di Gerusalemme*, 23.III.2000, 1, cit. in, "L'Osservatore Romano", 25.III.2000, 4).

¹⁷³ «Ci sarà pace nella misura in cui tutta l'umanità saprà riscoprire la sua originaria vocazione ad essere un'unica famiglia, in cui la dignità e i diritti delle persone [...] siano affermati come anteriori e preminenti rispetto a qualsiasi differenziazione e specificazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXIII Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 5, cit. in, *EP II*, 7576).

Di essi infatti ogni persona umana gode, non come di beneficio elargito da una certa classe sociale o dallo Stato, ma come di una prerogativa che le è propria in quanto persona.¹⁷⁴

Un particolare aspetto della tutela dei diritti umani riguarda il problema dei maltrattamenti nei confronti dei prigionieri, compiuti da alcuni gruppi di soldati occidentali (tristemente famose sono le sevizie compiute dai militari USA nella prigione irachena di Abu Ghraib), della detenzione preventiva indeterminata e della tortura, queste ultime tornate amaramente alla ribalta, nell'ambito della lotta al terrorismo, come metodi di reperimento di informazioni. Di fronte a questi abusi, la voce di condanna della Santa Sede si è fatta sentir in modo particolare attraverso il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace.

*Nell'espletamento delle indagini va scrupolosamente osservata la regola che interdice la pratica della tortura, anche nel caso dei reati più gravi: «Il discepolo di Cristo respinge ogni ricorso a simili mezzi, che nulla potrebbe giustificare e in cui la dignità dell'uomo viene avvilita tanto in colui che viene colpito quanto nel suo carnefice». Gli strumenti giuridici internazionali relativi ai diritti dell'uomo indicano giustamente il divieto della tortura come un principio al quale non si può derogare in alcuna circostanza. Va altresì escluso «il ricorso ad una detenzione motivata soltanto dal tentativo di ottenere notizie significative per il processo». Inoltre, va assicurata «la piena celerità dei processi: una loro eccessiva lunghezza diventa intollerabile per i cittadini e finisce per tradursi in una vera e propria ingiustizia».*¹⁷⁵

Affrontato anche quest'ultimo aspetto, ci sembra che, a questo punto, i temi principali del magistero di pace di Giovanni Paolo II, negli ultimi anni del suo pontificato, siano stati sostanzialmente toccati. Il Pontefice, a partire dalle posizioni teologiche tradizionali e dalle indicazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, ha cercato di elaborare una nuova sintesi coerente del magistero cattolico sulla pace e sulla guerra, cogliendo l'appello proveniente dalla storia e da un'attenta lettura dei *segni dei tempi*, per rispondere, in maniera adeguata, a quell'attesa di pace e di giustizia, di cui la nostra umanità è oggi particolarmente assetata. Il lungo pontificato di papa Wojtyła è stato in qualche modo questo metaforico luogo d'incontro tra le esigenze dell'insegnamento tradizionale della *guerra giusta*, di stampo tomista e neo-tomista, e gli elementi di provenienza *altra*, cioè spesso extraecclesiale, come la nonviolenza e il pacifismo, che sono tuttavia impregnati dello spirito del Vangelo *fino alle midolla*.¹⁷⁶ L'aspetto certamente più innovatore, all'interno di questa riformulazione, è stato l'introduzione di categorie come quella del perdono e della riconciliazione, nel consesso della politica e delle relazioni internazionali. Come la nonviolenza, espressione laica dell'invito di Gesù a porgere l'altra guancia e a non opporsi al malvagio, ha mostrato che è possibile costruire delle società e delle relazioni internazionali che rifiutano la facile tentazione della violenza, così Giovanni Paolo II ha presentato alla Chiesa e all'umanità tutta l'invito a superare le esigenze della ritorsione, della riparazione e dell'odio, attraverso un serio cammino di riconciliazione e di perdono, che non deve riguardare solo i singoli, bensì i popoli e le culture, spesso colpiti dai

¹⁷⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVI Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 4, cit. in, *EP* II, 7830. «Affermare il concetto dell'universale dignità umana è riconoscere che ogni essere umano [...] ha diritto alla vita e che la sua vita e la sua morte dovrebbero essere motivo di valutazione morale. [...] La guerra è la quintessenza delle situazioni in cui siamo tentati di ignorare le persone o disporre di loro o spesso di considerare come bene la loro eliminazione. La virtù del rispetto chiede che noi riconosciamo che *tutte le persone* [...] sono fondamentalmente come noi [...]. Nel momento in cui è unita alla virtù del rispetto per le persone, la prudenza non potrà perdonare un metodo di misura della proporzionalità che consideri la vita dei nemici [...] come non rilevante» (Christopher P. VOGT, *Integrare la guerra giusta e le virtù per promuovere la pace. Compassione e rispetto per le persone e misura della proporzionalità*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 47 (2006) 207-208).

¹⁷⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale*, op. cit., 404.

¹⁷⁶ Cfr CHRISTIANSEN, *La Chiesa, la pace, la guerra*, op. cit., 512.

germi del nazionalismo, della ricerca dell'interesse particolare e da una mentalità prettamente economicista.¹⁷⁷

4. Benedetto XVI

L'ancor breve pontificato di Benedetto XVI si è inserito profondamente nel sentiero già tracciato da Giovanni Paolo II: il dialogo tra le culture e le religioni, fondato sull'incommensurabile dignità della persona umana, infatti, è entrato in maniera preponderante, anche tra le priorità del ministero petrino di Joseph Ratzinger.

I cristiani e i musulmani, seguendo le loro rispettive religioni, richiamano l'attenzione sulla verità del carattere sacro e della dignità della persona. È questa la base del nostro reciproco rispetto e stima, questa è la base per la collaborazione al servizio della pace fra nazioni e popoli, il desiderio più caro di tutti i credenti e di tutte le persone di buona volontà.¹⁷⁸

I suoi pronunciamenti, dunque, stanno seguendo soprattutto le direttrici indicate negli ultimi anni di pontificato di Papa Wojtyła: viene messa da parte la questione della *guerra giusta*, ma, nel contempo, viene riaffermato con forza l'alto valore etico dell'*ingerenza umanitaria*, ritenuta una delle più nobili espressioni della comune responsabilità per l'edificazione della pace.

In molteplici circostanze e in diverse modalità, la Santa Sede ha espresso il suo sostegno a tale diritto umanitario, incoraggiandone il rispetto e la pronta attuazione, convinta che esiste, anche nella guerra, la verità della pace.¹⁷⁹

Quest'obbligo morale, tuttavia, sostiene Benedetto XVI, deve essere meglio regolamentato, secondo norme ed indicazioni chiare e vincolanti a livello internazionale. In questo modo, nell'evenienza di nuove catastrofi umanitarie, le Nazioni Unite e la comunità internazionale saranno in grado di portare soccorso alle vittime in maniera rapida ed efficace, sulla base di indicazioni legali corrette e imparziali, che dovrebbero così impedire ogni forma di abuso e di ingerenza *indebita* (cioè non *strettamente* necessaria) negli affari interni di uno Stato.

Proprio per questo il rispetto di tale diritto si impone come un dovere per tutti i popoli. Ne va apprezzato il valore ed occorre garantirne la corretta applicazione, aggiornandolo con norme

¹⁷⁷ Ci sembra particolarmente in sintonia con l'insegnamento del Papa, la proposta della cosiddetta giustizia «restaurativa», che si preoccupa di ristabilire le relazioni tra criminale e vittima. Si rivela particolarmente significativa nel caso di grandi tragedie, come l'apartheid in Sudafrica, il genocidio in Ruanda, la guerra etnica nei Balcani. «According to the former [the conventional retributive justice], [...] the objective is to establish "offender accountability" [...]. The primary purpose of punishment is to isolate the offender from society, and to inflict suffering in proportion to the crime. [...] Restorative or remedial justice, by contrast, defines crime interpersonally and focuses on the future restoration of relations between perpetrator and victim, as well as with the society at large. [...] On this understanding, [...] the debt is paid, in the fullest sense, through "community service", of the sort that begins with the victim» (David LITTLE, *Forgiveness, Reconciliation and Politics*, cit. in, BEESTERMÖLLER – REUTER, *Politik der Versöhnung*, op. cit., 246-247). Cfr anche BRUNELLI, *La Chiesa e la guerra*, 354-355.

¹⁷⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso al Presidente del Direttorato degli Affari Religiosi*, 28.XI.2006, Ankara, cit. in, "Il Regno", 21 (2006) 699. Si veda anche il Messaggio per la Giornata della Pace del 2006, tutto centrato sul tema del dialogo e della comune tensione alla verità: cfr BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2005, 9-10, cit. in, "Il Regno", 1 (2006) 1-4.

¹⁷⁹ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 7, cit. in, "Il Regno", 1 (2006) 2.

puntuali, capaci di fronteggiare i mutevoli scenari degli odierni conflitti armati, nonché l'utilizzo di sempre nuovi e più sofisticati armamenti.¹⁸⁰

Per quanto riguarda, invece, le radici profonde della violenza che contraddistingue il nostro mondo di oggi, il Papa le classifica essenzialmente secondo due grossi filoni: l'ingiustizia dilagante e l'ostilità crescente tra Nazioni, culture e religioni. Gli itinerari proposti, in vista di una *sanatio* radicale di queste ferite sanguinanti che lacerano il tessuto sociale della famiglia umana, si muovono ugualmente in una duplice direzione: l'impegno politico e la crescita sociale nell'accoglienza e nell'apprezzamento delle diversità. Spetta anzitutto agli uomini politici, dunque, impegnarsi per sradicare le cause profonde di ogni tensione, rivalità e odio: è necessario perciò operare per la promozione della giustizia, per la risoluzione del problema della povertà endemica del Terzo Mondo e per un'efficace tutela dell'ambiente.

Tra le questioni essenziali, come non pensare ai milioni di persone, specialmente alle donne e ai bambini, che mancano di acqua, di cibo, di un tetto? Lo scandalo della fame, che tende ad aggravarsi, è inaccettabile in un mondo che dispone dei beni, delle conoscenze e dei mezzi per porvi fine. Esso ci spinge a cambiare i nostri modi di vita, ci richiama l'urgenza di eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale e di correggere i modelli di crescita che sembrano incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente e uno sviluppo umano integrale per oggi e soprattutto per domani.¹⁸¹

La pace è, però, questione di tutti e tutti sono allora invitati ad intraprendere un dialogo sincero ed una vera accoglienza della diversità e della ricchezza dell'interlocutore, qualunque sia la sua religione o la sua cultura, basandosi sull'appartenenza allo stesso genere umano e sul comune anelito alla verità.¹⁸² Non c'è spazio perciò per l'intolleranza, per il fondamentalismo o per l'irrigidimento ideologico: ciascuno di questi atteggiamenti, infatti, ognuno a suo modo, è foriero di violenza e morte.¹⁸³

I miei Predecessori Paolo VI e Giovanni Paolo II sono intervenuti più volte per denunciare la tremenda responsabilità dei terroristi e per condannare l'insensatezza dei loro disegni di morte. Tali disegni, infatti, risultano ispirati da un nichilismo tragico e sconvolgente [...]. Non solo il nichilismo, ma anche il fanatismo religioso, oggi spesso denominato fondamentalismo, può ispirare e alimentare propositi e gesti terroristici. [...] A ben vedere, il nichilismo e il fondamentalismo fanatico si rapportano in modo errato alla verità: i nichilisti negano l'esistenza di qualsiasi verità, i fondamentalisti accampano la pretesa di poterla imporre con la forza.¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibidem*. Cfr anche BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XL Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 14, cit. in, "Il Regno", 1 (2007) 5: «La dolorosa vicenda del Libano e la nuova configurazione dei conflitti, soprattutto da quando la minaccia terroristica ha posto in atto *inedite modalità di violenza*, richiedono che la comunità internazionale ribadisca il diritto internazionale umanitario e lo applichi a tutte le odierne situazioni di conflitto armato, comprese quelle non previste dal diritto internazionale in vigore». Per Benedetto XVI la riforma del diritto internazionale dovrebbe essere davvero una priorità dell'agenda delle Nazioni Unite e della comunità internazionale.

¹⁸¹ BENEDETTO XVI, *Discorso al Corpo diplomatico*, 8.I.2007, cit. in, "Il Regno", 3 (2007) 65.

¹⁸² Cfr BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XL Giornata Mondiale della Pace*, 4, 1.I.2007, cit. in, "Il Regno", 1 (2007) 2: «È infatti sul rispetto dei diritti di tutti che si fonda la pace. Consapevole di ciò, la Chiesa si fa paladina dei diritti fondamentali di ogni persona».

¹⁸³ «Lo "spirito di Assisi" [...] si oppone allo spirito di violenza, all'abuso della religione come pretesto per la violenza. Assisi ci dice che la fedeltà alla propria convinzione religiosa, la fedeltà soprattutto a Cristo crocifisso e risorto non si esprime in violenza e intolleranza, ma nel sincero rispetto dell'altro, nel dialogo, in un annuncio che fa appello alla libertà e alla ragione, nell'impegno per la pace e per la riconciliazione» (BENEDETTO XVI, *Omelia*, Assisi, 17.VI.2007, cit. in, "Il Regno", 13 (2007) 402).

¹⁸⁴ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 9-10, cit. in, "Il Regno", 1 (2006) 3. Cfr anche: *La verità nella pace*, cit. in, "Il Regno", 22 (2005) 721.

Non deve esserci più posto, dunque, per il nazionalismo, l'odio e lo spirito di rivalsa tra popoli e nazioni: al contrario è ora di far crescere sentimenti e atteggiamenti di collaborazione! Alcuni fatti della politica internazionale, però, sembrano smentire in modo eclatante queste attese del Pontefice: di fronte alle nuove minacce di proliferazione e di riarmo nucleare, l'invito del Papa è quello di un concordato, progressivo ma, soprattutto, effettivo disarmo atomico, che coinvolga tutti, Paesi ricchi e Paesi poveri, liberando così energie e finanziamenti per la lotta al sottosviluppo.

La verità della pace richiede che tutti — sia i governi che in modo dichiarato o occulto possiedono armi nucleari, sia quelli che intendono procurarsele —, invertano congiuntamente la rotta con scelte chiare e ferme, orientandosi verso un progressivo e concordato disarmo nucleare. Le risorse in tal modo risparmiate potranno essere impiegate in progetti di sviluppo a vantaggio di tutti gli abitanti e, in primo luogo, dei più poveri.¹⁸⁵

Il magistero di pace di Benedetto XVI, come abbiamo visto, è in perfetta sintonia con quello del suo predecessore; dopo questa breve presentazione, possiamo passare alla lettura di alcuni testi magisteriali episcopali.

¹⁸⁵ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 13, cit. in, "Il Regno", 1 (2006) 3. Cfr anche il messaggio dell'anno successivo, BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XL Giornata Mondiale della Pace*, op. cit., 15, cit. in, "Il Regno", 1 (2007) 5: «Altro elemento che suscita grande inquietudine è la volontà, manifestata di recente da alcuni Stati, di dotarsi di armi nucleari. Ne è risultato ulteriormente accentuato il diffuso clima di incertezza e di paura per una possibile catastrofe atomica. Ciò riporta gli animi indietro nel tempo, alle ansie logoranti del periodo della cosiddetta "guerra fredda". [...] Purtroppo ombre minacciose continuano ad addensarsi all'orizzonte dell'umanità. La via per assicurare un futuro di pace per tutti è rappresentata non solo da accordi internazionali per la non proliferazione delle armi nucleari, ma anche dall'impegno di perseguire con determinazione la loro diminuzione e il loro definitivo smantellamento. [...] È in gioco il destino dell'intera famiglia umana».

CAPITOLO III

LE CONFERENZE EPISCOPALI

La grande attività magisteriale compiuta da Giovanni Paolo II negli anni successivi alla fine della *guerra fredda* non ha certamente esentato l'episcopato, dal prendere posizione nei confronti di vari drammi internazionali che hanno insanguinato il mondo in questi ultimi anni. I vari interventi, comunque, non sembrano segnalarsi, in generale, per un marcato approfondimento teologico; al contrario, cercano soprattutto di richiamare alla memoria dei fedeli e dei governanti le direttive etiche ecclesiali, a partire dalle quali si possono trarre insegnamenti e norme di comportamento per la costruzione della pace. Quello che il gesuita Drew Christiansen afferma, parlando della lettera pastorale dei vescovi americani scritta in seguito agli eventi dell'11 settembre, crediamo possa essere valido, complessivamente, per il magistero episcopale contemporaneo:

La dichiarazione della Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti deve essere intesa per quello che è: una lettera pastorale. Per questa ragione essa non affronta i problemi nel modo in cui alcuni esperti potrebbero aspettarsi. Da tutte le diocesi del Paese i vescovi hanno richiesto un documento che potesse aiutare vescovi e pastori a rispondere alle domande che la gente poneva loro: perché è accaduto questo? Qual è una risposta cristiana al terrorismo? Qual è il ruolo della religione in questo conflitto? La guerra giusta pone dei limiti a quello che noi possiamo fare nel perseguire i terroristi?¹⁸⁶

Non si tratta allora di aggiungere qualcosa all'insegnamento di Giovanni Paolo II e del Concilio, quanto di attualizzarlo e di applicarlo alle situazioni internazionali che man mano vengono a crearsi. Come già accaduto durante il periodo della *guerra fredda*, anche in questo caso è stata soprattutto la Conferenza Episcopale Statunitense a manifestare uno spiccato interesse per i temi della pace e della guerra, molto probabilmente anche a causa della *leadership* mondiale assunta oramai dagli Stati Uniti d'America.

1. Gli interventi episcopali degli anni '90

Dobbiamo anzitutto notare che non c'è stato, negli anni immediatamente successivi alla *guerra fredda*, un grande coinvolgimento degli episcopati nazionali intorno al tema della pace. Ci sono state, sì, dichiarazioni e interviste, in cui membri dell'episcopato hanno affermato la propria posizione su una certa questione o hanno commentato le affermazioni del Papa: tutto questo, però, non ha potuto eguagliare la produzione magisteriale dei primi anni ottanta. Sono da segnalare comunque gli interventi dei vescovi dei Paesi mediorientali, che si erano espressi molto negativamente nei confronti della guerra per la liberazione del Kuwait, accusando l'Occidente di essere interessato più al petrolio che ai diritti dei popoli.¹⁸⁷

¹⁸⁶ CHRISTIANSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, op. cit., 513.

¹⁸⁷ «Tutte contrarie alla guerra, anche le voci dei responsabili delle chiese cattoliche nel Medio Oriente. È incomprensibile ai loro occhi la sproporzione delle reazioni occidentali davanti all'occupazione del Kuwait rispetto ad altre gravi violazioni dei diritti nazionali e dell'uomo perpetrate e impunte (dai territori occupati d'Israele, alla presenza siriana nel Libano, al problema palestinese)» (*L'inutile guerra. Il conflitto del Golfo*, cit. in, "Il Regno", 4 (1991) 112).

Si ritiri questa marea di truppe americane, arrivate da noi con tanta forza, con tanta rabbia, solo per amore del petrolio. Gli americani e gli europei non hanno mai risolto nulla in Medio Oriente: né in Libano né in Palestina. La guerra non risolve nulla. Sarebbe soltanto un massacro generale.¹⁸⁸

Anche la maggior parte dell'episcopato dei Paesi coinvolti nell'invasione dell'Iraq, prese delle posizioni alquanto critiche nei confronti della guerra e delle sue ragioni profonde, poiché veniva riscontrata la mancanza delle condizioni che, dal punto di vista etico-teologico, avrebbero potuto renderla lecita. In linea di massima, comunque, le dichiarazioni più possibiliste e "favorevoli" alla guerra sono state quelle di alcuni vescovi francesi (mons. Duval e mons. Julliens) e dell'arcivescovo di Boston, il card. B. Law.¹⁸⁹ Al di là dei singoli interventi,¹⁹⁰ crediamo che sia interessante, a questo punto, fermarci brevemente a considerare i contributi dell'episcopato USA, che si è espresso ufficialmente sull'argomento, per ben due volte, in pochi mesi. Ci riferiamo alla lettera al Segretario di Stato J. Baker da parte dell'arcivescovo di Los Angeles, mons. Mahony, presidente della commissione per gli affari internazionali della Conferenza Episcopale statunitense, e alla dichiarazione sul Golfo Persico, sottoscritta dal presidente della medesima Conferenza Episcopale, mons. D. Pilarczyk, vescovo di Cincinnati.

Il primo documento, sottoscritto e fatto proprio dall'assemblea generale dei vescovi statunitensi, contiene una riproposizione dei criteri della teoria della *guerra giusta*, applicati al contesto contemporaneo della guerra in Iraq. Non è espressa nessuna condanna nei confronti dei preparativi bellici alleati nell'area del Golfo, però si percepisce una marcata perplessità circa la sincera volontà, da parte dei responsabili politici occidentali, di perseguire, fino alla fine e in tutti i modi, il cammino di risoluzione pacifica e diplomatica.

Comprendiamo che una forte presenza militare può dare credibilità alla vigorosa ricerca di soluzioni nonviolente alla crisi. La mia preoccupazione è che la pressione verso l'uso della forza militare possa crescere man mano che la ricerca di opzioni non violente diventa quasi inevitabilmente difficile, complessa e lenta. La forza, la creatività e la perseveranza sono le virtù richieste per una conclusione giusta e pacifica di questa crisi.¹⁹¹

¹⁸⁸ Cfr S. b. RAPHAEL I BIDAWID. PATRIARCA CATTOLICO DI BAGDAD, *Dichiarazioni*, cit. in, *Il Patriarca di Gerusalemme «Via gli americani dal Golfo»*, a cura di Domenico DEL RIO, cit. in, "La Repubblica", 27.IX.1990, 19. Il patriarca cattolico latino di Gerusalemme, il palestinese Michel Sabbah affermava la stessa indignazione di fronte ad un conflitto che avrebbe portato solo morte e distruzione: «Di che cosa si tratta nel Golfo? Si tratta di giustizia? Allora la risposta del popolo è naturale: perché non si fa giustizia nelle altre situazioni di occupazione, come in Palestina e in Libano? Oppure si tratta di interessi di petrolio? In questo caso deve prevalere il profitto dell'Occidente o il rispetto dell'indipendenza dei popoli che hanno queste ricchezze e non possono disporne liberamente?» (s. b. Michel SABBAB. PATRIARCA LATINO DI GERUSALEMME, *Dichiarazioni*, cit. in, DEL RIO, *Il Patriarca di Gerusalemme*, op. cit., 19). Per le posizioni dei patriarchi e vescovi mediorientali durante la prima crisi del Golfo, cfr RULLI, *L'invasione irachena del Kuwait*, op. cit., 194-195; Domenico DEL RIO, *I Vescovi*, cit. in, IDEM, *La pace sprecata*, op. cit., 93-99.

¹⁸⁹ Cfr *L'inutile guerra*, op. cit., 113. A costoro vanno anche aggiunti due ordinari militari: «mons. Walmsley (Gran Bretagna) dichiara (*The Tablet*, 27.10.1990) che "mentre spetta ai teologi morali esprimere i criteri di una guerra giusta, sono solo i politici che possono decidere se tali criteri vengono soddisfatti in una data situazione; mons. Marra (Italia), ospite al meeting di CL, afferma la liceità morale dell'intervento militare occidentale nel Golfo sulla base del diritto delle nazioni alla difesa» (G. MC., *Voci cristiane sulla guerra possibile*, cit. in "Il Regno", 22 (1990) 669). «"Mi chiedo – ha detto mons. Duval – se si può davvero affermare che il ricorso alla guerra sia sempre illegittimo. Lo possiamo dire in tutte le situazioni?". Mons. Jullien, vescovo di Rennes, ha aggiunto: "Nel dubbio, prima di avere l'evidenza che le legittime autorità si sbagliano, esse beneficiano del favore del diritto, di un pregiudizio favorevole"» (*L'inutile guerra*, op. cit., 113).

¹⁹⁰ Per una presentazione sintetica delle prese di posizione di diversi presuli, cfr MC., *Voci cristiane sulla guerra possibile*, op. cit., 669-670.

¹⁹¹ Mons. Roger MAHONY. ARCIVESCOVO DI LOS ANGELES, *Lettera al Segretario di Stato J. Baker*, cit. in, "Il Regno", 3 (1991) 77.

Con questo testo della Conferenza Episcopale americana ci troviamo davanti ad un intervento fondamentalmente parenetico-esortativo, che non intende, perciò, addentrarsi in un'approfondita analisi teologico-morale della situazione e del problema: nell'urgenza degli eventi, è parso più necessario cercare di scongiurare la guerra, invitando ancora gli avversari al dialogo paziente, piuttosto che condannare l'uno o l'altro atteggiamento, l'una o l'altra politica.

Il secondo intervento, invece, quello scritto alla vigilia dello scoppio della guerra, il 15 gennaio 1990, senza pronunciare ancora nessuna condanna, afferma tuttavia con chiarezza che uno scoppio delle ostilità probabilmente violerebbe, «in questa situazione [...] i principi dell'estremo rimedio e della proporzionalità».¹⁹² La parte teleologica dell'argomentazione, che tiene conto dei rischi fisici, morali e politici che un conflitto porterebbe con sé, è il punto di forza su cui si basa l'invito alla ripresa dell'attività diplomatica.

Temiamo che la guerra in questa situazione distruggerà molte vite, dividerà la nostra nazione e lascerà il mondo in una condizione che nessuno di noi può prevedere. [...] La presunzione, secondo il mio punto di vista, è ancora per l'embargo e non per le bombe, la diplomazia e non la distruzione, le parole e non la guerra.¹⁹³

Se escludiamo, però, questi e altri brevi interventi legati all'imminenza del dramma del Golfo, il primo testo di un certo rilievo teologico che troviamo è ancora opera della Conferenza Episcopale statunitense che, nel 1993, a dieci anni dalla pubblicazione di *The Challenge of Peace*, tira le somme del cammino fatto e cerca di valutare e reinquadrare il problema etico della pace, all'interno del nuovo contesto internazionale. Il frutto di questo lavoro ecclesiale è *La giustizia frutto della pace*.¹⁹⁴ In questa lettera pastorale, i vescovi, guardando alle amare vicende della guerra in Medio Oriente ed ai massacri etnici ormai scoppiati nell'ex-Jugoslavia, rilevano che poco è stato fatto, nonostante la fine della logica dei blocchi contrapposti, per promuovere pace e sicurezza nel mondo.¹⁹⁵ Viene fatto notare, infatti, che un impegno di questo tipo riguarda tutti e chiede il coinvolgimento di tutta la persona, informando la vita pubblica di quelle virtù morali ed evangeliche che, invece, restano spesso appannaggio della sola vita privata. Per il resto non sono da segnalare novità sostanziali rispetto all'insegnamento tradizionale della *guerra giusta*; i vescovi sollecitano, tuttavia, con un certo ardore, l'effettivo utilizzo di tecniche nonviolente come

necessità di politica pubblica. Essi non giungono al punto di affermare che la resistenza non violenta dovrebbe *sostituire* l'uso giusto della forza militare, ma essi suggeriscono che le autorità pubbliche hanno l'obbligo di promuovere mezzi non violenti di promozione della giustizia e risoluzione dei conflitti prima di iniziare a considerare il ricorso alla forza.¹⁹⁶

¹⁹² Mons. Daniel F. PILARCZYK. ARCIVESCOVO DI CINCINNATI. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE STATUNITENSE [d'ora in poi: CEUSA], *Dichiarazione sul Golfo Persico*, 15.I.1991, cit. in, "Il Regno", 3 (1991) 78.

¹⁹³ PILARCZYK, *Dichiarazione sul Golfo Persico*, op. cit., 78.

¹⁹⁴ CONFERENZA EPISCOPALE USA, *La giustizia frutto della pace*, 17.XI.1993, cit. in, "Il Regno", 13 (1994) 413-429. Titolo originale: *The Harvest of Justice is Sown in Peace* [d'ora in poi: GFP].

¹⁹⁵ Il documento si contraddistingue per un'argomentazione di tipo interrogativo che cerca di stimolare la riflessione, non interferendo nella diversità delle opinioni, che in questo campo la Chiesa ha finora sempre riconosciuto: cfr VOGT, *Integrare*, op. cit., 203.

¹⁹⁶ VOGT, *Integrare*, op. cit., 206. «Queste rivoluzioni nonviolente ci provocano a trovare dei modi per mettere in piena luce il potere della nonviolenza organizzata e attiva. [...] I capi delle nazioni hanno l'obbligo morale di far sì che le alternative nonviolente siano prese seriamente in considerazione di fronte ai conflitti. Si dovranno esaminare, tentare, perfezionare e incoraggiare nuove linee diplomatiche di prevenzione e di composizione dei conflitti. Come nazione dovremmo promuovere una ricerca, un'educazione e una formazione sui metodi nonviolenti di *resistenza al male*. [...] I suddetti obblighi non esimono uno stato dal diritto e dovere alla propria difesa contro l'aggressione come risorsa ultima, ma almeno innalzano la soglia del ricorso alla forza, creando

Un'ultima e interessante sottolineatura riguarda un originale sviluppo del principio di proporzionalità: viene osservato, infatti, che la tutela – *in bello* – dei diritti umani deve essere garantita a tutti, militari e civili, *vittime e carnefici*, amici e nemici. Parlando, infatti, del ricorso a una forza militare schiacciante («*overwhelming and decisive force*»), come quella dei bombardamenti aerei d'alta quota (che sono sicuri per gli attaccanti ma devastanti per chi si trova al suolo), i vescovi americani sostengono che un intervento di questo tipo sia problematico dal punto di vista etico, non soltanto perché coinvolge ingiustamente e sproporzionatamente dei civili inermi, ma anche perché annichilisce, di fatto, i diritti e la dignità dei militari nemici, privati, in questo modo, di qualsiasi possibilità di difesa.

Per esempio, delle strategie che richiedano l'impegno di una forza schiacciante e decisiva possono sollevare questioni di proporzionalità e discriminazione. Delle strategie e delle tattiche che portino a disastri evitabili sono inconciliabili con l'intenzione implicita della guerra giusta di limitare il carattere distruttivo di un conflitto armato. Gli sforzi tesi a ridurre il rischio per le forze armate di una nazione devono essere guidati da prudenti valutazioni della necessità militare, così da non trascurare i diritti dei civili e dei soldati avversari.¹⁹⁷

Su queste medesime coordinate di fondo, si era mosso anche il documento congiunto della Commissione *Giustizia e Pace* della Conferenza Episcopale francese e di *Pax Christi Francia*, intitolato *Difesa e sicurezza: nuovo scenario*.¹⁹⁸ Anch'essi, infatti, a otto anni dalla redazione di *Vincere la pace*, avevano cercato di riaffrontare il tema della pace, nel contesto della fine della guerra fredda e dello scoppio delle nuove tensioni internazionali, di cui la guerra del Golfo era stata il primo preoccupante segnale. In maniera simile al documento americano è riproposto l'insegnamento tradizionale,¹⁹⁹ sebbene si dubiti – sulla scia del pensiero di Giovanni Paolo II – che la teoria della *guerra giusta* sia ancora adeguata a valutare la liceità morale di un conflitto armato. Essa, infatti,

è oggi riusata, perché conserva uno spaventoso fraintendimento: nessuna guerra, in effetti, potrà mai essere dichiarata «giusta» in se stessa; tutt'al più si può [...] «giustificare» la scelta di ricorrervi, ma soltanto in rapporto ad una scelta contraria, che si reputa meno «giustificabile», perché avrebbe come conseguenza di lasciare libero corso a una violenza ancora più distruttiva della vita o della dignità umana.²⁰⁰

In secondo luogo, è da notare come la nonviolenza, intesa come tentativo costante di risoluzione radicale delle cause profonde dei conflitti, sembra aver fatto breccia all'interno dell'episcopato e della Chiesa francese, in un modo più marcato rispetto all'inizio degli anni '80, quando era stata redatta *Gagner la paix*. Viene messo inoltre in discussione il modello di dissuasione francese – quello anti-città – a causa del mutato contesto internazionale, che non sembra più minacciare la libertà e l'identità del Paese.²⁰¹ Ciò che davvero conta dal punto di

istituzioni promotrici di soluzioni nonviolente alle contese ed educando all'impegno politico in tal senso» (GFP, I.B.1, op. cit., 417).

¹⁹⁷ GFP, I.B.2, op. cit., 418. «Di fatto, gli Stati Uniti e la Gran Bretagna non fecero alcuno sforzo per accertarsi dell'ampiezza della devastazione dei loro attacchi iniziali. [...] In una guerra ad alta tecnologia come l'invasione americana dell'Iraq, era possibile per i soldati e i comandanti militari eliminare completamente un intero esercito senza avere alcun indizio di quanti soldati nemici fossero stati uccisi nel processo» (VOGT, *Integrare*, op. cit., 209).

¹⁹⁸ CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE [d'ora in poi: CEF], *Difesa e sicurezza: nuovo scenario*, 7.V.1991, cit. in, "Il Regno", 1 (1992) 47-58.

¹⁹⁹ Cfr CEF, *Difesa e sicurezza*, D. 2, op. cit., 57.

²⁰⁰ CEF, *Difesa e sicurezza*, D. 2, op. cit., 57.

²⁰¹ «Il nostro paese è sempre "minacciato nell'esistenza, nella libertà o nell'identità?" Se la risposta è sì, la tregua di tolleranza provvisoria della dissuasione nucleare va ancora bene. Se la risposta è no, è una politica alla quale

vista etico è curare le ragioni della violenza e della guerra *alla radice*, promuovendo la giustizia e il dialogo, combattendo la miseria economica e culturale, giacché il ricorso alle armi può essere giustificato soltanto come *ultima ratio*.

Infatti, la convinzione che l'uso delle armi non sia lecito che come ricorso estremo – cioè quando hanno fallito tutti gli altri mezzi – ha una conseguenza importante. *Non è moralmente lecito prepararsi all'uso delle armi se non si fa, d'altra parte, tutto quanto è umanamente possibile per allontanare il momento in cui si renderanno necessarie*. È dunque un'esigenza a un tempo politica ed etica cercare di accrescere incessantemente l'efficacia dei mezzi non militari per regolare i conflitti: vie politiche (negoziati, arbitrati, ecc.), sanzioni economiche, ma anche altri mezzi nonviolenti di resistenza o di costrizione.²⁰²

A conclusione degli interventi episcopali degli anni novanta, c'è, infine, la dichiarazione congiunta delle Conferenze Episcopali dei Paesi membri dell'Unione Europea, dal titolo *Verità, memoria e solidarietà*. L'accento si sposta dalla teoria della *guerra giusta*, messa un po' da parte grazie al ricorso all'*ingerenza umanitaria*, alla necessità della riconciliazione, dell'incontro tra i popoli e della solidarietà tra le Nazioni, in un'Europa in via di unificazione non solo dal punto di vista economico, ma anche culturale e politico. Il testo, senza prendere in esplicita considerazione il dramma del Kosovo, volge lo sguardo alla storia recente dell'Europa, alla tragedia dei conflitti etnici e religiosi del secolo ormai al tramonto... I cittadini europei e i cristiani del continente vengono invitati a farsi promotori di una vera riconciliazione transnazionale, che sappia fare memoria degli errori e degli orrori del passato, perpetrati spesso grazie anche alla complicità e alla connivenza dei credenti, e che da essi sappia ripartire per costruire un avvenire di collaborazione, rispetto e solidarietà.

L'Europa ha dovuto sperimentare in qual modo le dittature moderne siano diventate sempre più efficienti nel raggiungere il massimo della repressione [...]. Tali strutture hanno implicato responsabilità anche di rappresentanti delle chiese. Tenere aperti spazi che permettano di ricordare la sofferenza delle vittime, di lasciar loro la possibilità di essere ascoltate e di superare la divisione all'interno della società tra il mondo dei colpevoli e quello delle vittime: sono tutti contributi diretti e insostituibili per consolidare la pace sociale.²⁰³

Anche i principi di sovranità e d'interesse nazionali, seppur fondamentali, devono lasciare la priorità alla ricerca del bene comune e della promozione dell'interesse dei più deboli, dei più poveri, delle minoranze etniche, religiose e linguistiche.²⁰⁴ La creazione ed il funzionamento

bisogna rinunciare. [...] Soltanto la situazione “di pericolo” di un paese minacciato, senza un tale armamento, nell'esistenza, nella libertà o nell'identità, può giustificarne il mantenimento» (CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Difesa e sicurezza*, 3, op. cit., 58). Cfr anche: mons. Marc STENGER. PRESIDENTE DE PAX CHRISTI FRANCIA, *Etica e dissuasione nucleare*, Parigi, 21.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/paxchristi/articles/art_22618.html> (accesso: 24.IX.2007).

²⁰² CEF, *Difesa e sicurezza*, 4, op. cit., 58. Il corsivo è nostro. Per quanto riguarda il dramma della guerra del Kosovo, ci troviamo davanti ad una ripresa degli insegnamenti di Giovanni Paolo II sull'*ingerenza umanitaria*. Si veda, a questo proposito, una miscellanea di testi raccolti in: “Il Regno”, 11 (1999) 334-340. Cfr Mons. Joseph A. FIORENZA. PRESIDENTE DELLA CEUSA, *Dichiarazione*, 31.III.1999, cit. in, “Il Regno”, 11 (1999) 335; «Facciamo nostre le parole del santo Padre e le chiediamo di spendere la sua influenza per determinare un cessate-il-fuoco. Abbiamo fatto appello al presidente Slobodan Milosevic perché ordini l'immediata cessazione delle operazioni militari e di polizia serbe contro la popolazione del Kosovo» (CARDINALI DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Lettera al presidente Clinton*, cit. in, “Il Regno”, 11 (1999) 335). Cfr infine: LEADER RELIGIOSI BOSNIACI, *Appello dei Capi delle Chiese*, 19.IV.1999, cit. in, “Il Regno”, 11 (1999) 336-337.

²⁰³ COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELL'UNIONE EUROPEA, *Verità, memoria e solidarietà: chiavi per la pace e la riconciliazione*, 11.III.1999, 42-44, cit. in, “Il Regno”, 9 (1999) 314.

²⁰⁴ Cfr COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELL'UNIONE EUROPEA, *Verità, memoria e solidarietà*, 31-33, op. cit., 312-313.

dell'Europa Unita, nonostante i suoi problemi e le sue carenze, viene letta, infatti, come un esempio evidente che la costruzione della pace sulla base del perseguimento del bene comune è possibile e, poiché possibile, diventa anche doveroso.

Noi riteniamo che la carta geopolitica dell'Europa e del mondo di oggi permette molto meno che in passato una rigida separazione tra i problemi concernenti la responsabilità che la comunità internazionale degli stati ha verso la pace e quelli che sono tradizionalmente interpretati come problemi di ripristino della giustizia all'interno dello stato. Gli sviluppi da noi deprecati non hanno forse una radice comune nell'eccessiva importanza da noi attribuita alle differenti forme di interessi egoistici, a scapito del bene comune più ampio che deve essere perseguito in modo solidale anche nei sistemi sociali e politici?²⁰⁵

Con l'arrivo dell'anno santo del 2000, anche i vescovi tedeschi, a circa vent'anni di distanza dalla loro lettera pastorale *Effetto della giustizia sarà la pace*, per la prima volta dopo la caduta del muro di Berlino e la riunificazione delle due Repubbliche tedesche, rimettono mano ad un documento dedicato al problema della pace, nel contesto storico e culturale del passaggio al terzo millennio. Il testo *Pace giusta*²⁰⁶ è il frutto di uno studio attento e si presenta, perciò, come un lavoro articolato, preciso e dettagliato. Prenderemo in considerazione alcuni aspetti che ci sono sembrati particolarmente rilevanti. È da notare, innanzitutto, che anche in questo documento troviamo un pressante invito a una seria e fattiva accoglienza della realtà della nonviolenza, che è oggetto di trattazione approfondita nella parte biblico-teologica. Essa è presentata, infatti, nella sua valenza eminentemente cristologica, come atteggiamento reso possibile dalla sovrabbondante carità di Dio nei confronti dell'uomo, che dischiude nuove possibilità di vita e di crescita per tutta la società civile.

La pace del popolo messianico di Dio presuppone invece il miracolo di persone che si fidano incondizionatamente sia di Dio sia le une delle altre, e possono quindi rinunciare del tutto alla violenza. La percezione di questo miracolo che oltrepassa la ragione è concessa solo alla fede. Ma la ragione può benissimo comprendere che l'atteggiamento che scaturisce da questo miracolo può aiutare a superare i limiti dell'ordinamento garantito mediante la minaccia della violenza. In questo senso la fede guida la ragione oltre se stessa, senza sviarla. Essa la stimola per così dire e la incoraggia a osare, in seno all'ordinamento esistente, delle anticipazioni della pace messianica, configurando così il mondo in modo più ragionevole e più umano.²⁰⁷

Anche il cammino di riconoscimento dei propri errori e la riconciliazione rivestono un ruolo importante per l'episcopato tedesco, nella costruzione di nuovi ponti di fiducia e di collaborazione tra i popoli. In questo senso, si è ben consapevoli che il male della dittatura hitleriana continua, ancora oggi, a produrre i suoi frutti di morte, di odio, di disprezzo, di fronte ai quali non è pensabile far finta di niente: è perciò necessario continuare ad adempiere le riparazioni di guerra, perché la pace non può che essere fondata sulla giustizia e sull'equità.²⁰⁸

Un aspetto precipuo di questo insegnamento magisteriale, però, è quello che prende in considerazione l'*ingerenza umanitaria*, nei confronti della quale i prelati tedeschi si dimostrano alquanto scettici, sia da un punto di vista giuridico che più specificatamente teologico-morale. Il problema, infatti, non risiede tanto nell'accettazione teorica dell'*intervento umanitario*, come azione a favore di una popolazione che è ingiustamente attaccata o gravemente privata del godimento di diritti umani fondamentali. La perplessità si basa sul fatto che, nonostante i principi

²⁰⁵ COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELL'UNIONE EUROPEA, *Verità, memoria e solidarietà*, 18-19, op. cit., 310.

²⁰⁶ CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Pace giusta*, 27.IX.2000, cit. in, "Il Regno", 1 (2001) 27-62 [d'ora in poi: PG].

²⁰⁷ PG 56, op. cit., 43.

²⁰⁸ Cfr PG 120, op. cit., 52.

di ordine giuridico e morale, la realtà di un intervento armato, iniziato anche con le più nobili intenzioni, rischia sempre di scadere in un qualcos'altro, cioè in una vera e propria guerra.

Infatti, anche quando serve alla difesa dei diritti elementari, l'uso della forza causa molto rapidamente sofferenze difficilmente contenibili: esso è quindi un male grave, anche quando dovesse trattarsi del male minore. Inoltre, un problema etico cruciale di ogni conflitto armato è dato dal fatto che esso può mettere in moto una propria dinamica e sfociare quindi facilmente in un uso eccessivo della forza. [...] Diventa a lungo andare sempre più difficile rispettare le regole del diritto in guerra (*ius in bello*). Le conseguenze della loro violazione colpiscono soprattutto la popolazione civile. [...] La ricerca della decisione deve attenersi quindi a rigidi criteri etici.²⁰⁹

E i criteri etici a cui bisogna fare assolutamente riferimento sono presi in prestito, ancora una volta, proprio dalla teoria della *guerra giusta*. L'accento sulla tutela dei non combattenti e sulla proporzionalità sono molto marcati, e lo stesso principio della *probabilità di successo* è interpretato in funzione degli effetti che la campagna militare può avere sui civili: non si può, cioè, giocare qualunque carta, costi quel che costi, per chiudere il conflitto al più presto e riportare la vittoria.²¹⁰ È necessario poi – e quest'aspetto è davvero molto interessante – prediligere mezzi meno violenti ad altri più violenti, sapendo bene, fin dal principio, che anche le misure incruente, come l'embargo, portano sempre con sé una certa dose di sofferenza. Quello che conta nel momento in cui si decide quale strumento coercitivo adottare, è prediligere, nelle reali possibilità di efficacia, quel mezzo che produce «una misura minore di violenza».²¹¹ Compito dell'intervento, infine, non deve essere il semplice ristabilimento dello *status quo ante*: esso, infatti, era portatore di ingiustizie e discriminazioni che devono essere rimosse: la forza delle armi non ha certo risolto i problemi, li ha solo messi a tacere. Proprio per questo è necessario un processo di accompagnamento e di cura *post-conflittuale*, per impedire che rinascano ancora tensioni e nuove esplosioni di odio.²¹²

Un'ultima considerazione riguarda, poi, il ruolo dell'Unione Europea. Essa è vista come strumento di pace e di solidarietà internazionale in un continente che, per secoli, è stato vittima della violenza e dell'intolleranza: da questo punto di vista, allora, i vescovi tedeschi convergono in pieno con la posizione di *Verità, memoria e solidarietà*.

L'Unione Europea è un'opera di pace finora unica su un continente lacerato da secoli di conflitti e di guerre. Dopo la seconda guerra mondiale, nella Comunità Europea l'obiettivo politico della pace è stato assicurato mediante successive tappe di integrazione politica e anche economica. [...] Si è consolidata anche la convinzione che [...] la solidarietà fra attori economicamente e politicamente forti e attori economicamente e politicamente deboli è una componente necessaria dell'integrazione. [...] Senza l'integrazione europea [...] non sarebbero stati possibili cinquant'anni di pace e di stabilità in Europa occidentale e la ripresa dei paesi europei. [...] Quest'esempio evidenzia i frutti che si possono raccogliere con il superamento della fragile politica dell'equilibrio delle forze.²¹³

²⁰⁹ PG 151.153, op. cit., 55.

²¹⁰ «Occorre una sufficiente probabilità che l'uso della forza possa raggiungere effettivamente il suo scopo, e che la situazione non ne risulti addirittura peggiorata. [...] Occorre calcolare la misura dell'uso della forza in modo tale da rispettare il principio della proporzionalità. Stante la forza distruttiva delle armi moderne è molto difficile soddisfare una tale esigenza» (PG 156, op. cit., 56).

²¹¹ Cfr PG 155, op. cit., 56.

²¹² Cfr PG 160, op. cit., 56. «Il ventaglio dei compiti posti alla comunità internazionale degli stati in questa fase è piuttosto ampio; esso evidenzia chiaramente l'importanza della realizzazione di strutture politiche e legislative per una pace giusta e duratura. Le disposizioni militari possono assicurare, ma non sostituire, quest'attività in campo sociale. [...] Occorre, infine, ricostruire una cultura politica con mezzi di comunicazione sociale indipendenti, il miglioramento della trasparenza nell'amministrazione pubblica e molte altre cose» (*ibidem*).

²¹³ PG 101-102, op. cit., 49.

Considerazioni simili sul ruolo dell'Unione europea, compresa allo stesso tempo, come propulsore e come frutto della riconciliazione europea, vengono espresse, infine, anche nel documento congiunto delle Commissioni *Giustizia e Pace* delle Conferenze Episcopali francese e tedesca. L'integrazione e l'amicizia costruite tra i due Paesi tradizionalmente nemici e, all'interno di essi, tra culture e religioni differenti presenti sul loro territorio, possono essere considerate come un esempio da condividere e un'esperienza da promuovere nel resto del continente, come anche nel mondo intero: una possibilità riuscita nella costruzione della pace, nel rispetto della democrazia e delle diversità.²¹⁴

L'Unione è d'altronde il risultato di *un approccio originale alle relazioni internazionali, fondato sul dialogo, sul rifiuto delle soluzioni di forza e sulla ricerca dell'interesse comune*. [...] Trasferiti nel campo delle relazioni internazionali, i valori e i principi che guidano la costruzione europea impongono all'Unione l'elaborazione di una politica di prevenzione dei conflitti armati che aumenti le prospettive di una pace duratura nel mondo. Essa deve contribuire all'instaurazione di un ordine economico più giusto e cercare soluzioni multilaterali ai grandi problemi mondiali.²¹⁵

Possiamo ora passare ai documenti magisteriali che hanno accompagnato questi primi anni del nuovo millennio, dopo l'*escalation* del terrorismo internazionale.

2. Dopo gli attentati dell'11 settembre

Gli interventi episcopali successivi ai fatti dell'11 settembre sono probabilmente un po' più numerosi dei precedenti, espressione anche essi dell'ondata di sgomento e di sdegno che si è sparsa per il mondo, in seguito agli attentati alle Torri Gemelle e alle azioni militari che sono loro susseguite. Tratteremo separatamente gli interventi episcopali relativi al terrorismo e alla guerra in Afghanistan e quelli legati alla guerra in Iraq e al nuovo ordine mondiale.

1. Il terrorismo e la guerra in Afghanistan

Le prime reazioni alla follia omicida del terrorismo internazionale legato ad *Al Qaeda* non si sono fatte attendere: oltre al già citato discorso di Giovanni Paolo II, durante l'udienza generale del 12 settembre, dobbiamo ricordare anzitutto alcuni messaggi redatti dai vescovi statunitensi, certamente i primi ad essere coinvolti nel dramma che aveva colpito il loro Paese.²¹⁶ Già lo stesso 11 settembre, a poche ore dagli attentati, la Commissione amministrativa della Conferenza Episcopale Statunitense redigeva un messaggio nel quale, tra l'altro, i cittadini americani erano invitati, nonostante la gravità della situazione, a fuggire la tentazione dell'odio e del desiderio di vendetta.²¹⁷ Un'altra dichiarazione si ebbe a pochi giorni di distanza, il 19 settembre, quando mons. Fiorenza, presidente della Conferenza Episcopale, indirizzò una lettera al presidente Bush nella quale, prendendo in esame l'eventualità di una guerra finalizzata ad adempiere al «diritto morale e [al] grave dovere di difendere il bene comune contro tali attacchi

²¹⁴ Cfr COMMISSIONI GIUSTIZIA E PACE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI FRANCESE E TEDESCA, *Perché l'Unione Europea serva alla pace*, 20.V.2002, 5, cit. in, "Il Regno", 11 (2002) 373.

²¹⁵ COMMISSIONI GIUSTIZIA E PACE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI FRANCESE E TEDESCA, *Perché l'Unione Europea serva alla pace*, 1, op. cit., 371.

²¹⁶ Cfr la raccolta di stralci di discorsi sugli attentati dell'11 settembre, in: Gianfranco BRUNELLI, *USA-Strage. La linea della Chiesa cattolica*, cit. in, "Il Regno", 16 (2001) 506-508.

²¹⁷ COMMISSIONE AMMINISTRATIVA DELLA CEUSA, dich., *Una tragedia nazionale*, 11.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 530.

terroristici»,²¹⁸ erano ribaditi i criteri tradizionali della teoria della *guerra giusta*: «la probabilità di successo, l'immunità per la popolazione civile, e la proporzionalità».²¹⁹ Un accento particolare veniva posto sulla tutela dei non-combattenti, sulla necessità di risolvere, una volta per sempre ed in maniera equa, il conflitto israelo-palestinese, e sul ripudio di qualsiasi atto di intolleranza etnica o religiosa nei confronti di persone di religione e cultura islamica.²²⁰

Voglio raccomandarle di invitare gli americani al ripudio verso gli atti di intolleranza etnica e religiosa. Arabo-americani e musulmani non sono nostri nemici ma nostri fratelli e sorelle, parte della nostra famiglia nazionale. Chi attacca loro attacca tutti noi.²²¹

Il 14 novembre, poi, i vescovi americani consegnano alle stampe un documento collegiale, *Vivere nella fede e nella speranza*,²²² che affronta più in dettaglio e, in qualche modo, a mente fredda, i fatti dell'11 settembre e le scelte politiche che a partire da essi sono state fatte: la guerra al terrorismo e al regime dei talebani. Seguendo l'argomentazione del documento, troviamo anzitutto riaffermato il diritto-dovere degli USA a difendersi dal terrorismo. Quest'affermazione è, però, accompagnata anche dalla consapevolezza che la sola forza militare non uscirà mai vittoriosa dal conflitto contro la strategia del terrore: è necessario, in altre parole, affrontare

le situazioni di povertà e d'ingiustizia che vengono sfruttate dai terroristi. [...] L'azione militare non è assolutamente sufficiente per affrontare e risolvere questa minaccia terroristica. Occorre adottare un'ampia gamma di misure non militari che vanno dal rafforzamento della sicurezza interna, all'assicurazione di una maggiore trasparenza del sistema finanziario, al potenziamento della cooperazione a livello mondiale contro il terrorismo.²²³

Come sistema etico di riferimento per valutare della correttezza e della giustezza morale degli interventi è citata espressamente, ancora una volta, la teoria della *guerra giusta*; il rispetto delle condizioni dello *ius in bello* e, in particolare, l'incolumità dei non combattenti sono molto enfatizzati, come criteri fondamentali nel calcolo della proporzionalità tra i mali che a cui si intende rimediare e quelli che si procurano.

Ogni risposta militare deve rispettare validi principi morali, in particolare le norme della tradizione della guerra giusta, quali l'incolumità dei non combattenti, la proporzionalità, la retta intenzione e la probabilità di successo [...]. Anche se la causa è giusta, il grave dovere morale di rispettare i principi dell'incolumità dei non combattenti e della proporzionalità resta valido e deve governare le decisioni politiche e militari del nostro paese.²²⁴

La linea d'azione proposta sembra perciò muoversi secondo una duplice prospettiva: da un lato, l'accettazione della risposta militare, dall'altro, l'invito ad un'azione globale contro il terrorismo, che risponda a quella sete di giustizia dei poveri del mondo, in mezzo ai quali i

²¹⁸ Mons. Joseph A. FIORENZA, PRESIDENTE DELLA CEUSA, *Fermezza e misure a difesa del bene comune. Lettera al presidente Bush*, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 531. Nella lettera pastorale «da un lato si accoglie la tesi che l'attentato equivale ad un'aggressione bellica, rispetto alla quale gli USA ed i suoi alleati hanno "il diritto morale e il grave dovere di difendere il bene comune". Dall'altro lato, però, la solidarietà dei vescovi si indirizza verso quelle attività volte "a far sì che i singoli, i gruppi e i governi che sono colpevoli siano individuati e ne rispondano, secondo il diritto nazionale e internazionale"» (CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op cit., 157).

²¹⁹ FIORENZA, *Lettera al presidente Bush*, op. cit., 531.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ibidem*.

²²² CEUSA, *Vivere nella fede e nella speranza*, 14.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 702-707 [d'ora in poi: V/S].

²²³ V/S, op. cit., 703-704.

²²⁴ *Ivi*, 704.

terroristi così spesso reclutano i loro adepti.²²⁵ In questo senso, il testo si inserisce molto bene nell'alveo della tradizione del magistero cattolico degli ultimi anni, indicando un cammino di risposta molteplice, dal momento che la teoria della *guerra giusta* – almeno da sola – è assolutamente insufficiente a gestire il problema della violenza internazionale.²²⁶

Diventa sempre più chiaro che la guerra giusta deve essere applicata nel contesto di una visione cattolica della pace più ampia, e che rischia di essere applicata male in assenza di questa visione.²²⁷

La posizione dell'episcopato americano, tuttavia, si mostra più possibilista, nel giustificare il ricorso alla guerra, di quanto non abbia fatto Giovanni Paolo II o altri episcopati, quali quello francese o tedesco. Ciò che colpisce maggiormente, inoltre, è l'assenza di un invito esplicito al ricorso alla nonviolenza. Nonostante il cammino che quest'ultima aveva fatto e lo spazio che si era faticosamente ritagliata all'interno del magistero cattolico, in *Vivere nella fede* viene nuovamente relegata – di fatto – all'ambito della scelta personale, a scapito di quelle aperture, espresse circa dieci anni prima in *The Harvest of Justice*, che invocavano, viceversa, un utilizzo della difesa nonviolenta anche a livello della collettività.²²⁸

Altri interventi, soprattutto quelli di alcuni episcopati europei, pur nella loro essenzialità e brevità, dimostrano, a differenza di quelli dei loro colleghi d'oltre oceano, una maggiore insofferenza nei confronti della nuova scelta del linguaggio delle armi. Richiamandoli brevemente, ricordiamo, anzitutto, il messaggio della Presidenza della Commissione delle Conferenze Episcopali della Comunità Europea (COMECE) che, riunita a Bruxelles, a qualche giorno dagli attentati, il 17 settembre, approva una dichiarazione di condanna del terrorismo, che invita, però, a fare giustizia non con la violenza, ma con il ricorso alla forza del diritto.²²⁹

Tutti i responsabili degli attentati devono essere individuati e puniti. [...] Al tempo stesso, le categorie classiche della nostra concezione del diritto sono inadeguate per la valutazione degli attentati terroristici di New York e di Washington. Resta escluso un massiccio uso della violenza come risposta finalizzata al ristabilimento del diritto e della giustizia. [...] Perciò, preghiamo i governanti dell'Unione Europea di fare tutto ciò che è in loro potere per impedire l'innescare di una spirale di ritorsioni e di guerra.²³⁰

Il terzo punto su cui si pone l'accento è, infine, la promozione di una vera giustizia sociale sulla terra, di una solidarietà effettiva tra il ricco mondo occidentale e i Paesi del sud del pianeta: senza questo nuovo impegno per lo sviluppo, non si potrà sperare di sconfiggere il terrorismo.

La potenza occidentale, la ricchezza occidentale e i loro simboli hanno suscitato ostilità e odio. Questi simboli costituiscono un contrasto troppo stridente con la miseria e l'impotenza di molti

²²⁵ Cfr CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 161-162.

²²⁶ Per i vescovi «costruire la pace dopo l'11 settembre richiede di affrontare problemi diversi da quelli militari [...], dalla questione israelo-palestinese all'eliminazione della miseria nera. È qui, in quest'opera pacificatrice di promozione dei diritti umani, di supremazia della legge, di eliminazione dell'estrema povertà, di diffusione di alfabetizzazione e di istruzione e così via, che la visione cattolica della pace dopo l'11 settembre comincia a emergere» (CHRISTIANSSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, op. cit., 513).

²²⁷ CHRISTIANSSEN, *La Chiesa, la pace e la guerra*, op. cit., 513.

²²⁸ Cfr *GFP*, 1.B.1, op. cit., 416-417. «La posizione dell'episcopato americano appare dunque in bilico fra un atteggiamento di solidarietà e prudenza e la voglia di assecondare il desiderio di reazione militare» (CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 158).

²²⁹ Cfr CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 157.

²³⁰ PRESIDENZA DELLA COMMISSIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI DELLA COMUNITÀ EUROPEA, *Giustizia, responsabilità e conversione*, 17.IX.2001, 4, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 533.

abitanti del pianeta, ai quali l'Occidente sembra spietato. Siamo quindi convinti che, in ultima analisi, non esiste altra via alla pace se non quella della conversione solidale.²³¹

Segnaliamo, poi, l'intervento del card. Lehmann, presidente della Conferenza Episcopale tedesca. In risposta alla decisione di Berlino di mettere a disposizione le proprie forze armate per combattere il terrorismo internazionale, richiamando il testo e lo spirito di *Pace giusta* ed evitando di esprimere una valutazione morale dei bombardamenti in corso, il presule tedesco ricorda che, nonostante tutte le autorizzazioni internazionali, la guerra è e resta sempre un male, e che può essere giustificata solo come *ultima ratio*, secondo i criteri della *guerra giusta*, avendo a cuore, in particolare, la proporzionalità e l'incolumità dei civili.²³²

Con toni maggiormente critici si esprimono i vescovi francesi, che invitano i Paesi entrati in guerra ad abbandonare la logica delle armi, che crea soltanto sofferenze e morte, per affrontare *alla radice* i problemi della solidarietà e della giustizia internazionale.

I bombardamenti [...] colpiscono l'Afganistan con l'intento di distruggere le basi del terrorismo. Ma producono anche morti e feriti tra la popolazione civile innocente. [...] È tempo di cercare altri mezzi, perché non si aggiunga male a male, violenza a violenza. [...] La sola battaglia degna dell'umanità è l'impegno di tutti, e specialmente dei nostri paesi più fortunati, per ridurre le disuguaglianze più palesi tra i popoli, che si tratti di alimentazione, di salute, di educazione, di libertà, di dignità, di potere.²³³

Su questa stessa scia, è da ricordare, infine, anche la lettera del Presidente di *Pax Christi International*, il patriarca latino di Gerusalemme, Michel Sabbah che, scrivendo al presidente Bush e al primo ministro britannico Blair, chiede la fine dei bombardamenti per permettere

all'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati e alle altre agenzie internazionali di assicurare quel tanto di aiuti che possono essere erogati al popolo afgano prima che [...] avanzi l'inverno.²³⁴

Accanto a questa motivazione di carattere umanitario, vengono offerte anche delle ragioni di indole più specificatamente etica: anzitutto, la critica al ricorso alle *bombe a grappolo* nei bombardamenti e poi l'amara considerazione che la guerra contro il terrorismo produce sofferenze immani nelle popolazioni civili, ma non disarmi i terroristi, perché non risolve le ingiustizie, all'interno delle quali essi trovano il loro *humus* più favorevole.²³⁵

²³¹ PRESIDENZA DELLA COMMISSIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI DELLA COMUNITÀ EUROPEA, *Giustizia, responsabilità e conversione*, 8, op. cit. 533. «Inoltre preghiamo i nostri capi di stato e di governo di fissare, al prossimo consiglio europeo [...], un calendario e un metodo per il raggiungimento dell'obiettivo dello 0,7% del prodotto interno lordo da destinare all'aiuto allo sviluppo» (*ibidem*).

²³² Card. Karl LEHMANN. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dichiarazione*, 8.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 704.

²³³ CEF, *Nuove sfide alla pace nel mondo*, 8.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 706.

²³⁴ S. b. Michel SABBAAH. PRESIDENTE DI PAX CHRISTI INTERNATIONAL, *Lettera al presidente Bush e al primo ministro Blair*, 4.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 703.

²³⁵ Le *cluster bombs* sono delle armi che scaricano al suolo, in un raggio di circa 500 metri, un gran numero di bombe più piccole, che possono essere usate per attaccare veicoli militari o persone, e che pertanto colpiscono indiscriminatamente all'interno del loro raggio d'azione. Circa il 5 %, inoltre, di questi ordigni minori rimane inesploso e, come delle mine, possono perciò scoppiare anche a distanza di anni, al passaggio di veicoli, uomini od animali (cfr BBC, *Cluster Bombs*, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/in_depth/world/2001/cluster_bomb/> (accesso: 5.VII.2007). È in corso una campagna per la loro moratoria internazionale, benché Paesi come Stati Uniti, Russia e Cina siano contrari (cfr BBC NEWS, *Global Drive to Ban Cluster Bombs*, 22.II.2007, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6385375.stm>> (accesso: 5.VII.2007).

Questa esperienza ci rende certi del fatto che la guerra crea solo maggiore violenza e sofferenza e che non fermerà quelle attività terroristiche che sono generate entro un contesto di disuguaglianza e di esclusione. [...] La componente militare della sua risposta al terrorismo non le garantirà la sicurezza che cerca, ma accrescerà la vulnerabilità di tante persone e paesi di questo mondo.²³⁶

Proprio per questo, infine, l'alto Prelato auspica la creazione di un tribunale internazionale, sotto l'egida dell'ONU, che possa fare giustizia, nel rispetto delle leggi e delle convenzioni internazionali, senza ricorso ad ulteriori atti di violenza.²³⁷

2. La seconda invasione dell'Iraq

Con la nuova campagna anglo-americana in Iraq, il giudizio di vari componenti ecclesiali nei confronti della politica estera degli Stati Uniti e dei loro alleati si fa ancora più unanime, nella critica a quest'ennesimo ricorso alle armi, che non sembra né urgente, né tanto meno l'*ultima ratio* per impedire una grave ed imminente minaccia all'ordine internazionale. Come il Papa, anch'essi esprimono la loro profonda perplessità nei confronti della *guerra preventiva*.²³⁸

*This letter, which was authorized by the U.S. Bishops' Administrative Committee, raised serious questions about the moral legitimacy of any preemptive, unilateral use of military force to overthrow the government of Iraq.*²³⁹

Riflettendo, infatti, sulla questione dell'opportunità di un attacco a Saddam Hussein, i vescovi americani pubblicano una dichiarazione che, sollevando dubbi sulla validità e legittimità della politica estera del presidente Bush, si allinea maggiormente allo spirito delle dichiarazioni vaticane. Essi affermano, infatti, che

*we continue to find it difficult to justify the resort to war against Iraq, lacking clear and adequate evidence of an imminent attack of a grave nature. [...] We fear that the resort to war, under present circumstances and in light of current public information, would not meet the strict conditions in Catholic teaching for overriding the strong presumption against the use of military force.*²⁴⁰

Anche in questo caso, comunque, il punto di riferimento per l'argomentazione resta la teoria della *guerra giusta*, nella sua formulazione tradizionale; non individuando la necessità di un ricorso alle armi, i vescovi propongono il proseguimento dell'utilizzo di strumenti diplomatici e incruenti, quali l'embargo e le sanzioni internazionali. Le successive dichiarazioni si muoveranno sostanzialmente sulla stessa linea, trattando anche temi inerenti la condotta americana: gli abusi nei confronti dei detenuti, la violazione dei diritti umani, la detenzione indeterminata, la tortura, ecc...²⁴¹ Anche la critica alla *guerra preventiva* rimane sostanzialmente

²³⁶ SABBAGH, *Lettera al presidente Bush*, op. cit.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Anche in questo caso verrà ricordato che la Chiesa accoglie – in questo campo – diversità di opinioni e di giudizi di coscienza da parte dei fedeli: per questo motivo, più che di condanne nei confronti del ricorso alla guerra, si parlerà di perplessità circa la sua giustificazione morale; cfr CEUSA, *Statement on Iraq*, 13.XI.2002, cit. in, "Origins", 32 (2002) 407: «We offer not definitive conclusions, but rather our serious concerns and questions in the hope of helping all of us to reach sound moral judgments. People of good will may differ on how to apply just-war norms in particular cases, especially when events are moving rapidly and the facts are not altogether clear». Anche nei confronti degli obiettori di coscienza, i prelati americani esprimono il loro sostegno e il rispetto per la loro scelta: «We also support those who seek to exercise their right to conscientious objection and selective conscientious objection, as we have stated in the past» (*ibidem*).

²³⁹ CEUSA, *Statement on Iraq*, op. cit., 406.

²⁴⁰ *Ivi*, 407.

²⁴¹ «A respect for the dignity of every person, ally or enemy, must serve as the foundation of the pursuit of justice and peace. There can be no compromise on the moral imperative to protect the basic human rights of any

inalterata;²⁴² emergono, tuttavia, nuove urgenze, visto il progressivo deterioramento della situazione in Iraq: l'attenzione dei vescovi, allora, si sposta sui passi da fare in vista di una progressiva pacificazione del Paese e di un programmato ritiro delle truppe, benché la gravità del momento non lasci sperare in delle soluzioni a breve temine. La sfida morale è dunque quella di una *transizione responsabile*, affinché si possa progressivamente passare ad un recupero della piena sovranità da parte del popolo iracheno, attraverso un ristabilimento dello stato di diritto e di una certa sicurezza interna. A questo scopo i vescovi invitano ad una riflessione morale che coinvolga tutto il popolo americano,

che ha bisogno di una discussione più ricca nei contenuti, civile e non di parte sulle modalità necessarie per programmare e rendere sicura una transizione responsabile in Iraq.²⁴³

Un ultimo aspetto da notare è, infine, la necessità di ricominciare a costruire un dialogo con il mondo islamico, in particolare proprio in Medio Oriente dove, sempre di più, le minoranze cristiane sono esposte a violenze e discriminazioni.²⁴⁴

Per restare, poi, in Medio Oriente, sono, infine, da segnalare alcuni interventi dei vescovi della regione: il 23 febbraio 2003, a pochi giorni dall'inizio della campagna anglo-americana, il patriarca latino di Gerusalemme, Michel Sabbah, e quello di Bagdad, Rapahel Bidawid, inviarono un appello, invitando a considerare la tragedia umanitaria che un conflitto avrebbe portato con sé, presso una popolazione, come quella irachena, provata da un oltre un decennio di embargo internazionale.²⁴⁵ La loro voce, come ben sappiamo, non fu ascoltata ed ancora oggi, a distanza di anni, l'unica parola ricca di senso, sembra l'invito dei vescovi statunitensi a trovare una strada che conduca alla ricostruzione di una società civile responsabile e autonoma in Iraq, che non si fondi solo sull'ordine imposto dalla forza militare.

3. Il movimento ecumenico

Il movimento ecumenico si è sempre mostrato molto sensibile ai temi della pace e della prevenzione della violenza: ci sembra, tuttavia, che la sua azione in questo campo sia più

individual incarcerated for any reason» (Mons. John H. RICARD, PRESIDENTE DELLA COMMISSIONE SULLA POLITICA INTERNAZIONALE DELLA CEUSA, *Letter to House and Senate Conferees on Human Rights and Torture*, 12.VII.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.usccb.org/sdwp/torture.shtml>> (accesso: 6.IX.2007). «*The moral challenge at this moment is to address the horrendous cases of abuse in a way that proves [...] that our nation has not succumbed to these risks. The universal condemnation of what has taken place at Abu Ghraib is a hopeful sign that, [...] our nation is committed to acting in full accord with fundamental moral norms and America's cherished ideals of liberty and justice for all*» (IDEM, *Statement on Abuse of Iraqi Prisoners*, 14.V.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.usccb.org/sdwp/international/torturestm.shtml>> (accesso: 6.IX.2007).

²⁴² «La Santa Sede e la nostra Conferenza episcopale hanno ripetutamente espresso le proprie gravi preoccupazioni morali in merito all'intervento militare in Iraq e alle imprevedibili e incontrollabili conseguenze negative di un'invasione e di un'occupazione» (mons. William SKYLSTAD, PRESIDENTE DELLA CEUSA, *Una transizione responsabile*, 13.XI.2006, cit. in, "Il Regno", 20 (2006) 665).

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Cfr SKYLSTAD, *Una transizione responsabile*, op. cit.; mons. Thomas G. WENSKI, PRESIDENTE DELLA COMMISSIONE SULLA POLITICA INTERNAZIONALE DELLA CEUSA, *Toward a Responsible Transition in Iraq*, 12.I.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.olljustice.org/USCCB_Iraq_Jan_2006.pdf> (accesso: 10.IX.2007).

²⁴⁵ Cfr s. b. Michel SABBAB, PATRIARCA LATINO DI GERUSALEMME – s. e. Vinko card. PULJIC, ARCIVESCOVO DI SARAJEVO – s. b. Rapahel BIDAWID, PATRIARCA DI BABILONIA DEI CALDEI, *Le Chiese di Gerusalemme, di Bagdad e di Sarajevo: no alla guerra*, 23.II.2003, cit. in, "Il Regno", 5 (2003) 132.

interessata a promuovere la giustizia e la pace tra i popoli attraverso un impegno dei singoli credenti e delle Chiese, piuttosto che attraverso un particolare approfondimento teologico o una netta presa di posizione nei confronti di alcune scelte di politica internazionale.²⁴⁶ A partire da questa griglia di lettura ci sembra che possano essere lette anche le dichiarazioni dei vari incontri ecumenici che hanno segnato questi ultimi vent'anni: l'Assemblea Ecumenica Mondiale di Seoul nel 1990 su *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, l'assemblea di Canberra nel 1991, la Seconda Assemblea Ecumenica Europea di Graz del 1997 sul tema «Riconciliazione. Dono di Dio, sorgente di vita nuova» e, infine, la Terza Assemblea Ecumenica Europea di Sibiu del 2007 sul tema «La luce di Cristo illumina tutti».²⁴⁷ In particolare l'incontro di Seoul ha insistito sull'intrinseco legame che lega la pace alla tutela della giustizia, ad uno sviluppo economico equo e sostenibile e all'ecologia.²⁴⁸ Senza aver contribuito in modo decisivo o particolarmente innovativo ad un approfondimento teologico di alcune delle questioni più scottanti del dibattito etico concernente la pace, la prevenzione dei conflitti o la proscrizione della guerra, esso ha offerto, comunque, il suo contributo nell'aiutare a concepire la pace come qualcosa di inscindibilmente legato alla giustizia e alla tutela del creato.²⁴⁹

Anche in queste occasioni è stata significativa l'accentuazione del significato etico della pace e della sua dimensione globale. Il problema della giustizia e quello ecologico sono stati interpretati non tanto come condizione a priori della pace possibile, ma come suoi veri contenuti in quanto insieme definiscono per l'uomo e la società di oggi responsabilità morali strettamente connesse, di fronte alla storia e di fronte alla natura.²⁵⁰

È interessante notare, in questo senso, il valore delle intuizioni del movimento ecumenico su alcuni aspetti del *teorema* della pace, che il magistero cattolico non ha sottolineato con altrettanta forza: come abbiamo visto, infatti, sia negli insegnamenti pontifici, come in quelli

²⁴⁶ È da ricordare la convergenza tra la Chiesa anglicana e i cattolici britannici, nella loro critica alla seconda guerra in Iraq. Cfr Rowan WILLIAMS, ARCIVESCOVO DI CANTERBURY – card. Cormac MURPHY O'CONNOR, ARCIVESCOVO DI WESTMINSTER, *Dichiarazione comune*, 20.II.2003, cit. in, *Canterbury e Westminster: i dubbi sulla guerra*, cit. in, "Il Regno", 5 (2003) 131. Cfr anche M.E. G., *Le Chiese e la guerra: il caso inglese*, cit. in, "Il Regno", 4 (2003) 74; Gianfranco BRUNELLI, *L'Iraq, Canterbury e Roma: il diritto e la democrazia*, cit. in, "Il Regno", 14 (2004) 452.

²⁴⁷ Cfr Karl GOLSER, *La responsabilità verso il creato, dimensione essenziale della vita della Chiesa*, 5.X. 2005, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.veneziastilidivita.it/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=27>> (accesso: 15.V.2007). Per il documento finale dell'incontro ecumenico di Seoul, cfr CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE. ASSEMBLEA DI SEOUL, *Documento finale*, Seoul, 12.III.1990, cit. in, "Il Regno", 11 (1990) 363-374; KOMMISSION JUSTITIA ET PAX DER BERLINER BISCHOFSSKONFERENZ, *Dresden-Basel-Seoul. Vergleich der Schlussdokumente*, Berlin, 1990. Cfr anche GRUPPO MISTO TEOLOGICO SAE, *Il valore di Seoul*, cit. in, "Il Regno", 17 (1991) 532-534; SECONDA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *Un messaggio profetico per le nostre comunità. Documento finale*, Graz, 29.VI.1997, cit. in, "Il Regno", 15 (1997) 476-477; TERZA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *La luce di Cristo illumina tutti*, Sibiu, 9.VII.2007, cit. in, "Il Regno", 17 (2007) 582-584.

²⁴⁸ Il documento di Seoul «non è apparso teologicamente molto robusto. Forse questa è la ragione che ha indotto la Santa Sede a non consentire che i delegati cattolici lo sottoscrivessero» (MATTAL, *La pace verso il duemila*, op. cit., 81). «Bonhoeffer nel 1934 propose un concilio mondiale dei cristiani per delegittimare la guerra. Vent'anni fa, l'idea è diventata processo conciliare interconfessionale, legando la pace alla giustizia e all'ecologia. Nel 1990 il concilio di Seoul ha deluso la cristianità. La riunione successiva a Canberra (1991) ha trovato alcune chiese nettamente favorevoli alla guerra del Golfo» (Antonino DRAGO, *Movimento popolare per la pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 101 (1994) 39).

²⁴⁹ Cfr CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE. ASSEMBLEA DI SEOUL, *Documento finale*, 3, op. cit., 370-371.

²⁵⁰ Giovanni TURBANTI, voce "Storia. Ventesimo secolo", cit. in, *DTP* 898. «Il valore della pace [...] va assolutamente privilegiato. Le sue inscindibili connessioni con la giustizia, il rispetto dei diritti di tutto l'uomo e di tutti i popoli, con un modello di sviluppo alternativo a quello vigente, con la salvaguardia dell'ambiente, sono state rivendicate e approfondite anche in incontri ecumenici di notevole rilevanza (Basilea e Seoul)» (Giuseppe MATTAL, *Guerre di ieri e di oggi e coscienza ecclesiale*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 32 (1991) 23).

delle conferenze episcopali, la pace è sempre strettamente unita alla giustizia e alla riconciliazione. In generale il tema dell'ecologia, invece, del rispetto dell'ambiente naturale e della cura di esso, almeno per quanto riguarda la sua stretta connessione con la giustizia e la pace, non è stato oggetto di una particolare attenzione magisteriale, sebbene elementi che si muovono in questa direzione, siano presenti, *in nuce*, già nell'insegnamento di *Gaudium et spes*.²⁵¹

Per chi teologicamente prende le mosse dalla nobilissima *pacis ratio* [...] ossia dal comprensivo e adeguato concetto di pace, che include non solo la riconciliazione con Dio, con se stessi, con gli altri ma anche con tutte le creature, il nesso tra pace ed ecologia risulta chiaro e profondo. Non può darsi pace vera e duratura quando manchi un rapporto pacifico e nonviolento nei confronti della natura e, in particolare, degli esseri viventi (vegetali e animali) collegati con le persone e non solo secondo modalità strumentali e servilmente subordinanti. Quando si ponga mente alle risultanze negative dell'attuale catastrofe ecologica sulle specie vegetali, animali e sulla stessa qualità della vita umana, derivanti oltre che dall'inquinamento [...], dalla deforestazione e desertificazione progressiva, è facile comprendere perché la sollecitudine per la pace sia strettamente collegata con la sollecitudine per l'ambiente.²⁵²

L'incontro ecumenico europeo di Graz, infine, si inserisce in questo stesso alveo, riallacciandosi, però, più direttamente al cammino compiuto dalle Chiese del continente europeo nell'incontro di Basilea del 1989: di fronte alla tragedia delle guerre nei Balcani, la riconciliazione viene presentata come la categoria *princeps* per la costruzione della pace.

Siamo giunti a questo raduno ecumenico [...] consapevoli del fatto che le nostre divisioni e inimicizie provocano ancora conflitti e costituiscono un serio ostacolo perché si renda visibile il dono della riconciliazione. Per questo cerchiamo il perdono di Dio ed esprimiamo il nostro pentimento a coloro che hanno sofferto a causa nostra. Siamo tristemente consapevoli che queste divisioni esistono non soltanto tra le nostre chiese ma anche tra gli stessi membri delle nostre chiese e tra uomini e donne. Poiché queste difficoltà esistono in noi, in quanto singoli, e nelle nostre chiese, la riconciliazione deve partire dallo Spirito di Dio in Cristo che cambia i nostri cuori e le nostre menti.²⁵³

²⁵¹ Giovanni Paolo II afferma che la pace ha un legame indissolubile con una giusta cura del creato, affidato all'uomo, perché lo guidi verso il suo fine. L'ecologia proposta dal Papa non si identifica con quella dei movimenti ecologisti: consiste invece, in una visione teologica della meraviglia della creazione che assume, allo stesso tempo, una valenza etica (secondo la logica del «dono-responsabilità»), pur lasciando al vertice della scala assiologica la promozione umana: cfr GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1989, cit. in, *EVS III*, 511-535; *CA* 37-38, cit. in, *EV XIII*, 194-197; cfr Simone MORANDINI, *La questione ecologica e ambientale*, cit. in, UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, "Notiziario", 3 (2003) 44. Cfr il breve documento: CONSILIUM CONFIDENTIARUM EPISCOPORUM EUROPAE (CCEE), *Safeguarding Creation Is a Road to Peace*, 8.VI.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.ccee.ch/english/press/namur2.htm>> (accesso: 13.I.2007). «I primi gruppi che si sono adoperati per la protezione dell'ambiente non sono nati nell'ambito di comunità cristiane. Le Chiese cristiane hanno fatto loro seguito soltanto in un secondo momento, e in particolare, prima le chiese protestanti, e poi quella cattolica» (Karl GOLSER, *Questione dell'ambiente. Tesi per un'etica dell'ambiente*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 85 (1990) 11). Per quanto riguarda il rapporto tra pace e ecologia, cfr MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 72-73. 77-81; IDEM, *Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali*, op. cit.; SIMONINI, *Guerra e ambiente*, op. cit.

²⁵² Giuseppe MATTAI, voce "Introduzione. Ecologia", cit. in, *DTP* 168-169. «Sul versante della moralità soggettiva l'uomo [...] è chiamato a realizzarsi anche in campo ambientale come uomo moralmente buono. Sul versante della moralità oggettiva invece, la strada per arrivare a definire concretamente ciò che nella difesa dell'ambiente è moralmente giusto e [...] richiesto, passa attraverso la valutazione dei diversi beni e interessi vitali in gioco, in un continuo dialogo con i diversi campi del sapere» (GOLSER, *Questione dell'ambiente*, op. cit., 15).

²⁵³ SECONDA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *Un messaggio profetico*, 6, op. cit., 476.

La riconciliazione, però, non si deve fermare alle frontiere dell'Europa; al contrario essa deve raggiungere ogni uomo e ogni donna, e la riconciliazione, nei confronti dei paesi poveri, vuol dire principalmente impegno per la giustizia, disponibilità all'accoglienza dei migranti ed equa partecipazione al banchetto delle risorse umane e naturali. Queste ultime, però, – e qui rientra il discorso ecologico – non possono essere indiscriminatamente sfruttate, vista l'intrinseca dignità del creato e l'attenzione all'esistenza delle generazioni future.

Il nostro impegno personale in questo processo di riconciliazione ci porta a sollecitare i responsabili politici e i cittadini a:

- promuovere la dignità della persona e la santità della vita umana;
- stabilire o mantenere il primato della persona umana rispetto agli interessi economici; ciò implica, tra le altre cose, la lotta alla disoccupazione, con particolare riferimento ai giovani;
- battersi per la dignità e per la protezione dei diritti dei rifugiati, degli emigrati e degli sfollati, e sostenere il diritto di asilo e di libera residenza dei rifugiati;
- incoraggiare il disarmo e lo sviluppo di una gestione nonviolenta dei conflitti, e promuovere tempestivamente i negoziati volti alla completa eliminazione delle armi nucleari in conformità con il Trattato di non proliferazione;
- nello spirito biblico del giubileo cancellare, entro il 2000, i debiti insolvibili dei paesi più poveri, assicurandosi che la popolazione ne sia la maggiore beneficiaria;
- prendere le misure necessarie per invertire l'attuale tendenza verso la distruzione ecologica e l'esaurimento delle risorse mondiali, e ristabilire le condizioni che rendono possibile una vita sostenibile per tutto il creato.²⁵⁴

²⁵⁴ SECONDA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *Un messaggio profetico*, 8, op. cit., 477. «L'accostamento del tema ecologico a quello della pace avveniva nel lavoro teologico svolto a Basilea attraverso la mediazione della categoria di giustizia, come movimento dinamica di critica ed autocritica, sia sul piano individuale che su quello strutturale. Nell'elaborazione di pensiero prodotto a Graz, la mediazione è offerta dalla categoria della riconciliazione» (Antonio AUTIERO, voce "Creazione. Creato", cit. in, *DTP* 272).

CAPITOLO IV

I VESCOVI ITALIANI

La posizione della Chiesa cattolica italiana si ripresenta abbastanza simile a quella osservata nel periodo della *guerra fredda*: da un lato, c'è la Conferenza Episcopale che non affronta sovente il tema della pace; dall'altro, invece, troviamo singoli vescovi, gruppi e movimenti ecclesiali, che fanno del dibattito e della promozione della pace e della nonviolenza uno dei loro *cavalli di battaglia*.

1. Le reazioni alle grandi crisi internazionali

Nel caso della guerra del Golfo, diversi vescovi espressero posizioni contrarie alla guerra, così come anche *Caritas italiana*²⁵⁵ e alcuni esponenti delle comunità metodista e valdese. L'opinione pubblica rimase, invece, fondamentalmente favorevole al coinvolgimento italiano nel conflitto, poco attratta e provocata da quel pacifismo, a volte un po' ingenuo, polemico e non privo di derive antiamericane, che non ha sempre saputo proporre, da parte sua, delle alternative e delle iniziative politico-diplomatiche concrete ed efficaci.²⁵⁶ La posizione ufficiale della Conferenza Episcopale cercò, allora, un equilibrio tra le posizioni del Papa, chiare e nette nel rifiuto del conflitto, e le ragioni della politica e dell'Italia, entrata in campo, con gli Stati Uniti nel ristabilire la sovranità perduta del Kuwait.²⁵⁷ Nel dibattito sulla guerra, sulla sua liceità morale e la sua opportunità politica,

la chiesa italiana «ufficiale» sembrò allinearsi con il partito «cristiano» e con l'America nel giustificare la guerra (definita pudicamente «azione di polizia internazionale»), mentre i movimenti cattolici si sentirono in pieno consenzienti con il papa, che condannava la guerra e supplicava, inutilmente, di continuare le trattative e le azioni non militari.²⁵⁸

La nota della Conferenza Episcopale, infatti, tra l'altro, così si esprimeva:

Ancora una volta i vescovi hanno integralmente condiviso i sentimenti e le parole del santo Padre: «Fino all'ultimo ho pregato e sperato che ciò non accadesse». Con lui sono vicini a tutti coloro che subiscono le dolorose conseguenze del conflitto in atto. Consapevoli che la guerra non risolve i problemi esistenti tra le nazioni, i vescovi, con il papa, chiedono a Dio la rapida fine del conflitto e il ristabilimento dell'ordine internazionale, per il bene di tutti i popoli e in particolare per una giusta pace nell'intera regione del Medio Oriente.²⁵⁹

²⁵⁵ Cfr CARITAS ITALIANA, *L'appello della Caritas*, cit. in, DEL RIO, *La pace sprecata*, op. cit., 238-239.

²⁵⁶ Cfr *L'inutile guerra*, op. cit., 114. «Mi accorgo dei ritardi culturali in tema di pace. Mi colpiva soprattutto il semplicismo con cui ci si accostava al tema della non violenza, quasi consistesse nel lasciarsi sopraffare senza reagire. [...] Manca nel nostro paese tra laici e credenti, una riflessione seria sulla pace (mons. Antonio BELLO, PRESIDENTE DI PAX CHRISTI ITALIA, *Intervista*, cit. in, *La speranza a caro prezzo*, a cura di Gianfranco BRUNELLI, cit. in, «Il Regno», 2 (1993) 3-4).

²⁵⁷ Per questa parte, il nostro principale punto di riferimento bibliografico è stato il volume: DEL RIO, *La pace sprecata*, op. cit., 110-125.

²⁵⁸ BETTAZZI, *La comunità ecclesiale italiana e la pace*, op. cit., 65-66.

²⁵⁹ CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *Comunicato*, 21.I.1991, 1, cit. in, *ECEI V*, 2. «Peraltro neppure il comunicato finale del consiglio permanente della CEI e la sua presentazione alla stampa sono riusciti

Lo stesso intervento (riportato dai maggiori quotidiani nazionali) del segretario generale della Conferenza episcopale, l'allora mons. Camillo Ruini, contribuiva a chiarire la posizione ufficiale dei prelati italiani, che lasciava intravedere comunque uno iato tra le posizioni teologiche e morali della Santa Sede – da essi condivise – e la complessità della realtà politica internazionale, che aveva le sue legittime ragioni. Prendendo atto della complessità della posta in gioco, la CEI ritenne di non essere competente nell'esprimere giudizi di sorta sull'operato del governo e del parlamento che, nel frattempo, avevano deciso l'invio di militari in Iraq.

Come vescovi ci siamo mossi sul piano morale e non su quello strettamente politico, condividendo in pieno le posizioni del Santo Padre. Le opinioni emerse nel paese sono molto complesse e dettate anche da dinamiche politiche, sulle quali i vescovi non hanno espresso giudizi. La Chiesa ha sempre affermato la legittimità dell'obiezione di coscienza, ma aggiungendo che questa nulla toglie al valore del servizio militare. [...] Il pronunciamento del papa sulla guerra, benché inascoltato oggi, non perde la sua validità. Rimane sempre la sfida a trovare una via perché le affermazioni di fondo sulla pace, i fattori giuridici, l'impiego della forza riescano a convergere.²⁶⁰

La posizione dei singoli vescovi fu però un po' più variegata:²⁶¹ alcuni espressero chiaramente la loro contrarietà alla guerra, *in primis* mons. Antonio Bello, vescovo di Molfetta e presidente di *Pax Christi Italia*, e mons. Luigi Bettazzi, già Presidente di *Pax Christi Italia* e vescovo di Ivrea.

Sconcerta questa incredibile follia della guerra che, data la sua lunga incubazione, non possiamo più neanche attenuare come un raptus improvviso. No non è un «raptus» momentaneo, è pazzia bell'e buona. A qualificare la guerra in questi termini è un grande pontefice, Giovanni XXIII. In un passaggio della *Pacem in terris* del 1963, affermava che ritenere la guerra strumento adatto a ricomporre i diritti violati *Alienum est a ratione*: è alienante, cioè, è roba da manicomio. E dove è andato a finire quel *ripudio* della guerra così solennemente proclamato dall'articolo 11 della nostra Costituzione?²⁶²

Altri pastori, invece, si dimostrarono più disposti a giustificare l'intervento armato o, viceversa, assunsero una posizione assolutamente imparziale, ricordando che è tollerabile un certo dissenso nell'applicazione dei criteri della *guerra giusta* ai casi concreti; è il caso, per esempio, di mons. Dionigi Tettamanzi, allora ancora arcivescovo di Ancona, che in una conferenza stampa affermava:

La posizione del papa è indubbiamente chiara, precisa e obbligatoria sotto il profilo operativo, ma non so fin dove quella posizione entri anche nel merito della discussione teoretica. La difficoltà sta

ad andare oltre l'ossequio alle parole del Papa e l'astensione sulle tensioni registrabili nel mondo cattolico italiano sono suonate come un nonsenso all'azione del governo italiano, sovrapponendo così limite a limite» (*L'inutile guerra*, op. cit., 114).

²⁶⁰ Mons. Camillo RUINI, SEGRETARIO GENERALE DELLA CEI, *Dichiarazioni*, cit. in, Riccardo CHIABERGE, *I vescovi condannano la diserzione*, cit. in, "Corriere della sera", 22.I.1991, 11. «È abbastanza evidente in questa posizione la preoccupazione di non entrare in una situazione di urto con la politica del governo italiano; anzi si cerca di trovare ad essa una giustificazione religiosa» (TOSCHI, *Dalla svolta giovannea*, op. cit., 107).

²⁶¹ «Sotto l'ombrello papale si registrano posizioni fra loro poco compatibili, come quelle di mons. Bello e del card. Biffi» (Lorenzo PREZZI – Gianfranco BRUNELLI, *Viaggio nel pacifismo cattolico*, cit. in, "Il Regno", 6 (1991) 139). «Anche in cifre assolute, quest'area pacifista è minoritaria rispetto ai circa 4 milioni di cattolici che militano nei vari gruppi e movimenti religiosi, ancor più rispetto al 30% della popolazione italiana praticante e all'80-90% che si dice cattolica» (*ivi*, 140).

²⁶² Mons. Antonio BELLO, *Nel Collo della bottiglia*, cit. in, IDEM, *Scritti di pace*, Molfetta, Luce e Vita, 1997, 224. Per una panoramica dell'impegno per la pace di mons. Bello, cfr: Donata CALISTI, *Don Tonino Bello, pellegrino sui sentieri della pace e della speranza*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 44 (2003) 349-369.

precisamente a livello applicativo di quelle tre condizioni [della guerra giusta] e qui, a livello applicativo, non siamo più nell'ambito teoretico, nell'ambito magisteriale. [...] Occorre distinguere il giudizio etico dal giudizio politico. [...] La competenza della Chiesa è nell'ambito etico, non invece nell'ambito politico, a meno che nell'ambito politico non siano coinvolti e quindi direttamente minacciati o violati determinati valori etici.²⁶³

Un atteggiamento analogo da parte dei pastori italiani si ripete anche in seguito agli attentati alle *Twin Towers*, nel contesto della guerra al terrorismo e della seconda guerra in Iraq. Pochi giorni dopo l'attacco agli Stati Uniti, infatti, il card. Ruini, pur senza fare un esplicito riferimento alla teoria della *guerra giusta*, sostiene la legittimità di un ricorso alla forza militare, facendo leva sul diritto-dovere di combattere e neutralizzare il terrorismo (escludendo, tuttavia, il ricorso a rappresaglie *indiscriminate*).²⁶⁴ Allo stesso tempo, però, si dimostra anche convinto che i soli strumenti militari non siano sufficienti a sconfiggere la follia assassina della violenza internazionale. Rifiutando, infatti, qualunque semplicistica identificazione tra islam e violenza, tra religione ed intolleranza, il cardinale ritiene che sia ugualmente indispensabile impegnarsi per eliminare i focolai di povertà e degrado, all'interno dei quali il terrorismo nasce e si sviluppa.

Ciò riguarda in termini più immediati la risposta da dare all'attacco subito dagli Stati Uniti: è fuori dubbio il diritto, anzi la necessità e il dovere, di combattere e neutralizzare, per quanto possibile, il terrorismo internazionale e coloro che, a qualunque livello, se ne facciano promotori o difensori. È però altrettanto importante e indispensabile che questo diritto-dovere sia esercitato non solo attraverso il ricorso alla forza delle armi – da mantenersi sempre il più possibile limitato, senza rappresaglie indiscriminate –, ma anche e principalmente adoperandosi per rimuovere le motivazioni e i focolai che alimentano il terrorismo o possono dargli luogo.²⁶⁵

Nel caso della seconda guerra all'Iraq, infine, a differenza degli altri episcopati a cui abbiamo fatto precedentemente riferimento, le dichiarazioni ufficiali della CEI si mantengono su toni molto simili a quelli espressi dieci anni prima: da un lato, si ribadiscono piena accoglienza e rispetto filiale nei confronti delle dichiarazioni del Santo Padre, contrarie al ricorso alle armi, dall'altro, però, si manifesta anche una certa comprensione nei confronti di coloro che, insigniti di responsabilità politiche, si stanno orientando verso l'opzione militare.

Facendo eco alle parole del santo Padre, la Presidenza della Conferenza Episcopale italiana, [...] chiede ai responsabili politici dell'Iraq di collaborare in maniera piena e immediata con la comunità internazionale, al fine di eliminare ogni motivo di intervento armato. Chiede parimenti a tutti i paesi membri delle Nazioni Unite di non ricorrere all'uso della forza finché non sia esaurita ogni

²⁶³ Mons. Dionigi TETTAMANZI, *Dichiarazioni*, cit. in, Domenico DEL RIO, *La sottile contesa tra papa e vescovi «ma la guerra va fermata subito»*, cit. in, "La Repubblica", 30.I.1991, 6.

²⁶⁴ Cfr CONSORTI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 158.

²⁶⁵ Card. Camillo RUINI, PRESIDENTE DELLA CEI, *Intervento al Consiglio Episcopale permanente*, 24.IX.2001, cit. in, "Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana", 7 (2001) 233. A qualche mese di distanza, prendendo spunto dal Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2002 e riaffermando il diritto alla difesa contro il terrorismo, il card. Ruini sosterrà la necessità di sviluppare atteggiamenti di riconciliazione anche nella politica internazionale: «Esiste quindi "un diritto a difendersi dal terrorismo", [...] che comporta anche "un particolare impegno sul piano politico, diplomatico ed economico per risolvere con coraggio e determinazione le eventuali situazioni di oppressione e di emarginazione che fossero all'origine dei disegni terroristici". La prospettiva del Messaggio del Santo Padre [...] prende in esame le condizioni più profonde per il ristabilimento e consolidamento di un'autentica pace, individuandole nella giustizia e in "quella particolare forma dell'amore che è il perdono"» (Card. Camillo RUINI, PRESIDENTE DELLA CEI, *Prolusione al Consiglio Episcopale Permanente*, 21.I.2002, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.chiesacattolica.it/pls/cc_i_new/edit_bancadati.apri_pagina?sezione=doc&tipo_ente=uff&id_oggetto=6683&id_ente=10> (accesso: 4.III.2007). Cfr anche: CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *Comunicato dei lavori*, 29.I.2002, cit. in, "Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana", 1 (2002) 18-19.

possibilità di soluzione pacifica, secondo i principi della stessa Carta dell'ONU. Chiede inoltre al governo italiano un rinnovato impegno in questa direzione.²⁶⁶

2. Il problema degli armamenti

Tra i testi prodotti dalla Commissione ecclesiale *Giustizia e Pace* della CEI è da segnalare il documento *Educare alla pace*,²⁶⁷ che conclude la trilogia iniziata con *Educare alla legalità* e proseguito poi con *Stato sociale ed educazione alla socialità*.

Il tono generale del documento è più riflessivo che argomentativo, quasi una prolungata meditazione su un tema significativo, i cui contenuti si rinnovano di epoca in epoca. [...] Più che uno studio sulla pace è un invito a «sognare la pace» e ad avviarne la realizzazione nell'impegno educativo quotidiano. Per questo si insiste molto sugli atteggiamenti profondi e vitali necessari più che sugli aspetti sociologici o politici.²⁶⁸

Nel documento, al di là di questo stile pastorale e parenetico, che lo avvicina ai Messaggi per la Giornata Mondiale della Pace, è interessante notare, ai fini del nostro lavoro, la netta presa di posizione contro la corsa agli armamenti che

continua a rappresentare oggi una delle piaghe più gravi dell'umanità e una delle cause più acute della povertà nel mondo. Anche per quanto riguarda l'Italia si sa a sufficienza, malgrado i troppi e fitti silenzi, che molte armi impiegate altrove per seminare morte (comprese le micidiali mine giocattolo che straziano i bambini) recano il marchio di fabbriche italiane. È quindi legittimo e doveroso che nel dibattito democratico siano presenti voci e strategie mirate a far cessare la produzione e il commercio delle armi, perché i loro ricavi grondano sangue.²⁶⁹

La ferma critica a questo illecito mercato di morte – non dimentichiamo appunto che l'Italia è uno dei primi produttori ed esportatori di armi al mondo – è stata, inoltre, ripresa anche dal presidente di *Pax Christi Italia*, l'arcivescovo di Pescara, mons. Valentinetti, in un'intervista al settimanale cattolico *Famiglia cristiana*.

L'Italia è il quarto produttore di armi leggere, ma il secondo venditore. Vuol dire che vendiamo anche armi costruite da altri. Noi vogliamo che la questione delle armi leggere entri in qualche priorità del Governo e del Parlamento. Vogliamo sapere a chi vendiamo, chi sono gli intermediari, e soprattutto vogliamo sapere quali banche sono coinvolte. [...] La dottrina sociale dice che non è lecito possedere armi in numero superiore a quelle strettamente necessarie per la difesa del proprio territorio. Invece, vedo che si producono, si vendono e si comprano molte armi che con la difesa non hanno nulla a che vedere. [...] Le *cluster bombs*, bombe a grappolo, di cui Israele ha spalmato il Libano. La Santa Sede da tempo ne chiede il bando.[...] Ma nessun governo si vuole occupare della questione, segno che il business è molto alto.²⁷⁰

²⁶⁶ PRESIDENZA DELLA CEI, *Comunicato*, 17.III.2003, cit. in, "Il Regno", 7 (2003) 201.

²⁶⁷ COMMISSIONE ECCLESIALE GIUSTIZIA E PACE DELLA CEI, nota past., *Educare alla pace*, 23.VI.1998, cit. in, "Il Regno", 13 (1998) 418-436.

²⁶⁸ Giampaolo SALVINI, "Educare alla pace". *Un documento della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", III (1998) 494.

²⁶⁹ COMMISSIONE ECCLESIALE GIUSTIZIA E PACE DELLA CEI, *Educare alla pace*, 13.a, op. cit., 422.

²⁷⁰ Mons. Tommaso VALENTINETTI. PRESIDENTE DI PAX CHRISTI ITALIA, *Intervista*, cit. in, *Quarant'anni non violenti*, a cura di Alberto BOBBIO, cit. in, "Famiglia cristiana", 1 (2007) 38. Cfr anche IDEM, disc., *In buona fede scelgo il disarmo*, Norcia, 31.XII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/paxchristi/articles/art_22617.html> (accesso: 30.VIII.2007). È anche in corso la campagna "No alla banche armate", attraverso la quale *Missione Oggi*, *Nigrizia* e *Mani Tese* intendono

Ci sembra che a questo punto siano state tracciate²⁷¹ le linee essenziali dell'atteggiamento dei Pastori della Chiesa, in Italia come all'estero, in questo ventennio che ci separa dalla caduta del muro di Berlino: quanto cammino è stato fatto, certamente tra luci e ombre, tra balzi in avanti e improvvise *marce indietro*...: è la nostra realtà, la realtà della Comunità ecclesiale della quale siamo membri! A differenza del contesto vissuto negli anni '90, ciò che è precipuo nel panorama del cattolicesimo e della società italiana ed occidentale di questo inizio del terzo millennio, è il fatto che l'azione del movimento pacifista abbia ormai raggiunto e coinvolto anche soggetti che non ne facevano tradizionalmente parte. Crediamo, altresì, innegabile che a questo processo di sensibilizzazione abbia collaborato, tra l'altro, anche l'insegnamento e la persona di Giovanni Paolo II: come abbiamo visto, egli ha fatto della pace una delle sue attenzioni costanti, soprattutto nella seconda metà del suo pontificato. In questo senso, le seguenti considerazioni, espresse dal mons. Valentinetti, ci sembrano particolarmente calzanti nell'individuare questo spostamento di attenzione e di sensibilità.

A qualcosa è servito il magistero della pace. Voglio solo ricordare che nel 1991 Giovanni Paolo II fu l'unico leader mondiale a chiedere la pace nel Golfo, dopo l'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq. Anche l'ONU era a favore della guerra. Nel 2003 col Papa c'erano altri importanti leader, e soprattutto c'erano milioni di persone nelle piazze di tutto il mondo. Secondo me è stato un risultato dell'azione della Chiesa.²⁷²

La sfida però resta sempre: quella di mettere la pace al vertice delle priorità dell'insegnamento, della prassi e della testimonianza delle Chiese locali, senza cedere alla tentazione di assecondare la *Realpolitik*, continuando nel frattempo a rinnovare le coordinate teologiche che possano dire qualcosa di significativo alla nostra umanità, che si ritrova, come sempre, vittima della sua stessa violenza, senza sapere veramente venirne fuori.²⁷³

informare le associazioni ed i cittadini sul coinvolgimento di alcune banche nel commercio delle armi: cfr Giorgio BERETTA, *Campagna Banche armate. Banche armate: tre domande alla campagna*, cit. in, "Missione Oggi", 2 (2006), [documento WWW], accesso: URL: <http://www.saveriani.bs.it/Missioneoggi/arretrati/2006_02/banche_armate.htm> (accesso: 19.II.2007). Cfr *No alle banche armate* [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.banchearmate.it/home.htm>> (accesso: 19.II.2007). Momento importante è stato il convegno: *Dalle "banche armate" alle tesorerie etiche. Giornata di incontro e di confronto*, Roma, 3 Febbraio 2007: cfr *Territori disarmati* [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.territoridisarmanti.org/roma.php>> (accesso: 19.II.2007).

²⁷¹ Una sintesi molto puntuale dell'attività del mondo pacifista italiano è presente in: Walter NANNI, *Dibattito attuale e opinioni a confronto nel mondo cattolico italiano sul tema della guerra e della pace*, cit. in, BECCEGATO – NANNI – STRAZZARI, *Guerre alla finestra*, op. cit., 360-363. Una posizione abbastanza critica è stata presa nei confronti dei cappellani militari, che sono inquadrati nel sistema dell'esercito italiano: non si contesta la loro attività pastorale, quanto la modalità in cui essa viene svolta. «L'assistenza spirituale e pastorale che va garantita agli uomini e alle donne arruolati nelle forze armate, può avvenire ad opera di sacerdoti che svolgono il loro servizio ministeriale al di fuori dell'esercito, senza indossare divise, senza assumerne i gradi e soprattutto senza godere dei medesimi privilegi riservati alle autorità militari. [...] Non c'è un solo passo del Vangelo in cui il Cristo sembra dare una pur lontana giustificazione all'uso della forza. Al contrario sono frequenti i brani che esortano alla nonviolenza» (PAX CHRISTI ITALIA, *Sandali e anfibi*, 20.XII.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://fvg.peacelink.it/pace/msg09109.htm>> (accesso: 17.XI.2006).

²⁷² VALENTINETTI., *Intervista*, op. cit., 37-38. Solo a titolo esemplificativo, si veda, la grande e pacifica manifestazione di protesta contro l'allargamento della base militare americana nei pressi di Vicenza, tenutasi il 17 febbraio 2007: cfr BBC NEWS, *Italians March in US Base Protest*, 17.II.2007, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6370671.stm>> (accesso: 17.VIII.2007).

²⁷³ «Superare lo scarto fra profezia e Realpolitik richiede di organizzare attorno alla pace quelle forze scientifiche, diplomatiche, pedagogiche che altrimenti sono risucchiate dalla ragione della guerra. L'istanza cristiana della pace non può mancare l'appuntamento» (*L'inutile guerra*, op. cit., 114).

Il pacifismo cattolico ha ricevuto un immediato consenso popolare, molto maggiore dei suoi limiti organizzativi. Ha un accesso, più ampio del previsto, sul fronte episcopale. I suoi limiti sono altrove. Da un lato nella scarsa riflessione. L'intera Chiesa sconta una debolezza teorica sul tema della pace. La teoria della guerra giusta [...] è stata riesumata per offrire un qualche orientamento al problema. Manifestando come il contesto in cui è nata [...] sia del tutto inadeguato rispetto a una pratica di democrazia ormai collaudata. Debolezza acuita dall'inconsistenza della riflessione laica sul problema. [...] Un secondo limite è quello della rappresentanza politica. [...] Più in generale rimane la sfida di declinare la nonviolenza secondo tutte le sue articolazioni, fin dentro la pratica quotidiana della vita civile (dalla risposta alla malavita organizzata fino alle pratiche non emarginanti verso gli anziani, dall'efficacia nell'obiezione di coscienza a quella della diplomazia internazionale); la sfida di custodire le posizioni profetiche [...] entro una consapevole presenza nelle decisioni storico-civili.²⁷⁴

E in tutto questo, un gran compito spetta all'etica e, certamente in modo tutto particolare, all'etica teologica.

²⁷⁴ PREZZI – BRUNELLI, *Viaggio nel pacifismo*, op. cit., 141. Anche se un po' datate, queste considerazioni ci sembrano ancora abbastanza attuali: la riflessione ecclesiale, in altre parole, ha ancora bisogno di continuare nell'individuazione di categorie nuove (fedeli all'uomo e al Vangelo), giacché le coordinate tradizionali si svelano sempre più inadeguate. Purtroppo gli stessi fatti di cronaca, riportati sui giornali di ogni giorno, provano che la teoria della *guerra giusta* è davvero inadatta ad affrontare l'attuale esplosione della violenza.

PARTE II

LA TEOLOGIA MORALE: ORIENTAMENTI PRINCIPALI

Riprendiamo, ora, il cammino che ci porta ad affrontare direttamente le posizioni dei teologi moralisti italiani, nel confronto con i grandi cambiamenti che hanno contraddistinto la fine del mondo bipolare e con le nuove “modalità”, attraverso le quali la conflittualità sociale e politica vengono oggi vissute e affrontate.

Ci muoveremo fondamentalmente, riprendendo *via via* i temi trattati nei capitoli precedenti: le guerre etniche e la questione dell’ingerenza umanitaria, il terrorismo e la guerra preventiva, lo scontro delle civiltà e la necessità di un nuovo dialogo interculturale e interreligioso basato sulla promozione della giustizia e dell’equità, l’ascesa di un’unica Superpotenza mondiale e la necessità di una riforma dell’ONU e del suo ruolo nel governo del mondo, ecc.

Certo è che il cammino fatto non viene messo da parte: i discorsi relativi alla legittimità della guerra, della legittima difesa armata, dell’obiezione di coscienza, ecc. non vengono ripresi per evitare delle estenuanti e noiose ripetizioni, ma la loro validità resta e non è messa in discussione, anche per l’oggi. Tenendo conto, perciò, di tutto ciò, cercheremo in ogni caso di individuare gli ulteriori sviluppi della riflessione teologico-morale sulla pace, in risposta alle istanze provenienti dalla nostra contemporaneità. Il dibattito attuale (sia giuridico che etico) intorno alla liceità di un intervento militare, dunque, sembra muoversi principalmente intorno a tre esigenze:

1. il dovere di contenere la violenza in corso, nei confronti delle vittime di un’ingiusta aggressione, attraverso il ricorso all’intervento umanitario (il caso, per esempio, delle missioni NATO nell’ex-Jugoslavia);
2. la necessità di ristabilire il diritto internazionale violato attraverso un’azione militare punitiva nei confronti di un Paese colpevole o connivente con i colpevoli di gravi crimini internazionali (è stato il caso, per esempio, della guerra in Afghanistan);
3. il bisogno, infine, di prevenire la violenza, che sia di matrice statale o terroristica, attraverso il ricorso alla dottrina della *guerra preventiva* (è stata una delle principali argomentazioni tese a giustificare la seconda invasione dell’Iraq).

Se il primo punto richiama fondamentalmente il dibattito sulla *guerra giusta* e/o sulla legittima difesa armata, il secondo e il terzo, invece, introducono nuove problematiche etiche che, pertanto, saranno oggetto delle pagine seguenti.

Le scelte della politica nazionale non sono state certo indifferenti.¹ Sebbene l’opinione pubblica italiana si sia spaccata sulla valutazione delle missioni militari all’estero, i moralisti cattolici sono riusciti a conservare uno spirito critico e vigile, e con competenza hanno saputo entrare nel merito delle questioni. Sono molto significative, in effetti, le parole usate da Lorenzetti, quando ritiene che il ruolo della teologia morale non sia quello di giustificare la politica, quanto quello appunto di metterla in crisi, mostrandole le sue stesse incoerenze e i suoi tragici compromessi.²

¹ Cfr: Giuseppe MATTAL, *Un cambio di mentalità*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 133 (2002) 29-30; CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 17-18.

² Dopo il crollo dei regimi comunisti, in Italia si è avviata una riforma delle forze armate funzionale alla difesa, anche militare, degli interessi nazionali all’estero ed ad una maggiore credibilità della nostra politica estera. Per

Non si avrà mai identificazione tra morale e politica, ma la tensione dialettica tra l'una e l'altra va mantenuta e accentuata per evidenziare un *dover essere* che contrasta efficacemente la prassi. La politica non avvertirà mai l'istanza etica a organizzare e praticare vie alternative alla guerra, se la morale si presta a giustificarla. L'autentico servizio che la morale, filosofica e teologica, può e deve rendere alla cultura militarista consiste in una seria e motivata argomentazione di contrasto.³

Un aspetto degno di nota di questo costante impegno di riflessione e di formazione morale è senz'altro la pubblicazione del *Dizionario di Teologia della pace* a cura di Luigi Lorenzetti, che si è valso della collaborazione dei più autorevoli teologi ed esperti di etica del nostro Paese: un'opera davvero imponente, alla quale più di una volta noi stessi, per la stesura di questo lavoro, abbiamo attinto idee, indicazioni bibliografiche e materiale.

Accanto a questo aspetto, tuttavia, ci sembra di vederne anche un altro: abbiamo l'impressione, infatti, che la riflessione etica sulla pace abbia perso un po' del suo vigore e della sua spinta profetica. Sembra come colta alla sprovvista di fronte ai grandi cambiamenti che hanno accompagnato la fine del *secolo breve* e, perciò, ancora non del tutto pronta ad offrire delle valutazioni e delle risposte davvero complete ed esaustive. Certamente ciò è vero in generale per molta parte della riflessione etica, sia laica e che teologica, sia italiana che europea o nordamericana, tuttavia nostro compito è quello di evidenziarlo, in modo particolare, nel nostro Paese. Se, infatti, la stagione precedente era stata segnata davvero da una grande novità e una marcata originalità, di sapore anche profetico, le immense problematiche e – perché no – le grandi delusioni, che gli anni successivi alla fine della guerra fredda hanno portato con sé, sembrano essere state quella sorta di fulmine a *ciel sereno*, quella *doccia fredda* che nessuno si aspettava, che ci apre gli occhi su una realtà che nessuno immaginava e con la quale è necessario fare ancora adesso i conti.

In ogni caso, invitiamo il lettore a verificare questa nostra impressione, nella lettura e nel confronto critico con il pensiero dei vari autori che ci apprestiamo ad affrontare.

una valutazione ed una critica di questa deriva militarista, cfr Domenico GALLO, *Il «nuovo modello di difesa»*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 99 (1993) 401-405.

³ Luigi LORENZETTI, *Introduzione. Dove va la morale cattolica?*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 9-10.

CAPITOLO I

IL CONTENIMENTO DELLA VIOLENZA

Di fronte al problema della violenza in atto, soprattutto se rivolta a delle vittime innocenti e inermi, come è stato ed è ancora il caso, purtroppo, nei conflitti etnici, l'indifferenza o il menefreghismo – come sostenne anche Giovanni Paolo II – non possono e non devono trovare spazio alcuno all'interno della comunità internazionale e, tanto meno, all'interno della coscienza dei credenti in Cristo. Il fatto di escludere l'inattività e l'attesa ipocritica della fine delle ostilità, perché l'uno o l'altro dei contendenti è stato completamente massacrato o comunque ridotto all'impotenza, non risolve però la domanda sul cosa fare, sulla maniera moralmente corretta di assumere la propria responsabilità e di intervenire. Dunque, cosa è giusto fare? fin dove è opportuno andare, per disarmare l'aggressore, senza aggiungere semplicemente violenza a violenza? *Il fine non giustifica i mezzi* – lo sappiamo – siamo perciò dinanzi ad un vero dilemma morale, che ha stimolato e stimola tuttora in profondità la riflessione etica e giuridica contemporanea, intorno al tema della legittimità etico-teologica del ricorso alla forza armata, nel contesto dell'*ingerenza umanitaria*.

1. L'ingerenza umanitaria

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, Giovanni Paolo II, di fronte alle gravissime violazioni dei diritti umani e delle violenze perpetrate nei confronti dei civili inermi nei conflitti balcanici, sostenne con forza e tenacia, anche tramite l'azione diplomatica della Santa Sede, la necessità di un intervento umanitario⁴ – che non doveva necessariamente coincidere con un intervento militare, benché non lo escludesse a *priori* – finalizzato a disarmare l'aggressore, secondo tappe graduali e progressive, che andavano dalla pressione diplomatica, fino all'azione militare vera e propria.

Molti sono stati gli interventi di Giovanni Paolo II sul diritto di ingerenza, e tutti ruotano su due punti fondamentali: l'obbligo morale di considerare come propri i problemi degli altri, e la delicatezza della realizzazione di questo dovere. Bisogna tener presenti, dunque, molti criteri, primo tra tutti il seguente: l'intervento può prendere il via solo dopo il fallimento dei negoziati, e per essere considerato giusto è necessario che vengano rimproverati ad un Paese atti tali da costituire una grave e reiterata violazione dei diritti fondamentali della persona umana.⁵

Al di là delle affermazioni del Papa, però, si tratta di vedere cosa sia possibile dire, a livello teologico, su questa problematica e quale sia il contributo che la riflessione etica dei credenti in Cristo possa dare a questo riguardo, nell'individuazione di norme morali che conducano la comunità internazionale, in quanto titolare della promozione bene comune universale, verso un compimento giusto e corretto, della responsabilità morale che ciascuno di noi ha per l'altro uomo, suo fratello. Il punto di partenza su cui si fonda la riflessione morale

⁴ In questo contesto, useremo come sinonimi le espressioni *ingerenza umanitaria*, *azione umanitaria* e *intervento umanitario*, benché alcuni autori – come abbiamo visto – ritengano che siano delle realtà abbastanza distinte, soprattutto per quanto riguarda l'approccio nei confronti del ricorso alla violenza: cfr *supra* pag. 122, nota 141.

⁵ MATTAI – MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit., 125.

sull'ingerenza umanitaria è indiscutibilmente questo dovere morale di promuovere il bene comune universale: esso è la categoria fondamentale su cui è costruita tutta l'etica sociale e politica, tuttavia – ne abbiamo già parlato – riveste un ruolo tutto speciale, proprio nella promozione della pace. Riconosciuta, inoltre, la marcata ed evidente interconnessione esistente tra tutti gli attori economici, politici e culturali del pianeta, accentuata all'ennesima potenza dal fenomeno della globalizzazione, non è più possibile pensare di vivere in una sorta di *splendido isolamento* di vittoriana memoria, quasi che quello che succede nel resto del mondo non ci riguardi e possa lasciarci indifferenti.

Tutta la famiglia umana soffre a causa del contrasto tra due opposte tendenze nel regolare la convivenza umana. Entrambe aspirano a un miglioramento dei diritti dell'uomo, ma si muovono su linee divergenti. Da una parte ci sono i diritti di ogni uomo singolo e/o come membro di un gruppo: Stato sovrano, tradizione etnica, area culturale, confessioni religiose organizzate, ecc... Dall'altro lato, c'è l'interconnessione sempre crescente tra ogni individuo o gruppo, un'interconnessione che opera al di sopra delle teste e fuori della portata degli individui o gruppi: bisogna riconoscere che la famiglia umana è un unico sistema.⁶

Affermare e comprendere tutto questo significa rimettere ulteriormente in causa il principio della sovranità nazionale, di cui abbiamo già parlato, come criterio fondamentale delle relazioni internazionali: uno Stato, cioè, non può e non deve godere di una sovranità assoluta, perché ci sono delle istanze che lo oltrepassano, che riguardano tutto l'insieme degli uomini e delle donne che vivono sul pianeta, e a cui esso, da solo, non soltanto non è in grado di rispondere adeguatamente, ma che può addirittura ostacolare sulla base dei suoi interessi particolari. E ciò risulta particolarmente importante per quanto riguarda la tutela dei diritti umani, soprattutto di coloro che non hanno la forza (numerica, fisica, culturale, morale) di difendersi efficacemente o di far valere le proprie ragioni e la propria dignità nel contesto di un'assise locale o di quella internazionale.⁷

⁶ CHIAVACCI, *L'Onu e gli stati sovrani*, op. cit., 11. Nella valutazione dell'intervento umanitario, non si compie una scelta tra un bene e un male, bensì quella tra un male *maggiore* e un male *minore* o, meglio ancora, tra dei mali *fisici* e dei mali *morali*. Su questa distinzione si basa il processo di discernimento che può optare per un'azione militare, che produrrà di fatto dei mali fisici rilevanti (morti, distruzioni, profughi) ma che è giustificata perché mette fine, come *extrema ratio*, al male morale dell'aggressione. «Ho riferito coppie di mali che risultano alternativi universalisticamente parlando, tali cioè che quale che sia la scelta che opereremo per eliminare un male ne compiremo certamente un altro [...]. Mentre la prima alternativa è ovviamente evasiva (perché rifiuta qualsiasi forma di intervento umano nelle cose umane), la seconda può estrinsecarsi esclusivamente in un ordinamento delle preferenze [...] o dei mali possibili [...]. Facile è l'ordinamento tra un bene e un male; tutt'altra questione è ordinare tra loro due mali. Questa operazione può avvenire, a sua volta, sulla base di due fondamentali e differenti approcci: quello deontologico [...], quello consequenzialistico [...]. La forza della prima via consiste nell'intenzione: evitare il male maggiore indipendentemente dalla sua praticabilità [...]. La grande suggestione della seconda via sta principalmente nella sua progettualità realistica: che cosa è più utile che avvenga, posto che ogni azione ha dei limiti e non ci si deve avviare su una strada che potrebbe rivelarsi più dannosa di quella che si vuole contrastare?» (Luigi BONANATE, *Il dilemma della scelta morale applicata alla guerra*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 21-22). Tradizionalmente il criterio di riferimento in situazioni di incertezza di questo tipo, come abbiamo già visto, è il principio del *doppio effetto*.

⁷ «Friedensförderung verlangt demnach erstens: die Achtung der allgemeinen Menschenrechte als Grundrechte. Konkret bedeutet dies, das Recht auf Leben unbedingt zu schützen sowie die Würde der Person und den unverrechenbaren Wert jedes einzelnen Menschen zur Grundlage jeder Rechtsordnung zu machen. Da der naturrechtlich begründete Rekurs auf die Menschenrechte von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Menschen ausgeht, gilt diese Forderung nach Gleichbehandlung universal und unterliegt keinerlei nationalstaatlichen oder sonstigen partikularen Einschränkungen» (Peter FONK, *Frieden schaffen – auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 41).

La salvaguardia delle minoranze degli emarginati politicamente o culturalmente o razzialmente stranieri, è un problema vitale per le democrazie e non sembra essere così brillantemente attuato in molte democrazie occidentali. Dobbiamo anche parlare di profughi (*displaced persons*): non dovrebbe esistere in nessun luogo del mondo una realtà come quella dei profughi, salvo naturalmente il fatto fisico in sé. Ogni essere vivente deve sentirsi a casa in ogni parte del pianeta. Nel mantenere gli stati nazionali (ma non sovrani), nel mantenere le differenti culture, nella nuova prospettiva di una vera famiglia umana, risiede la sfida con la quale siamo a confronto.⁸

L'ingerenza umanitaria si inserisce, allora, proprio in questa fitta rete di interconnessioni reciproche, in cui nessuno può disinteressarsi della sorte dei suoi simili, anche se costoro si trovano a diverse migliaia di chilometri di distanza.⁹ Se, in positivo, tutto questo significa impegno e collaborazione per la promozione di una vera autorità mondiale che, capace di rispettare le autonomie e le specificità di ogni popolo, sia anche in grado di focalizzare gli sforzi di tutti verso il bene comune, negativamente questa responsabilità si traduce nella necessità di punire e di impedire atteggiamenti e comportamenti che fossero *gravemente* lesivi di questo stesso bene comune universale che, non ci stanchiamo di ripeterlo, non può prescindere dalla tutela del diritto dei singoli individui e dei singoli popoli.¹⁰

Le modalità a cui si può fare ricorso per porre fine a delle gravi violazioni dei diritti umani sono molteplici e dovrebbero certamente essere messe in atto in maniera graduale, secondo un andamento, cioè, che a partire da quelle meno invasive e violente proceda, man mano, fino alla possibilità di ricorso all'intervento armato. In questo contesto, si è soliti parlare di *intervento di polizia internazionale*, quando il personale incaricato dell'azione umanitaria è fornito di mezzi militari ed – entro certi limiti – può servirsi di essi per riportare o imporre la pace, e di *intervento civile internazionale*, quando tutta l'azione è supportata soltanto da personale e mezzi non militari.¹¹ La scelta del tipo di intervento, cioè il ricorso alle sole forze armate, al personale nonviolento od una missione mista in collaborazione tra i due gruppi, non è certo arbitraria o casuale: essa, invece, si basa sulla situazione sul campo e sulle differenti finalità affidate alla missione stessa. A questo proposito, si parla, infatti, di:

1. *peace making*, quando l'azione, prevalentemente militare, ha effettivamente lo scopo di interrompere le violenze in corso e di imporre una tregua tra le parti;
2. *peace-keeping*, quando si vuol semplicemente impedire lo scoppio di nuove conflittualità in una situazione di tregua;¹²
3. *post-conflict peace-building*, che consiste in un'azione di «consolidamento e di promozione di strutture che [...] garantiscano la stabilità e la durata»¹³ della tregua e della pace raggiunta, agendo non solo sugli effetti della

⁸ CHIAVACCI, *L'Onu e gli stati sovrani*, op. cit., 14-15.

⁹ «Nella presente fase storica [...] il principio di non-ingerenza tra gli stati si rivela anacronistico e antistorico, se inteso in senso assoluto. [...] E questo vuol dire, in positivo, promuovere una politica economica e estera (anche militare) in termini di cooperazione e di collaborazione, verificare seriamente se le decisioni nazionali contribuiscono, oltre che al bene del proprio Paese, alla pace e alla giustizia nel mondo» (Luigi LORENZETTI, *L'ONU tra cultura di pace e di guerra*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 101 (1994) 7-8).

¹⁰ «Il principio dell'ingerenza umanitaria all'interno di un mondo multipolare non è e non va interpretato, almeno primariamente, come un principio politico tanto meno militare, ma come un principio etico-giuridico. Un principio che sancisce il diritto-dovere della comunità internazionale di intervenire anche con la forza, laddove fosse necessario, negli affari interni di uno Stato quando sono in gioco i diritti fondamentali dei cittadini o di alcune minoranze etniche o religiose» (TRENTIN, *Nuove strategie di pace*, op. cit., 42).

¹¹ Cfr Antonio PAPISCA, voce «Ingerenza/Diritto internazionale», cit. in, *DTP* 488-489.

¹² All'interno di questo ventaglio di tipologie di intervento, vanno certamente ricordate, come tecniche puramente nonviolente, le azioni dei cosiddetti «caschi bianchi» che, benché volontari civili, «mirano a separare i contendenti lungo una linea di separazione che delimita il territorio controllato dalle parti in lotta» (CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 110).

¹³ Giuseppe TRENTIN, voce «Ingerenza/Teologia morale», cit. in, *DTP* 489.

conflittualità diffusa, ma sulle sue origini, spesso un po' nascoste ma rintracciabili nei meandri della storia di quei popoli.

4. altre forme di intervento, infine, escludono di fatto il ricorso alla forza armata: è il caso delle forme di ingerenza diplomatiche (*preventive diplomacy*) ed economiche che, come l'embargo di armi o di altri particolari tipi di merci, intendono impedire il proseguimento degli scontri e piegare – in maniera incruenta – la volontà dei contendenti, perché si avviino delle trattative, venga firmata una tregua e cessino così le violenze.¹⁴

I problemi giuridici ed etici legati a situazioni di questo tipo sono davvero molto complessi al punto che, ancora a tutt'oggi, su di essi non esiste un reale ed universale consenso, né dal punto di vista del diritto internazionale, né tanto meno di quello della morale filosofica e teologica. Ogni argomentazione, infatti, cerca ovviamente di rispondere a quelle domande, a quel dissidio interiore che nascono in chi (capi di stato e di governo, alti vertici militari, responsabili delle Nazioni Unite, ecc.) si trova dinanzi alla necessità di porre delle scelte e di decidere, in modo moralmente corretto, tra modalità di intervento umanitario così diverse fra loro. Abbiamo già affrontato, nel corso del nostro studio, il problema della nonviolenza e del ricorso alla persuasività della diplomazia e ai metodi incruenti – che non sono necessariamente meno crudeli delle guerre – come l'embargo e il progressivo isolamento internazionale: non stiamo qui, dunque, a ripeterci, e passiamo subito a cercare di capire in che modo possa e debba essere valutato lecito, da un punto di vista morale, un intervento di ingerenza umanitaria, che presupponga, per la gravità della situazione, il ricorso alla potenza dell'apparato bellico. Nel caso di una missione di *peace-making*, infatti, i soldati, inviati per conto della comunità internazionale, sono autorizzati non solo a difendersi dagli attacchi o a disarmare alcuni diretti aggressori (e tutto ciò, in realtà, non fa molto problema, perché rientra nel diritto alla legittima difesa), bensì anche ad «attaccare, avanzare, invadere un territorio, fare dei prigionieri»:¹⁵ un'autorizzazione di questo tipo può essere davvero eticamente legittima e, soprattutto, può essere al servizio della pace e del bene comune universale? D'ora in poi, allora, parlando di ingerenza umanitaria, intenderemo in realtà l'intervento militare all'interno del territorio di uno Stato sovrano, di per sé non consenziente, per sole ragioni di carattere umanitario. Il discorso si focalizzerà dunque sulla valutazione morale del *peace-making*: qualora esso, che rappresenta la modalità più invasiva e cruenta, fosse giustificabile, a maggior ragione lo sarebbero anche quelle di carattere meno violento.

Il punto di partenza per questa riflessione è anzitutto la verifica del criterio dell'urgenza, vero punto nevralgico su cui s'incentra la riflessione teologica concernente *l'ingerenza umanitaria*: il problema, infatti, non riguarda tanto la legittimità teorica e di principio, quanto la sua concreta applicabilità nelle reali situazioni di emergenza umanitaria. È necessario, in altre parole, che l'intervento armato si collochi *realmente* come l'ultima possibilità e il ricorso ad esso come l'*extrema ratio*,¹⁶ in caso di gravissime violazioni perpetrate a danno dei diritti elementari di interi popoli, dopo che ogni altro tentativo di soluzione incruenta (diplomazia, difesa popolare nonviolenta, embarghi, ecc.) fosse precedentemente miseramente fallito. Di fronte alla gravità di un'azione militare e alle tragiche conseguenze che essa può avere – soprattutto a lungo termine –

¹⁴ Cfr TRENTIN, *Nuove strategie di pace*, op. cit., 44-45. Tra queste azioni diplomatiche, di tipo più o meno tradizionale, ci sono certamente attività come quella compiuta dalla Comunità di Sant'Egidio, che ha messo fine alla guerra civile in Mozambico (cfr CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 111).

¹⁵ TRENTIN, *Nuove strategie di pace*, op. cit., 45.

¹⁶ «L'un des moyens d'éprouver à la fois la justesse de l'intention et la nécessité absolue du recours à la force est le critère du "dernier recours", qui exige que tous les moyens raisonnables aient été épuisés avant que ne soit ordonnée une action militaire» (Bryan HEHIR, *Intervention militaire et souveraineté nationale. Une relation à repenser*, cit. in, MOORE, *Des choix difficiles*, op. cit., 70).

non ci si può permettere in alcun modo né scorciatoie né leggerezze: solo se ogni altra strada si è dimostrata – o ragionevolmente risulta – impraticabile o infruttuosa, è possibile mettere in conto una riflessione ulteriore, alla luce di altri criteri etici, per verificare l'ammissibilità dell'intervento armato. L'ingerenza umanitaria – detto in altre parole – non può diventare in nessun modo la nuova teoria di giustificazione della guerra del XXI secolo – dopo che la *teoria della guerra giusta* è diventata un po' *démodé* – una sorta cioè di *fictio* giuridico-ideologica, che vuole giustificare l'interventismo dell'uno o dell'altro Paese, interessato non tanto alla difesa degli individui, quanto alla tutela dei propri interessi.¹⁷ Si tratta, dunque, di individuare quei criteri¹⁸ che permettano di evidenziare una chiara e netta distinzione tra quell'azione a carattere umanitario, che non è soltanto lecita, ma al contrario di per sé doverosa, e la guerra che, invece, come abbiamo già visto, non trova alcuna legittimazione morale, almeno nel contesto della riflessione etico-teologica su cui si basa la nostra esposizione.

Si dovrà forse assistere inerti alle tragedie come quelle perpetrate nei confronti dei kurdi, degli hutu, dei tutsi, dei kosovari e di altre popolazioni? E se l'ONU, per difetti di struttura interna, viene paralizzata da veti e non è in grado di mettere in atto interventi tempestivi ed efficaci? Se la DPN (Difesa Popolare Nonviolenta), così ammirevolmente perseguita da Ibrahim Rugova, non approda a risultati positivi e la violazione dei diritti umani e delle persone e della nazione persiste? Se tutte le azioni diplomatiche risultano bloccate? In questa sciagurata e angustiate contingenza il discorso e la prassi conseguente vanno spostati in direzione di quella che è stata denominata ingerenza umanitaria che, costretta come *extrema ratio* al ricorso della forza militare, non è guerra ma intervento di polizia internazionale.¹⁹

Viene introdotta, quindi, una differenza specifica tra il ricorso alla forza militare nel contesto di una guerra (sia offensiva che di legittima difesa) e quello nel contesto di un'azione di soccorso – sempre con mezzi militari – a popolazioni vittime di aggressioni in atto e di violente e

¹⁷ Jürgen Habermas, prendendo in esame il caso della guerra del Kosovo, ritiene che l'intervento umanitario sia una sorta di eccezione alla regola perché, attraverso mezzi coercitivi e violenti, vengono promossi e difesi i diritti umani (cfr Jürgen HABERMAS, *Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, cit. in, *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, a cura di Reinhard MERKEL, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, 62-63); A questa interpretazione risponde Beestermöller: «*Es scheint also, dass man in der gegebenen Situation die Menschenrechte der einen durch die Verletzung der Menschenrechte der anderen schützen kann. Habermas' Lösung, dass man in dieser Ausnahmesituation tun darf, was man nicht darf, überzeugt nicht. Denn für jede Lösung gilt, dass sie selbstverständlich unter dem Anspruch steht, in jeder vergleichbaren Situation zu gelten*» (Gerhard BEESTERMÖLLER, *Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg*, cit. in, *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, a cura di IDEM, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 161).

¹⁸ «*Dabei wird hier unter einer humanitären Intervention ganz allgemein ein militärischer Menschenrechtsprotektionismus über staatliche Grenzen hinweg und ohne die Zustimmung der Regierung des betroffenen Staates verstanden. Es geht also letztlich um die Frage, ob, und wenn ja, wer, wann, mit welchen Mitteln und mit welchem Ziel in einen anderen Staat und ohne dessen Einwilligung zum Schutz von Menschenrechten militärisch eindringen darf*» (Gerhard BEESTERMÖLLER, *Vorwort*, cit. in, a cura di IDEM, *Die humanitäre Intervention*, op. cit., 2003, 7).

¹⁹ MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 9-10. Ci sembra di notare un'evoluzione nel pensiero di questo teologo salesiano, disposto ad un'accettazione condizionata dell'intervento militare per ragioni umanitarie, cosa che, ancora in un testo del 1994, escludeva categoricamente: «I soggetti legittimati a condurre operazioni di ingerenza umanitaria sono sia le istituzioni umanitarie e intergovernative, sia le strutture di società civile con esperienza nel campo della solidarietà. I mezzi e le modalità dell'ingerenza umanitaria sono *rigorosamente civili, non militari*» (MATTAI – MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit., 129) (il corsivo è nostro). Il cosiddetto *intervento civile internazionale*, a cui si fa riferimento nel testo, «consiste in operazioni miranti a rifornire di beni e servizi (viveri, medicinali, vestiario, servizi di base) popolazioni la cui esistenza è messa in pericolo da guerre o calamità naturali. Anche in questo caso si prescinde dal consenso dello Stato interessato o comunque l'assenso di questo è un atto dovuto. [...] I soggetti [...] e gli strumenti e i metodi dell'intervento civile internazionale devono essere civili e non militari» (PAPISCA, *Ingerenza*, op. cit., 488-489).

gravi discriminazioni. È vero, infatti, che – preso in sé – il ricorso alla forza degli armamenti e all'esercito è presente in entrambi i casi: tuttavia, e qui si inserisce la distinzione decisiva, le modalità e, soprattutto, le finalità del ricorso a questi mezzi sono profondamente diverse. Scopo della guerra, infatti, è annientare l'avversario da tutti i punti di vista (militare, economico, politico, psicologico, ecc.), per piegarlo ad accettare delle condizioni di resa, che sono sempre a favore del vincitore; *l'ingerenza umanitaria* (o l'azione di *polizia internazionale*), invece, pur servendosi di personale e mezzi militari,

minimizza la violenza e agisce, con personale a ciò preparato, in maniera da limitare il più possibile il numero delle vittime e dei danni, agisce su un mandato dell'ONU o di un'organizzazione sopranazionale che dirige le operazioni, è consapevole che i mezzi militari da soli non possono mai portare a una pace giusta e vanno quindi utilizzati solo allo scopo di creare presupposti per sforzi politici, diplomatici e nonviolenti rivolti al conseguimento di una vera e duratura pace.²⁰

Ci troviamo di fronte, allora, ai criteri che devono essere contemporaneamente verificati, affinché l'intervento, nella sua eccezionalità, trovi almeno una giustificazione morale,²¹ che – forse più che in altri ambiti della riflessione sulla legittimità della guerra – si dimostra alquanto diversa da quella puramente giuridica e legale.

*Les traditions morale et juridique de l'intervention [...] représentent deux étapes du développement de la pensée normative au sujet de l'intervention. Toutes deux cherchent à poser des limites et des démarcations, mais admettent l'usage de la force lorsque celle-ci est l'instrument de la justice au service de la sauvegarde de la vie et de l'ordre social. Toutefois, elles parviennent à des conclusions différentes, en raison notamment du contexte politique que chacune cherchait à influencer et orienter. La tradition morale est interventionniste, au sens où elle place l'accent sur le devoir des autorités publiques de réagir à l'agression et à l'injustice. La tradition juridique, face à l'apparition de nouveaux états souverains, voit un danger plus grand dans la légitimation de l'emploi de la force que dans le fait de ne pas réagir au mal dans d'autres sociétés.*²²

E ciò che forse stupisce di più è che, nonostante si ritenga, «a livello di riflessione moral-teologica [...] che la teoria della giusta guerra risulti anacronistica»,²³ gli elementi su cui si basa

²⁰ MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 10-11. Cfr anche PAPISCA, *Ingerenza*, op. cit., 488: L'intervento di *polizia internazionale* «si esercita con l'impiego di soggetti e strumenti militari per decisione e sotto il controllo delle Nazioni Unite e per i fini e i limiti fissati dalla Carta [dell'ONU], con particolare riferimento al principio di risoluzione pacifica delle controversie internazionali e a quello del ripudio della guerra. [...] Il personale militare impiegato deve pertanto essere debitamente addestrato a compiti di ordine pubblico e non di guerra»; cfr anche IDEM, *Non si può fare la guerra per i diritti umani*, cit. in, "Avvenire", 25.IV.1999, 5. «Wer dem Opfer ungerechter Gewalt zur Hilfe eilt, stellt sich in den Dienst eines auf Recht und Gerechtigkeit verpflichteten, eines moralischen Friedens. Allerdings muss er mindestens fünf strenge Bedingungen erfüllen. [...] Erstens muss der Anlass bzw. Zweck der humanitären Nothilfe rechtens sein, zweitens die 'Antwort' auf den Anlass; gleiches gilt drittens für den Nothilfeleistenden, den Träger der Intervention, ferner viertens für die Art und Weise der Durchführung. Nicht zuletzt kommt es auf die zu erwartende Erfolgsbilanz an» (Otfried HÖFFE, *Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen*, cit. in, BEESTERMÖLLER, *Die humanitäre Intervention*, op. cit., 14).

²¹ «In effetti, sotto il profilo giuridico, un eventuale intervento di ingerenza umanitaria potrebbe apparire ingiustificato, o quanto meno discutibile, nella misura in cui viola i confini di uno stato sovrano. Non si può d'altra parte ignorare l'esistenza, sotto il profilo morale, del dovere di difendere i diritti umani degli individui e dei popoli» (TRENTIN, *Ingerenza*, op. cit., 492). Cfr anche IDEM, *Nuove strategie di pace*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 101 (1994) 42-44. Se da un lato, almeno a livello assiologico, il diritto-dovere dell'ingerenza è riconosciuto come un'espressione autentica dell'impegno per la cura del bene comune, dal punto di vista giuridico, invece, si teme soprattutto la possibilità dell'istituzionalizzazione di un nuovo tipo di colonialismo, *ad usum Delfini*, da parte delle grandi potenze mondiali. Cfr HÖFFE, *Humanitäre Intervention?*, op. cit., 21.

²² HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 62.

²³ MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 9.

la valutazione etica dell'intervento umanitario sono ancora, fondamentalmente, proprio quelli della *guerra giusta*, cioè lo *jus ad bellum* e lo *jus in bello*, adattati ovviamente alla situazione specifica.²⁴ Li abbiamo già visti evidenziati, leggendo tra le righe del precedente testo di Mattai: il criterio della *giusta causa* (l'emergenza umanitaria irrisolvibile con mezzi pacifici), della *proporzionalità* dei mezzi, quello della *legittima autorità* e, infine, fondamentale, quello della *retta intenzione*, il quale implica che venga esercitata solo e soltanto quella violenza strettamente indispensabile, a creare i presupposti per un ritorno al tavolo delle trattative e ad una ricostruzione civile pacifica.²⁵ Affrontiamo, allora, brevemente, i singoli aspetti.

Da un lato, come dicevamo prima, c'è il problema della *giusta causa*, che abbiamo già trattato in precedenza, quando facevamo riferimento all'*extrema ratio*:²⁶ non è ammessa, in alcun modo, l'indifferenza di fronte alla persecuzione o alle gravi violenze di massa (genocidi, operazioni di pulizia etnica o, più in generale, i cosiddetti *crimini contro l'umanità*, riconosciuti tali in base alle convenzioni internazionali).²⁷ Se ogni altro mezzo pacifico è fallito, si può ricorrere ad un'azione militare proporzionata.²⁸ L'opzione per il militare non è ovviamente qualcosa da decidere a cuor leggero, ma va valutata con ponderazione e discernimento. Il rischio, infatti – soprattutto da parte di una certa cultura militarista, che ovviamente non necessariamente coincide con la mentalità dei vertici delle forze armate – è quello di dare per scontato che i metodi non-militari sono inutili, perché considerati *a priori* inefficaci. Di fronte ad una tale presa di posizione, spesso ideologica e poco aperta al dialogo e al confronto, compito dell'etica è quello di mostrare all'opinione pubblica e alla classe politica che il ricorso alla violenza, anche se moralmente giustificato, è comunque espressione di una profonda incapacità di affrontare le vere cause dei conflitti, dal momento che ci si limita ad intervenire, soltanto quando le devastazioni ed i massacri sono iniziati già da un pezzo e la voce della ragione è ormai inascoltabile.

È necessario, quindi, che venga favorita e che cresca una nuova mentalità civile, in grado di spingere tutti, ciascuno secondo i propri ambiti di responsabilità e le proprie competenze, ad una strenua lotta contro le ingiustizie *ptocopoietiche*²⁹ che sono alla base di gran parte delle

²⁴ Cfr HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 65-66. «L'un des points forts de la notion moral de la guerre juste est son caractère systématique: chacun des critères est indépendant, mais ils doivent tous être mis à l'épreuve ensemble. Lorsque l'on cherche à élargir la gamme des motifs d'intervention, c'est précisément cette dynamique qui entre en jeu» (ivi, 68).

²⁵ Cfr MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 12-13. Sul riferimento a questi criteri, i vari autori convergono: cfr per esempio TRENTIN, *Ingerenza*, op. cit., 492-493. Beestermöller, ancora più esplicitamente, riprende direttamente la teoria della *guerra giusta* di Tommaso d'Aquino applicata alle crociate e individua in essa l'anticipo dell'attuale dottrina dell'ingerenza umanitaria: cfr BEESTERMÖLLER, *Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand?*, op. cit., 144-169. «C'è da osservare che, come in passato, forse non sono mai esistite “guerre giuste”, rispondenti cioè a tutte le clausole richieste dall'etica per la loro legittimazione, così al presente le “ingerenze” non hanno rivestito, per carenza di preparazione, di sviluppo etico-culturale e di militari educati a porle in essere nel modo debito, tutte quelle condizioni che le rendono davvero “umanitarie” e azioni di autentica polizia internazionale. Ingerenze e atti di polizia, come quelle in atto, mentre scriviamo, sono piuttosto “paravento” di vere e proprie guerre» (MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 11).

²⁶ Circa il ruolo dei *media* nel gestire o manipolare l'informazione, cfr per es.: MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 77; Luigi LORENZETTI, *I media: soggetti di pace sociale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 139 (2003) 361-368; Enrico CHIAVACCI, *La comunicazione di massa: apertura globale o oppressione planetaria?*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 131 (2001) 327-332.

²⁷ «L'intervento deve prendere il via solo dopo il fallimento dei negoziati, e per essere considerato giusto è necessario che vengano rimproverati ad un Paese atti tali da costituire una grave e reiterata violazione dei diritti fondamentali della persona umana. Questi ultimi sono definiti dalle convenzioni internazionali» (MATTAI-MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit., 125).

²⁸ Cfr LORENZETTI, *L'ONU tra cultura di pace*, op. cit., 8.

²⁹ «Parlo di fabbriche al plurale, perché un fenomeno così esteso, poliedrico e mutevole, come quello della povertà, nelle sue forme estreme, non sembra riconducibile ad una matrice, ma le sue cause vanno ricercate negli ambiti economici, politici e culturali oggi in atto. Qui infatti prendono corpo e spessore le strutture “ptocopoietiche” che generano cioè i poveri e li depauperano progressivamente» (MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 30). Lorenzetti,

tensioni internazionali: senza una vera politica di questo tipo, che miri cioè a risolvere i problemi *alla radice*, ogni azione di polizia internazionale, per quanto legittima dal punto di vista legale, sarà sempre segnata, alla base, da un mancato impegno per una vera e pacifica prevenzione dei conflitti. E se non c'è un'azione pacificatrice di questo tipo, non potremo mai parlare di un'autentica legittimazione etica dell'intervento armato. Se, infatti, non si passa dalla gestione delle emergenze ad una sapiente politica di soluzione dei veri macroconflitti che fecondano l'odio e la violenza sulla terra, sarà sempre *inevitabile* – purtroppo – fare ricorso alla forza armata: ma tra questa inevitabilità ed un autentico riconoscimento della liceità etica dell'intervento, perché preceduto da un'azione preventiva seria e nonviolenta, c'è davvero... un abisso.³⁰

Di qui nasce il rapporto nord-sud *come problema morale* per la Chiesa [...] e per tutti gli uomini di buona volontà: una situazione di oppressione stabile, strutturale, pacificamente accettata, di una piccola minoranza su una moltitudine di essere umani, è una sfida alla coscienza cristiana e umana [...] [su cui] incombono due doveri fondamentali. Il primo [...] è l'annuncio di modelli culturali (di mentalità economica) diversi dalla concezione del rapporto uomo-ricchezze oggi prevalente, alternativi al primato del mercato e della massimizzazione del profitto nella regolazione dell'attività economica. Il secondo [...] è compiere ogni sforzo e assumere impegni politici per la costituzione di organismi mondiali capaci di regolare in qualche misura l'attività economica – produttiva e finanziaria – in maniera che almeno i bisogni essenziali, per un minimo di vita umanamente dignitosa siano soddisfatti per tutti. Sono impegni che [...] se non vengono compresi e assunti oggi, [...] gli oppressi della terra rimarranno oppressi e non vi sarà pace.³¹

Queste ultime affermazioni di Chiavacci, richiamando il bisogno di un'azione efficace e concertata dei poteri mondiali, ci portano a considerare il successivo criterio di valutazione di legittimità dell'intervento umanitario: quello della *legittima autorità*. Sebbene esso, dal punto di vista teorico, esprima l'esigenza d'imparzialità e sia, dunque, allo stesso tempo, espressione ed garanzia di equidistanza, nella ricerca delle strade da percorrere per perseguire il bene comune universale, questo principio cozza nei fatti, però, con una realtà, quella della nostra comunità internazionale che, anche nelle sue espressioni più autorevoli (l'ONU, il Consiglio di sicurezza e le altre istanze internazionali), almeno fino ad oggi, non si è dimostrata, come abbiamo già evidenziato in precedenza, all'altezza della situazione, soprattutto a causa della gestione *oligarchica* delle istituzioni internazionali da parte delle grandi potenze mondiali.

Per queste ragioni, allora, i vari autori ribadiscono in maniera davvero insistente, che la riforma dell'ONU in senso democratico,³² come espressione di un vero e proprio governo

come al solito, sottolinea soprattutto l'aspetto politico e diplomatico: cfr LORENZETTI, *L'ONU tra cultura di pace*, op. cit., 9.

³⁰ «Il problema dell'ingerenza umanitaria va inteso come la possibilità eccezionale di suggerire una condotta – la meno inadeguata possibile – a salvaguardia della vita umana violata dalla orrenda carneficina di popolazioni inermi» (MATTAI – MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit. 133).

³¹ CHIAVACCI, *Mondialità*, op. cit., 606. Anche quest'autore sostiene che le assolute priorità sono, oltre il problema della guerra e della violenza, la povertà e la catastrofe ecologica (cfr MATTAI-MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit., 127-128). «Eine friedensfördernde bzw. -sichernde Politik muss deshalb bei den Ursachen ansetzen und diese beseitigen: die in vielen Entwicklungsländern bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten, den Hunger und die Not einer ständig wachsenden Zahl von Menschen, das Vorenthalten von Menschenrechten und politischen Rechten, die ungerechte Behandlung von Minderheiten, das Anwachsen religiöser und ideologischer Konfrontation, die Ungerechtigkeit innerhalb der heutigen Weltwirtschaftsordnung und die Hochrüstung» (FONK, *Frieden schaffen*, op. cit., 42).

³² Cfr Antonio PAPISCA, *Per un nuovo ordine internazionale «democratico»*, cit. in, *Nuove mete dell'azione sociale. La «Rerum novarum» tra passato e futuro*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1992, 253-262. Cfr anche TREVISI, *Critica alla guerra giusta*, op. cit., 27. «L'ONU è messa molto spesso in questione. Le accuse sono di parzialità di intervento a seconda dei vari interessi in gioco, di dipendenza strumentale dagli Stati Uniti, di cultura militarista con il credere più negli strumenti militari che in quelli non-militari. Nessuno vuole che

mondiale, non può che essere la *conditio sine qua non*, non solo per una vera legittimità dell'intervento umanitario, ma soprattutto per una possibile soluzione radicale al problema della guerra e della gestione della violenza internazionale. In ogni caso, benché ogni ideale – per definizione stessa – superi sempre le nostre capacità di realizzazione, compito dell'etica è anzitutto quello di fare i conti con la realtà per quello che essa è, per cercare di stabilire un collegamento efficace tra le esigenze assiologiche e la realtà limitata e segnata dal male, in cui viviamo.

Si tratta, per questo, di individuare le possibili realizzazioni di bene e di impegnarsi per esse, nella consapevolezza che, solo il bene possibile – ma, allo stesso tempo, tutto il bene possibile – è posto di fronte alla nostra responsabilità morale, proprio perché – ci si scuserà l'enunciato quasi tautologico – non può esserci responsabilità, là dove non c'è possibilità di realizzazione. È anche vero, comunque, che riflettere sulle proprie opportunità di bene e darsi da fare per realizzarle, apre nuove strade, nuovi orizzonti, che ampliano e allargano ulteriormente – in una sorta di circolo virtuoso – le opportunità fattibili di bene. E certamente oggi, in questo nostro contesto, la realizzazione di questo bene possibile, nonostante tutto, non può non passare per le Nazioni Unite: solo un'azione (nonviolenta o militare che sia) stabilita in questo consesso può godere (anche se non necessariamente)³³ di una legittimazione non solo legale, ma soprattutto etica. Da questo punto di vista, allora, il giudizio sulla politica interventista statunitense, con riferimento particolare a quella degli ultimi anni, può diventare davvero negativo. Bisogna, infatti,

prendere sul serio e pretendere l'applicazione della *Carta* e delle *Dichiarazioni delle Nazioni Unite*. La teologia morale cristiana può e deve pretendere da tutti i governi il rifiuto secco di partecipare a qualsiasi azione militare, comunque denominata o mascherata, che non sia su mandato preciso e sotto il diretto controllo dell'ONU. Ciò è *assolutamente necessario, anche se non sufficiente*, per la vita della famiglia umana in strutture globali. Se gli USA – che hanno sempre visto di malocchio un potere dell'ONU superiore al loro – non ci stanno, possono sempre uscire ufficialmente dall'ONU come fece la Germania di Hitler.³⁴

Allo stesso tempo, però, questa insistenza sul ruolo indispensabile dell'ONU, non risolve ancora il problema, non solo teorico purtroppo, ma anche amaramente pratico, dell'inattività o dell'indifferenza del Consiglio di sicurezza, verso conflitti ed emergenze umanitarie che si

l'ONU sia debole. [...] L'ONU non può presentarsi al mondo in qualità di ennesimo potere titolare di guerra, di questo l'umanità non ha proprio bisogno» (LORENZETTI, *L'ONU tra cultura di pace*, op. cit., 8).

³³ «Si la guerre ne devrait jamais être facile à justifier, il devrait être encore plus difficile de justifier l'intervention. Cette hypothèse de départ vise à reconnaître le bien-fondé des préoccupations propres à la tradition juridique, à savoir que le fait de légitimer certaines formes d'intervention risque d'intensifier les conflits inter-États» (HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 66). Ricordiamo, in ogni caso, come già accennato in precedenza, che in caso di un vero e proprio crimine di genocidio, anche dal punto di vista giuridico, l'intervento umanitario diviene un obbligo praticamente automatico, a cui la comunità internazionale e il Consiglio di sicurezza non possono sottrarsi. Questo dovere, però, può essere facilmente disatteso, evitando di utilizzare il termine *genocidio* per qualificare il conflitto in corso, e facendo ricorso ad espressioni meno compromettenti come quelle di *emergenza umanitaria*, *conflitto etnico*, ecc. (cfr anche HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 67).

³⁴ CHIAVACCI, *La morale cattolica e il delirio di onnipotenza*, op. cit., 17-18. Il corsivo è nostro. Chiavacci in questo testo si riferisce direttamente alla politica bellica, inaugurata dall'amministrazione guidata da George W. Bush, all'indomani degli attentati alle *Twin Towers*, con l'invasione dell'Afganistan. Ci sembra, però, che la categorica affermazione del teologo toscano, secondo cui le Nazioni Unite sono il solo strumento, di cui oggi l'umanità dispone, per limitare l'arbitrio dell'interventismo dettato da interessi terzi, sia ancora valida per ipotizzare la liceità morale di un'operazione di ingerenza umanitaria. «Dans cette proposition d'une éthique de l'intervention, la logique qui est à l'œuvre affirme que l'élargissement des motifs de l'intervention doit s'accompagner d'une restriction prudente des entités autorisées à intervenir. Cette restriction est possible en exigeant, une forme ou une autre d'autorisation multilatérale pour qu'une intervention humanitaire soit légitime» (HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 69).

svolgono in zone non strategiche del pianeta: si pensi, per esempio, alle grandi tragedie del continente africano, come il massacro del Ruanda o a quello ancora in corso, mentre scriviamo, nel Darfur, la regione orientale del Sudan.³⁵ Il paradosso resta con tutta la sua forza di contraddizione: se le Nazioni Unite non intervengono in maniera decisa (diplomata, nonviolenta o militare che sia), queste popolazioni continuano indefinitivamente ed impunemente ad essere vittima di queste violenze gratuite. Cosa fare, allora?

Nonostante tutto, anche in questo caso, non sembra che ci sia altra strada percorribile, per la morale, di quella che passa per il diritto internazionale: bisognerebbe, dunque, mettere in atto una grande azione di sensibilizzazione civile a queste tragedie, perché l'opinione pubblica, debitamente sensibilizzata, come abbiamo già detto più volte, potesse a sua volta fare pressione sui governanti e da qui passare al tavolo del Consiglio di sicurezza. Con una modalità di questo tipo, verrebbe certamente rivalutato in profondità il ruolo e la responsabilità etica dell'opinione pubblica, del movimento pacifista e di tutti quelli che, uomini e donne, credenti e non, sono desiderosi di collaborare alla causa della pace. Una proposta di sviluppo del diritto o della prassi giuridica internazionale, sarebbe quella, inoltre, di una *regionalizzazione* della gestione degli interventi umanitari: in questo modo, sarebbero maggiormente responsabilizzate le organizzazioni internazionali a livello continentale e, allo stesso tempo, sarebbe anche più facile mettere in atto un'azione rapida e tempestiva.

*La procédure de l'intervention doit être définie par les normes de la Charte des Nations Unies, mais il serait utile de disposer de plusieurs niveaux possibles d'autorisation, sous peine de voir les Nations Unies purement et simplement paralysées. C'est précisément la mémoire historique de la manière dont les grandes puissances ont recouru à l'intervention qui fait qu'il serait judicieux que les organisations à assise régionale assument la responsabilité d'autoriser les interventions dans leur propre zone géographique. L'Organisation des États américains (OEA), l'Organisation de l'unité africaine (OUA) et l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) seraient des instances appropriées à cette fin.*³⁶

Un ultimo passo, infine, nell'individuazione dei criteri di legittimità dell'intervento umanitario, riguarda, poi, le sue *modalità* di attuazione: le considerazioni che seguono, allora, tenderanno ad inglobare nell'argomentazione, due criteri tradizionali dell'insegnamento della *guerra giusta*: quello della *proporzionalità* e quello della *retta intenzione*. L'intervento – l'abbiamo già detto – deve avere, in pratica, come unico scopo, quello di impedire il protrarsi della violenza, per ristabilire le condizioni necessarie ad un confronto civile e disarmato: e per realizzare tutto ciò, ovviamente, i mezzi di cui ci si serve non sono affatto moralmente indifferenti. È necessario, quindi, preparare personale che sappia passare dall'azione militare per motivi umanitari, ad una vera forza di polizia internazionale che sia capace e si limiti a contenere la violenza, senza dover arrivare a farne uso, a sua volta, in maniera impropria od inopportuna. «Di tali incontri [pacifici e diplomatici] l'ingerenza, quando sia autenticamente tale, vuole appunto affrettare l'ora e creare concretamente la possibilità».³⁷ Un tale atteggiamento, inoltre, si rivela particolarmente importante perché è finalizzato davvero a disarmare i contendenti e/o l'aggressore, senza cadere però in facili giudizi di tipo manicheo, che distinguono in maniera

³⁵ «Dans le cas de la Bosnie, nombre d'acteurs politiques hésitaient à engager des forces dans le conflit pour diverses raisons: soit parce qu'ils craignaient une lutte interminable sans règlement définitif, soit parce qu'ils redoutaient l'introduction des techniques militaires de pointe qui augmenteraient terriblement les souffrances humaines. Au Rwanda, on a reproché aux puissances extérieures [...] de n'avoir pas fait suffisamment tôt un usage proportionnel de la force, qui aurait pu empêcher le génocide; c'est l'absence de volonté qui explique cette inaction. Ainsi, dans un cas, c'est la crainte de l'échec qui a empêché l'action, tandis que dans l'autre les critères moraux montrent quel peut être le coût de l'inaction» (HEHIR, *Intervention militaire*, op. cit., 72).

³⁶ Ivi, 69. Questa idea, per quello che ci risulta, non è presa in esame dai teologi italiani: essi, al contrario, insistono decisamente sul ruolo insostituibile dell'ONU.

³⁷ MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 30.

netta e semplicistica tra le vittime innocenti e i crudeli carnefici: i fatti della storia e della cronaca ci insegnano, infatti, che spesso le realtà e le relazioni tra popoli ed etnie sono più complesse e le responsabilità sono per lo più, almeno in parte, condivise.³⁸ Non è pensabile, quindi, giustificare il ricorso ai cosiddetti bombardamenti *a tappeto* od ad altre forme di attacco indiscriminato che colpiscono tutti, anche i civili e coloro che non sono direttamente coinvolti nelle ostilità.³⁹ Per questo, il giudizio sulla maniera in cui è stata condotta l'*azione umanitaria* in Kosovo, da questo punto di vista, diventa alquanto problematico:

questo intervento della NATO nei Balcani, lungi dal creare una *chance* favorevole alla pace giusta, assume il volto spietato della follia della guerra che accumula distruzioni, perdite di vite umane innocenti, odi e rancori difficilissimi da estinguere.⁴⁰

2. Un ordine sociale più giusto e solidale: il ruolo delle Nazioni Unite

Il tema della creazione di relazioni internazionali ispirate ad una vera solidarietà ed ad un vero interesse per il bene comune sembra essere davvero la chiave di volta, per una risoluzione radicale del problema della violenza interstatale nel nostro mondo globalizzato. Da questo punto di vista, le valutazioni dei differenti teologi sono più che mai concordi nell'individuare e nel segnalare questo obiettivo primario che la politica, il mondo della cultura e dei *media* e l'opinione pubblica mondiale dovrebbero promuovere – ciascuno secondo i propri ambiti di competenza – nel nostro contesto odierno. Certamente, l'abbiamo già accennato, la povertà e l'emarginazione sistematica di intere popolazioni e culture non bastano, da sole, a spiegare le ondate di violenza e di odio, che attraversano in lungo e il largo il nostro pianeta: ciò non toglie però che esse non possano esserne considerate le *principalissime* concause, la cosiddetta *benzina sul fuoco*, secondo il celebre detto popolare.

Il «rapporto Brandt»⁴¹ ha dimostrato che questo ideale di pace è di fatto negato, e deliberatamente tradito, dalla situazione economica della famiglia umana. Oggi questa situazione si presenta allo studioso e all'operatore di pace con caratteristiche ancor più marcate: mentre negli anni '70 si sperava di poter intervenire (da cui l'espressione corrente di «paesi in via di sviluppo»), oggi questa prospettiva ottimistica è caduta.⁴²

³⁸ Cfr Hajo SCHMIDT, *Wie weiter? Rechtsethische Erwägungen gelegentlich des Kosovo/a-[sic!] Krieges*, cit. in, BEESTERMÖLLER, *Die humanitäre Intervention*, op. cit., 107.

³⁹ Su considerazioni come queste si basano alcune critiche ai bombardamenti NATO in Serbia, durante l'intervento di *ingerenza umanitaria* a favore delle popolazioni di etnia albanese del Kosovo: «*Wem sollte aber eigentlich, um den Kern des Arguments zu würdigen, die Nothilfe zugute kommen, wessen Bedrohung abgewehrt werden – wenn die Bedrohten in Kosovo/a [sic!] um ihr Leben fürchteten, die Bomben aber in Serbien fielen [...] Der NATO-Einsatz 'verfolgte nicht das Ziel, die albanische Bevölkerung des Kosovo unmittelbar in ihrer militärischen Selbstverteidigung gegen Menschenrechtsverletzungen durch den jugoslawischen Staat zu unterstützen. Dieser Zweck hätte es erfordert, mit Bodentruppen in das Kampfgeschehen im Kosovo einzugreifen'*» (SCHMIDT, *Wie weiter?*, op. cit., 106-107).

⁴⁰ MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 13.

⁴¹ Rapporto redatto per conto delle Nazioni Unite dallo statista tedesco Willy Brandt, sull'interdipendenza e la cooperazione internazionale, che ha individuato nell'estrema povertà, nel sottosviluppo, nelle epidemie, nell'analfabetismo e nell'insensata distruzione delle risorse, le priorità a cui l'umanità dovrebbe fare fronte al più presto, per salvaguardare uno sviluppo pacifico e stabile per tutto il pianeta (cfr RAPPORTO BRANDT, *Nord-Sud. Un programma per la sopravvivenza*, Milano, Mondadori, 1980); sulla storia del progetto del rapporto e sui membri della commissione, si veda anche: http://www.brandt21forum.info/About_BrandtCommission.htm.

⁴² CHIAVACCI, *Nord e sud del mondo*, op. cit., 604.

E il teologo, attingendo al tesoro della sapienza della Rivelazione, è ben consapevole che, certamente, la radice di ogni male morale e di molti mali fisici va attribuita in definitiva a quell'insaziabile sete di possesso e di potere che abita il cuore dell'uomo e che egli, spesso, non è in grado di riconoscere e di neutralizzare, neanche grazie agli strumenti che gli vengono offerti dalla fede. La storia l'ha dimostrato sovente, infatti, soprattutto durante le feroci guerre che si sono combattute per secoli tra milizie cristiane: questi uomini, mentre combattevano gli uni contro gli altri, si dicevano, contemporaneamente, figli dell'unico Padre e nemici mortali fra loro! Siamo tutti ben consapevoli che il male morale, che è alla base di ogni abuso di potere, di ogni ingiustizia, di ogni ricorso *ingiustificato* alla violenza, non può essere completamente rimosso dalla vita degli uomini nel corso del fluire della storia, vale a dire in questo tempo del *già e non ancora*, affidato da Dio alla libera responsabilità dell'uomo, responsabilità che, appunto in virtù della concupiscenza, rischia sempre di trasformarsi in quel puro arbitrio che cerca solo il proprio interesse, a spese anche della dignità e della vita altrui.

Tra il tutto e il niente, però, lungi da lasciarsi andare ad un ingenuo scetticismo etico, esistono una miriade di sfumature di azione e di impegno che, avvicinandosi verso l'uno o l'altro degli estremi, possono fare del nostro mondo umano qualcosa di veramente positivo o, al contrario, il regno dell'egoismo e della legge del più forte.⁴³ La strada verso una progressiva *umanizzazione* delle relazioni sociali passa necessariamente (come abbiamo visto quando parlavamo della nonviolenza) per una conversione, che – sebbene non implichi per forza un'accoglienza esplicita del dato di fede – non può essere disgiunta, da parte di colui che crede in Dio (soprattutto se questo Dio assume il volto di Colui che è stato rivelato nell'evento Cristo),⁴⁴ dalla sua componente religiosa. In altre parole, l'autentico avvicinarsi a Dio e il progressivo abbandono del proprio egoismo permettono di accostare sul serio il fratello e di agire per la costruzione di una vera e solidale società, poiché in Dio giustizia e carità coincidono.

La logica di Dio deve dunque diventare la logica profonda della convivenza umana, la base di ogni sistema organizzato di relazioni. San Tommaso ha ben presente questo principio: la giustizia è fondamentalmente la carità stessa, la virtù suprema, nel momento della relazione all'altro. [...] Per Tommaso la giustizia è sempre e in primo luogo tendere al bene comune della comunità in cui ciascuno è inserito: è questa la «giustizia generale», detta anche «giustizia legale» in quanto deve essere promossa in primo luogo da chi ha il dovere di curare il bene comune. La giustizia nei rapporti fra i singoli è detta «giustizia particolare», e deve essere sempre considerata come specificazione della giustizia generale.⁴⁵

⁴³ Chiavacci nota che la visione meritocratica della giustizia, di stampo calvinista, ha fatto del mercato e dell'economia il luogo in cui si manifesta la giustizia, che coincide proprio con la logica del mercato e del profitto. Questa visione, poi, si è estesa anche alle altre forme di interazione sociale, al punto che la stessa idea della guerra «come mezzo riconosciuto di risolvere controversie internazionali si basa sul principio che prevale non chi ha più ragione ma chi ha più forza» (Enrico CHIAVACCI, voce «Giustizia sociale», cit. in, *DTP* 473).

⁴⁴ «Se, allora, si afferma il dovere del *privilegio del debole* sul piano della relazione interpersonale, questa medesima prospettiva dovrebbe giungere a interpretare le grandi questioni a livello internazionale e quelle riguardanti la vita interna di una nazione: ad esempio il senso e il valore della pace, i rapporti tra il nord e il sud del mondo, i rapporti tra i vari organi dello Stato con i rispettivi poteri e quelli tra le varie parti sociali, i criteri etici di una globalizzazione economica che rispetti le diverse componenti culturali delle popolazioni mondiali, e altre importanti questioni che interessano la vita presente e il futuro dell'umanità» (Sergio BASTIANEL, *Un'etica delle beatitudini per la cultura contemporanea*, cit. in, *Vita morale e beatitudini. Sacra Scrittura, storia, teoretica, esperienza*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000, 204). Cfr LORENZETTI, *La solidarietà, via alla pace*, op. cit., 175-178.

⁴⁵ CHIAVACCI, *Giustizia sociale*, op. cit., 472. «E così ritroviamo l'annuncio evangelico di una giustizia che è fraternità, misericordia, attenzione all'altro (nella primaria attenzione al bene comune); ma che è anche, in quanto non eccessiva disuguaglianza, non-dominio e non-oppressione – economica, politica o di qualunque altro genere – di un potente su un debole (*Sth* II-IIae, q.58). È da notare come la proprietà (privata) sia da Tommaso giustificata solo come uno strumento per una migliore attuazione del bene comune; e come di conseguenza il proprietario debba sempre esser pronto a metterla a disposizione degli altri. È proprio per questa

Tutto questo, poi, se autentico non può non assumere una certa visibilità⁴⁶ e non può non trasformarsi in scelte concrete e coerenti di vita che, non limitandosi ad essere espressione della buona volontà dei singoli, devono intaccare e influenzare primariamente, in senso solidale, gli automatismi e le scelte della macro-economia e della politica internazionale, secondo dei criteri di correttezza e di giustizia morale.

Non pare sufficiente, oggi, insistere unicamente sull'etica dei comportamenti economici, occorre anche intervenire a livello di etica delle istituzioni economiche. Se non si modificano certe regole del gioco, se non si interviene sui meccanismi generatori di distorsioni e di ineguaglianze strutturali, l'appello a comportamenti individuali, eticamente ispirati, non può che restare inascoltato oppure non può che provocare pericolose frustrazioni.⁴⁷

Tutta la riflessione etico-teologica che stiamo affrontando si fonda necessariamente su queste premesse: è necessario dare una svolta decisiva (e non solo una piccola correzione, una sorta, cioè, di *make-up* legislativo o procedurale)⁴⁸ dei meccanismi che fanno funzionare il mondo, i quali, tra luci e ombre, ci stanno rivelando, ogni giorno di più, come essi siano davvero a servizio di logiche e di interessi meschini e parziali.⁴⁹

Senza *metanoia*, come accade anche in altri campi, prevalgono ottiche miopi rispondenti ad interessi parziali [...]. Al contrario, invece, in una economia, ormai segnata dalla globalizzazione [...] e dal sempre minor controllo politico sui mercati, le associazioni cristiane e interconfessionali, a partire dalla conversione dei comportamenti individuali e delle microeconomie, possono dischiudere vie e proposte alternative come ad esempio, il cosiddetto «terzo settore» *non [sic!] profit*, le banche etiche, il commercio equo e solidale, il consumo critico, il boicottaggio di multinazionali che incentivano i loro profitti sfruttando prodotti e mano d'opera del terzo mondo, i bilanci di giustizia, il riciclaggio dei rifiuti, l'adozione a distanza, il turismo responsabile, quale antidoto al turismo sessuale, l'azionariato popolare, e così via. Sono queste le vie da battere per «convertirsi».⁵⁰

Attualmente, l'unica strada per permettere che queste iniziative popolari, «dal basso», lascino il terreno della semplice della buona volontà dei cittadini, per diventare istituzioni stabili,

concezione della giustizia che Tommaso non riconosce alla proprietà privata alcuna sacralità, né intangibilità» (CHIAVACCI, *Giustizia sociale*, op. cit., 472).

⁴⁶ Cfr Gc 2, 14-18.

⁴⁷ Stefano ZAMAGNI, *Per una costituente mondiale dello sviluppo*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 97 (1993) 27-28. Cfr anche Luigi LORENZETTI, *La struttura della Pacem in terris (1963-2003)*. «Se vuoi la pace, prepara la pace», cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 112-114. Cfr anche Luigi BONANATE, *Un governo politico mondiale per i processi di globalizzazione*, cit. in, "Archivio teologico torinese", 2 (2006) 323-336.

⁴⁸ «Occorrono gesti di rottura contro una logica profonda che governa la convivenza umana sulla terra. Questo significa essere responsabili verso la famiglia umana, prendere sul serio il concetto di diritto degli uomini» (CHIAVACCI, *L'obiezione fiscale*, op. cit., 154). «Si esige il passaggio da uno sviluppo degli uni a spese degli altri a uno sviluppo per tutti e per ciascuno. Nella prospettiva mondiale, la solidarietà ha il significato forte di necessaria reciprocità e complementarietà degli uni con gli altri. Tale obiettivo non può essere raggiunto dal libero gioco delle forze di mercato, è necessario che le leggi economiche sappiano coniugarsi con quelle dell'equità e della giustizia a livello planetario» (Luigi LORENZETTI, voce "Mondialità. L'unità del genere umano", cit. in, *DTP* 608).

⁴⁹ Cfr MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 37-38: A questo proposito, si parla di differenti forme di oppressione e di dominio da parte dei paesi ricchi e industrializzati nei confronti di quelli poveri del sud del mondo: quella economico-finanziaria, quella politico-militare, quella culturale e massmediale e quella ecologica (grazie alla quale i Paesi poveri diventano la *pattumiera* degli scarichi tossici prodotti altrove).

⁵⁰ MATTAL, *La pace oggi*, op. cit., 44-45. Cfr anche la dettagliata analisi della situazione economica attuale e della necessità di una sua riforma, a vantaggio di coloro che oggi sono messi da parte e sfruttati: cfr Enrico CHIAVACCI, *Globalizzazione come sfida*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 127 (2000) 331-343.

efficaci e influenti anche a livello macroeconomico, sembra debba ancora passare necessariamente per una seria e altrettanto radicale riforma dell'ONU, l'unico ente sovranazionale⁵¹ che, se dotato dei mezzi opportuni e sganciato dagli interessi di parte che, per ora, ne sono il motore e/o i freni, può gestire e realizzare una vera forma di governo internazionale. In questo modo, allora, le Nazioni Unite sarebbero contemporaneamente chiamate a rispettare, da un lato, le individualità nazionali e culturali, ma più ancora a tutelare e a *far rispettare*, soprattutto se minacciati, il valore del bene comune universale e i diritti dei poveri e di tutti coloro che non hanno diritti o che non hanno più voce per rivendicarli.⁵² Le concrete proposte di riforma delle Nazioni Unite⁵³ esulano ovviamente non solo dalle competenze di questo nostro elaborato, ma anche da quelle, più in generale, della scienza etica, teologica o filosofica che sia. Esse rientrano a pieno diritto, invece, nell'ambito di indagine degli esperti di diritto internazionale.

Quello che però l'etica può e deve fare, è donare dei criteri di valutazione e degli obiettivi, sulla base dei quali la riforma sia impostata e condotta a termine. In qualche modo, se ci si scusa l'espressione, la morale in questo caso è chiamata ad essere l'*ancilla politicae* o l'*ancilla juris*, indicando all'una e all'altro le irrinunciabili esigenze assiologiche di ogni azione di riforma del diritto internazionale. Anche nell'individuazione di queste esigenze etiche, anima del diritto positivo, dobbiamo notare la convergenza tra teologi, magistero e studiosi di diritto internazionale di ispirazione cristiana, che si concretizza finalmente in due irrinunciabili esigenze di fondo, di cui cercheremo di mostrare qui di seguito l'ispirazione etica fondamentale. Esse sono appunto – e non ci stanchiamo di ripeterlo – la democratizzazione delle relazioni

⁵¹ «Il libero mercato globale con i suoi "automatismi" non farà che approfondire il fossato tra i *forti* [...] e i *deboli* [...]. È possibile, come e con chi, governare l'economia globale? [...] Sono chiamati in causa anzitutto gli organismi internazionali: FMI (Fondo monetario internazionale), BM (Banca mondiale), BRI (Banca per i regolamenti internazionali), WTO (Organizzazione mondiale del commercio), CE (Commissione europea). In base ai loro originari fini istituzionali, a tali organismi giustamente si contesta la filosofia liberista, il potere di condizionamento sulle economie deboli, la scarsa democratizzazione e trasparenza nelle scelte. Sono, pertanto, da favorire le campagne di sensibilizzazione, pressione e contestazione per una riforma di tali organismi internazionali» (Luigi LORENZETTI, *Una globalizzazione dal volto umano?*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 128 (2000) 508-509).

⁵² Tra le emergenze internazionali, non può in alcun modo essere dimenticata la piaga dell'emigrazione/immigrazione: cfr Sergio TANZARELLA, *Il diritto a emigrare*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 137 (2003) 44-45. «Un cristiano invece guidato da una *recta ratio* e da una coscienza etico-religiosa ben formata, mentre non nega la necessità di leggi che regolino in modo umano l'afflusso e la posizione civile e lavorativa degli immigrati, nel contempo rifiuta leggi restrittive e punitive che, ignorando le responsabilità del passato [...], non riflettono sui criteri di giustizia distributiva e sociale che ormai si impongono su scala mondiale» (MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 44). Cfr anche Alberto L'ABATE, *Le grandi trasformazioni del nord del mondo: politica, economia, cultura*, cit. in, CAVAGNA, *I cristiani e la pace*, op. cit., 76-79. Tra le cause principali dell'emigrazione c'è poi anche la progressiva desertificazione di tante regioni del pianeta: «*Es fehle heute nicht an starken Beweisen dafür, dass der Klimawandel unvermeidbar sei. Es seien Hungersnöte, Überschwemmungen, Flüchtlingsströme und Konflikte um Trinkwasser zu befürchten, die den Weltfrieden destabilisieren könnten*» (Nicolas RICHTER, *EU: Klimawandel gefährdet den Weltfrieden*, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 18.IV.2007, 1). Cfr anche Hubertus BREUER, *Krieg um Land, Wasser und Luft*, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 18.IV.2007, 2; cfr *51 Things We Can Do*, cit. in, "Time", 169 (9.IV.2007) 15. 73.

⁵³ Le linee centrali di una proposta di riforma dell'ONU sarebbero una limitazione del potere di veto da parte dei cinque membri permanenti delle Nazioni Unite, per decisioni riguardanti situazioni in cui sono in ballo i diritti umani; un coinvolgimento effettivo, anche in ambito decisionale (e non solo consultivo), delle organizzazioni internazionali nongovernative (ONG) attraverso la creazione di un'apposita seconda Assemblea delle Nazioni Unite; la creazione di una stabile forza di pace (nonviolenta) dell'ONU; la riforma democratica degli organismi internazionali economici (Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale) e, infine, un'organizzazione tripartita (secondo il principio *classico* della suddivisione dei poteri: legislativo, esecutivo, giudiziario) della rappresentanza dei vari Paesi in seno alle Nazioni Unite: cfr Antonio PAPISCA, *Per un nuovo ordine internazionale democratico*, cit. in, CAVAGNA, *Nuove mete dell'azione sociale*, op. cit., 260; cfr anche IDEM, *L'ONU e il nuovo ordine mondiale*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 138 (2003) 225-227.

internazionali e lo sviluppo solidale globale,⁵⁴ basato sulla collaborazione tra sud e nord del mondo.⁵⁵

Oggi il divario socio-economico tra nord e sud richiede [...] la ricerca della costituzione di un coraggioso contratto internazionale basato sull'elaborazione concreta di una società *giusta* e perciò pacifica e democratica. [...] Nella cultura politica del nord occorrerà compiere un salto di qualità da una mentalità ossessionata (dopo N. Macchiavelli, T. Hobbes fino a C. Schmitt) dalla conquista, dal rafforzamento e dall'incremento del potere, ad una razionalità politica propria di un patto sancito in vista di una maggiore giustizia. Gli stessi caratteri di una nuova giurisdizione internazionale non potranno più essere quelli di un diritto [...] che presuppone l'inattuabilità [*sic!*] della giustizia come valore oggettivo e si trasforma in un elenco delle regole del gioco, in cui il conflitto e la guerra civile diventano parte integrante di questo gioco permanente. Il nuovo diritto dovrà essere svincolato semmai dalle regole del gioco di potere; occorre fare in modo che la giustizia diventi alla portata del diritto.⁵⁶

In questo senso, dunque, viene ripresa l'idea che era già stata espressa da Giovanni XXIII in *Pacem in terris*, di un'autorità in grado, *per vocazione*, secondo il principio di sussidiarietà, di guidare l'umanità, coniugando e mediando, allo stesso tempo, tra le esigenze delle parti e quelle della totalità.⁵⁷

La comunità mondiale non azzera le comunità nazionali o internazionali. Il principio di sussidiarietà [...] può delimitare le competenze delle comunità statali verso l'autorità pubblica mondiale e, viceversa, di quest'ultima verso le comunità locali. [...] Nemmeno l'attuale moltiplicazione degli stati nazionali può essere considerata in contrasto con la costituzione di un'autorità mondiale. Anzi ne potrebbe essere un'ulteriore salvaguardia e protezione. L'autorità pubblica mondiale ha lo scopo di far convergere obbligatoriamente i beni particolari delle singole nazioni verso il bene comune universale.⁵⁸

Solo un ONU così compreso e funzionante, non dunque un «*super Stato*», ma un'istanza di riferimento e di coordinamento *super partes*, creata dall'accordo tra gli Stati sovrani, «che riconosce la dignità dei diritti di ogni essere vivente come basilare fondamento per la pace»,⁵⁹

⁵⁴ «Il principio di solidarietà introduce nella globalizzazione la considerazione etica dei *diseguali*. Prendendo le mosse dalla constatazione che le relazioni, nell'ambito della globalizzazione sono *asimmetriche*, la solidarietà indica da quale lato occorra porsi per far sì che le disuguaglianze ingiuste scompaiano e che delle disuguaglianze inevitabili si tenga conto, mediante una scelta preferenziale che metta in risalto il valore assiologico dei più deboli» (Marciano VIDAL, *La globalizzazione dal sud del mondo*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 127 (2000) 349-350). Cfr anche LORENZETTI, *La struttura della «Pacem in terris»*, op. cit., 110-112.

⁵⁵ «Nel mondo interdipendente e globalizzato non si può [...] immaginare un ordine che sia alternativo a quello risultante dalla combinazione sinergica del diritto internazionale dei diritti umani, della cooperazione multilaterale, delle organizzazioni internazionali, del multilateralismo, della sicurezza collettiva, della giustizia penale internazionale. La sfida politica del presente è alla capacità di estrarre dal paradigma universale dei diritti umani tutto il progetto strategico di ordine mondiale, come dire una strategia organica, operativa, con la chiara indicazione di obiettivi concreti di breve e medio periodo» (Antonio PAPISCA, *L'ONU e il nuovo ordine*, op. cit., 224). Cfr anche LORENZETTI, *Una globalizzazione dal volto umano?*, op. cit., 511.

⁵⁶ Lorenzo BIAGI, *La conflittualità e il ricorso alla violenza*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 97 (1993) 32-33.

⁵⁷ «I nuovi orizzonti [...] offrono un progetto di ordine mondiale all'insegna della *global governance*. Questa è intesa come distribuzione e condivisione delle funzioni di buon governo e delle corrispettive pratiche democratiche fra più livelli territoriali e funzionali [...]. Nazioni Unite e ordine mondiale sono indissociabili, poiché [...] c'è bisogno di una sede istituzionale che sia espressione, compiutamente rappresentativa, di tutti i popoli e di tutti gli Stati della terra. Insomma, c'è bisogno di un sito in cui anche i più deboli possano far sentire la loro voce. Il multilateralismo è irrinunciabile» (PAPISCA, *L'ONU e il nuovo ordine*, op. cit., 224-225).

⁵⁸ Luigi LORENZETTI, *Il potere politico mondiale*, cit. in, «Rivista di Teologia Morale», 97 (1993) 39.

⁵⁹ MATTAI – MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit., 126. «In effetti il rischio che uno Stato o un'alleanza di Stati possa assumere il ruolo di gendarme del mondo è reale e non va sottovalutato. La questione

solo un'autorità internazionale di questo tipo potrebbe perciò entrare in gioco, in maniera davvero autorevole, anche nel decidere un'azione d'ingerenza umanitaria. Quest'ultima, allora, non potrebbe più qualificarsi come una guerra, ma per lo più, *semplicemente*, come un'azione di *polizia internazionale*, in maniera analoga a ciò che avviene all'interno dei vari Paesi, quando bisogna riportare l'ordine in seguito ad esplosioni di violenza o ad atti gravi della criminalità organizzata.⁶⁰ Stando così le cose, inoltre, in questa logica di corresponsabilità e di solidarietà della famiglia umana nel suo complesso, diviene non solo comprensibile, ma soprattutto eticamente significativo l'operato, di coloro che – impegnati in un'azione di ingerenza umanitaria – mettono a repentaglio la propria vita, per proteggere e salvare quella degli altri, con quello stesso spirito di abnegazione che dovrebbe caratterizzare l'operato degli agenti dell'ordine pubblico, in servizio ogni giorno nelle nostre città.

Non si opera per la pace senza mettere in discussione se stessi. Non si dà e non si salva la vita degli altri senza rischiare e offrire la propria. In questo senso solo prospettive altruistiche possono favorire interventi di ingerenza umanitaria che siano realmente un importante passo verso la pace, verso un nuovo modo di concepire e di organizzare la difesa e la promozione dei diritti degli individui e dei popoli.⁶¹

Se poi l'ONU gode di un'autorità giuridica – e perché no, anche morale – indiscussa per assumere la decisione di un intervento umanitario con mezzi militari, ciò non significa che ogni intervento militare diventa automaticamente lecito o che va abbandonato l'impegno per una soluzione pacifica e nonviolenta dei conflitti. Al contrario, un'autorità di questo tipo, che cerca di tutelare il bene comune universale, nel rispetto dei diritti umani, dovrebbe avere a cuore la tutela dei diritti umani di tutti, sia delle vittime e degli oppressori che delle truppe impiegate nel loro soccorso. Nella misura del possibile, allora, le soluzioni nonviolente, se efficaci, riuscirebbero a tenere insieme molto opportunamente le diverse esigenze e i diversi valori in gioco.⁶²

Al termine di questa presentazione sulla necessità di una riforma dei sistemi di governo politici ed economici del pianeta in senso democratico, di cui certamente le Nazioni Unite dovrebbero svolgere il ruolo chiave, ci sembra doveroso far notare un aspetto della discussione condotta, che ci sembra degno di particolare menzione. Intendiamo sottolineare come, anche se a fatica, nella riflessione contemporanea sulla pace, ci sia questo progressivo cambiamento di prospettiva: si sta spostando, in effetti, l'asse della riflessione etica dalle anguste strettoie dell'insegnamento tradizionale della *guerra giusta* ad una visione più olistica e completa della realtà della pace. Si propone così un cammino di avvicinamento progressivo delle strutture del nostro vivere socio-politico ed economico, all'ideale dello *shalom* biblico che richiede necessariamente la ricerca sincera della giustizia, dell'equità e della corresponsabilità nella gestione del bene comune.⁶³

da affrontare, quindi, anche da un punto di vista etico, è come attuare quanto prima, nell'ambito dell'ONU, quelle riforme che si rivelano sempre più necessarie e funzionali al bene e alla sicurezza di tutti i popoli e non soltanto dei più potenti o influenti» (TRENTIN, *Ingerenza/Teologia morale*, op. cit., 492).

⁶⁰ «La comunità internazionale ha obblighi precisi di intervento, ciò mette allo scoperto l'assenza e, insieme, l'esigenza di un'autorità sovranazionale, che dovrebbe appunto svolgere il ruolo di *titolare* di tale ingerenza umanitaria» (LORENZETTI, *Il potere politico*, op. cit., 40).

⁶¹ TRENTIN, *Ingerenza/Teologia morale*, op. cit., 493.

⁶² Cfr Antonino DRAGO, *Difesa popolare nonviolenta. Premesse teoriche, principi politici e nuovi scenari*, Torino, EGA, 2006.

⁶³ «La pace non è forse il *summum bonum*, quando sia vista nella sua ascendenza teologica, o teologale (come *donum Dei*), nella sua valenza antropologica, nel suo spessore messianico, nel suo orizzonte escatologico? [...] La pace, vista come *Shalom* e pensata in chiave evangelica, mi appare come un bene così fondamentale per cui – sul piano assiologico e forse anche cronologico – è doveroso affermare: “la pace prima di tutto”» (Giuseppe

Pace è perfezione di rapporti in una realtà complessa, e in senso generalissimo è il progetto di Dio per il creato nella sua estrema complessità [...]. Ma di norma pace indica la perfezione – il progetto di Dio – nei rapporti fra gli esseri umani, e in modo specifico nel modo di organizzare la convivenza: all'interno del popolo eletto, ma anche – spesso nell'AT e sempre nel NT – all'interno dell'intera famiglia umana. La realizzazione di questo progetto è l'opera della giustizia, mentre la volontà costante di realizzarlo è l'accezione più elevata della virtù della giustizia.⁶⁴

Questo è il radicamento biblico-teologico, in qualche modo l'*humus*, di cui si nutre e grazie al quale si sviluppa tutta la riflessione etico-teologica sulla pace di questi ultimi anni, stimolata, come abbiamo visto, anzitutto dai gravissimi fatti dell'esplosione della violenza etnica e religiosa.

Avendo affrontato in maniera essenziale questa questione, possiamo passare ora, ad altri temi specifici della nostra riflessione, tra cui, anzitutto, quello legato ad una delle piaghe più gravi del nostro tempo: il terrorismo internazionale.

MATTAI, *Le ragioni della pace*, cit. in, *Il concilio vent'anni dopo*. Vol. III: *Il rapporto Chiesa-mondo*, a cura di Nunzio GALANTINO, Roma, AVE, 1986, 124). «L'ONU [...] si è trovato impreparato e non attrezzato, silenzioso. L'organismo sovranazionale va potenziato per un futuro più civile e più umano dell'umanità in cui nessuno possa farsi giustizia per conto suo» (LORENZETTI, *Causa giusta*, op. cit., 3).

⁶⁴ CHIAVACCI, *Giustizia sociale*, op. cit., 471.

CAPITOLO II

VENDICARE LA VIOLENZA?

A questo punto del nostro lavoro si inserisce il grande dramma della riflessione sul terrorismo che, sebbene non sia solo un fenomeno contemporaneo, ai nostri giorni ha assunto davvero dei connotati specifici ed esclusivi.

Cercheremo allora di offrire una lettura etica di questo fenomeno che, ovviamente, in ragione della sua efferatezza e crudeltà, non può aspirare ad alcuna giustificazione morale; al contempo tenteremo di presentare e di valutare la legittimità morale delle risposte che, ad esso, sta dando la comunità internazionale (in particolare i Paesi occidentali, con a capo gli Stati Uniti d'America). Un ultimo punto riguarderà, infine, la proposta di alcune possibili alternative alla sua sola repressione militare e violenta.⁶⁵

1. Il terrorismo

1. Analisi fenomenologica

Prima di cominciare la nostra analisi teologico-morale, è necessario cercare di capire un po' più in profondità cosa sia il terrorismo, per evitare il rischio di cadere nella banalità, e quale sia la sua specificità rispetto ad altre forme di violenza organizzata: non si può certo pretendere di valutare qualcosa che non si conosce, almeno nelle sue linee essenziali.

In linea di massima, infatti, oggi a livello di senso comune, si tende a definire terrorista, quell'azione violenta che, anziché scagliarsi direttamente contro i propri obiettivi diretti (come nel caso dell'omicidio o di una guerra), coinvolge e ferisce gravemente soprattutto delle persone innocenti o comunque non direttamente responsabili dei mali contro cui l'azione violenta stessa intende combattere.

In realtà, però, anche altre forme di violenza organizzata efferata, come quella mafiosa, o la guerra stessa per esempio, seminano dolore e morte attorno a sé: anzi, forse un mafioso, con le sue attività illecite (spaccio di stupefacenti, mercato delle armi, usura, sfruttamento della prostituzione, traffico di rifiuti tossici, ecc...), nel corso del lungo percorso della sua *attività* criminale, uccide molte più vittime di un *kamikaze* che si fa esplodere, una volta per tutte, per le strade di Bagdad.

Il discriminante non riguarda, quindi, il numero o il tipo di vittime, sebbene anche questi dati abbiano una loro importanza, bensì l'intenzione del terrorista di danneggiare e rompere, attraverso la sua azione, il tessuto sociale, il sistema politico-economico in atto, ritenuto ingiusto,

⁶⁵ In questo contesto, la nostra attenzione privilegiata si soffermerà ovviamente sul fenomeno generalmente indicato col nome di *terrorismo internazionale*, quello potentemente portato alla ribalta dagli attentati di New York del 11 settembre 2001. Ciò non toglie, però, che non ci si rifaccia anche all'esperienza e alla valutazione morale espressa nei confronti di altre forme di terrorismo, in particolare quello *politico* degli anni '70 e '80. In questo campo è particolarmente interessante la produzione di Mattai. Si veda anzitutto: Giuseppe MATTAI, *Riflessioni etiche e pastorali su violenza e terrorismo*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 6 (1979) 449-457. Cfr anche, tra gli altri, Angelo CAVAGNA, *Il terrorismo, variante del militarismo*, cit. in, CAVAGNA-MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 287-296.

oppressivo o corrotto;⁶⁶ la *semplice* violenza criminale, al contrario, non è di per sé rivoluzionaria, non vuole cioè stravolgere le regole del sistema sociale: al contrario essa – proprio tramite il crimine – vuole servirsene, per metterle a servizio del proprio tornaconto.⁶⁷

Dichiarazioni sulla sostanziale iniquità dello stato e la conseguente necessità di colpirlo nei suoi punti nevralgici, nei suoi uomini più rappresentativi, hanno fatto i terroristi italiani, in occasione di noti processi e sequestri da loro eseguiti [...]. L'idea di fondo è [...]: attacco armato incessante all'imperialismo dominante [...], in quanto tale imperialismo rappresenta la *guerra di classe contro rivoluzionaria*.⁶⁸

L'atto terroristico, però, mentre da un lato è valutato come malvagio e condannato senza riserve dall'*esterno*, cioè da chi non ne condivide gli ideali e le realizzazioni, è considerato, al contrario, proprio un agire giusto, corretto, nobile, da parte dei membri dell'organizzazione che lo supportano, perché ritenuto necessario ed inevitabile per raggiungere il fine prefissato del cambiamento sociale.

Se andiamo poi a cercare di capire qualcosa di più circa le motivazioni che possono spingere degli individui, in qualche caso anche delle persone istruite e religiose, cioè credenti in Dio ed inserite nel solco di una delle confessioni cristiane o di una delle grandi religioni mondiali, a compiere atti di una tale brutalità, possiamo individuare in genere una serie di concause, relative a diversi ambiti della vita umana e sociale, che entrano in gioco nel processo motivazionale e ispiratore.⁶⁹

All'interno di questa sorta di *cocktail* esplosivo di motivi e di ragioni in grado di portare dei soggetti umani ad abbracciare la strada della lotta terroristica, bisogna indicare anzitutto quelli di carattere ideologico, i quali, al di là delle denominazioni e dell'appartenenza politica o religiosa, sono espressione di una fiducia irragionevole e incondizionata, sostanzialmente fideistica, nella violenza, ritenuta l'unico fattore in grado di accendere il motore della storia e della civiltà.

Accanto a queste radici ideologiche, vanno poi senz'altro evidenziate quelle relative alle condizioni economiche e sociali di miseria, di ignoranza, di abbandono, in cui gran parte dell'umanità si trova. Sebbene i terroristi non provengano necessariamente da questi contesti di povertà estrema e di disperazione, nelle sistematiche ingiustizie di cui i più poveri sono vittime essi trovano sovente appoggio, sostegno, protezione e quella sorta di ambiente vitale, all'interno del quale l'ideologia può prendere piede e svilupparsi.⁷⁰

⁶⁶ «Se è vero infatti che il potere consiste e corrisponde alla capacità di agire democraticamente e di imporre così la sua azione sui singoli, ogni diminuzione di potere è un invito aperto alla violenza, la quale [...] persegue anzitutto uno scopo provocatorio e pubblicitario, che è quello di richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica su di un problema reale, creando però contemporaneamente un diversivo alla lotta politica condotta secondo le regole della discussione democratica» (TRENTIN, *Aggressione violenza*, op. cit., 485).

⁶⁷ Cfr MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 45-46.

⁶⁸ MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 47.

⁶⁹ Cfr Hans LEYENDECKER, *Viel Ähnlichkeit mit den Terroristen der RAF*, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 8/9.IX.2007, 5. La vastità e la complessità, oltre alla nostra impreparazione in campi quali la sociologia e la psicologia, ci impediscono di affrontare più compiutamente e più approfonditamente la questione. Ci accontenteremo, pertanto, di cercare di mostrare che il problema del terrorismo non può essere affrontato e risolto soltanto dal punto di vista dell'ordine pubblico e della repressione, dal momento che, stando ai dati delle scienze umane, la violenza è spesso la *valvola di sfogo* di altri disagi o sofferenze. Se non si curano le radici malate, l'albero continuerà a portare frutti cattivi. E neanche la sola eliminazione fisica dei terroristi risolve il problema. Cfr MATTAL, *Riflessioni etiche*, op. cit., 451-456.

⁷⁰ È molto interessante notare che l'ambiente sociale (la famiglia, le amicizie, il contesto lavorativo) può influenzare profondamente il comportamento di una persona, fino ad indurla a gesti di violenza gratuita che, diversamente, avrebbe invece rigettato come inammissibili. Illuminanti, in questo senso, sono le seguenti affermazioni del celebre psicologo Philip Zimbardo: «Wenn sich Menschen an einem Ort anonym fühlen, neigen sie oft zu Vandalismus. Je mehr Menschen ein Verbrechen beobachten, desto unwahrscheinlicher ist es, dass jemand zu

Da un punto di vista psicologico (o forse più opportunamente psichiatrico), invece, bisogna notare l'esistenza di temperamenti sadici o necrofili che, interagendo in particolari ambienti sociali e/o educativi, sviluppano una marcata propensione per il gusto della distruzione, della morte, della violenza.⁷¹ A questo riguardo, poi, c'è da dire che, nelle nostre società industrializzate e tecnologiche, particolarmente rilevante, anche se spesso in maniera latente e inconsapevole, è la *noia-depressiva cronica*,⁷² che, per essere compensata, esige emozioni forti quali quelle procurate da scene di violenza e di crudeltà. In casi gravi ed avanzati di queste patologie, non è più sufficiente essere spettatori di atti di questo tipo (in film, videogiochi, ecc.), ma diventa desiderabile procurarsi tali forti eccitazioni, attraverso un comportamento effettivamente crudele e sadico nei confronti di terzi.⁷³ Ci sono, inoltre, e non possono essere dimenticate le ragioni storiche che hanno portato, in vari Paesi all'ascesa ed al ripetersi di fenomeni eversivi. Per quanto riguarda il terrorismo degli anni '70 e '80, esso può essere in gran parte considerato ancora, infatti, come un effetto della seconda guerra mondiale, proprio in quei Paesi (l'Italia, la Germania e il Giappone) che – dominati a lungo da regimi totalitari – avevano perso la guerra e si erano ritrovati all'improvviso “liberati” e dotati – dall'alto – di strutture e governi democratici, che, però, non erano ancora pienamente capaci di gestire e di rispettare.⁷⁴ Per quanto riguarda invece, una lettura storico-politica del terrorismo contemporaneo, collegato alla rete internazionale di *Al Qaeda*, rimandiamo a quanto detto in precedenza.

Da un punto di vista etico e/o religioso, ciò che emerge senza ombra di dubbio è che, infine, il fenomeno del terrorismo e della violenza eversiva, si manifesta soprattutto dove c'è un grande vuoto di valori, quasi un'*ipotrofia* etica – a causa della quale si diventa progressivamente incapaci di distinguere *oggettivamente* il bene dal male – e dove si riscontrano delle significative carenze nel campo della socialità e della capacità relazionale, rese manifeste proprio dalla decisione a favore della violenza. L'altro uomo *non ha*, infatti, alcun valore, *non è* più un valore in se stesso, è solo uno strumento, una vittima da sacrificare sull'altare dell'obiettivo del gruppo,

Hilfe eilt. In der Gruppe breitet sich der unausgesprochene Konsens aus, passiv zu bleiben. Oder wir lassen kollektiv zu, dass die so genannten Feinde als unwürdige Unmenschen dargestellt werden – das bereitet Unrecht den Boden. Wer sich dagegen auflehnt, ist ein Held. Aber die meisten heulen mit den Wölfen. Die Auswüchse einer solchen Dynamik sehen Sie in den Konzentrationslagern der Nazis, in Ruanda, bei Selbstmordattentätern...» (Philip ZIMBARDO, *Das Böse steckt in jedem von uns*, a cura di Hubertus BREUER, cit. in, “Süddeutsche Zeitung”, 2.VIII.2007, 20).

⁷¹ Cfr Erich FROMM, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975, 309-311; 337-348. Limitandoci a segnalare questo contributo di Fromm, peraltro datato, vogliamo semplicemente evidenziare il problema del rapporto tra psiche e violenza, lasciando al lettore la possibilità di approfondire l'indagine. F. Hacker (Friedrich HACKER, *Aggression: die Brutalisierung der modernen Welt*, Zürich, Buchclub Ex Libris, 1971) e E. Fromm (FROMM, *La passion de détruire*, op. cit., 201-204) distinguono nell'uomo, due tipi principali di aggressività, quella *benigna* (finalizzata alla protezione dei propri interessi vitali minacciati) e quella *maligna* o distruttiva (che non nasce come risposta ad una minaccia e che, se messa in atto, produce piacere nel suo autore). «È proprio quest'aggressione “maligna”, biologicamente non-adattiva, filogeneticamente non programmata, che costituisce il vero pericolo per l'uomo e la specie umana» (Giuseppe TRENTIN, *Aggressione violenza e società*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 35 (1977) 479).

⁷² «*L'ennui chronique, qu'il soit ou non compensé, constitue l'un des phénomènes psychopathologiques majeurs de la société technocratique actuelle*» (FROMM, *La passion de détruire*, op. cit., 257).

⁷³ «*Pourtant, il n'y a qu'un petit pas à faire pour passer du plaisir passif procuré par la violence et par la cruauté, aux multiples manières de faire naître activement du plaisir par un comportement sadique ou destructif; la différence entre le plaisir “innocent” qui consiste à mettre quelqu'un dans l'embarras ou à le “taquiner” et le fait de participer à un lynchage, est purement quantitative*» (FROMM, *La passion de détruire*, op. cit., 262). Per quanto riguarda lo studio della personalità dei membri di *Al Qaeda*, dobbiamo notare ancora l'assenza di ricerche veramente attendibili. C'è chi ritiene, comunque, come lo psicologo M. Sageman, legato agli ambienti della Casa Bianca, che non sia possibile parlare su base scientifica né di una personalità comune per i terroristi, né tanto meno di una tendenza alla malattia psichica: cfr Marc SAGEMAN, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël, 2005, 151-172. Per verificare l'oggettività di queste affermazioni, però, bisognerebbe forse lasciare la possibilità di un'analisi imparziale e indipendente.

⁷⁴ MATTAI, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 54-55.

obiettivo che, come accennavamo anche prima, è spesso rivestito di motivi e proclami di carattere politico, ideologico o talora addirittura religioso, così come è il caso nel terrorismo internazionale contemporaneo.⁷⁵

Infatti vediamo che i gesti terroristici, anche i più efferati, non vengono giudicati violenti e criminali da quelli che li mettono in atto (e da coloro che direttamente o indirettamente li approvano e fiancheggiano), bensì legittimi e costruttivi, in quanto volti ad eliminare situazioni e istituti ritenuti ingiusti, oppure l'intero assetto sociale valutato come strutturalmente (e inguaribilmente) violento.⁷⁶

Possiamo parlare, per questo, anche di diverse forme di terrorismo. Tradizionalmente si è soliti distinguerlo in tre tipi: quello legato al contesto della lotta per la liberazione da un gruppo sociale dominante e oppressore (in Palestina, per es.), quello che si sviluppa all'interno di società costituite da gruppi diversi per lingua, religione, cultura, etnia (Irlanda del Nord, Paesi Baschi) e, infine, quello che ha come scopo il cambiamento delle istituzioni politiche, economiche, sociali di un dato Paese (lotta eversiva degli estremisti politici degli *anni di piombo*).⁷⁷ Quello odierno, vale a dire quello riconducibile ad *Al Qaeda*⁷⁸ ed ai suoi simpatizzanti, manifesta comunque delle caratteristiche proprie e originali: la sua ubiquità (onnipresenza), poiché ormai l'organizzazione è in grado di colpire in ogni luogo e in qualunque momento, la giustificazione quasi esclusivamente religiosa dei suoi atti criminali e l'incerta durata della sua azione che, vista la sua ramificazione e il gran numero di adepti, sparsi un po' dappertutto nel mondo, potrebbe essere in grado di andare avanti *all'infinito*, in una *guerra* senza fine contro il mondo occidentale, i suoi valori e la sua politica internazionale...⁷⁹

Pensiamo sia giunto il momento, allora, di presentare una definizione, che possa portare un chiarimento ulteriore nella distinzione tra l'azione terroristica, quella della guerriglia e la vera e propria guerra. Partendo, infatti, dal significato etimologico della parola latina *terror*, il terrorismo si caratterizza come

*le recours à une action «prodigieuse» par sa détermination et sa férocité, et manière à placer l'adversaire en état de terreur – fuite, renoncement à toute résistance, angoisse et impuissance. [...] De manière linéaire, on peut considérer que le terrorisme caractérise les débuts de la lutte, puis, capitalisant sur les effets produits, le mouvement passe à la guérilla, dont les succès permettent la mobilisation, la formation et l'équipement d'une armée régulière.*⁸⁰

Grazie a queste brevi considerazioni, abbiamo ora gli strumenti indispensabili per proseguire il nostro lavoro e per poter affrontare più opportunamente una valutazione etica del

⁷⁵ Cfr MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 56-58.

⁷⁶ MATTAL, *Riflessioni etiche*, op. cit., 450; cfr anche IDEM, *Terrorismo di ieri. Terrorismo di oggi*, Imperia, Ennepilibri, 2004, 6.

⁷⁷ Cfr MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 54-55.

⁷⁸ Per una breve sintesi della storia del movimento di *Al Qaeda*, cfr Ulrich SCHNECKENER, *Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des "neuen" Terrorismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, 50-57.

⁷⁹ MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 19-20. Sulla dimensione globale del terrorismo (in un senso certamente geografico ma soprattutto esistenziale dal momento che la vita di tutte le società contemporanee è segnata profondamente da esso, cfr anche: SCHNECKENER, *Transnationaler Terrorismus*, op. cit., 18: «Die vier [...] Trends – das wachsende Zerstörungspotential, die medial gesteigerten Schockeffekte, die zunehmende Fähigkeit zur Planung komplexer Operationen und der Westen bzw. die USA als primäres Feindbild – hängen mit der Entwicklung des transnationalen, islamistischen Terrorismus zusammen. Diese 'neue' Form des Terrorismus unterscheidet sich signifikant von herkömmlichen Varianten in einer Reihe von Aspekten – in seiner Zielsetzung und Ideologie, in der Zusammensetzung seiner Mitglieder und Anhänger, in seinen Netzwerkstrukturen, in seinem Zerstörungspotential sowie im Umfang und der Reichweite seiner Infrastruktur».

⁸⁰ François GÉRÉ, *Pourquoi le terrorisme?*, Paris, Larousse, 2006, 8-9. «Tel a été le cas du Viêt-minh, de l'Irgoun pré-israélien, du FLN algérien» (ivi, 9).

fenomeno. Tre criteri, anche questi fornitici dal teologo Mattai, sembrano particolarmente importanti per affrontare compiutamente l'argomento:

1. un costante confronto con i dati delle scienze umane, che offrono un supporto indispensabile per la comprensione della realtà, ma che non hanno tuttavia la competenza per l'elaborazione di norme morali, che resta così appannaggio esclusivo dell'etica;
2. la centralità e l'assolutezza di alcuni beni e valori morali irrinunciabili;
3. la consapevolezza della dialettica inerente tra le norme di carattere deontologico e quelle di carattere teleologico: le prime, infatti, sottolineano e fanno riferimento all'assolutezza e alla perenne validità di alcune norme morali; le altre, invece, evidenziano la necessità, in sede di formulazione delle norme, di un giudizio che non si limiti a valutare l'atto in sé, quasi in maniera asettica, ma che lo comprenda all'interno del contesto del progetto globale di chi lo ha posto in essere.⁸¹

2. Valutazione etico-teologica

Il terrorismo si presenta, in realtà, come un fenomeno estremamente complesso e variegato e, nel nostro piccolo, abbiamo appena cercato di evidenziarne gli aspetti principali, le ragioni più profonde, affinché la valutazione etica che stiamo per apprestarci a fare sia il più possibile oggettiva e non pregiudiziale. Nonostante tutte le scusanti e tutte le comprensioni, comunque, lasciando da parte il giudizio sul singolo terrorista, la cui coscienza resta sempre un mistero accessibile solo alla saggezza e all'amore di Dio, la riflessione razionale ed etica non può non esprimere in maniera chiara e decisa il suo rifiuto nei confronti di atti di questo genere.⁸² Per di più, inoltre, i fatti delle *Twin Towers*, nella loro spietata efferatezza e crudeltà, hanno segnato una svolta, oltre che nelle tecniche e negli obiettivi, nella stessa comprensione del terrorismo organizzato. Il giudizio etico, perciò, che fa appello – prima ancora che al Vangelo – alla ragione umana, nonostante le innegabili situazioni di ingiustizia a cui abbiamo fatto riferimento – e che sono certamente l'ambiente migliore in cui la follia omicida di questa violenza trova adepti e consensi – non cambia, semmai si radicalizza, nel suo rigetto totale e senza appello di ognuna di queste forme di sedicente lotta politica e sociale.⁸³

Proprio a partire dalle considerazioni della complessità da cui scaturisce il terrorismo, non pare, tuttavia, possibile pensare di vincerlo, soltanto attraverso il ricorso alla forza e alla repressione militare.⁸⁴

⁸¹ Cfr MATTAI, *Riflessioni etiche*, op. cit., 456-457.

⁸² «La fede però ci spinge a non dimenticare mai la libertà e [...] la responsabilità etica della persona [...]. Il dato del peccato originale, nell'interpretazione cattolica, non soppianta il libero arbitrio: perciò il credente si guarderà dall'assolutizzare le conclusioni, troppo rapidamente ricavate dalle scienze umane che [...] evidenziano il peso immenso dei condizionamenti sociali [...]. Tuttavia, per quel che di oggettivo presentano, tali analisi scientifiche impediscono, anche a livello di elaborazione teologico-morale, quelle valutazioni globalmente negative dell'agire del singolo – e, nel caso del terrorista – quasi che il suo atto procedesse da un'intelligenza ed una volontà asettiche, solo estrinsecamente e occasionalmente influenzate da ignoranza, timore e passioni, che erano gli unici condizionamenti presi in considerazione dalla morale tradizionale» (MATTAI, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 62-63).

⁸³ «Moralisch gesehen gibt es für keinen terroristischen Akt, gleichviel, aus welchen Motiven und in welcher Situation er begangen wird, eine Entschuldigung. Nichts berechtigt uns, das Leben und Leiden anderer für selbstgewählte Ziele 'in Kauf zu nehmen'. Jeder Mord ist einer zu viel» (Jürgen HABERMAS, *Fundamentalismus und Terror. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas*, cit. in, Jürgen HABERMAS – Jacques DERRIDA, *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, a cura di Giovanna BORRADORI, Berlin-Wien, Philo, 2004, 59).

⁸⁴ «Conseguentemente, sul piano operativo, una terapia che non attinga il profondo, ma nutra la pretesa di esorcizzare la mala pianta soltanto attraverso azioni di forza – e in specie – attraverso le esecuzioni capitali,

È significativo che, dopo aver dato largo e quasi esclusivo spazio alle radici ideologiche e psico-socio-culturali del fenomeno del terrorismo, [...] anche da parte laica si siano prese in considerazione le componenti morali e, in particolare, il vuoto di valori che lo scatena della violenza mette in luce. Di qui la condanna sempre più decisa del terrorismo, non solo per ragioni strategiche e tattiche, ma per una valutazione anche di natura etica, e non per questo moralistica.⁸⁵

Se alle valutazioni⁸⁶ che si fondano su una riflessione esclusivamente razionale e ragionevole, andiamo ad integrare il contributo di quelle elaborate da un intelletto illuminato e guidato dalla fede e dalla conoscenza di Dio in Cristo Gesù, all'assurdità e alla crudeltà dell'atto terrorista, si aggiunge lo stridente contrasto con quella liberazione annunciata nel Vangelo, che è, anzitutto, emancipazione dalla malvagità e dall'egoismo che risiedono stabilmente nel cuore di ogni uomo e che sono all'origine di tutti i mali morali e di gran parte di quelli fisici.⁸⁷ E se questo è vero, allora, più che combattere i terroristi bombardando interi Paesi, accusati di sostenerli, bisogna anzitutto combattere l'ingiustizia con le sole armi veramente adatte a sradicarla e a sconfiggerla: la nonviolenza, lo sviluppo culturale ed economico,⁸⁸ la riconciliazione e, per i credenti, la fede in Cristo.

Il superamento della violenza sarà impossibile [...] se, entrando nell'orizzonte della fede, non si perviene a colpire, appropriandosi della «verità» della morte di Cristo, la radice profonda del male. Tale orizzonte [...] dona nuova forza motivazionale e irradia speranza, scoraggiando i tentativi di fuga disperata dalla storia, a tutti quegli sforzi umani che intendono agire in profondità sugli squilibri e le ingiustizie strutturali, latenti nei contesti socio-culturali e proliferanti in violenza.⁸⁹

Anche nel caso di un agire violento, dunque, ma “rivolto al bene”, se così si può dire, finalizzato cioè ad una vera emancipazione dei popoli dalla schiavitù dei potenti, delle nazioni ricche, ecc., dopo che ogni altra modalità nonviolenta è risultata inefficace, il ricorso al terrore indiscriminato, allo spargimento deliberato di dolore e morte individuando come obiettivo, proprio degli individui innocenti ed inermi, non ha mai avuto e non potrà mai avere alcuna

legalizzate o meno, non può essere ritenuta valida ed efficace a tempi lunghi» (MATTAI, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 59).

⁸⁵ Giuseppe MATTAI, *Violenza, terrorismo. Per un'impostazione del discorso morale e pastorale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 41 (1979) 56. «Nella figura tradizionale del kamikaze, era almeno riconoscibile la dimensione del sacrificio di sé, quello che si è visto è solo gratuito sacrificio degli altri [...]. Come si fa a credere in una corsia preferenziale al paradiso dopo avere pensato e programmato lucidamente la carneficina di migliaia di persone [...]? Com'è possibile raffigurarsi un tale Dio?» (LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 475-476). Mattai presenta anche l'analisi di alcuni proclami di Bin Laden che fanno forza su argomentazioni religiose (nella consapevolezza che anche Bush e Saddam Hussein hanno addotto motivazioni di questo tipo) per invitare la *Nazione musulmana* alla guerra (cfr MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 23-26).

⁸⁶ «Per quanto concerne la violenza a carattere autenticamente rivoluzionario, messa in atto come “extrema ratio” e interpretando il sentimento di tutto un popolo, contro un regime strutturalmente ingiusto e non modificabile per alcuna altra via, il discorso teologico rimane aperto, ancorché si sia portati a pensare che ben difficilmente tutte queste condizioni legittimanti l'uso della forza si possono realizzare» (MATTAI, *Riflessioni etiche*, op. cit., 461). Proprio Mattai, comunque, sottolinea che la nonviolenza resta sempre un criterio di riferimento irrinunciabile per ogni scelta morale in ambiti di questo tipo (cfr MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 8). Come già accennato in precedenza, Chiavacci si dimostra più possibilista nei confronti di un certo uso della violenza di tipo rivoluzionario.

⁸⁷ Cfr Mc 7, 21-23.

⁸⁸ Cfr MATTAI, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 56-57; cfr IDEM, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 10-11. «D'altra parte noi vediamo che l'esperienza storica, antica e recente, è là a confermare il principio che la violenza praticata come cura e metodo di lotta viene poi praticata come prevenzione e regime di vita. E allora che fare? Non resta che riprendere con maggiore coraggio e rigore di analisi la lotta per le riforme nel quadro di una democrazia sempre più reale e partecipata (TRENTIN, *Aggressione e violenza*, op. cit., 486).

⁸⁹ Giuseppe MATTAI, *Per un'analisi teologico-morale della violenza*, cit. in, IDEM, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 7.

giustificazione, almeno nel contesto della fede in Cristo, Lui stesso agnello immolato, vittima innocente per i peccati del mondo. Il terrorismo, infatti, oltre che essere un grande peccato nei confronti dell'uomo, perché rompe *alla radice* la solidarietà interumana, è segno di una grande mancanza di fede nel Dio della rivelazione, in Colui che si autodefinisce *padre degli orfani e difensore delle vedove*, manifestandosi così come una vera e propria deriva idolatrifica.⁹⁰

Queste considerazioni sulla violenza politico-rivoluzionaria consentono di arrivare ad una condanna, esplicita e senza attenuazioni, del terrorismo e di ogni forma di «ribellismo» fanatico e violento in quanto, ad onta delle dichiarazioni soggettive, non possono essere assolutamente contrabbandati per autentica rivoluzione: ad essi manca l'elemento essenziale del genuino spirito rivoluzionario, e cioè l'*amore per la vita*, il desiderio di contribuire alla sua crescita, al suo arricchimento e il senso dell'indipendenza. Il contrasto perciò con lo spirito del Vangelo non potrebbe essere più netto e profondo.⁹¹

Il terrorista, infatti, pur rivestendosi dei panni dello strenuo difensore dei poveri, dei maltrattati, degli sfruttati, si limita in realtà ad attingere al pozzo senza fondo del dolore e della disperazione umani, per trovare consenso, protezione, appoggio e mettere così a servizio dei propri fini e dei propri progetti criminali, questa gente che, invece di trovare libertà e giustizia, è per l'ennesima volta usata e tradita.⁹² La stessa figura dell'odierno *kamikaze*, infatti, è solo lontanamente paragonabile a quella più *comune* del terrorista suicida – per la cui valutazione morale, oggi più che mai, si è chiamati a comprendere, anche con il supporto delle scienze umane, il dramma di coscienza e di dolore, all'interno del quale un individuo arriva alla decisione di togliersi la vita, soprattutto in modi così violenti – perché in realtà non siamo di fronte ad una persona che accetta di morire per salvare qualcuno, per amore della patria, per ribellarsi ad un sistema politico ingiusto e/o oppressivo.⁹³ Al contrario, si ergono davanti a noi dei produttori di morte in serie, delle persone, in altre parole, che, a mente fredda e con prontezza di riflessi, fanno della propria morte la causa diretta della morte, delle mutilazioni e delle immense sofferenze che un attentato di questo tipo produce. Anche in questo caso, certo, non è possibile giudicare la coscienza individuale, ma ai nostri occhi, atti di questo genere esprimono,

⁹⁰ «Le teologie della rivoluzione e della violenza, per l'implicita tendenza a identificare Dio nel processo storico e nelle sue crisi, nonché per le difficoltà di reperire i criteri idonei a distinguere rivoluzioni autentiche e rivoluzioni reazionarie, sono rapidamente passate di moda lasciando il passo a teologie più critiche e a considerazioni teologico-morali sulla violenza di ben altra natura» (MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 64); cfr anche MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 64-68. Interessante, infine, è anche un altro articolo di Mattai, in cui egli entra in dialogo con una certa riflessione laica che individua nella fede religiosa (intesa come mondo delle certezze contrapposto alla frustrante ricerca della verità), la radice principale dell'intolleranza e della violenza: cfr Giuseppe MATTAL, *Fede e violenza: un ipotizzato ma discutibile collegamento*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 21 (1980) 219-232.

⁹¹ MATTAL, *Violenza, terrorismo*, op. cit., 67.

⁹² «La ribellione dei popoli poveri è forte, va ascoltata in nome della giustizia e solidarietà, ma i terroristi non rappresentano nessuno, approfittano e strumentalizzano la disperazione della gente» (LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 476). «È un terrorismo invisibile [...] che recluta adepti tra quei molti diseredati dei Paesi musulmani, per i quali [...] la prospettiva di votarsi al martirio contro gli "infedeli" occidentali assume anche il valore di riscatto di una situazione disumana e invivibile. Questa *dimensione di fanatismo religioso* non fa che rendere ancor più aggressivi i terroristi. [...] La sua [di Bin Laden] non è una battaglia sociale in favore degli emarginanti [...] ma contro i regimi arabi "moderati" (definiti "apostati" e corrotti), contro gli occidentali in genere (ritenuti nemici e corruttori dell'Islam), e soprattutto contro gli USA, che con la presenza delle loro basi militari "profanano" la terra "sacra" dell'Arabia [...] e sostengono la politica antipalestinese di Israele» (Bartolomeo SORGE, *Terrorismo, guerra e coscienza cristiana*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 11 (2001) 735).

⁹³ Cfr MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 27-28. Per il problema del suicidio e della sua valutazione morale, cfr la pubblicazione, molto dettagliata: Adrian HOLDEREGGER, *Il suicidio: risultati delle scienze umane e problematica etica*, Assisi (PG), Cittadella, 1979. Considerazioni più sintetiche sono espresse poi in: Giuseppe PELLIZZARO, voce "Suicidio", cit. in, *NDTM* 1338-1347.

come minimo, la completa e radicale perdita del senso della dignità della persona e della vita umana.⁹⁴

Per quanto fanatizzati e sottomessi ad un presunto “lavaggio del cervello”, i kamikaze rivelano lucidità di mente, prontezza di riflessi e una coscienza etica che li induce a valutare la loro intrapresa [*sic!*] come un martirio per causa dell’Islam: coscienza colpevolmente o invincibilmente erranea?⁹⁵

È necessario, perciò, e in questo ci riallacciamo a quanto detto nel capitolo precedente, ricentrare gli obiettivi della politica e dell’economia mondiale sui criteri cardine del bene comune e dell’equa partecipazione di tutta l’umanità alle decisioni che la riguardano nel suo complesso. Solo in questo modo sarà possibile togliere le basi del consenso sociale, all’interno del quale tali movimenti si sviluppano, si radicano e si diffondono. Il terrorismo, infatti, in una società solidale ed equa non riceverebbe nessun appoggio-protezione sociale dalla complicità di quella gente, a favore della quale dichiara di schierarsi: sarebbe così privo *alla radice* di qualunque sostegno e sarebbe molto più facilmente gestibile e controllabile.

Il terrorismo diviene oggi il catalizzatore e il veicolo della rabbia dei poveri: la vera lotta al terrorismo – come ormai è riconosciuto da ogni parte, e in specie negli interventi vaticani di ogni grado – è la lotta contro l’insopportabile miseria dei quattro quinti dell’umanità, è la lotta contro noi stessi e il nostro modo – preteso cristiano – di concepire il bene comune della famiglia umana. Solo così si può tagliare l’erba sotto i piedi di pochi gruppi fanatici.⁹⁶

Dicendo questo, allora, si apre la strada anche a delle modalità alternative – e forse anche più efficaci di quelle attualmente in uso – di affrontare il terrorismo, perché, riprendendo quanto detto a proposito della giustizia sociale internazionale, fa di essa la sola possibile garante della pace, nel nostro mondo globalizzato. Ciò non equivale, comunque, a pensare – con facile ed ingenuo irenismo – che basti sfamare i poveri per risolvere le tensioni internazionali: molto più opportunamente, al contrario, viene sostenuto che qualunque altra misura, intrapresa per favorire il ristabilimento di una pace duratura, sarà destinata a fallire, se prima di tutto non ci si preoccuperà di instaurare una retta e solidale distribuzione dei beni e delle risorse umane e naturali, tra i tutti i Paesi e i popoli della terra. Senza ripeterci in considerazioni che abbiamo già espresso, possiamo ora soffermarci sulla maniera in cui la comunità internazionale, in questi ultimi anni, sta cercando di sconfiggere il terrorismo. I mezzi a cui i nostri Paesi occidentali stanno facendo ricorso possono definirsi moralmente leciti? Cercando di rispondere a questa domanda, prenderemo in considerazione in modo particolare la decisione e la modalità di invasione dell’Afganistan, il cui governo era stato accusato di dare rifugio all’organizzazione criminale di Bin Laden.

⁹⁴ Cfr MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 28.

⁹⁵ MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 28.

⁹⁶ CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 16. «In tema di terrorismo di ieri e soprattutto di oggi, non è da sottovalutare il rapporto che intercorre tra le angustie del sottosviluppo e la dilatazione del solco che divide il Nord dal Sud del mondo [...]. Del pari è necessario un nuovo ordine internazionale che ponga rimedio a ingiustizie oppressive nei confronti di minoranze ormai intolleranti del misconoscimento dei loro diritti: è il caso dei palestinesi, dell’Irlanda del Nord, della Cecenia e di altri Paesi» (MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 17-18). «La povertà e la miseria della maggioranza dell’umanità portano alla disperazione e questa facilmente alla violenza. [...] Volere la pace globale significa operare per la giustizia globale» (LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 479).

2. Rispondere al terrorismo

Condannare il terrorismo non è certo sufficiente né per neutralizzarlo, né tanto meno per sconfiggerlo: è necessario agire, in maniera efficace, avendo davanti degli obiettivi sia a breve che a lungo termine. Da un lato, cioè, bisogna immediatamente mettere le organizzazioni terroristiche in condizione di non nuocere ulteriormente, mentre dall'altro – con uno sguardo lungimirante – è necessario “impedire” il sorgere di nuovi terroristi, magari ancora più decisi e spietati di quelli attuali... L'abbiamo già detto, e la cronaca ce lo conferma ogni giorno, nella lettura dei giornali e nell'ascolto dei notiziari: la sola repressione non paga e non risolve i problemi *alla radice*... forse, al contrario, non fa altro che acuirli.⁹⁷

Allo stesso tempo, però, è comunque inevitabile proporre ingenuamente, come soluzione al terrorismo, un vago e generico dialogo da instaurare con questi criminali. Si tratta, al contrario, e in questo gli autori danno più che mai prova di un grande realismo, di agire contemporaneamente su due fronti: bisogna perciò realizzare un'azione efficace di difesa della comunità sociale e civile, se necessario facendo ricorso anche a delle azioni di forza e di violenza proporzionata, nella consapevolezza, però, che esse da sole non porteranno a nulla, se cioè non ci si impegnerà a sradicare le cause e l'*humus* all'interno del quale, la violenza eversiva prospera e si propaga. Per quanto riguarda l'azione immediata, viene proposta un'azione mirata, condotta più dall'*intelligence* e dai servizi segreti che dagli eserciti; in riferimento, invece, all'opera a lungo raggio, tratteremo in questo contesto la questione dell'educazione alla pace.

1. La guerra al terrorismo

Abbiamo già abbondantemente soffermato la nostra attenzione sull'azione denominata, dall'amministrazione Bush e da suoi alleati, come *war on terror*, di cui è stata più volte rivendicata – da suoi ideatori – la legittimità etica e politica, ricorrendo a varie argomentazioni, tra cui quella della legittima difesa e della guerra preventiva. Essa ha registrato condanne, più o meno radicali, da gran parte dell'opinione pubblica mondiale e, in particolare, da diversi teologi moralisti cattolici. A questo punto non ha certo senso riprendere la riflessione morale sulla legittima difesa armata o sulla guerra: il cambiamento di contesto internazionale e la fine della guerra fredda non hanno certo portato ad un cambiamento di giudizio e di valutazione etica – almeno all'interno del nostro ambito teologico – di queste modalità di *promozione della pace* e di *ristabilimento della giustizia*.⁹⁸

Anche dal punto di vista puramente concettuale, poi, dovrebbe essere chiaro che la guerra entra in gioco nel confronto tra due Stati, tra due popoli, perché presuppone – l'abbiamo già visto – il disarmo o l'annientamento del nemico, l'occupazione del suo territorio, l'imposizione della legge e delle condizioni del vincitore, ecc...: ma i terroristi non sono né i soldati di uno Stato, né i rappresentanti di un popolo. Essi hanno diverse nazionalità, si addestrano e agiscono in vari Paesi, hanno fonti di finanziamento provenienti da diverse parti del mondo, senza che, per questo, alcuni Paesi siano *necessariamente* più responsabili o più coinvolti di altri nel dare sostegno, impunità e accoglienza alla rete eversiva.

⁹⁷ «La persistenza delle ingiustizie strutturali costituisce l'*humus* favorevole alla crescita del terrorismo e ingigantisce la collera dei poveri, strumentalizzata dai mandanti del terrorismo globale» (MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 38-39).

⁹⁸ «È drammaticamente sorprendente che, all'esecuzione della tragedia e alla forte domanda di giustizia, si sia sentito il bisogno di mettere in campo lo *strumento-guerra*, quasi fosse indiscutibilmente strumento giusto per la causa giusta. Esiste un collegamento guerra-justizia? [...] L'uso della difesa si traduce facilmente (o fatalmente) in abuso di difesa. [...] La risposta bisogna darla onestamente in base ai fatti e non affidarla alle bombe intelligenti» (LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 476-477). Per quanto riguarda, invece, proprio la questione della *guerra preventiva*, rinviamo al capitolo seguente.

Ogni idea di guerra è stupida: il terrorismo organizzato non è identificabile con uno Stato sovrano. Il necessario finanziamento può provenire da stati o centrali di potere alleate con gli stessi USA; il personale può essere reclutato fra fanatici (o resi fanatici dalla miseria ed oppressione) di qualunque Paese, e può essere addestrato in qualunque Paese che non abbia la forza o l'interesse a impedirlo.⁹⁹

Le ulteriori peculiarità di questa strategia della guerra a tutto campo, inaugurata per combattere il terrorismo internazionale, che contribuiscono a renderla ancora più problematica dal punto di vista etico, sono fondamentalmente due: l'assoluta mancanza di proporzionalità nell'uso della forza e la grave violazione dei diritti umani e delle esigenze del giusto processo, la tortura, la detenzione arbitraria, ecc., per coloro che sono accusati di far parte della rete omicida del terrorismo internazionale. La difesa dal terrorismo e da altre forme di violenza, in effetti, dovrebbe richiedere, al massimo, il ricorso a quella violenza controllata e indispensabile per disarmare e rendere inoffensivo l'avversario, non per annientarlo, per annichilire la sua dignità, per calpestare i suoi diritti, e nemmeno per vendicarsi su di lui, diventando crudeli e disumani alla sua stregua.¹⁰⁰ Come abbiamo già detto, tra guerra e legittima difesa, anche solo dal punto di vista teoretico, la differenza è davvero abissale.

La dottrina della legittima difesa è assai antica, e indipendente dalla dottrina della guerra giusta legata alla figura dello Stato sovrano. Ogni difesa, per essere legittima moralmente, ma anche giuridicamente (si ricordi il reato di eccesso in difesa), deve essere veramente e solo difesa. Vi deve perciò essere un'aggressione violenta (fisica) in atto (sia pure allo stato iniziale); lo scopo deve essere esclusivamente quello di cercare di respingere il male minacciato; i mezzi usati devono essere proporzionati, e cioè non rischiare di procurare mali più gravi di quelli da cui ci si vuole difendere.¹⁰¹

In sintonia, dunque, con quanto dicevamo in precedenza circa la problematicità giuridica, oltre che etica, della pretesa giustificazione dell'attacco all'Afganistan sulla base del principio di legittima difesa, si fa notare, infatti, che, per poter parlare in senso proprio di difesa, è necessaria almeno una condizione previa, e cioè quella di un attacco armato in corso. Questa è l'indispensabile *conditio sine qua non* che ci permette di cominciare a considerare la possibilità di un ricorso legittimo alle armi:¹⁰² non è detto, infatti, che sempre ogni attacco in corso giustifichi una reazione armata contraria; certo è che, se l'attacco militare non c'è, o non c'è più, cade ogni possibilità teoretica di poter legittimare l'azione armata, sulla base di

⁹⁹ CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 16. «Nell'attuale situazione mondiale non si può dunque parlare di guerra giusta [...]. E non si può parlare neppure di legittima difesa. Non vi è un aggressore specificato, né in atto né potenziale. Non ci si limita allo stretto necessario per difendersi. Si usano armi e bombardamenti indiscriminati e di strage (le bombe da 7.000 tonnellate [*sic!*] di esplosivo lanciate per giorni e giorni su intere aree non possono esser classificate altrimenti). Non si adotta alcun criterio di proporzionalità: i milioni di profughi che sono costretti a andare e venire fra Afganistan e Pakistan in condizioni miserabili per sfuggire alla guerra, le migliaia di morti innocenti, la mancanza di medicine e di cibo sono sotto gli occhi di tutti» (*ivi*, 16-17).

¹⁰⁰ «Ogni idea di vendetta o di ritorsione o di legittimazione a rendere male per male è radicalmente esclusa: che l'altro [...] voglia farmi del male non legittima la mia intenzione di fargli del male, ma legittima solo il minimo necessario per impedirglielo, e anche questo entro precisi limiti. Io non posso uccidere uno perché mi sta derubando, né rischiare di fare del male a innocenti per difendermi dall'aggressione» (*ivi*, 13).

¹⁰¹ *Ibidem*. Giovanni Paolo II ha puntato verso l'abbandono della dottrina della *guerra giusta*, in vista di una sua sostituzione con la sola legittima difesa. «La derubricazione da guerra giusta a legittima difesa di ogni azione militare condotta da un governo contro un altro ha un significato profondo, e direi molto più evangelico. È un significato che in questi nostri tempi è utile ricordare a tanti cristiani laici ed ecclesiastici» (*ivi*, 12).

¹⁰² Seppure si potesse parlare di attacco armato in corso, non per questo, poi, bisognerebbe necessariamente passare ad una difesa di tipo armato: «Una legittima difesa, che non necessariamente deve essere aprioristicamente armata, suppone sempre un'aggressione ingiusta in atto» (MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 36).

un'argomentazione fondata sul diritto all'autodifesa. Con queste affermazioni non volgiamo allora negare che gli Stati Uniti siano stati l'obiettivo di efferati attacchi terroristici e sostenere, di conseguenza, che non abbiano nessun diritto di fare giustizia (ma non di *farsi* giustizia) delle loro vittime e di tutelarsi da altri eventuali (e certamente non improbabili) attacchi di questo genere. Tutto questo, tuttavia, non autorizza nessuno – fino a prova contraria – ad invadere un altro Paese – il cui governo tirannico avrà pure offerto protezione e impunità ad elementi di questa rete terrorista – facendo leva sul diritto alla legittima difesa armata, che invece presuppone necessariamente un attacco in corso. Il diritto alla difesa, inoltre, non è mai assoluto ma limitato proprio dagli effetti stessi dell'azione difensiva: anche qui il principio di proporzionalità la fa da padrone.

*Doch auch das Verteidigungsrecht gilt nicht unbegrenzt; es unterliegt viel mehr erheblichen, sittlich verpflichtenden Einschränkungen. Der Krieg ist und bleibt ein Übel und ein Elend für die Menschen. Dieses grundsätzliche Wesensmerkmal lässt sich nicht ausklammern. Wenn man sich dennoch entschließt, Bedingungen zu akzeptieren, die eine Zuflucht zu militärischen Maßnahmen trotz starker Vorbehalte ihr gegenüber erlauben, dann einzig und allein deshalb, weil man im Sinne des Kompromisses im konkreten Fall den Krieg als Notlösung ansieht und zugleich der These vom totalen Krieg, in dem nicht mehr zwischen kämpfender Truppe und Zivilbevölkerung, zwischen militärischen und zivilen Objekten unterschieden wird, eine klare Absage erteilt.*¹⁰³

Come abbiamo più volte ribadito, infatti, il discorso sulla proporzionalità dell'intervento è certamente un elemento centrale sia della teoria della *guerra giusta* come della legittima difesa, e riveste ed assume, in questo modo, un ruolo decisivo nella valutazione della legittimità morale dell'applicazione di questi strumenti concettuali al contesto politico e militare contemporaneo. In modo particolare, prendendo in considerazione proprio la congiuntura attuale, ci sembra molto saggia la domanda che ha posto la redazione de *La Civiltà Cattolica* nel 2004:

D'altra parte, ci si deve sempre chiedere se la «guerra al terrorismo» si possa fare invadendo un intero Paese o se, invece, l'unica maniera di combattere il terrorismo non sia, da una parte, il ricorso a raffinate tecniche di *intelligence*, in cui siano impegnati tutti i Paesi occidentali con lo scambio reciproco delle informazioni, e, dall'altra, lo sforzo di evitare ogni azione politico-militare che sia – o che appaia – diretta contro un popolo islamico (ricordando che i popoli islamici, per quanto divisi tra loro, formano una *umma*, una comunità unica, per cui ogni azione diretta contro uno di essi, è considerata diretta contro la *umma*, vale a dire contro «tutto» il mondo islamico).¹⁰⁴

Molto interessanti, a questo proposito, sono le considerazioni espresse dal teologo statunitense Kenneth Himes, secondo cui un indispensabile elemento per un'oggettiva valutazione della moralità della guerra e delle sue *brutte copie*, è la considerazione dell'esperienza delle vittime stesse del conflitto.¹⁰⁵ E anche in questo caso le notizie di frequenti

¹⁰³ FONK, *Frieden schaffen*, op. cit., 39.

¹⁰⁴ È possibile vincere il terrorismo? Editoriale, cit. in, «La Civiltà Cattolica», I (2004) 218. «È ipotizzabile una vasta azione dal basso, o meglio dall'interno delle nazioni esposte agli attacchi terroristici; cooperazione tra *intelligence*, servizi segreti e forze di polizia al fine di segnalare i luoghi a rischio e predisporre adeguati mezzi di sicurezza. È suggerita anche l'infiltrazione tra le fila dei terroristi per conoscere i loro piani e trame sanguinose» (MATTAL, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 37-38).

¹⁰⁵ «Il dibattito corrente che costituisce la tradizione della guerra giusta non può ignorare l'esperienza e il messaggio che le vittime della guerra incarnano nel loro dolore, nella sofferenza e nella morte. [...] Nessuno si augura percentuali più alte di vittime tra i belligeranti, ma la tradizione della guerra giusta sostiene che non dovremmo deliberatamente porre i civili in situazione di grande rischio allo scopo di evitarlo ai combattenti» (HIMES, *La retorica*, op. cit., 66-68). Himes, però, non rifiuta la teoria della *guerra giusta* e giustifica l'attacco all'Afganistan: «The attack on U.S. soil by members of al Qaeda, the continuing threat that it posed, and the unwillingness or inability of the Taliban regime to halt terrorist activity initiated within Afghanistan's borders, made a military attack on al Qaeda and the Taliban rulers a reasonable decision. Whether that mode of action

coinvolgimenti e di uccisioni *collaterali* di civili, nel tentativo di colpire gli attentatori, stanno proprio ad indicare che la guerra al terrore, alla resa dei conti, sta producendo gli effetti analoghi (anche se maggiori dal punto di vista numerico) di quel nemico implacabile ed invisibile che sta cercando di braccare.

Guerra e terrorismo appaiono come due variabili della stessa fattispecie, come due surrogati dello stesso bene negato o perduto: la politica. Proprio questa, del resto, è la ragione per cui la guerra era stata bandita dall'ordinamento internazionale [...] e questa è la ragione per cui il terrorismo non si può combattere con la guerra. Il terrorismo è infatti speculare alla guerra, ne rappresenta la forma esasperata e anarchica, e ci sarà finché ci saranno guerre e politiche di guerra.¹⁰⁶

Ci troviamo, dunque, ancora una volta davanti ad un'argomentazione che si appoggia essenzialmente sul principio di proporzionalità e sulla distinzione tra civili e militari o, in questo caso, tra cittadini inermi e terroristi. Seppure avesse avuto un senso, cioè, attaccare l'Afghanistan per combattere la rete eversiva globale, le modalità in tutto questo viene quotidianamente realizzato ha mostrato che sia per gli uni come per gli altri, sia per i *buoni soldati occidentali* come per i *cattivi attentatori*, la vita umana dell'altro, dell'avversario e di chi si trova nel posto sbagliato al momento sbagliato, non ha veramente molto valore: se è necessario passarci sopra, per realizzare i propri obiettivi, qualunque essi siano, lo si fa senza troppi scrupoli! Gli stessi avvenimenti balzati agli occhi della cronaca mondiale testimoniano – al di là delle affermazioni altisonanti – questo continuo disprezzo della dignità altrui: basti pensare ai gravi maltrattamenti e alle sevizie perpetrate a danno dei detenuti iracheni di Abu Ghraib, al ricorso ed alla giustificazione (politica e legislativa) della tortura, all'abbandono di tutte quelle garanzie giuridiche codificate dal diritto internazionale e dalla giurisprudenza di quegli stessi Paesi democratici che se ne fanno paladini e a quei valori democratici di uguaglianza e di libertà che ogni giorno vengono miseramente violati.¹⁰⁷

La riflessione etica e la prassi cristiana, allora, devono assolutamente contribuire a rimettere al centro il valore incomparabile della vita umana, secondo una progressiva radicalizzazione del precetto del *non uccidere*, che dovrebbe ormai essere compreso – grazie anche alla riflessione etica che si fonda sulla categoria dei diritti umani e sull'insegnamento e sulla testimonianza di Gesù stesso – come un'indicazione normativa deontologica inderogabile, che non ammette eccezioni. No dunque al terrorismo, ma no anche alla pena capitale per i terroristi e per gli altri criminali: no alla guerra, alla vendetta, ecc.

Le condizioni che, in passato, sembravano legittimare le guerre (e la pena di morte) sono cadute una dopo l'altra come le mura di Gerico: sempre più chiara emerge l'improponibilità etica della guerra, di ogni tipo di guerra. [...] Non è che si pretenda ricavare immediatamente dal Vangelo un'indicazione operativa e una soluzione per i problemi del nostro tempo preconfezionata, ma l'orientamento teologico appare indirizzato verso la nonviolenza attiva e quindi per il rispetto della vita, sia innocente che nocente. [...] Se questa interpretazione in passato è rimasta minoritaria, oggi risulta più proponibile a tutti "gli uomini di buona volontà" ed anche ai non credenti la cui

will be the wisest course as the struggle against terrorism moves beyond the earliest stages is another matter» (IDEM, *Intervention, Just War, and U.S. National Security*, cit. in, "Theological Studies", 65 (2004) 143). Cfr anche LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 45-48.

¹⁰⁶ Raniero LA VALLE, *Emergenza terrorismo*, cit. in, "Presbyteri", 37 (2003) 15-16, cit. in, MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 37).

¹⁰⁷ «Il presidente Bush parlò all'inizio di una vera guerra, e istituì tribunali speciali contrari a ogni concezione umana del diritto; ma ora, quando gli viene rimproverato di trattare in modo disumano i (pochi) prigionieri e di volerli punire con la morte (e senza diritto di appello), in contrasto con le convenzioni di Ginevra, risponde che non sono prigionieri di guerra, ma solo terroristi. Il suo concetto di guerra al terrorismo è quello di avere il diritto di compiere azioni militari a proprio piacimento in qualunque stato, consenziente o no» (CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 16).

coscienza morale, giustamente colpita dai crescenti e paurosi attentati alla vita umana, appare propensa ad accettare *sine glossa* la radicalità e l'attualità emergente del «non uccidere».¹⁰⁸

L'inadeguatezza – non solo etica, ma anche pratica – della guerra, nel combattere l'eversione globale, si rivela anche dalle conseguenze che un agire di questo tipo sta producendo: invece di ridurre gli adepti delle fila di *Al Qaeda*, l'azione militare occidentale non sta facendo altro che alimentare l'odio nei confronti dei Paesi ricchi, favorendo così il reclutamento di sempre nuovi individui, pronti a morire e a *far morire* per la propria causa. Una scelta più oculata delle modalità di intervento, invece, cercherebbe, molto probabilmente, di agire principalmente sulle fonti di finanziamento occulte ed internazionali di questa rete sovversiva, tagliandone le risorse economiche *alla radice*, impedendo il continuo rifornimento di armi e di mezzi che, al contrario, almeno fino ad ora, non sembra essere mai cessato.¹⁰⁹ In ogni caso, però, un altro passo ugualmente fondamentale e decisivo dovrebbe essere un impegno serio, concreto ed effettivo, per mettere fine, una volta per tutte, a quei drammi nazionali infiniti, come quello del popolo palestinese, che sono la fucina ininterrotta di sempre nuova violenza e di degenerazione estremista. Un'ultima interessante proposta, infine, sarebbe quella di lanciare un vero e proprio «Piano Marshall», sulla falsa riga di quello inaugurato per l'Europa occidentale alla fine della seconda guerra mondiale, in grado di risollevare effettivamente le sorti economiche, sociali, politiche della gente di questi martoriati Paesi mediorientali, come il popolo palestinese, appunto, come quello iracheno, come quello afgano e come quello somalo. Un'azione del genere, inoltre, potrebbe invertire la tendenza all'odio antioccidentale, anche presso l'opinione pubblica mondiale e, in particolare, all'interno delle varie comunità e Paesi islamici.¹¹⁰

In ogni caso, si ritorna così, come in un movimento a spirale, al punto di partenza, al tema cioè della giustizia sociale mondiale: finché i grandi squilibri nord-sud non saranno risolti o finché, almeno, non cominceranno ad essere affrontati seriamente ed efficacemente, e finché ogni popolo non avrà la possibilità di un accesso reale a quei beni, economici ed umani, che esprimono nei fatti

¹⁰⁸ Giuseppe MATTAI, *Il «non uccidere» nella tradizione cristiana. Orientamenti e interpretazioni divergenti*, cit. in, "Credereoggi", 42 (1987) 46-48). Cfr anche IDEM, *Verso la grande pace*, op. cit., 528-529; IDEM, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 28: «Nel quadro dell'attuale riflessione moral-teologica e della coscienza cristiana più matura il rispetto della vita umana e il «non uccidere» sono visti come imperativi fondamentali e inderogabili. Anche la pena di morte viene vista come un abuso di legittima difesa: «Non si vede come chi ha commesso un reato gravissimo, una volta assicurato alla giustizia, costituisca una minaccia *in atto*. La sua eliminazione fisica non applica ma contraddice il principio di legittima difesa [...], non fa giustizia, ma vendetta, aggiungendo morte e violenza *legali* a morte e violenza *criminali*» (LORENZETTI, *La pena di morte*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 144 (2004) 566). Anche una lettura attenta di Tommaso offre interessanti contributi: «*Dabei schwächt Thomas sogar die noch weitergehende Forderung Augustinus' ab, der überhaupt jedwede Selbstverteidigung ablehnt. Hinter den Überlegungen beider Theologen steht die Sorge um das Heil des Angreifers, falls ihm keine Möglichkeiten zur späteren Umkehr bleibt. Hingegen ist das Heil des sittlich gut handelnden nicht gefährdet, wenn er sein Leben nicht mit allen Mitteln verteidigt. Daher fordert die christliche Liebe, 'den Nächsten, soweit das Heil seiner Seele in Frage steht, mehr (zu) lieben als den eigenen Leib'* [STh II-IIae, q.26, a.5, resp.]» (Gerhard BEESTERMÖLLER, *Zur Begründung der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens. Eine Orientierungssuche bei Thomas von Aquin*, cit. in, IDEM – GLATZEL, *Theologie im Ringen um Frieden*, op. cit., 82).

¹⁰⁹ «La teologia morale cristiana può e deve pretendere da tutti i governi il rifiuto secco di partecipare a qualsiasi azione militare, comunque denominata o mascherata, che non sia su mandato preciso e sotto il diretto controllo dell'ONU» (CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 17).

¹¹⁰ Cfr SORGE, *Terrorismo*, op. cit., 737. «Solo su mandato dell'ONU e con la collaborazione di forze di pace e ONG sarà possibile procedere ad azioni militari, allorché siano risultate inutili le altre modalità di pressione» (MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 37). «In queste condizioni la reazione degli USA ai recenti terribili attentati, tanto tragica per il popolo afgano quanto inutile alla lotta contro il terrorismo organizzato, ha moltiplicato l'antiamericanismo nel mondo intero. Ma se è stata dannosa per l'immagine degli USA, è stata altamente benefica per le corporations degli armamenti» (CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 15).

la dignità incommensurabile della persona umana, la nostra umanità, in un modo o nell'altro, continuerà ad essere inesorabilmente afflitta dalla piaga della violenza, della guerra, del terrorismo...¹¹¹

Un'ultima considerazione, che ci apre già al paragrafo successivo, infine, è quella che riguarda, il contributo della nonviolenza alla lotta – e non alla guerra – al terrorismo: nonostante i venti di guerra soffino più forte che mai, ancora una volta, in effetti, la nonviolenza viene proposta non come un'utopia, un po' *hippy* ed ingenua allo stesso tempo. Al contrario, nella misura in cui ci si crede e si è disposti ad investire, in essa e per essa, persone, risorse e mezzi, la nonviolenza può diventare un'alternativa credibile ed efficace, anche nella lotta contro questa grande piaga del nostro tempo, che è il terrorismo internazionale, soprattutto attraverso un cammino di vero sviluppo etico delle nostre società civili.¹¹²

Essa [la nonviolenza] (attraverso azioni sinergiche delle nazioni (che Dio *fecit sanabiles*), di tutte le religioni e di tutti gli uomini amanti della pace e suoi corresponsabili costruttori, e in particolare delle ONG, nonché una rafforzata, vigile e responsabile presenza delle istituzioni internazionali, riformate e democratizzate), cerca d'individuare le radici della conflittualità e dello stesso terrorismo per combatterlo e prevenirlo.¹¹³

È vero, non possiamo negarlo, nei confronti della difesa pacifista, esiste un muro invisibile di diffidenza e scetticismo che attraversa in modo trasversale la società tutta, una sorta di muro di gomma contro il quale anche la prova dei fatti e il confronto tra i risultati della nonviolenza (il caso della guerra civile in Mozambico, per es.) e quelli del militarismo (si prenda per esempio il caso odierno dell'Iraq) sembra purtroppo impotente... È necessario perciò aprire una breccia in questo muro di diffidenza, affinché le tecniche nonviolente possano offrire tutto il loro contributo alla causa della pace.

Queste riflessioni aprono così la strada, allora, in maniera quasi spontanea, alla necessità di una formazione efficace delle coscienze, affinché gli ideali e lo spirito del pacifismo e della nonviolenza possano essere accolti nel segreto e nella profondità della coscienza personale e possano, in questo modo, portare frutti di impegno e di testimonianza di pace e di riconciliazione.

2. L'educazione alla pace

La via della pace è più complicata di quella della guerra. Si può però partire dalla consapevolezza che entrambe nascono e percorrono la via degli animi. [...] Di fronte ai molteplici conflitti che la vita ci propone [...] si può reagire in modi diversi. [...] Si può anche [...] mettere serenamente in campo le proprie ragioni e persino i propri obiettivi, confrontarli con la «parte avversa» e verificare il modo in cui si può giungere ad una soluzione senza prevaricare e senza abbandonare la volontà di raggiungere lo scopo per cui si ritiene di dover lavorare. Perché questo avvenga, è necessario educarsi alla pace e piegarsi alle ragioni della pace.¹¹⁴

¹¹¹ Cfr CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 16.

¹¹² «La guerra è infatti una struttura di produzione umana, che come tale può essere superata. La scelta per il metodo nonviolento acquista rilievo sul piano della coscienza prima ancora che su quello dei fatti. Di fronte ad un conflitto sono sempre possibili più risposte. Quella nonviolenta può apparire logica, perché non distrugge né prevarica l'altro, ma può sembrare utopica e irrealistica» (CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 111-112).

¹¹³ MATTAI, *L'avventura senza ritorno*, op. cit., 60.

¹¹⁴ CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 116-117.

Il tema dell'educazione alla pace,¹¹⁵ dunque, è un altro di quei grandi filoni della riflessione e della prassi, promosso in primo luogo proprio dai promotori della nonviolenza, sia di estrazione religiosa che puramente laica.¹¹⁶ ogni società o gruppo umano, infatti, che lo si voglia o no, e questo le scienze umane ce lo hanno insegnato da tempo, è fondamentalmente il riflesso delle persone che vi abitano.¹¹⁷ Detto in altre parole significa che, se le nostre società sono violente, è perché noi, perché ciascuno di noi è violento e crede che fare ricorso alla violenza, nonostante tutto, paghi.

Non è possibile costruire la pace in tutta la ricchezza delle sue componenti [...], se non si educano le nuove generazioni alla pace. Trattasi, fortunatamente, di un'urgenza oggi più chiaramente avvertita. Le indicazioni magisteriali, l'attuale riflessione teologica e le spinte provenienti dai movimenti per la pace, sollecitano a un'originale e profonda impostazione di un'azione educativa delle coscienze giovanili (e non) alla pace.¹¹⁸

Se, quindi, il cammino educativo dovrebbe essere aperto e rivolto a tutti, senza distinzione di età, di condizione sociale e di cultura, non possiamo comunque negare che le nuove generazioni, i bambini, gli adolescenti e, soprattutto, i giovani, ne siano i destinatari privilegiati.¹¹⁹ Da un lato, tutto questo è certamente evidente, per il fatto stesso che il processo educativo, in quanto tale, si indirizza a coloro che, crescendo, imparano ad usare della propria

¹¹⁵ Una parte dell'etica teologica, accogliendo le istanze emergenti dal movimento nonviolento e pacifista, ha cominciato ad interessarsi alla pedagogia della pace. All'interno del mondo laico segnaliamo il contributo di Norberto Bobbio, uno dei maggiori teorici della nonviolenza nel nostro Paese. «Non è realistica la condanna della violenza. L'unica proposta realistica, incredibilmente, è proprio quella che i realisti considerano, o per lo meno hanno sinora considerato, irrealistica, è quella che mira alla invenzione di nuove istituzioni e di nuovi strumenti di azione che permettano di risolvere senza bisogno di ricorrere alla violenza individuale e collettiva conflitti sociali la cui soluzione è stata tradizionalmente affidata all'azione violenta, che rendano insomma la violenza o troppo costosa o inutile o addirittura contro-operante» (Norberto BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, 3 ed., Bologna, Il Mulino, 1991, 161).

¹¹⁶ Si veda, come esempio di questo impegno educativo per la pace e la nonviolenza, il concorso organizzato da *Pax Christi Francia, UK e Portogallo*, tra gli adolescenti europei, il cui tema, nell'anno 2007, è stato: *La paix dépend aussi de toi!*, in cui i ragazzi erano invitati a produrre una breve presentazione, in cui veniva espresso il collegamento tra il tema del concorso e la promozione della pace. Cfr PAX CHRISTI FRANCE, *Agir pour la paix. Activités jeunes*, [documento WWW], accesso: URL: <http://paxchristi.cef.fr/section.php?section=04_02> (accesso: 10.XII.2006). Per quanto riguarda, invece, le attività educative di *Pax Christi International*, cfr *Peace education*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.paxchristi.net/work/html/nv_overview.php?issue_id=17&> (accesso: 11.V.2007).

¹¹⁷ Ci riferiamo a quell'*ethos* condiviso, a quell'insieme di convinzioni profonde, morali e sociali, a quei criteri-guida che animano le scelte di una collettività e che, sebbene spesso soltanto implicite e non codificati, non per questo sono meno efficaci di quelli affidati alle formulazioni ufficiali. È sufficiente pensare al fatto che noi tutti spesso stigmatizziamo come *normale* o *umana*, l'idea che sia giusto rispondere alla violenza con la violenza perché, se non lo si fa, si è soltanto dei codardi o si mette *colpevolmente* a rischio la vita degli altri.

¹¹⁸ MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 74. «Il grande rimedio sta nella giusta comprensione della pace offertaci da Dio, nella comprensione della nostra missione di pace, nella fiducia nell'opera dello Spirito Santo, che porta frutti di pace e di amore, in una concezione in cui la dimensione dell'amore sanate e della cura razionale apre in modo particolare gli occhi per scorgere le vie della pace. In questa luce perveniamo anche a capire meglio l'importanza e la specificità dell'educazione alla pace, che è parte essenziale di una paziente opera di risanamento» (HÄRING, *La forza terapeutica della nonviolenza*, op. cit., 20). Cfr anche HÄRING – SALVOLDI, *Nonviolenza. Per osare la pace*, op. cit., 179-193.

¹¹⁹ «Molti oggi, anche tra i cristiani, si cullano nella miopia del pensiero: la pace, secondo loro, sarebbe soprattutto [...] un problema sociopolitico. [...] I principi, il potere, le leggi contano molto, e bisogna sconfiggerli con ogni forza quando sono ingiusti. La lotta è certamente socio-politica. Per me, però, è soprattutto educativa. [...] Dopo le tremende devastazioni della seconda guerra mondiale, l'UNESCO assume nel proprio Statuto un principio culturale e pedagogico importantissimo: «Le guerre hanno origine nello spirito degli uomini, ed è lì che devono essere costruite le difese della pace» (Pietro ROVEDA, *Cultura della pace ed educazione della pace*, cit. in, *Il contributo culturale dei cattolici ai problemi della pace nel secolo XX*, a cura di Giancarlo GALEAZZI, Milano, Massimo, 1987, 113-114).

libertà con responsabilità, per la promozione del bene individuale e comunitario; dall'altro, però, quest'insistenza sull'educazione dei ragazzi, si basa sul fatto che la violenza, spesso, anche quella terroristica purtroppo, ha come protagonisti dei giovani e, talora, anche dei giovanissimi. La letteratura a riguardo è davvero – fortunatamente – sterminata¹²⁰ e nostro compito non sarà certamente quello di passare in rassegna i progetti, le iniziative o le tecniche pedagogiche di educazione alla pace, che sono state o vengono ancora a tutt'oggi proposte. Quello che deve essere affrontato, invece, in questa sede, è la ricerca e l'individuazione di criteri etici e teologico-morali,¹²¹ che devono sottostare ad un progetto di educazione di questo tipo. Ancora una volta, vediamo che l'approccio etico è particolarmente interessato all'aspetto *precategoriale*, a quello cioè dei fondamenti, dei fini, delle motivazioni dell'azione pedagogica, più che alle singole direttive pratiche, le quali, ovviamente, sfuggono alle competenze, sia dell'etica come, tanto più, della teologia.

L'impegno contro il terrorismo deve esprimersi anche sul piano [...] pedagogico: [...] insistendo su un'educazione ispirata al rispetto della vita umana in ogni circostanza: l'unità del genere umano è infatti una realtà più forte delle divisioni contingenti che separano uomini e popoli.¹²²

Il primo passo di ogni processo educativo di questo tipo dovrebbe senz'altro essere una sorta di cammino maieutico, in cui si cerca anzitutto di far emergere nella persona quel grande anelito di pace, quel profondo desiderio dell'*eirene* vera, che si mette alla scuola del sogno dello *Shalom* biblico e che, per questo, non si accontenta dei semplici *cessate il fuoco* e delle mediocri paci a cui noi tutti spesso ci adeguiamo. Contemporaneamente, però, questa sete di pienezza deve sapersi concretizzare in quei passi intermedi, indispensabili e progressivi, che ci permettono di avvicinarci sempre più a quel modello ideale, nella consapevolezza che, in ogni caso, la sua realizzazione completa e priva di compromessi sarà soltanto metastorica.¹²³

Un siffatto altissimo ideale di pace consente di operare una verifica delle paci che gli uomini, credenti compresi, realizzano nel mondo e di contestarle, correggerle, integrarle per renderle più vicine alla *pax Christi*. [...] Ma l'esclusivo appello alla profezia e all'utopia diviene *utopismo* che non morde mai nella realtà e impedisce di decidere concretamente. [...] Anche sul piano educativo, sarebbe deleterio insistere troppo sull'ideale di pace, grande e positivo, snobbando con eccessiva disinvoltura le «piccole» paci umane.¹²⁴

A partire da questo *leit-motiv*, possono essere ora individuati alcuni obiettivi specifici di un processo di educazione alla pace e alla nonviolenza. Secondo le indicazioni di Giuseppe Mattai, possiamo riassumerne così il contenuto e le esigenze.

¹²⁰ Si veda anzitutto: «*Pace – Educazione alla pace*». Servizio bibliografico, a cura di PAX CHRISTI, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 59 (1983) 437-447. Cfr ancora *Pace, giustizia, salvaguardia del creato. Impegno delle Chiese, compito dell'educazione*, a cura di Carlo NANNI, Roma, LAS, 1998; Ugo MORELLI – Carla WEBER, *Educazione alla pace e cultura del cambiamento*, Milano, Franco Angeli, 1988; *Educazione alla pace. Linee culturali, itinerari educativi, esperienze*, a cura di Mauro STABELLINI – Roberto RAMBALDI, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1997. Il già citato articolo ROVEDA, *Cultura della pace*, op. cit., in maniera molto sintetica, offre un'efficace presentazione, sia degli aspetti assiologici che più strettamente pedagogici, di un processo di educazione alla pace, in cui il rispetto per la vita è il nucleo e la forza motrice.

¹²¹ Cfr MATTAI, *La pace verso il 2000*, op. cit., 74.

¹²² MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 42.

¹²³ Questo schema in cinque parti è ripreso da: MATTAI, *La pace verso il 2000*, op. cit., 74-75; abbiamo integrato le considerazioni lì espresse con i seguenti contributi: IDEM, *Educare alla pace*, op. cit., 335-345; IDEM, *Riflessioni etiche*, op. cit., 458-462-466; Margarete DURST – Antimo NEGRI, voce "Educazione", cit. in, *DTP* 417-421.

¹²⁴ MATTAI, *Educare alla pace*, op. cit., 338.

1. La capacità di accoglienza e di valorizzazione della diversità, in modo che il destinatario del processo educativo possa progressivamente sviluppare una capacità di tensione e di impegno in vista del bene comune, che oltrepassa gli stretti vincoli dell'interesse personale o di gruppo.¹²⁵

La solidarietà nasce appunto dalla consapevolezza degli obblighi morali scaturenti dai limiti oggettivi che l'appartenenza sociale, cosmica, umana crea tra l'uomo e la natura, tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, tra una nazione e il contesto mondiale delle nazioni. La solidarietà è la risposta morale all'interdipendenza che di fatto esiste.¹²⁶

2. L'uomo di pace è colui che impara a vivere in modo pacifico i conflitti, senza per questo nasconderli, ricusarli o fuggirli, «così da sostenere il confronto con l'ambivalenza e l'ambiguità del reale, nella fattispecie dell'esistenza umana e del mondo in quanto entrambi saturi di tensioni e conflitti».¹²⁷

Si può però anche [...] mettere serenamente in campo le proprie ragioni e persino i propri obiettivi, confrontarli con la «parte avversa» e verificare il modo in cui si può giungere ad una soluzione senza prevaricare e senza abbandonare la volontà di raggiungere lo scopo per cui si ritiene di dover lavorare.¹²⁸

3. La riconciliazione e la capacità di vivere stabilmente questo atteggiamento, in un impegno costante per accogliere l'altro anche se è avversario, ma soprattutto in un'ottica globale di rappacificazione con sé, con Dio e con il creato tutto.¹²⁹
4. Da qui scaturisce, allora, l'importanza di un'educazione alla giustizia distributiva, che cerca di stabilire l'equità nelle condizioni di vita di ogni essere umano, avendo presente non solo le nostre generazioni, ma anche quelle ancora a venire, instaurando così una solidarietà transgenerazionale, sulla base della comune appartenenza alla famiglia umana. Di fronte, in altre parole, agli squilibri sociali, economici ed ecologici, causati dal nostro modello di sviluppo,

l'educatore ha l'onere, grave ma anche esaltante, di far vedere attraverso segni e gesti concreti come sia pensabile e realizzabile una vita economica intessuta su una più ampia gamma di valori: non solo produttività, efficienza, utile e profitto, ma anche attenzione all'altro, rispetto dell'altro e delle sue esigenze, salvaguardia dell'ambiente e delle risorse non rinnovabili.¹³⁰

¹²⁵ Di questo discorso fa parte anche il processo di progressivo apprendimento del rispetto e della tutela delle minoranze (cfr DURST – NEGRI, *Educazione*, op. cit., 417) .

¹²⁶ MATTAI, *Educare alla pace*, op. cit., 343.

¹²⁷ DURST – NEGRI, *Educazione*, op. cit., 418.

¹²⁸ CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 117.

¹²⁹ In questo contesto si inserisce anche tutto il discorso sull'etica ecologica. «Sono convinto che l'analisi etica e teologica di tali questioni [il problema ecologico], oggi da più parti intrapresa, [...] aiuti altresì gli uomini di oggi a intraprendere con realismo, non disgiunto da coraggio profetico, vie di sviluppo, umano e sociale, di pace e difesa, alternative a quelle finora battute, le cui conseguenze esiziali siamo in grado di percepire sempre meglio, alla sinistra luce di fatti come Seveso, Bophal (con i suoi oltre duemila morti), Chernobyl (con il gigantesco inquinamento radioattivo conseguito all'incidente, limitato a un solo reattore), e le frane di Sava e Senise» (MATTAI, *Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali*, op. cit., 18-19). Sul legame tra ecologia e cultura nonviolenta, cfr anche Vittorio INGEGNOLI, *Crisi uomo-ambiente: nonviolenza e redenzione*, cit. in, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di Adriano CAPRIOLI – Luciano VACCARO, Brescia, Morcelliana, 1988, 99-108.

¹³⁰ MATTAI, *Educare alla pace*, op. cit., 341.

5. Significa, poi, educare al dialogo sincero e schietto e alla comprensione delle ragioni altrui, senza chiusure ideologiche o facili strumentalizzazioni.¹³¹
6. Comprende, infine, l'educazione alla nonviolenza e alla disobbedienza civile. Parlare di educazione alla nonviolenza non va, dunque, automaticamente associato all'apprendimento di tecniche di azione o di resistenza nonviolenta: la sfida, come accennavamo prima, è molto più radicale. Si tratta di educare persone nonviolente. Ci troviamo perciò davanti all'esigenza di una formazione prettamente etica, che sia capace, di rifiutare sia

atteggiamenti di neutralità, di fuga, di capitolazione di fronte ai mali sociali e alle ingiustizie, così come di essere coinvolta nella violenza di ritorsione alle provocazioni violente. Di conseguenza essa è forza di persuasione, di convinzione, di sofferenza accettata e, prima di tutto, una forma di giustizia, implicante la volontà di cambiare le strutture ingiuste e oppressive.¹³²

Alla luce di queste considerazioni, possiamo convergere nel ritenere che, per un credente la nonviolenza e la fede teologale in Cristo non possono essere veramente due realtà indipendenti l'una dall'altra: la vita e il messaggio di Gesù, infatti, il mistero della sua Croce gloriosa che riconcilia e salva, accolti nella fede e nell'amore, dovrebbero potersi tradurre, sul piano socio-politico, in atteggiamenti significativamente ed efficacemente nonviolenti.¹³³ Cosa poi comportino, finalmente, le tecniche, i metodi di azione nonviolenta e il loro utilizzo è un'altra cosa. Certo è che spetterebbe anche all'opinione pubblica, alla comunità sociale richiedere e favorire processi formativi ispirati a questi valori, poiché la nonviolenza rappresenta un'opzione etica che non riguarda solo i popoli o i capi delle nazioni, ma tocca la vita di ciascuno. Come abbiamo visto, però, i pregiudizi e i preconcetti a questo riguardo non mancano!

Il cammino è ancora lungo, ma in ogni caso la cosa più importante è che sia almeno cominciato.

¹³¹ Sul tema del dialogo anche tra persone di fedi e culture diverse, cfr Giuseppe TRENTIN, *Per una pratica del dialogo tra chiese e culture: Il paradigma trinitario*, cit. in, "CredereOggi", 118 (2000) 47-68.

¹³² MATTAI, *Riflessioni etiche*, op. cit., 463-464. «Accanto alla scuole di guerra, di strategia e di tattica militare, bisognerebbe far nascere scuole di pace, in cui educare alla pace significhi studiare e spiegare cos'è stata e cos'è la guerra; quali conseguenze provoca e quale mentalità la sorregge; [...] Vuol dire non rassegnarsi al fatto che la violenza delle armi possa essere considerata uno strumento utile [...]. Non rassegnarsi all'idea che il mio benessere passi per la povertà di altri» (CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 118-119).

¹³³ Cfr MATTAI, *Riflessioni etiche*, op. cit., 464-465. Tra gli atteggiamenti nonviolenti che scaturiscono dalla fede non può non esserci la preghiera, perché la grazia scaturente dall'umanità di Cristo, vittoriosa sul male e sulla morte, possa fecondare la totalità del credente e renderlo anzitutto uomo pacificato, riconciliato, prima ancora che operatore di pace: «In quest'orizzonte, si capisce il ruolo della preghiera, che non è qualche cosa di aggiunto, quasi un perdetempo di fronte alle tante cose che bisogna fare, ma indica la vera prospettiva entro cui si fa chiaro il progetto di Dio e il compito dell'uomo. [...] Pregare significa [...] rendere presente Dio nella nostra storia; vedere la vita nella prospettiva della Provvidenza; manifestare la disponibilità a entrare nel suo disegno; ricevere per divenire, a nostra volta, donatori [...], vuol dire volgersi a Dio che solo può cambiare il cuore» (Luigi LORENZETTI, *La pace: dono di Dio affidato all'invocazione dell'uomo e alle sue mani*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste*, op. cit., 137).

CAPITOLO III

PREVENIRE LA VIOLENZA

La necessità di prevenire la violenza è certamente una delle sfide più importanti e difficili del nostro tempo: di fronte, infatti, ad una ferocia internazionale dilagante, in grado di colpire sempre e dovunque, senza preavviso e con capacità distruttiva e omicida di notevoli dimensioni, è assolutamente indispensabile mettere in atto strumenti e azioni di vario genere, che possano impedire e prevenire, appunto, il ripetersi di episodi criminali come quelli dell'11 settembre 2001 o lo scoppio di nuovi conflitti armati ad opera di un Paese – magari oggi ancora impegnato in un cammino di riarmo nucleare – alla ricerca di una nuova posizione di prestigio e di potere internazionale.

Nel Rapporto sulla prevenzione del conflitto armato del giugno 2001, il segretario generale dell'ONU, Kofi Annan, ha esortato le nazioni, gli organi e i corpi delle Nazioni Unite, le organizzazioni regionali, la società civile [...] ad adottare un atteggiamento pre-attivo nella risoluzione dei conflitti, concentrandosi sulla loro prevenzione. Egli si è impegnato a inculcare nelle Nazioni Unite una cultura della prevenzione, in quanto distinta da una cultura della reazione.¹³⁴

Di fronte ad un'esigenza non solo legittima, ma dunque assolutamente doverosa, gli organismi politici e statali hanno senz'altro un ruolo insostituibile, che è appunto quello della protezione della comunità civile, delle sue istituzioni, dei suoi valori, della sua libertà, ecc. Il nostro interesse, nelle pagine che seguiranno, sarà catturato, da un lato, allora, dalla valutazione delle scelte fatte a questo riguardo dai maggiori esponenti della politica mondiale e, dall'altro, dalla presentazione di alcune possibili alternative. Daremo per scontato, dunque, il fatto che le autorità politiche, in quanto custodi e garanti, *in primis*, del bene comune e delle sue effettive possibilità di realizzazione nella libertà e nella sicurezza, abbiano il dovere – e dunque anche il diritto – entro i limiti forniti dalla giurisprudenza e – come vedremo – dall'etica, di applicare delle misure necessarie a questo scopo.

Dato per assodato questo presupposto, non possiamo in ogni caso dimenticare che i mezzi non sono sempre equivalenti, sia dal punto di vista dell'efficacia che da quello della legalità, da quello dei diritti umani come da quello dell'etica. Non è certamente compito della teologia esprimere giudizi sull'efficienza e sull'utilità di alcune strategie di prevenzione del crimine e della violenza, però rientra viceversa tra i suoi compiti specifici, in quanto *fides quaerens intellectum*, quello di illuminare, guidare ed eventualmente correggere la riflessione umana e politica. Se questa, infatti, nella formulazione delle sue valutazioni o dei suoi giudizi, traslascia alcuni elementi importanti, si lascia guidare da sentimenti e da stati d'animo come la paura, l'angoscia o la sete di vendetta o, infine, se si limita a seguire alcuni interessi parziali, mettendo da parte il bene comune che, per definizione, deve avere un respiro universale e non settario, allora la riflessione morale, in particolare teologica, deve intervenire a richiamare l'autentica

¹³⁴ Tapio KANNINEN, *Prevenzione e riconciliazione in un mondo conflittuale: la prospettiva delle Nazioni Unite*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003) 118 [864]. Il documento dell'ONU a cui fa riferimento l'autore è: UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY SECURITY COUNCIL, *Prevention of Armed Conflicts. Report by the Secretary-General*, A/55/985-S/2001/574, 7.VI.2001, [documento WWW], accesso: URL: <<http://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/404/64/pdf/N0140464.pdf?OpenElement>> (accesso: 20.XII.2006).

gerarchia dei valori, sulla base della quale è possibile e doveroso fare delle scelte buone e corrette.¹³⁵

Affronteremo dapprima il problema specifico della valutazione morale della *guerra preventiva* – benché molte cose siano state già dette *en passant* nelle pagine precedenti – per poi passare, come di solito, ad alcune proposte alternative.

1. La strategia della guerra preventiva

Abbiamo già sufficientemente parlato della guerra preventiva, nelle sue due possibili accezioni di *preventive* o di *pre-emptive war*, le quali, almeno da un punto di vista giuridico, sono sostanzialmente diverse. L'argomentazione etica, almeno in ambito italiano, non sembra approfondire molto il problema della liceità della *guerra preventiva*, dal momento che essa, nonostante l'interessante aggettivazione, non è nient'altro che un ennesimo tentativo, certamente rimarchevole, attraverso il quale si cerca di giustificare quel sistema tanto antico e tanto barbaro di risolvere i contrasti internazionali che è la guerra. Proprio per questo, e a nostro parere molto coerentemente, i teologi riaffrontano l'analisi etica della *guerra preventiva*, attraverso quell'insieme di categorie e di strumenti concettuali già utilizzati nel caso della riflessione sulla liceità della guerra *tout court* e della legittima difesa, a cui rimandiamo.

Per autori come Mattai e Lorenzetti, allora, il giudizio morale è davvero chiaro e discende dalle considerazioni espresse già più volte: la guerra moderna, oggi, anche se fosse teoricamente giustificabile, è sempre immorale, perché la potenza distruttiva – anche delle armi convenzionali – è assolutamente sproporzionata ad ogni tipo di beneficio che, con il ricorso al conflitto, si potrebbe trarre.¹³⁶

Tra le molte aggettivazioni con le quali al presente si è tentato di far deglutire l'amara pillola della guerra ne segnaliamo una particolarmente significativa, al fine di prevenire il terrorismo, [...] l'unica superpotenza [...] ha deciso, dopo il drammatico evento dell'11 settembre 2001, di fare l'elenco degli Stati canaglia, che danno ricetto e aiuto di varia natura agli attentati terroristici e di procedere contro di essi, senza attendere l'aggressione in atto. *Ecco la guerra preventiva* che ovviamente diventerebbe una *guerra infinita*, nel senso che sarebbe impossibile indicarne il termine. La reazione a tale riedizione della ideologia della *guerra giusta*, di cui correttamente sotto il profilo etico si auspica una netta riprovazione anche da parte magisteriale, è stata abbastanza unanime.¹³⁷

¹³⁵ «Se lo specifico cristiano, non si può cogliere con le categorie di sostanziale o accidentale, ma con la categoria del relazionale o trascendentale, rimane pur sempre il problema di come si espliciti nell'attuazione morale la relazione allo specifico cristiano. Tommaso [d'Aquino] descrive questo esplicitarsi essenzialmente coi verbi *dirigere, correggere e adimplere*. [...] Singolarmente presi e nel loro insieme, essi sono tentativi di descrivere gli effetti dello specifico cristiano sul comportamento morale naturale (sviluppato autonomamente)» (Alfons AUER, *L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino*, cit. in, *Fede cristiana e agire morale*, a cura di Klaus DEMMER – Bruno SCHÜLLER, Assisi (PG), Cittadella, 1980, 54.57). cfr anche BASTIANEL, *Specificità*, op. cit., 1277-1278.

¹³⁶ «In occasione dell'intervento armato contro l'Afganistan, [...] i vescovi cattolici degli Stati Uniti d'America hanno dichiarato che qualsiasi risposta militare, per essere lecita, doveva ispirarsi alle norme della tradizione della guerra giusta, quali l'*indennità* dei non combattenti, la *proporzionalità* [...], la *retta intenzione*, [...] la *probabilità* di successo. Il senso di tale puntualizzazione era chiaro, ma è mancato il coraggio di passare dall'implicito all'esplicito e dichiarare che le condizioni della guerra giusta non trovano applicazione sostenibile nella guerra moderna» (LORENZETTI, *La dottrina della guerra «giusta»: ancora sostenibile*, op. cit., 59-60).

¹³⁷ MATAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 36. «A mio avviso, [...] anche quella di oggi è una guerra [quella in Afganistan] alla quale vanno attribuiti il carattere e la denominazione di *atto barbaro e inefficace*. Essa disattende [...] la necessità etico-giuridica di percorrere prima le vie pacifiche, al fine di evitare la tentazione della vendetta e della rappresaglia, di sollecitare e mettere a frutto iniziative dell'Onu sostanzialmente raggirato,

Leggendo queste considerazioni, ci sembra opportuno fermarci ad esprimere alcune considerazioni, circa l'atteggiamento assertivo fatto proprio dai diversi autori, con il quale essi esprimono anche un certo rammarico nei confronti di alcune autorevoli prese di posizione magisteriali che, dal loro punto di vista, non si sono mostrate così drastiche, nella messa al bando, totale e senza riserve, anche dal punto di vista teorico, della teoria della *guerra giusta*. A loro giudizio, infatti, l'insegnamento tradizionale è *assolutamente* inapplicabile allo sviluppo tecnologico della potenza bellica, così grande e potente, da essere *ontologicamente* incapace di servire, in qualunque modo, alla causa della giustizia e della pace.¹³⁸ Ci sembra di intravedere, inoltre, nel fondo¹³⁹ di queste affermazioni, anche l'espressione di una certa amarezza, nei confronti della mancata unità, all'interno della compagine ecclesiale, in un tema così importante quale il giudizio morale sulla guerra.¹⁴⁰ Verrebbero auspiccate, infatti, delle dichiarazioni magisteriali autorevoli ed incontrovertibili,¹⁴¹ che mettessero in qualche modo la parola fine, al dibattito e alla diversità di opinioni in seno alla Chiesa e alla teologia, a questo riguardo. Sebbene, infatti, la discussione e la dialettica siano in sé interessanti e legittime, esse impediscono al contempo un atteggiamento forte e autorevole dell'Ecclesia, della comunità dei credenti nel Cristo, nei confronti di questa dilagante *fede* nella violenza (sia essa privata, come anche sociale o internazionale), che vede nell'uso improprio e malvagio della forza uno strumento fondamentalmente efficace, un regolatore della vita umana sociale, in altre parole, uno strumento a servizio del bene comune.¹⁴²

di comprendere il terrorismo nel quadro di una globalizzazione da governare» (MATTAI, *Un cambio di mentalità*, op. cit., 32-33). Su questa idea di una guerra senza fine, cfr *Bush's Illusions and a War Without End*, cit. in, "International Herald Tribune", 28.V.2007, 8.

¹³⁸ Cfr anche LORENZETTI, *Terrorismo*, op. cit., 45-48. Altri teologi cattolici, si veda per esempio, Beestermöller, non dando per scontata l'illegittimità *tout court* della guerra, affrontano più nel dettaglio lo studio della validità delle argomentazioni addotte dal governo americano, attraverso i criteri della teoria della *guerra giusta* (cfr Gerhard BEESTERMÖLLER, *Krieg gegen den Irak - Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik*, 2 ed., Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 82-104). L'americano Kenneth Himes, invece, evidenzia come sia anche possibile impedire la proliferazione di armi ABC, senza per questo dover ricorrere necessariamente all'attacco armato; esprime in ogni modo un certo favore nei confronti della teoria della *pre-emptive war* (intesa come corollario della legittima difesa), ma rifiuta il ricorso a quella della *prevention* (cfr HIMES, *Intervention, Just War*, op. cit., 144-149).

¹³⁹ Cfr anche LORENZETTI, *Per una coscienza obbediente*, op. cit., 59-61.

¹⁴⁰ «Può sembrare strano che qualcuno dubiti del fatto che la tradizione cattolica sulla guerra e sulla pace parta da una presunzione morale contro la guerra. Ma è proprio questo che hanno fatto [...] gli eloquenti e teologicamente ben formati sostenitori cattolici della guerra in Iraq [...] Affermano che la tradizione della guerra giusta è stata creata in contrapposizione al pacifismo cristiano ed elaborata espressamente per mostrare che, in certe situazioni, la guerra è un dovere morale del discepolo cristiano» (Robert W. MCELROY, *Perché ritirarsi dall'Iraq. Una discussione a partire dai principi della guerra giusta*, cit. in, "Il Regno", 8 (2007) 238). M. Novak e G. Weigel, infatti, mettono la primaria attenzione sull'obbligo morale delle autorità politiche di difendere la pace e la sicurezza dei suoi cittadini. «*Just-war doctrine in its "ad bellum" considerations sets forth the rules under which public authorities are obliged to move to defend their own peoples and to restore the minimum conditions of international order by means of warfare. Warfare under this teaching is a morally appropriate political end and may be morally obligatory upon public authorities when circumstances dictate that evil must be stopped*» (Michael NOVAK, *An Argument that War Against Iraq is Just*, cit. in, "Origins", 32 (2003) 597). Cfr George WEIGEL, *The Just War Case for the War*, cit. in, "America", 31.III.2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=2879> (accesso: 17.I.2007). Altri autori d'oltreoceano, come lo stesso Himes, sostengono invece che la presunzione a favore di una soluzione nonviolenta del conflitto è un importante successo della teologia conciliare (cfr HIMES, *Intervention and Just War*, op. cit., 152).

¹⁴¹ Himes, pur riconoscendo la necessità, per la Chiesa, di una linea comune, sostiene l'urgenza di un dibattito franco e profondo a cui partecipino tutte le componenti ecclesiali, piuttosto che un nuovo documento magisteriale normativo (cfr HIMES, *Intervention and Just War*, op. cit., 157).

¹⁴² «*Dabei wurde erkennbar, dass nicht nur Dissens über die Anwendung der einschlägigen normativen Regeln besteht, sondern dass die Regeln selbst umstritten sind. Setzen die Europäer vor allem auf die*

Queste differenze di opinioni, all'interno della Chiesa, fra i suoi Pastori come tra i suoi fedeli, sembra indebolire notevolmente il fronte di coloro che chiedono, in nome del Vangelo e della riflessione razionale umana, un abbandono esplicito di una tendenza giustificazionista di una certa politica e di una certa riflessione etico-giuridica alquanto compiacente.¹⁴³

Una dichiarazione del magistero per un abbandono esplicito della dottrina della guerra giusta toglierebbe ambiguità; scoraggerebbe ogni tentativo di mettere la guerra sotto il mantello della giustizia; aiuterebbe le coscienze a capire che «è contrario alla ragione» (*alienum est a ratione*) pensare che la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia. Alla causa della pace giusta interessa certamente l'effettivo superamento della realtà della guerra, ma anche l'abbandono della dottrina favorirebbe quella causa. Non si può pensare, infatti, di abbandonare quello che si pretende di giustificare.¹⁴⁴

Allo stesso tempo, però, viene comunque lasciato aperto uno spiraglio, seppur minimo, alla legittimità di un intervento armato proporzionato di carattere preventivo, a patto che esso sia voluto e guidato dalle Nazioni Unite, debitamente riformate, nello spirito e nei fatti, in senso democratico, come dicevamo nel capitolo precedente, e sganciate dal controllo diretto delle cinque potenze mondiali. Il «no» alla guerra, comunque, lo ripetiamo ancora una volta non significa di per sé il rifiuto aprioristico di un'azione militare, anche a carattere preventivo, a patto che essa sia voluta e diretta dall'ONU, in quanto organizzazione titolare della promozione del bene comune universale. In questo caso, infatti, non ci troveremmo davanti ad una guerra, ma ancora una volta avremmo a che fare con una sorta di azione di polizia internazionale, analoga a quella prevista nel caso dell'intervento umanitario. Sarebbe un'iniziativa presa dalla comunità internazionale nel suo complesso, per ovviare ad una grave minaccia all'ordine e alla pace mondiale. Prima di essere messa in atto, in ogni caso, è assolutamente necessario un lungo discernimento, in cui la scelta del militare viene assunta davvero come l'ultima spiaggia, dopo che ogni altro tentativo incruento è fallito.

Verfahrensregeln des positiven Völkerrechts, bezogen sich viele Amerikaner auf ethische Kriterien, die aus der Tradition der 'Lehre vom gerechten Krieg' (Just and limited War-Theory) stammen. [...] Dies hatte zur Folge, dass es auf der Tagung bei allen konzeptionell-theoretischen Argumenten immer einen empirisch-politischen Subtext gab, der meist eher implizit als explizit die Rezeption der und die Reaktion auf die Beiträge beeinflusste» (Michel HASPEL – Uwe TRITTMANN, Einleitung, cit. in, "What are we fighting for...". Friedensethik in der transatlantischen Debatte, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Michel HASPEL – Uwe TRITTMANN, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 9). Cfr ivi, 10-11.

¹⁴³ «Just-war arguments continue to be misused in public discourse and even "revised" by some ethicists in order to justify national interests [...]. Classic just-war thought has no "ius post bellum" and fails to take into account the problem of sustainable peace building» (Johan VERSTRAETEN, *From Just War to Ethics of Conflict Resolution. A Critique of Just-War Thinking in the Light of the War in Iraq*, cit. in, "Ethical Perspective", 11 (2004) 100). «Allora non si tratta [...] "cristianizzare" il potere [...]. La via da percorrere è quella piuttosto di smascherare il potere nel suo incessante tentativo di porsi come idolo per l'uomo, di giudicarlo i mezzi e strategie con la profezia dell'Evangelo, che costituisce la pace, l'amore ai nemici, la comunione tra gli uomini, a partire dall'annuncio limpido e disarmato del Risorto: "pace a voi"» (Massimo TOSCHI, *Pace e Vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Brescia, Queriniana, 1980, 9).

¹⁴⁴ LORENZETTI, *La dottrina della guerra «giusta»: ancora sostenibile*, op. cit., 65. «Wenn ein Regime derart an Legitimität einbüßt, dass es als Rechtssubjekt ausscheidet, dann ist es auch wert, gestürzt zu werden. Es kann keinen gerechten Grund für eine derart qualifizierte Eindämmungspolitik geben, der nicht auch das Ziel des Regimesturzes abdeckt. [...] Dann spricht also doch wieder alles für eine Politik des Containments als das geringere Übel? Die Frage kann nur dann mit ja beantwortet werden, wenn dies auch gegenüber denjenigen begründet werden kann, die den Preis dieser Politik zu zahlen haben. Das ist einmal die irakische Bevölkerung, die des äußeren Selbstbestimmungsrechts auf unbestimmte Zeit beraubt wird. [...] Man müsste ihnen gegenüber darlegen können, dass die mit der Politik des Westens einhergehende Beeinträchtigung ihrer Rechte verglichen mit den Rechtsverletzungen, die von Hussein ausgehen würden, ließe man ihn gewähren, nach unparteilichen Standards das geringere Übel darstellt» (BEESTERMÖLLER, *Krieg gegen den Irak*, op. cit., 103-106).

La guerra, al contrario, che è un affare tra due Stati o due coalizioni, esclude a priori questo discernimento della comunità internazionale, in quanto ognuno dei contendenti si pone come assoluto detentore di verità e di diritti.

Altre sembrano agli esperti le vie percorribili: *l'azione preventiva da parte dell'ONU* debitamente democratizzato e rafforzato, che ha come suo compito specifico la prevenzione dei conflitti, l'affermazione della pace e della giustizia e la conservazione di questi valori. Solo su mandato dell'ONU e con la collaborazione di forze di pace e ONG sarà possibile procedere ad azioni militari, allorché siano risultate inutili le altre modalità di pressione.¹⁴⁵

A partire dalle precedenti considerazioni, allora, ci sembra di poter notare uno sviluppo, nel pensiero di Mattai che, da una condanna totale del ricorso alla forza militare, espressa nella sua produzione precedente, passa già con l'ingerenza umanitaria e adesso con l'azione preventiva, ad una sua possibile accettazione, a patto che sia salvaguardato anzitutto il principio di autorità, nella figura delle Nazioni Unite, opportunamente democratizzate.

Il principio di autorità, infatti, riconosciuto come prerogativa esclusiva dell'ONU, apre la possibilità ad una distinzione fondamentale tra il ricorso alla forza militare per farsi giustizia da sé (la guerra, sempre immorale ed illecita) e quello per la promozione del bene comune universale, valutato e deciso dalla comunità internazionale come *extrema ratio*. Qualora questa condizione – e cioè quella del principio di autorità – sia verificata, si apre, allora, la strada per una riflessione ulteriore, che valuti della legittimità dell'intervento o dell'attacco. Se l'ONU, invece, non si è espresso a favore di una tale azione o non ne abbia preso il controllo, ogni altra possibilità di giustificazione dell'intervento armato sembra esclusa in partenza.¹⁴⁶ A parte queste considerazioni, tuttavia, il giudizio sulla guerra preventiva resta molto negativo, soprattutto nel contesto della realizzazione pratica e delle conseguenze dell'attuale campagna d'Iraq. Alcune osservazioni conclusive vanno comunque fatte, dal momento che la *guerra preventiva* è stata più volte giustificata, anche semplicemente come un'estensione del diritto alla legittima difesa.¹⁴⁷ Rivedere la questione da questo punto di vista, significa rinviare a quanto già detto sul diritto alla difesa armata e al fatto che, su questo argomento, il consenso, anche tra i teologi italiani, non è unanime. Abbiamo visto, per esempio, le posizioni di Chiavacci, che vede nel tentativo di derubricazione della *guerra giusta* in favore del principio della legittima difesa, compiuto da Giovanni Paolo II, uno sviluppo dell'insegnamento e della prassi ecclesiale nello spirito di *Pacem in terris* e di *Gaudium et spes*¹⁴⁸, mentre Mattai, al contrario, a più riprese, si mostra più deciso nel rifiuto del ricorso alla forza militare, fosse anche soltanto per difendersi; l'unica possibilità di un giusto ricorso alle armi può essere solo l'ingerenza umanitaria.

Il problema che si pone ora, in ogni caso, non è tanto sapere se sia lecita la legittima difesa armata (perché appunto questo problema è stato opportunamente affrontato in precedenza), quanto stabilire se, nel caso della cosiddetta strategia della guerra al terrorismo, si possa

¹⁴⁵ MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 37.

¹⁴⁶ È probabilmente per queste stesse ragioni che Mattai non ritiene moralmente giustificabile il principio della legittima difesa armata, poiché essa può *scattare* automaticamente, in reazione ad un attacco in corso, senza un'autorizzazione esplicita delle Nazioni Unite. In questo modo, però, non c'è più la garanzia che si stia agendo in maniera proporzionata, nell'interesse del bene comune universale.

¹⁴⁷ Dopo aver citato una dichiarazione del Cardinal Lehmann, nella quale quest'ultimo rifiuta la guerra in Iraq, P. Fonk sottolinea come non esista il diritto alla *guerra preventiva*: «Beim derzeitigen Stand der Situation erfüllt aus der Sicht der Deutschen Bischöfe ein militärisches Vorgehen gegen den Irak keine der genannten Bedingungen, vielmehr ist es einer ganz anderen Kategorie zuzurechnen – nämlich dem Präventivkrieg. [...] Für solche Fälle gibt es eine Reihe eigener Abkommen, welche die Kooperation von Staaten auf diesen Ebenen und auch informell regeln. Ein Militärbündnis hat jedenfalls nicht den Zweck, terroristische Gewalttäter zu verfolgen und zu bestrafen» (FONK, *Frieden schaffen*, op. cit., 59).

¹⁴⁸ Cfr CHIAVACCI, *La morale cattolica*, op. cit., 12.

veramente parlare di legittima difesa. Come dicevamo già, poco sopra, tutto ciò non sembra plausibile, proprio perché non c'è stato, né nel caso dell'Afganistan, come tanto meno in quello dell'Iraq, nessun attacco diretto da parte di uno di questi due Paesi nei confronti degli Stati Uniti o di uno dei suoi alleati.¹⁴⁹

Pertanto, la stessa pretesa di poter far appello alla legittima difesa o alla teoria della *guerra giusta*, almeno per quanto riguarda la necessità di prevenire la violenza, risulta, senza ombra di dubbio, illegittima, almeno per coloro che pongono la categoria dei diritti umani a fondamento del loro approccio etico sulla legittimità del ricorso all'uso della forza armata.¹⁵⁰ Nel contesto del dibattito italiano, la scelta di campo sembra abbastanza compatta e unanime nel dichiarare l'illegittimità di ogni tipo di guerra, e in particolare di quella *preventiva*, per combattere e prevenire il terrorismo o altre forme di minaccia che mettono a repentaglio la pace del nostro mondo.

Come sempre, però, criticare o condannare alcune scelte resta sterile e certamente non basta ad *in-formare* (nel senso di dare forma) un nuovo corso della politica mondiale: è necessario offrire piste di riflessione ulteriore e mostrare strade alternative. E questo è, pertanto, quello che ci attende nelle pagine che seguono. Il teologo tedesco Matthies, in sintonia con i nostri autori italiani, nel seguente testo esprime bene quest'esigenza di una prevenzione efficace che sappia, però, fare a meno del ricorso alla forza militare, giacché quest'ultima è strutturalmente incapace di sanare le ragioni di fondo della violenza.

Nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und dem dritten [sic!] Golfkrieg besteht zudem die Gefahr einer Abwertung, Diskreditierung und Verdrängung des Präventionskonzeptes zugunsten einer scheinbar angemesseneren, direkteren und effektiven sicherheitspolitischen und militärischen Bekämpfung des internationalen Terrorismus und unliebsamer Regime. Dies würde einen fundamentalen Bedeutungswandel des Grundgedankens der Vorbeugung mit sich bringen, wieder fort von seinem kollektiv-gemeinnützigen Gehalt [...] hin zu einem eingeschränkten individuell-eigennützigen Verständnis (Vermeidung von Unbill, Abwehr von Schaden, Verhinderung von Gewalt im unmittelbaren Interesse der eigenen Gesellschaft). [...] Von einer solchen Sichtweise her sollte es eigentlich nahe liegen, nun erst recht eine pro-aktive, zukunftsorientierte und konsequente Präventionspolitik mit langem Atem zu betreiben, auch und gerade im berechtigten, allerdings aufgeklärten Eigeninteresse der sich bedroht fühlenden westlichen Gesellschaft.¹⁵¹

Siamo stati portati a considerare delle alternative che, seppur non armate, risultino comunque efficaci nell'evitare l'esplosione di nuovi conflitti e di nuova violenza organizzata. Si va evidenziando così la necessità di un'approfondita etica post-conflittuale, di una riflessione morale, cioè, che cerchi di gestire e di curare le immense ferite che ogni conflitto armato, giusto o no, produce e porta con sé. In questo campo, il cammino da fare è certamente ancora lungo, tuttavia le pagine che seguono vogliono essere un supporto in questo senso, affinché possa essere

¹⁴⁹ «In the absence of a real (and immediate) threat, the war has shifted in fact from a (purported) pre-emptive to a (real) preventive war. The justification of the war was not based on facts about weapons but on a firm (but inadequate) decision to prevent terrorism from attacking the United States. [...] All this arguments culminate in the conclusion that the invasion of Iraq in 2003 was not a pre-emptive but a preventive war and as such it is clearly unjustified by both just-war theory and international law» (VERSTRAETEN, *From Just War*, op. cit., 103).

¹⁵⁰ Nel caso, allora, di una gerarchia di valori al cui vertice si trovasse la tutela delle garanzie dello stato liberale, piuttosto che la promozione del bene comune universale, potremmo affermare, «dass die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg eine Theorie prozeduraler Gerechtigkeit darstellen und ihr materialer normativer Gehalt jeweils wesentlich davon abhängt, welche substanzielle Gerechtigkeits-theorie vorausgesetzt wird und wie die einzelnen Kriterien spezifiziert werden» (HASPEL – TRITTMANN, *Einleitung*, op. cit., 12).

¹⁵¹ Volker MATTHIES, *Konfliktprävention – Konfliktnachsorge*, cit. in, «Gerechter Friede» - Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe, a cura di Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Rolf SCHUMACHER, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 215.

stimolata una riflessione più efficace, in un campo, che è quello delle relazioni tra popoli e culture, in cui prevenire significa anche prendersi cura delle ferite del passato. Solo così esse potranno davvero guarire e smettere di produrre quel pus, che è odio e desiderio di vendetta. Proprio per questo è necessario più che mai un impegno scientifico e pratico a servizio della riconciliazione e del perdono reciproco.¹⁵²

2. Diritto e nonviolenza a servizio della pace

Dal punto di vista, allora, delle alternative alla forza militare, in un'ottica di nonviolenza, dovremmo individuare tre filoni d'azione: da un lato quello che fa riferimento alla forza del diritto e della diplomazia, dall'altro quello che mette in atto vere e proprie azioni nonviolente e, infine, quello che passa per la conversione dalla violenza, dall'odio e dal desiderio di vendetta che ogni uomo porta in sé, per aprirsi alla realtà liberante della riconciliazione.¹⁵³

Qui di seguito affrontiamo anzitutto i primi due punti, che si muovono ancora su un piano fondamentalmente istituzionale: la promozione di una vera osservanza del diritto internazionale, secondo lo spirito della Carta dell'ONU e della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, e il sostegno ad un maggiore impulso nei confronti delle tecniche di difesa e di intervento nonviolente.¹⁵⁴ Possiamo, così, brevemente ricordare

i principali strumenti a disposizione delle Nazioni Unite per tenere sotto controllo ed evitare i conflitti, e cioè la diplomazia e la pacificazione preventiva (*peacemaking*); la tutela della pace (*peacekeeping*); la costruzione della pace (*peace-building*); il disarmo; le sanzioni; e l'imposizione della pace. L'approccio preventivo era considerato palesemente migliore di qualunque altro modo per controllare le tensioni, in quanto evita il bisogno di intraprendere un'azione militare, con tutti i costi che questa comporta e i rischi politici, economici, umanitari e sociali che ne derivano.¹⁵⁵

Per quanto riguarda il diritto internazionale, quindi, si tratterebbe di far rispettare (e di *rispettare*, allo stesso tempo) le norme del diritto internazionale – anche nel caso della lotta al terrorismo che, come abbiamo visto, distrugge ed oltrepassa ogni barriera morale e giuridica – e di utilizzare quindi quei mezzi di cui la comunità mondiale si è dotata, per perseguire e punire i colpevoli di reati gravi contro l'umanità. In questo senso, oltre la già citata riforma dell'ONU, si tratterebbe di sfruttare al meglio e di valorizzare i tribunali internazionali, come la Corte Internazionale di Giustizia (che è l'organo giuridico delle Nazioni Unite) e la Corte Penale Internazionale: per di più, qualora quest'ultima ricevesse un'approvazione a più larga scala, soprattutto da parte di alcune grandi potenze mondiali come gli Stati Uniti d'America, la Russia e la Cina, essa potrebbe certamente rivestire anche un valore deterrente. Infatti

¹⁵² Cfr VERSTRAETEN, *From just War*, op. cit., 106-108.

¹⁵³ Per lo sviluppo di queste considerazioni, cfr CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 107-112. Possiamo parlare, infatti, di «*zwei grundlegenden Strategien präventiven Handelns: der sogenannten operativen [...] Prävention, der es um die friedenspolitische Beeinflussung des Verhaltens gewaltbereiter Akteure und die Blockierung bzw. Umkehrung gewaltträchtiger Eskalationsprozesse in einem bereits zugespitzten Konflikt geht, und der sogenannten strukturorientierten Prävention, die an den tieferliegenden Ursachen, Nährböden und Strukturen gewaltträchtiger gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen ansetzen will. [...] Die letztere hingegen zielt weltweit auf eine stetige Verbesserung allgemeiner friedensförderlicher Rahmenbedingungen und ist Gegenstand einer breit gefächerten globalen Struktur-, Entwicklungs- und Friedenspolitik*» (MATTHIES, *Konfliktprävention*, op. cit., 209-210).

¹⁵⁴ «Ho già richiamata l'attenzione sull'esigenza di un nuovo ordine internazionale che superi il tragico iato tra nord e sud e di un governo della globalizzazione perché consegua la finalità di una globalizzazione della giustizia e della solidarietà» (MATTAI, *Terrorismo di ieri*, op. cit., 38-39).

¹⁵⁵ KANNINEN, *Prevenzione*, op. cit., 120 [866].

la creazione di simili strutture ha anche il pregio di accrescere il ruolo della *responsabilità personale* di chi commette crimini contro l'umanità, che anche in caso di guerra non possono più essere coperti con l'alibi dell'esecuzione di ordini superiori.¹⁵⁶

Altre possibili azioni da intraprendere sarebbero senz'altro quelle della mediazione, della diplomazia, come anche del rafforzamento della pace in situazioni particolarmente a rischio, in cui la tregua sembra ancora fragile, minacciata e precaria. Una grande attenzione, poi, dovrebbe essere posta al processo di consolidamento¹⁵⁷ della pace, nel periodo che segue a grandi conflitti sociali o ad un periodo di guerra. Abbiamo già visto, inoltre, come i nostri autori si siano segnalati per un grande impegno a favore della nonviolenza, per una sua promozione efficace all'interno delle coscienze e delle istituzioni, *in primis* in quelle del nostro Paese. Senza ripetere ciò che è stato già detto a suo tempo, ci permettiamo nondimeno di offrire qualche considerazione sul tema. Il primo aspetto è quello che riguarda l'apertura alla possibilità di una gestione non armata dei conflitti, ma non per questo inconcludente, facendo ricorso a tecniche e strumenti riconducibili a quelli della difesa popolare nonviolenta. Gli studi sulle tecniche e sui metodi nonviolenti sono ormai usciti dalla fase degli inizi e hanno raggiunto degli *standard* scientificamente rilevanti.¹⁵⁸

L'Onu ha pubblicato un manuale per la risoluzione non violenta dei conflitti. L'idea centrale sta nel fatto che un conflitto è un A-B-C. Il che implica una serie di passaggi: un conflitto è semplice, purché lo si sappia assumere; un conflitto è Assunzioni, comportamento (Behavior), Contraddizione; più in generale, un conflitto è un aspetto motivazionale (A), un aspetto oggettivo (B) e un aspetto soggettivo (C); in altri termini, un conflitto è in maniera essenziale tre idee in un'idea; tutti e tre questi aspetti debbono essere uniti per raggiungere quella soluzione che sia una vittoria comune delle due parti; cioè, per una loro conversione al bene.¹⁵⁹

Nelle circostanze concrete della lotta al terrorismo internazionale, inoltre, la nonviolenza, che viene proposta da più parti – da cristiani e non, da teologi e non, da *leader* religiosi ed esponenti agnostici del pensiero laico – non soltanto come insieme di tecniche, ma ancor più come atteggiamento profondo del soggetto, viene altresì indicata come un cammino di crescita culturale, indispensabile per interrompere la catena di male di odio, che la violenza genera e che non è capace di arrestare.

Di fatto, l'uso della forza può non soltanto lasciare problemi insoluti, ma esacerbarli, e, di frequente, lascia dietro di sé una scia di distruzione e sofferenza. I conflitti umani devono essere risolti con la compassione. La chiave è la nonviolenza. [...] Siccome la violenza conduce inevitabilmente ad altra violenza, se siamo seriamente interessati alla pace dobbiamo cercare di conseguirla attraverso mezzi pacifici e nonviolenti.¹⁶⁰

¹⁵⁶ CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 108.

¹⁵⁷ Cfr MATTHIES, *Konfliktprävention*, op. cit., 210-211.

¹⁵⁸ Cfr *Studying War – No More? From Just War to Just Peace*, a cura di Brian WICKER, Kampen-The Netherlands, Pharos, 1993. La pubblicazione è stata edita per conto di *Pax Christi* e contiene dei contributi interessanti sulla riflessione etica sulla pace e sulla guerra, nel contesto di un pacifismo d'ispirazione cristiana.

¹⁵⁹ DRAGO, *La sconfitta della nonviolenza?*, op. cit., 39.

¹⁶⁰ TENZIN GYATSO. XIV DALAI LAMA, *La nonviolenza è la risposta appropriata ed efficace ai conflitti umani. Commento all'attacco terroristico dell'11 settembre 2001*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003) 62-63 [808-809]. «Non sono un esperto di queste faccende, ma sono assolutamente certo che, se si possono discutere i problemi con mente serena applicando principi nonviolenti e tenendo presente la sicurezza a lungo termine del mondo, si potrà trovare un certo numero di soluzioni differenti. Naturalmente, in casi particolari può esser necessario anche un approccio più aggressivo» (*ivi*, 62 [808]).

Utilizzare e ricorrere a mezzi e strutture nonviolente significa certamente ricorrere ad azioni eclatanti, significative, evidenti (come scioperi, manifestazioni di protesta o azioni di resistenza nonviolenta), attraverso le quali sia possibile *svegliare* prima di tutto la società civile, e poi magari la classe dirigente, per richiamarle alla vigilanza e all'ascolto di quelle esigenze di cui, seppure in maniera imperfetta, e forse anche lacunosa, questi stessi movimenti si fanno portavoce.¹⁶¹ Appoggiare la nonviolenza comporta anche un fattivo impegno per favorire l'ingresso e la partecipazione delle Organizzazioni non governative (ONG) nei processi decisionali che riguardano la vita di un Paese o dell'umanità tutta, in una relazione dialettica con gli organismi di governo i quali, nel migliore dei casi, sono eletti democraticamente e sono, dunque, solo l'espressione della volontà della maggioranza. Per questo, però, essi non riescono o non sono spesso in grado, nonostante la "buona volontà", di assumere il punto di vista delle minoranze, degli stranieri, dei poveri e degli emarginati, nel prendere quelle decisioni che riguardino sì la società nel suo complesso, ma che tutelino primariamente chi non ha altre difese o sicurezze. Un'autorevole ed istituzionale partecipazione delle ONG, pur senza diventare la panacea, offrirebbe senz'altro alla politica uno sguardo più dal basso, più capace cioè di vedere la realtà dal punto di vista di chi ne è sistematicamente schiacciato.¹⁶²

3. Dalla guerra giusta alla pace giusta

Pronunciare questi bei discorsi, tuttavia, non basta: è necessario un serio desiderio e, ancor più, un serio impegno, per metterli in atto e farli diventare realtà. Se, infatti, come abbiamo detto, la guerra ha come sua origine ultima l'uomo stesso, essa non potrà essere definitivamente sconfitta che in quel centro di volontà e libertà, che è proprio il cuore umano. E per distruggere l'egoismo, che tanta parte ha nelle nostre decisioni di ogni giorno, non c'è altra strada che favorire il suo contrario: è necessario, allora, sviluppare quell'atteggiamento di conversione alla verità dell'altro, nella sua integrità e dignità, che per i credenti trova la sua origine e il suo fine nella conversione all'Altro, a Colui che, per primo, si è *convertito*, si è volto e rivolto, cioè, verso ciascuno di noi. Senza questo passo, sarà sempre possibile – come già la breve ma significativa storia delle Nazioni Unite ce lo dimostra – nonostante le proclamate buone intenzioni, aggirare senza troppa difficoltà anche i più complessi ed articolati reticolati giuridici, messi a garanzia del progresso della pace e della concordia tra i popoli.

La mentalità nuova e una nuova coscienza etica nell'affrontare il tema guerra esigono conversione radicale, apertura al Vangelo della pace e delle beatitudini, rifiuto di vecchie prospettive e logiche riconducibili alla legge del taglione, al dente per dente, alla ritorsione che, mentre alzano piramidi di morti, acuiscono i contrasti, incidono la punta dell'iceberg, ma non possono essere considerate valida, terapeutica ed efficace prevenzione dei mali antichi e nuovi dell'umanità offuscata e condizionata da peccati strutturali da smantellare. Il terrorismo globale è uno di questi. Anche se la maggioranza, per ipotesi, fosse incline a ragionare in termini di legittima difesa [...], la coscienza vigile e illuminata del credente ha l'impegno di rifarsi al Discorso del monte e dimostrare che, anche oggi, alla sua luce è possibile ed efficace superare il male, rifiutando la sua clonazione.¹⁶³

E qui si aprono evidentemente, allora, nuovi orizzonti per la riflessione, ma soprattutto per la prassi e la testimonianza del credente e di ogni uomo di buona volontà. Abbiamo più volte parlato della necessità della conversione, come cammino obbligato in vista della costruzione

¹⁶¹ Cfr Luigi LORENZETTI, *Prendersi cura della pace in terra*, cit. in, "Famiglia Oggi", 8-9 (2003) 56.

¹⁶² Cfr LORENZETTI, *La struttura della «Pacem in terris»*, op. cit., 114.

¹⁶³ MATTAI, *Un cambio di mentalità*, op. cit., 33.

della pace. Sebbene, infatti, il termine abbia una connotazione prevalentemente religiosa, a nostro avviso può indicare molto bene anche quel cammino a cui ognuno è chiamato nel suo complesso ad un decisivo cammino di risveglio morale, il cui obiettivo è chiaro: la costruzione di una sempre più visibile e effettiva fraternità, che abbracci progressivamente ogni uomo, ogni donna, per il solo e semplice fatto che si tratta di un essere umano.¹⁶⁴

La parola *pace* rinvia direttamente alla storia di salvezza che ha il suo compimento in Gesù di Nazareth, nel mistero della sua morte e risurrezione. La pace di Cristo è religiosa ma, nello stesso tempo, umana; celeste e, insieme, terrena; escatologica e storica (o della storia). In breve, è una realtà multi-dimensionale non riducibile all'una o all'altra dimensione: è una realtà che unisce cielo e terra; cambia la qualità del rapporto con Dio e, insieme, degli uomini tra di loro e con la terra.¹⁶⁵

È vero che questo discorso può sembrare un po' illusorio, se non addirittura *naïf* o *campato in aria*, perché troppo legato ad un aspetto così intimo della vita di una persona, quale quello appunto della coscienza, in cui certamente nessuno può sindacare, e che, dunque, nessuno può verificare. Se questa obiezione ha sicuramente, almeno in parte, la sua ragione d'essere, è altrettanto utile ricordare altresì, che non esiste una conversione autentica che non si concretizzi in un cambiamento di mentalità e in un atteggiamento nuovo nei confronti dell'altro uomo, del rivale, del nemico, del diverso.

Lo scandalo del vivere di Gesù, che è in fondo lo stesso scandalo della vita morale autentica, è provocato dalla sua parola e dalla sua vita di accoglienza *gratuita*, perché ciò vuol dire accoglienza dell'altro *senza condizione*, cioè senza previa garanzia di essere accolti e rispettati.¹⁶⁶

Cercando, allora, di dare un volto e un nome a questo lento ma progressivo cammino, ci riagganciamo a ciò che sta diventando uno degli argomenti più scottanti e più attuali della riflessione etica contemporanea, teologica e non: la riconciliazione tra popoli e culture. Di fronte, cioè, alla crescente conflittualità che coinvolge il nostro mondo, il nostro oggi, la parola *riconciliazione* sembra diventare, di giorno in giorno, una priorità assoluta, benché ancora spesso disattesa. La pace, infatti, va compresa «non solo come non-guerra, ma come non-dominio e come fraternità e cooperazione con l'altro. Ciò rientra nell'idea biblica di pace, e accomuna la grande tradizione liberale delle tre religioni [ebraismo, cristianesimo, islam]». ¹⁶⁷ Quest'esigenza, ma innanzitutto quest'urgenza del perdono reciproco e della riconciliazione tra popoli, culture e religioni,¹⁶⁸ che, come abbiamo visto, è stata tra l'altro invocata con insistenza anche da

¹⁶⁴ «All'interno della complessità che caratterizza la nostra società, queste sono le condizioni più rilevanti. Finché la cultura rimane violenta o aggressiva, finché gli stereotipi del "nemico" e i pregiudizi razziali, sessisti, etnici e religiosi, rimangono presenti in maniera sotterranea o diventano egemoni, la pace, vera e grande, è minacciata» (MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 76-77). «La cultura della pace non riguarda una sola materia o qualche programma ministeriale. Non esiste una formula né un teorema della pace. È un compito che riguarda la capacità di ciascuno di piegarsi alle esigenze della pace, ossia a quelle dell'indagine delle ragioni altrui, della tolleranza, della giustizia, dello sviluppo, della solidarietà; insomma: dell'umanità. Per chi crede significa convertirsi» (CONSORTI, *La rivincita della guerra*, op. cit., 118).

¹⁶⁵ LORENZETTI, *La pace: dono di Dio*, op. cit., 135.

¹⁶⁶ BASTIANEL, *Un'etica delle beatitudini*, op. cit., 186-187.

¹⁶⁷ Enrico CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso e costruzione della pace*, cit. in, *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso mediterraneo*, a cura di Luciano MARTINI, San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della pace, 1994, 197. Cfr anche Lucas THUMMA, *Global Ethic and Global Responsibility*, cit. in, "Archivio teologico torinese", 2 (2006) 358-373.

¹⁶⁸ «Solo le grandi religioni possono generare questo salto di qualità, tornando a unire fede e politica in senso innovativo. Le Chiese, se rinnovate in senso pubblico dall'accettazione del pluralismo, sono le sole istituzioni mondiali che possono dare una nuova coscienza popolare che sostenga un governo mondiale senza dittature di un solo popolo e senza guerre» (DRAGO, *La sconfitta della nonviolenza?*, op. cit., 37). Cfr *Religioni per la pace*, a cura di Michele CASSESE, Roma, Associazione Studi America Latina, 1987; Wolfgang PALAVER, *Vom*

Giovanni Paolo II, non è certamente qualcosa che si improvvisa o che è possibile realizzare senza sforzo o in breve tempo. Essa dovrà passare, e in questo senso le religioni mondiali hanno un compito peculiare, per l'accoglienza, non solo intellettualistica, ma soprattutto affettiva ed effettiva, delle sfide del pluralismo e dell'armonizzazione delle diversità, rinunciando alla tentazione di fare della fede una ragione o uno strumento di divisione.¹⁶⁹ Queste capacità di dialogo, di ascolto e di confronto, poi, dovrebbero progressivamente smettere di essere appannaggio quasi esclusivo di alcune classi sociali e/o di alcune élites intellettuali: al contrario, dovrebbero fare sempre più, parte della coscienza collettiva dei popoli e delle nazioni.¹⁷⁰

Gesù ci ricorda invece che la verità non è mai possesso di nessuno. In quanto cristiani dunque siamo chiamati a lasciarci guidare dallo «Spirito di verità» che ci invita, e quasi ci costringe, a non dimenticare il nostro limite, la storicità delle nostre interpretazioni, e a rituffarci sempre di nuovo nell'esperienza di Gesù per riscoprire il Dio che egli ha rivelato. Che non è un Dio senza volto, quasi impersonale. Ma non è neanche, come spesso ce lo raffiguriamo noi, un Dio fatto a nostra immagine e somiglianza.¹⁷¹

Come si incarni tutto questo, però, nella concretezza della vita di ogni giorno di un essere umano credente, è forse ancora in gran parte da determinare, poiché queste problematiche, anche semplicemente da un punto di vista di riflessione sistematica, sono davvero molto recenti. Per queste stesse ragioni, sono anche facilmente comprensibili gli eccessi, tra gli estremi opposti della rigidità e del sincretismo, a cui si può andare incontro e in cui anche una parte della teologia è incorsa.¹⁷² Il sentiero da percorrere non può che essere quello del dialogo e dell'incontro sincero, certamente nella riscoperta della propria identità, ma senza per questo pregiudicare la possibilità di un'autentica accoglienza dell'altro, dei suoi valori, della sua storia...¹⁷³

«gerechten Krieg» zum «gerechten Frieden». Ein Beitrag aus theologischer Sicht, cit. in, *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di Georg KREIS, Basel, Schwabe, 2006, 97-102. 108-110.

¹⁶⁹ «Un punto nodale del rapporto fra religioni, guerre e pace è costituito dalla relazione che si determina fra le religioni ed il senso di appartenenza nazionale – o etnico tribale [sic!] [...]. C'è molto da fare anche nell'approfondimento del ruolo pubblico che la religione riveste, e che può tradursi in una relazione specifica con le decisioni politiche relative alla pace e alla guerra» (CONSORTI, *La rivincita della guerra?*, op. cit., 104-105).

¹⁷⁰ Cfr CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso*, op. cit., 197-198. «L'apporto [...] che le religioni possono dare alla pace è enorme, quando sappiano superare chiusure integriste e fondamentalistiche, rivisitare attentamente la loro storia, correggere errori di percorso e confrontarsi» (MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 77). Cfr anche Bernhard HÄRING – Valentino SALVOLDI, *Tolleranza. Per un'etica di solidarietà e di pace*, Milano, Paoline, 1995, 99-119.

¹⁷¹ TRENTIN, *Per una pratica del dialogo tra chiese e culture*, op. cit., 52. «È però chiaro che, partendo dalla convinzione di possedere la verità, l'identificazione è avvenuta, e tuttora avviene, in opposizione alle altre religioni, e le confessioni diverse all'interno della stessa religione, sono state e sono fattori sempre presenti di conflittualità, fino alla lotta armata o alla guerra» (CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso*, op. cit., 195-196).

¹⁷² Tra le proposte più interessanti, c'è quella dell'elaborazione di un'etica mondiale, in grado di unire e riguardare ogni uomo, al di là della sua appartenenza religiosa. Per una rassegna sintetica ma efficace, cfr CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, op. cit., 359-368; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Brauchen wir ein neues Weltethos?. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, cit. in, "Theologie und Philosophie", 70 (1993) 224-244; cfr Johann Baptist METZ, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, cit. in, *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, a cura di Johann Baptist METZ – Lothar KULD – Adolf WEISBROD, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000, 9-18. Nel caso delle tre grandi religioni monoteiste, la fede in un Dio buono e creatore condurrebbe ad un'etica dai significativi punti in comune, che non sarebbe «molto differente dai principi costitutivi delle dichiarazioni dei diritti nei documenti dell'ONU: i diritti di ogni membro della famiglia umana sono fondati sulla inerente dignità di ogni essere umano» (CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso*, op. cit., 197).

¹⁷³ «Si intravede più o meno agevolmente un concetto alto, dialogico, di verità. Che [...] è anzitutto esperienza e coscienza di un mistero che si rivela e al tempo stesso si nasconde nel duplice movimento di un'interpretazione di una realtà fatta di incanti e disincanti, [...] di tutte quelle comprensioni e incomprensioni che fanno parte

I dogmi sono tutt'altro che uno stop per l'autentico cercare, ed anzi, proprio perché alimentano e non saturano il senso del mistero, acuiscono l'anelito alla verità piena e perfetta in cui consiste la vera fede. Il dono di verità offerto dalla rivelazione rappresenta soltanto la premessa storica, avvio, anticipo, semente, fermento di eternità. Il dialogo ormai in corso fra credenti, ed anche con non credenti, sta già dando la prova che vero uomo è chi sa dilatare l'aspirazione alla verità assoluta, e per questo si apre a tutto ciò che può attivare in lui la sete e la tensione verso la pienezza escatologica. [...] Forse tocca proprio al «laico» il ... ministero di aiutare il credente a diventare più umile e rispettoso.¹⁷⁴

A questo riguardo, è vero, noi cattolici in particolare, dovremmo riconoscere, con un po' di un'umiltà, di non essere sempre all'avanguardia o, se preferissimo usare un'espressione automobilistica, in *pole position*... in questo campo; le mancanze nella capacità di dialogo, di ascolto, di valorizzazione del bene che c'è nell'altro, delle sue esigenze e della sua storia non possono né devono essere nascoste. È vero, però, allo stesso tempo, che nonostante queste difficoltà si intravedono segni di speranza e di crescita, grazie anche alla decisa apertura, inaugurata soprattutto, come abbiamo visto, sotto il magistero pastorale di Giovanni Paolo II.

A questo livello, ripetiamo, sono riscontrabili nel cosiddetto mondo cattolico ritardi, carenze organizzative, inadempienze pastorali, sordità del clero e dei laici; è però un diffuso e innegabile «segno positivo» del nostro tempo postconciliare l'esistenza di organizzazioni non governative, di chiara ispirazione cattolica o interconfessionali, e di un volontariato che intensamente lavorano per la costruzione della pace, sostengono obiezioni di coscienza, modelli di sviluppo economico-sociale, sistema di difesa popolare nonviolenta e servizi civili alternativi a quelli militari.¹⁷⁵

Gli incontri di Assisi e le varie iniziative di dialogo interreligioso e di preghiera hanno cercato e cercano di offrire il loro contributo ad una maggiore collaborazione, ad una mutua conoscenza e ad un rispetto più vero e fattivo.¹⁷⁶

della vita e della storia umana. È a questa visione della verità che facciamo riferimento quando parliamo del paradigma trinitario e lo proponiamo come strada maestra per una comprensione e una pratica del dialogo che porti le Chiese e le culture verso quella verità tutta intera di cui parlava Gesù» (TRENTIN, *Per una pratica del dialogo tra chiese e culture*, op. cit., 55). Per un'epistemologia del dialogo interculturale cfr RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 190-204. Il Mediterraneo stesso è stato per secoli un crocevia di lingue, popoli, religioni e culture, che hanno saputo coabitare abbastanza bene: se ha funzionato in passato, può funzionare anche oggi (cfr Andrea RICCARDI, *Le religioni tra conflittualità e omologazione*, cit. in, MARTINI, *Mare di guerra*, op. cit., 31).

¹⁷⁴ Luigi SARTORI, voce "Dialogo", cit. in, *DTP* 298-299. cfr Raniero LA VALLE, *Resistenza e pace. Guerre di civiltà?*, cit. in, "Rocca", 16-17 (1994) 12. «Al dialogo delle religioni e alla ricerca di basi comuni per la pace, il cristianesimo si presenta soprattutto con quella che è la sua caratteristica più paradossale [...]. Esso infatti si fonda sulla sua fede in un "Dio crocifisso", e afferma che per riagganciare l'uomo a Dio e il temporale all'eterno, è Dio stesso che ha costruito il ponte di comunicazione e passaggio [...]. È solo se i cristiani avranno bene presente questo loro punto distintivo che potranno aprire un dialogo fecondo con le altre religioni» (Giorgio GIRARDET, *Il contributo delle religioni all'edificazione della pace*, cit. in, MARTINI, *Mare di guerra*, op. cit., 194).

¹⁷⁵ MATTAI, *La Chiesa cattolica e la pace*, op. cit., 212-213. Chiavacci ritiene che, nonostante l'apparato teologico fornito dal Concilio, questo cammino di dialogo e di ascolto possa restare lettera morta, a causa di ristrettezze di mentalità, come «la resistenza all'inculturazione del Vangelo, l'intolleranza pratica, l'attaccamento a taluni precetti di matrice non rivelata, ma culturale» (CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso*, op. cit., 199).

¹⁷⁶ Cfr Gaetano FAVARO, voce "Dialogo interreligioso", cit. in, *DTP*, 299-302. «Alla luce dell'identificazione tra verità e amore mi pare possa essere abbozzata anche una criteriologia per il dialogo tra le religioni. [...]

1. Le religioni sono sistemi simbolico-culturali (miti, riti, osservanze, ecc.) che dicono la salvezza, con un dire che è [...] orientato al fare. La salvezza è, direttamente, quella del soggetto umano (individuo e gruppo), indirettamente quella del mondo in quanto spazio d'esistenza dell'uomo.
2. *Extra dilectionem nulla salus*: questa formula [...] vuol dire che l'amore, verità della persona, è la salvezza del soggetto umano in quanto soggetto, la sua identità escatologica operante nella storia; [...]

I gravissimi fatti di questi ultimi anni, però, hanno aperto la strada ad una nuova priorità, quanto mai urgente e pressante, che oltrepassa il semplice cammino di dialogo, di conoscenza e di accoglienza reciproca: si tratta, infatti, come dicevamo, dell'esigenza della riconciliazione. Anche in questo caso, il rischio è sempre quello di un'eccessiva *spiritualizzazione* di questo tema, rendendolo alla fine inefficace. La riconciliazione, invece, non ha niente a che fare con il buonismo che nasconde la verità e che mette semplicemente una pietra sopra anche sul passato più crudo e amaro, credendo di poterlo così esorcizzare e di ritornare ad una situazione preconflittuale, ad una sorta di *tabula rasa*, a partire dalla quale sia possibile ripartire come se niente fosse successo. La vera riconciliazione, invece, quella che per un credente nasce dall'esperienza gratuita del perdono e della salvezza in Cristo, non potrà giammai esimersi dal riconoscimento e dall'ammissione delle proprie colpe, dalla richiesta del perdono, dall'impegno per la giustizia e dall'edificazione di nuovi rapporti, fondati sull'equità e sul rispetto autentico.

L'orizzonte della giustizia progressivamente si è aperto alla giustizia distributiva, alla giustizia sociale e, finalmente, alla giustizia planetaria. Non c'è pace finché non si attua la giustizia mondiale, riconoscendo e garantendo i diritti del Terzo e Quarto mondo. Finché restano in piedi situazioni che gridano vendetta al cospetto di Dio è assurdo parlare di pace.¹⁷⁷

È un cammino certamente complesso, che sebbene si nutra di tante buone intenzioni e di tanta disponibilità, richiede allo stesso tempo impegno, studio e costanza, per smascherare le radici malvagie che infestano le realtà economiche, sociali e politiche, e per poterle poi *convertire*, sanare, trasformare... È necessario poi fare un passo ulteriore, quello della solidarietà, che sorpassa la giustizia stessa, per arrivare infine alla vera e propria riconciliazione, mettendo da parte le colpe ed il male di cui si è stati reciprocamente causa e vittime, spezzando cioè quella causalità diabolica, ma quasi automatica, tra male subito e male arrecato.¹⁷⁸ Alcuni esempi storici¹⁷⁹ sono certamente molto significativi e promettenti, come è il caso della *Commissione Verità e Riconciliazione* istituita in Sud Africa nella difficilissima transizione dopo la fine del regime dell'*apartheid*. Essa, infatti, è riuscita – nonostante le difficoltà – a veicolare un'idea di giustizia, che non è il *fare giustizia*, cioè il procedimento punitivo nei confronti dei colpevoli, ma che è al contrario la *giustificazione* del colpevole, una giustizia che *rende giusti*,

-
3. La verità delle religioni, su cui può correttamente svolgersi il dialogo, è dunque nella loro capacità di dire [...] l'amore come verità-salvezza della persona. E questo in due sensi:
 4. Di principio, come coerenza tra la singola religione in quanto figura e l'evento d'amore che essa dice;
 5. Storicamente, come testimonianza effettiva che i suoi credenti danno all'amore in quanto verità dell'uomo e del mondo» (RIZZI, *L'Europa e l'altro*, op. cit., 204-205).

¹⁷⁷ MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 91.

¹⁷⁸ «Ma la giustizia non basta: l'amore postula anche il dialogo. [...] La solidarietà richiede quindi l'accettazione del diverso. [...] È prendere a cuore il bene comune [...]. Essere solidali oggi significa prendere coscienza dell'interdipendenza tra gli uomini e tra le nazioni e trasformarla da ambivalente o negativa in positiva» (MATTAI, *La pace verso il duemila*, op. cit., 94). «Il Vangelo è chiaro: la salvezza delle persone non può venire che dalla loro conversione. [...] Consiste nel ristabilire un'uguaglianza di condizioni tra gli esseri umani. [...] È indispensabile che le persone possano essere innanzitutto consapevoli del ruolo esatto che esse svolgono nella costruzione di un sistema di ingiustizia e che siano poi capaci di contribuire a cambiarlo. [...] Amare il proprio nemico, quindi, vuol dire volere la sua conversione, fargli cioè prendere coscienza della sua responsabilità [...] ma anche portare avanti una lotta tale da far cambiare il rapporto che, se il nemico ha il proposito di convertirsi, gli rende possibile il processo di conversione» (François HOUTART, *Amore dei nemici e lotte sociali*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003) 157-158 [903-904]).

¹⁷⁹ «Recent research in the field of peace studies has developed interesting ideas regarding the creation of basic conditions for peace building, for example, in the literature on the role of truth and reconciliation commissions and on the tension between the Nuremberg model and the South-African model [...]. The tension between restorative justice and retributive justice is one of the interesting aspects of the conversation. Other studies focus on the role of nation-building, religion, memory, narratives, trans-national organizations, etc» (VERSTRAETEN, *From Just War*, op. cit., 107).

che è innanzitutto ristabilimento delle relazioni e della convivenza, attraverso l'ammissione della colpa e il lento ristabilimento della fiducia reciproca, per la costruzione di un futuro comune.

*Ich sagte bereits, daß unsere Kommission nicht perfekt war. Abgesehen davon möchte ich von ganzem Herzen behaupten, daß wir in einer nicht perfekten Welt lebten, und dort war die Kommission das beste Instrument, das es gab, um mit der Situation umzugehen, der wir uns nach der Etablierung der Demokratie in unserer Heimat gegenüber sahen. [...] Diese müde, desillusionierte, zynische Welt, die so oft und schwer verletzt wurde, hat über den Prozess gestaunt, der eine so beträchtliche Hoffnung inmitten von so vielem Entmutigendem birgt. Menschen, vor denen ich in allen Teilen der Welt über den Wahrheits- und Versöhnungsprozeß gesprochen habe, sehen in diesem fehlerhaften Versuch ein Leuchtfeuer der Hoffnung, ein mögliches Musterbeispiel dafür, wie man mit jenen Situationen umgeht, in denen Gewalt, Konflikt, Aufruhr und Zwietracht endemisch zu sein scheinen [...]. Unser Experiment wird Erfolg haben, weil Gott es so wünscht, nicht des Ruhmes wegen, sondern zum Segen für Gottes Welt. Gott möchte zeigen, daß es ein Leben nach Krieg und Unterdrückung gibt – daß es eine Zukunft gibt, weil es Versöhnung gibt.*¹⁸⁰

Come spesso è accaduto, nel corso della nostra ricerca, anche in questo momento, come nelle scatole cinesi, si apre davanti a noi un tema, che ne contiene molti altri al suo interno. Cosa significhi e cosa comporti, infatti, dal punto di vista politico, sociale, etico, economico e educativo, un processo di reale promozione della giustizia distributiva e di accettazione e di accoglienza effettive dell'altro, dello straniero, del nemico, del rivale, è un'impresa che, non solo questo lavoro, ma l'etica in quanto tale, come disciplina scientifica, non può assolvere da sola. È indispensabile, perciò, una vera condivisione con le competenze e le conoscenze provenienti da altri saperi, in uno spirito di comunione e di collaborazione.¹⁸¹

Ma il sinergismo [...] – fra religione, cultura, nazione – costituisce in questo momento storico il punto dolente. L'offesa e l'oppressione delle nazioni e delle grandi aree culturali islamiche [...] si ripercuote subito sulla vita religiosa e sull'atteggiamento delle sue guide (non invece sui teologi, in genere, salvo naturalmente i teologi di corte).¹⁸²

È vero, comunque, che in questo campo, sia dal punto di vista della riflessione sistematica che dell'applicazione pratica, siamo ancora all'inizio: dopo più di mille anni di elaborazione teologica sulla *guerra giusta*, l'attuale attenzione alla ricerca delle condizioni (preventive e post-conflittuali) per una *pace giusta*, è ancora *alle prime armi*, deve cioè essere ancora ulteriormente approfondita e sviluppata, nell'elaborazione di nuovi criteri e di nuove proposte. Da questo punto di vista, dunque, possiamo dire che un'etica post-conflittuale, un'etica della *pace giusta*, nonostante i proclami e i titoli ad effetto, è – almeno in parte – una realtà ancora da costruire, a cui, speriamo, la nostra pubblicazione possa offrire comunque un suo modesto contributo, a dispetto dei suoi tanti limiti. La missione che, a nostro avviso, rimane ancora aperta per l'etica teologica di oggi, è quella, dunque, di un deciso e concertato impegno per un'etica di risoluzione

¹⁸⁰ Desmond Mpilo TUTU, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Düsseldorf, Patmos, 2001, 233-234. Sui lavori della *Commissione Verità e Riconciliazione*, la sua genesi, la sua storia, si veda il volume curato dallo stesso autore, l'arcivescovo anglicano Desmond Tutu, premio Nobel per la pace, che è stato certamente uno dei leaders del processo di riconciliazione nazionale del Sud Africa: cfr *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, a cura di Desmond Mpilo TUTU, Paris, Editons du Seuil, 2004.

¹⁸¹ «Ridare un'anima etica alla politica, attraverso un intelligente e coordinato sforzo comune, non è impossibile. La politica, che sia nutrita di competenza e capacità programmatrice, che sia svincolata da anacronistiche concezioni e prassi della sovranità, che non sia chiusa e ripiegata su se stessa, ma espressa in adeguate istituzioni supernazionali, la politica può e deve rientrare nel novero dei costruttori di pace» (MATTAI, *La pace verso il duemila*», op. cit., 76). Cfr Sergio BASTIANEL, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, cit. in, *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, a cura di F. MARINELLI – L. BARONIO, Bologna, EDB, 1990, 223-241; BASTIANEL – ABIGNENTE, *La terra e l'uomo*, op. cit., 129-151.

¹⁸² CHIAVACCI, *Dialogo interreligioso*, op. cit., 197.

dei conflitti che, sapendo far tesoro degli innegabili elementi positivi dell'insegnamento tradizionale, sappia allo stesso tempo distaccarsene, mostrando in effetti che la situazione mondiale è talmente cambiata da renderla ormai inapplicabile ed anacronistica. La teologia morale della pace è, infatti, ancora oggi troppo influenzata dalla teoria della *guerra giusta*: anche quando se ne nega la validità, infatti, non si è capaci di rendersene completamente autonomi e di distaccarsene veramente. Si tratta di proporre probabilmente nuovi criteri, nuove argomentazioni, nuove ragioni, affinché un consenso ecclesiale ed un'unità teologica, se non sono realizzati dall'alto a suon di dichiarazioni magisteriali, possano essere quanto meno conseguiti dalla forza argomentativa e dalla ragionevolezza delle motivazioni addotte.

*It would be much better to integrate some aspects of the moral reasoning of the just war tradition into a more adequate «ethics of conflict resolution». This inclusive approach allows for considering solutions other than merely war on military means and has the advantage of including peace building and the «ius post bellum».*¹⁸³

Sarà un cammino probabilmente ancora lungo e controverso, ma è certamente ciò di cui ha bisogno la nostra società, la politica delle nostre Nazioni e la comunità ecclesiale tutta.

¹⁸³ VERSTRAETEN, *From Just War*, op. cit., 108. Cfr anche HIMES, *Intervention and Just War*, op. cit., 154-156. Tra i criteri di un'etica post-conflittuale troviamo anzitutto quello della «resa onorabile» (*honorable surrender*). I vincitori devono essere di sostegno effettivo, almeno nella liberazione del territorio dagli strumenti di guerra rimanenti (per es. le mine) e nella ricostruzione delle infrastrutture di base. È necessario perseguire una vera giustizia, che passi anche per dei processi pubblici ed imparziali dei responsabili. Gli stessi risarcimenti di guerra non devono diventare *il colpo di grazia*. La fondazione di un'etica post conflittuale è un tema abbastanza presente nel contesto della riflessione cattolica anglosassone, ma meno in quella italiana. Cfr Michael SCHUCK, *When the Shooting Stops: Missing Elements in the Just War Theory*, cit. in, "The Christian Century", 26.X.1994, 982-984; Brian OREND, *Jus Post Bellum*, cit. in, "Journal of Social Philosophy", 31 (2000) 117-137; IDEM, *Justice After War*, cit. in, "Ethics & International Affairs", 16 (2002) 43-56.

CONCLUSIONI

1. «Gloria a Dio nei cieli e pace in terra agli uomini»

Volendo tirare le somme del cammino fatto, ci permettiamo di offrire al lettore, qui di seguito, alcune considerazioni conclusive. Concludevamo il capitolo precedente, evidenziando come l'esigenza di un ripensamento generale della teoria della *guerra giusta* nel contesto contemporaneo, così diverso da quello di Agostino e Tommaso che, pure, ce l'hanno trasmessa e affidata, si traduca sempre di più in un bisogno di criteri di discernimento per un agire etico di tipo *post-conflittuale*, utile cioè alla risoluzione *radicale* delle cause che hanno scatenato l'esplosione della violenza, e – forse ancora maggiormente – di tipo *pre-conflittuale*, affinché siano affrontati e curati i problemi e le tensioni, ben prima che scoppino in maniera armata e sanguinaria. Allo stesso tempo, però, vedevamo che questo ripensamento dell'etica mostra che una riforma della nostra società e del nostro modo di vivere e di gestire le relazioni internazionali sembra, al giorno d'oggi, il cammino inevitabile per l'edificazione di una vera e stabile pace universale.

Siamo giunti, così, alla fine del nostro itinerario che, attraverso una miriade di piccole tappe, ha cercato di mostrare le linee principali di un impegno intellettuale ed ecclesiale di alcuni illustri teologi italiani del nostro tempo. Nel frattempo, però, ci siamo permessi qua e là, *en passant*, anche se non in maniera sistematica, di far emergere sintonie e divergenze con alcuni altri autori di grande respiro e di portata internazionale. Quello che è emerso, ci sembra, è una grande varietà di riflessioni scientifiche, almeno all'interno dell'universo della cattolicità, che non solo non hanno ancora trovato un'unità, ma che spesso navigano ancora in acque abbastanza distanti fra loro, specialmente per quanto riguarda la maniera di valutare e di attingere a quella tradizione secolare della storia della teologia, che è appunto la teoria della *guerra giusta*. Il concilio aveva invitato a sviluppare una mentalità totalmente nuova nei confronti della guerra e della pace, che però

*has nor created a clear and settled moral consensus nor has a revised framework for assessing war come into view. It continues to be developed even as the just war tradition confronts the challenges of terrorism, new weaponry, and expanded calls for intervention.*¹⁸⁴

In questo contesto, alquanto complesso e vario, la nostra attenzione, come dicevamo, si è focalizzata essenzialmente sui teologi moralisti italiani, conservando tuttavia anche una certa flessibilità, nel confronto con autori che, pur non essendo italiani, hanno non poco influenzato la riflessione italiana sui temi della pace e della guerra: il nome del prof. Häring valga anche per tutti gli altri. Queste ultime pagine del lavoro, allora, saranno dedicate a cercare di tirare le somme del cammino fatto, e a evidenziare alcuni aspetti, che a nostro avviso, sono senz'altro degni di nota e da ritenere. Fin d'ora pertanto sentiamo il dovere di esprimere il nostro sincero apprezzamento e il nostro più profondo rispetto per il lavoro portato avanti da questi teologi, che hanno studiato e affrontato tematiche di una tale importanza per il nostro mondo d'oggi, annunciando così il Vangelo della riconciliazione, attraverso quella logica di incarnazione, che ne è la chiave di volta interpretativa e l'elemento risolutivo per la sua credibilità. Desideriamo pertanto davvero esprimere la più sentita stima e gratitudine per l'impegno di questi fratelli nella

¹⁸⁴ HIMES, *Intervention and Just War*, op. cit., 157.

fede, che hanno cercato secondo l'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II di impostare la ricerca della verità morale «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana».¹⁸⁵

Il credente [...] sa molto bene che non è possibile procedere soltanto sulla base dell'etica profetica, o – assumendo un linguaggio weberiano – dell'etica della convinzione ma è necessario accoppiarla all'etica della responsabilità. Una politica che, per principio, respinge il sale della profezia e si chiude esclusivamente nelle «regole del gioco» che, peraltro, in democrazia sono di grande rilievo e sempre da precisare, decade in piatto pragmatismo e diviene asfittica. Ma l'esclusivo appello alla profezia e all'utopia diviene utopismo che non morde mai nella realtà e impedisce di decidere concretamente. [...] L'ideale ha da restare sempre presente come molla ispiratrice, ma nell'azione l'attenta considerazione della realtà effettuale non deve mai venire meno affinché l'ideale divenga progetto operativo¹⁸⁶.

Nonostante questa grande tensione intellettuale nei confronti della pace, della giustizia, della fraternità universale, è oltremodo interessante, inoltre, il fatto che non ci siamo trovati davanti ad un blocco monolitico di interpretazioni e di norme morali. Possiamo fortunatamente parlare, in effetti, di una pluralità di contenuti, di giudizi o di accentuazioni, di un riflettere libero ed autentico che si è alimentato di un apporto sinergico tra corretta riflessione intellettuale e ascolto della rivelazione. La differenza di posizioni, anzi, è secondo noi un'ulteriore conferma di questa ricerca seria e onesta. Prova ulteriore di quest'onestà è anche il cammino di sviluppo e di crescita teologica compiuto dall'uno o dall'altro autore. In particolare, il caso di Mattai, ci sembra davvero emblematico. Stimolato dalle stragi umanitarie di questi ultimi decenni, egli si è sentito interpellato a rivedere il suo rifiuto assoluto del ricorso ai mezzi militari, nell'accettazione (certo molto condizionata) di una possibile legittimità dell'intervento umanitario, anche di carattere armato, per impedire che i diritti umani di una popolazione innocente fossero gravemente calpestati da tiranni senza scrupoli.¹⁸⁷ Questo *dissidio* è certamente molto interessante, soprattutto perché evidenzia quanto il pensiero teologico di Mattai sia ricco, complesso e combattuto, nel rapporto dialettico tra due esigenze di fondo che non sempre è facile tenere insieme. Nella concezione dell'autore, infatti, è estremamente chiara l'assolutezza (o piuttosto la necessaria progressiva assolutizzazione) del «non uccidere», come precetto fondamentale del vivere sociale ma, ancor più in profondità, come fondamento stesso della moralità.¹⁸⁸ Contemporaneamente, però, in un ipotetico secondo fuoco dell'ellisse di questo edificio teologico, troviamo l'appello alla responsabilità e all'obbligo di proteggere la vita che è minacciata, in un contesto storico-culturale in cui le soluzioni nonviolente non sono ancora sempre efficaci o concretamente realizzabili. Se, ora, questa dialettica è di fatto presente in tutta la riflessione morale contemporanea, è nostro parere che l'elaborazione di Mattai, nel suo

¹⁸⁵ Cfr GS 46, cit. in, EVI, 1466.

¹⁸⁶ Giuseppe MATTAI, *Educare alla pace e alla nonviolenza oggi*, cit. in, *L'impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braido*, a cura di José Manuel PRELLEZO, Roma, LAS, 1991, 338.

¹⁸⁷ «In effetti, anche il sottoscritto, nell'evenienza delle guerre balcaniche aveva pensato che le cosiddette ingerenze o interventi umanitari costituissero un balzo in avanti e un superamento della guerra. In realtà, a cose fatte, si è visto che ciò non ha avuto luogo ma c'è stata una ricaduta nella triste logica della guerra con tutti i suoi risultati deprecabili. Di qui l'idea di riprendere coraggiosamente l'idea della non-violenza attiva e di non tentare più alcuna legittimazione della guerra, con qualunque nome la si voglia designare e di affrontare le questioni della pace e della difesa con quella *mens omnino nova* richiesta dal Vaticano II e più che mai convalidata dalla voce [...] di tanti innocenti che, nella loro viva carne, hanno sperimentato cosa significhino bombardamenti a tappeto, fughe e immigrazioni forzate, morte, fame e malattie» (MATTAI, *Verso la grande pace*, op. cit., 530).

¹⁸⁸ «Penso che la norma «non uccidere» sia primaria e cooriginaria all'esistenza etica, in quanto figura primaria del riconoscimento dell'altro. Eliminare questa norma significa eliminare l'etica stessa. » (MATTAI, *La pace oggi*, op. cit., 49). Cfr IDEM, *La pace oggi*, op. cit., 49-51.

impegno per risolverla, ci permetta di percepirla in tutta la sua esigenza. Più che presso altri autori, insomma, essa è palpabile e torna a più riprese.¹⁸⁹

Essa, però, è al tempo stesso davvero significativa, perché ci permette di ricondurre ad unità il cammino fatto finora e le esigenze etico-teologiche che sono entrate in gioco. In fondo, riuscire a risolvere questa tensione (vista la potenza distruttiva delle armi moderne, che non donano una seconda *chance*) è proprio l'obiettivo della riflessione etica in questo campo. Se si è cominciato a discutere della possibilità di abbandonare la teoria della *guerra giusta* è proprio perché ci si è resi conto che la guerra è talmente cambiata, da non rendere ipotetica la possibilità che, alla fine, nessuno *possa cantar vittoria*...

Mattai, inoltre, è animato da un vero ottimismo antropologico, che lo porta a credere che l'umanità possa progressivamente dotarsi di strumenti etici, giuridici, sociali e culturali per un abbandono definitivo di ogni ricorso alla forza armata. Anzi, il tempo verrà (o meglio dovrebbe venire) in cui tutto ciò sarà superato e lo strumento *culturale* e provvisorio della guerra sarà sostituito da altri mezzi che, pur non essendo perfetti, saranno oggettivamente nonviolenti o, almeno, sempre meno violenti. Ora è il tempo di cominciare a costruire seriamente questa strada di sviluppo umano, sebbene nelle nostre condizioni attuali, *in fieri*, non possiamo ancora escludere del tutto, almeno a priori, la legittimità di un ricorso alla forza delle armi (se autorizzato da un'autorità internazionale ed imparziale), per proteggere l'innocente o per prevenire gravi abusi nei confronti del bene comune. Chiavacci, invece, sembra più radicalmente disilluso sulla possibilità di un superamento storico di un ricorso legittimo alla forza delle armi: per questo, infatti, a nostro avviso, il diritto-dovere alla legittima difesa armata resta un punto fisso, irrinunciabile, al quale egli ritiene che non si possa abdicare. Egli crede, infatti, che l'umanità non sarà mai capace di liberarsi radicalmente da quest'istituzione, la guerra, che fino adesso ha abbracciato tutto il corso della storia. Trentin sembra abbastanza vicino alle posizioni di Chiavacci, perché non ritiene che la nonviolenza possa da sola offrire un contributo decisivo al problema della gestione della violenza; per questo motivo egli propone una doppia via, quella cioè di due modelli di difesa complementari, coesistenti ma non alternativi: la difesa armata e quella nonviolenta, da usare a seconda delle circostanze e delle esigenze della situazione concreta.¹⁹⁰ Lorenzetti, infine, sembra muoversi in una linea intermedia tra i due *estremi*. Condivide, infatti, l'ottimismo antropologico e storico di Mattai, sebbene in modo meno marcato: la guerra è per l'appunto una minaccia che può essere eliminata dal mondo degli uomini; il diritto alla legittima difesa armata, però, non sembra messo radicalmente in discussione, nemmeno dal punto di vista teorico.

È vero, comunque, che la nostra attenzione è stata focalizzata principalmente su questi autori, perché costoro hanno indiscutibilmente fatto dello studio e della ricerca sulla pace uno dei loro impegni prioritari, ma in realtà il lavoro abbonda di citazioni e riferimenti a numerosi altri teologi od esperti, italiani e non, che in un modo o nell'altro sono entrati in questo dibattito e vi hanno dato il loro contributo. Ciascuno a suo modo e ciascuno in base alla sua impostazione, ai suoi fini, ai suoi destinatari. Alcuni interventi, inoltre, sono di carattere più divulgativo, semplice, accessibile anche per i *non addetti ai lavori* (è il caso, per esempio, di Lorenzetti, che spesso consegna le sue riflessioni a riviste o a pubblicazioni che si rivolgono anche ad un pubblico di non specialisti), mentre altri si muovono all'interno di un dibattito più specialistico (soprattutto Mattai e Chiavacci). Anche questo è senz'altro un segno della ricchezza, della creatività, dell'azione ad ampio raggio, che non si limita alla produzione di materiale, ma che si preoccupa di una diffusione capillare, efficace e differenziata. È quello che dicevamo, anche quando notavamo l'attenzione costante ai fatti della politica, dell'economia, della società, sia a

¹⁸⁹ Cfr MATTAI, *Verso la grande pace*, op. cit., 527-531.

¹⁹⁰ Cfr BOTTERO, *La Difesa popolare nonviolenta*, op. cit., 97-98.

livello nazionale che internazionale: tutto ciò è infatti espressione di una maniera di fare teologia morale, che cerca di rispondere alle situazioni e ai problemi che, *hic et nunc*, si pongono davanti a noi e che richiedono delle scelte responsabili, allo stesso tempo buone e corrette.

Detto questo, ci sentiamo ora in dovere di esprimere anche alcune considerazioni su degli aspetti che, almeno a nostro avviso, potrebbero essere migliorati. Sarebbe innanzitutto auspicabile un maggiore inserimento di questa riflessione etico-teologica sulla pace nell'ambito di quella elaborata in altri contesti linguistici e culturali. Non possiamo non notare con rammarico, infatti, una certa assenza di un serio e valido confronto con altri autorevoli autori cattolici di area tedesca, anglosassone, ecc. Questa mancanza di contatto pare, tuttavia, abbastanza reciproca, poiché anche gli autori d'oltralpe o d'oltre oceano – per quanto ci risulta – non sembrano molto interessati a quello che da noi si dice sulla pace.¹⁹¹ Potrebbe perciò essere molto positivo, cercare di oltrepassare un po' queste barriere invisibili, in vista di un maggiore dialogo ecclesiale e teologico, nell'era della globalizzazione, dove tutto e tutti possono essere in relazione in tempo reale.

La discussione circa la pace e la guerra nella teologia cattolica è in realtà, nonostante alcuni promettenti segnali di novità, ancora molto condizionata dalla teoria della *guerra giusta*: ci si domanda, cioè, se e in che misura essa sia ancora valida ed applicabile alla situazione odierna o se sia necessaria una sua riforma o, piuttosto, un suo abbandono. Gli autori italiani si sono mostrati su questo punto molto compatti, nel domandare senza incertezze un suo abbandono esplicito e totale, basando la loro argomentazione su due pilastri: da un lato le esigenze del Vangelo, che non lasciano alcuno spazio alla violenza e all'odio, e dall'altro, proprio lo stesso insegnamento tradizionale che, richiamando il criterio di proporzionalità e di distinzione tra combattenti e civili, decreta ineluttabilmente la sua stessa fine, soprattutto a causa dell'immane potenza degli armamenti contemporanei.¹⁹²

In questa compattezza nel rinnegare ogni attualità alla teoria della *guerra giusta*, crediamo poi di poter individuare forse uno degli aspetti più interessanti, di cui il dibattito italiano, preso come un'unità, al di là delle differenze di accentuazione tra i singoli teologi, è portatore. Quello che è veramente interessante è, dunque, questa insistenza sull'abbandono dell'insegnamento del *bellum iustum*, che può essere *al massimo* rimpiazzato dal diritto alla legittima difesa armata. E quest'unità dei teologi italiani è davvero ciò che a nostro avviso ne *fa la forza*, in quanto permette di far risuonare più decisamente, nella Chiesa come nella società secolare, quell'appello, di cui anche Häring si era fatto portatore, per un salto di qualità dell'umanità, per uno sviluppo morale e sociale significativo, che trovi e metta veramente in atto delle modalità alternative al ricorso alla violenza, nella gestione della rivalità tra popoli, nazioni e culture. Vengono così proposti itinerari nonviolenti di soluzione dei conflitti, da quelli più tradizionali – affidati alla diplomazia – a quelli più *esigenti* della difesa popolare nonviolenta, fondati su un'effettiva responsabilizzazione delle coscienze e delle masse.

Questo approccio, che potremmo definire *ideale*, perché orientato a seguire gli ideali altissimi della nonviolenza, non sembra aver valicato le Alpi in modo davvero significativo ed essere entrato con altrettanta forza all'interno della discussione e della riflessione teologica cattolica di altri Paesi, se si esclude appunto il caso di Häring, che viceversa aveva fatto della nonviolenza e del ripudio della guerra uno dei pilastri della sua attività etico-teologica. Se, infatti, la diffidenza nei confronti della teoria della *guerra giusta* è abbastanza condivisa un po' dappertutto, l'insistenza sulla nonviolenza, al contrario, ci è sembrata rimanere un po' al margine

¹⁹¹ Cfr Gordon ZAHN, *Reflections on an Unanswered Challenge*, cit. in, *Studying War*, op. cit., 203.

¹⁹² «All'ingiustizia non ci si può arrendere, ma una cosa è il ricorso alle armi – quando ogni altra via è fallita – tutt'altra è il ricorso alla guerra, come appunto appare evidente – almeno in teoria – nel concetto di *ingerenza o intervento umanitario*» (LORENZETTI, *La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito*, op. cit., 70-71).

della discussione teologica internazionale emergente.¹⁹³ Quello che auspicheremmo, perciò, sarebbe davvero un maggiore inserimento nella discussione internazionale della riflessione italiana, una maggiore attenzione reciproca da parte dei vari studiosi e delle varie aree linguistiche e culturali, perché – e di questo siamo profondamente convinti – il cammino verso la conquista della verità, non può che passare per l'incontro e per il dialogo sincero.

Proprio nel contesto di queste osservazioni, difatti, vorremmo evidenziare come alcuni aspetti del dibattito internazionale sull'etica della pace non siano stati presi veramente in considerazione in Italia: il legame, per esempio, tra pace e ecologia (ad eccezione di alcune osservazioni di Mattai) o tutta la ricerca, ancora agli inizi, per un'etica post-conflittuale. La nostra impressione è che la riflessione e la produzione dei singoli autori sia rimaste più o meno legata all'impostazione che avevano da sempre: la critica alla teoria della *guerra giusta*, la promozione dei metodi nonviolenti di risoluzione dei conflitti, lo sviluppo della giustizia e dell'equità a livello internazionale. A nostro avviso, invece, solo una seria ricerca in questo campo, nel campo cioè di un'etica e di una prassi della prevenzione dei conflitti (che ovviamente è ben distinta dalla *guerra preventiva*), potrà portare ad un effettivo superamento della teoria della *guerra giusta* e del ricorso alla forza militare. Un cammino di questo genere presuppone, certo, un lavoro a più mani, un'attività che coinvolga non solo eticisti e teologici, ma che inglobi anche l'indispensabile apporto di giuristi, di sociologi, di esperti di dottrine politiche, nonché il contributo decisivo, ovviamente, di esperti delle tecniche di difesa civile e della nonviolenza.

Certo è, in ogni caso, che i temi e le provocazioni con cui siamo venuti in contatto, durante la stesura di questo lavoro, hanno profondamente colpito e stimolato anche colui che ha redatto questo testo. La ricerca, infatti, e il confronto sistematico con il pensiero dei vari autori hanno certo permesso un serio approfondimento, una sorta di *conversione intellettuale*, nel nostro modo di vedere e di valutare le sfide che l'etica della pace presenta al mondo, aprendoci così a nuove prospettive. Alla luce di questo processo, crediamo sia assolutamente prioritario sottolineare come l'etica debba rivestire anzitutto un ruolo di traino e di stimolo, nei confronti della vita e della prassi. Senza cadere nel rischio opposto di una morale deduttiva e sganciata dal reale, siamo convinti, altresì, che l'etica possa essere a servizio della pace, solo nel momento in cui rinuncia a qualsiasi tentativo di giustificazione dell'azione politica e delle scelte militari, basandosi sul principio del male minore. Riteniamo, appunto, che la morale debba anzitutto indicare al mondo che il male minore, sebbene minore, sia pur sempre un male, e che non potrà perciò mai bastare per compiere quel radicale cammino di umanizzazione delle nostre società, che è la strada maestra per la costruzione di un'era di stabile pace.

L'etica, allora, riscopre questa sua vocazione performativa (esecutiva, capace cioè di produrre un agire conforme al bene morale), nella misura in cui non rinuncia ad indicare l'esigenza e la bellezza dei valori morali. La nostra difficoltà a gestire la violenza e le tensioni internazionali non può e non deve, perciò, diventare un pretesto per *abbassare il tiro*, per *alzare la bandiera bianca* e continuare a legittimare, così, quell'etica dell'emergenza che, alla fine, non fa altro che apporre la sua firma alle scelte della politica, riconoscendo come inevitabile il ricorso alle armi, sebbene in realtà non si sia fatto niente per prevenirlo. Anche oggi, purtroppo, la situazione internazionale non sembra promettere nulla di buono: anche qualora si risolvessero in breve tempo le situazioni di maggiore tensione internazionale (l'Iraq, l'Afganistan e la

¹⁹³ «So kann z. B. das unbedingte pazifistische Nein zu jeder Form der Gewaltanwendung eine klare, wirksame, unverzichtbare zeichenhafte Funktion in der Fluchlinie des Einsatzes für eine gerechtere, friedlichere Welt sein – es bringt aber die möglicherweise in Hier und Jetzt gegebenen Zielkonflikte nicht zum Verschwinden und erlöst diejenigen, die unter ihnen entscheiden müssen, nicht aus ihrer Gewissensnot. Sie stehen oftmals vor furchtbaren Wahlen, die, wie immer sie entschieden werden, eine große Zahl unschuldiger Opfer fordern können – auch wenn sie als 'kleineres Übel' angesehen werden» (HOPPE, *Friedensethik in der Krise der Gegenwart*, op. cit., 20-21).

Palestina), la pace sarebbe seriamente minacciata da tutte quelle conflittualità, più o meno celate, che stanno preparando i conflitti dei prossimi anni e dei prossimi decenni. Se non si agirà con decisione *alla radice* dei problemi non possiamo aspettarci altro che nuovo dolore e nuovo odio. La storia ce lo ha già mostrato: l'esperienza della *Belle Epoque* e dello scoppio della prima guerra mondiale è, in questo senso, davvero eloquente. Far finta che i problemi non ci siano non porterà a nient'altro che a farli scoppiare tutti insieme! L'unica strada, piuttosto che lo sviluppo di nuovi tipi di armamenti, sembra essere – a nostro avviso – un energico investimento per uno sviluppo equo e sostenibile, per l'accesso di tutti all'istruzione, per un'educazione delle masse alla pace, alla tolleranza e alla valorizzazione delle differenze. L'umanità ha sviluppato negli ultimi 50 anni un imponente apparato tecnologico che ha notevolmente potenziato le nostre capacità: ora è necessario, però, recuperare il tempo perduto nel campo della formazione etica, civica, culturale e religiosa. È possibile oggi forse più che mai fare della guerra un tremendo segno del passato, una specie di reperto archeologico, perché le possibilità umane, religiose, culturali e tecnologiche ci sono. Certo non possiamo aspettarci che sia la politica in quanto tale a prendersene carico: o sarà l'era della pace perché l'umanità tutta vuole farla finita con la guerra, o continueremo ancora a sprecare risorse ed energie per rinforzare i nostri eserciti per difendere i nostri interessi, lasciando morire centinaia di milioni di uomini, per guerre, malattie, fame...

Di fronte ad uno sviluppo tecnologico così imponente, che può fare del mondo un paradiso come anche renderlo un ambiente inospitale per ogni forma di vita, è necessario formare degli uomini e delle donne che sappiano fare un uso sapiente della propria responsabilità di fronte a queste sfide epocali. La comprensione stessa dell'«essere buono» deve evolversi, perché il modello di formazione morale/religiosa tradizionale non è più sufficiente ad affrontare l'enormità dei problemi del nostro tempo. Già l'esperienza dei totalitarismi ci ha mostrato quanto il nostro sistema educativo fosse incapace di formare degli individui in grado di porsi in maniera critica di fronte alle scelte della maggioranza o della classe dirigente. A maggior ragione, oggi, è impellente educare l'opinione pubblica, gli uomini e le donne del nostro tempo, ad essere capaci di assumere delle scelte impopolari, scomode ma giuste, a servizio del valore incommensurabile di ogni vita umana, formulato così mirabilmente nella dichiarazione dei diritti umani.

È chiaro, tutto questo non si attua in cinque minuti e non è, tra l'altro, neanche una formula magica in grado di allontanare *per sempre* il flagello della guerra; finché esisterà un uomo, finché l'umanità vivrà nel tempo della storia, che è il tempo della libertà, ci sarà sempre il rischio e la possibilità di ripiombare nella barbarie, nell'odio, nella violenza, di annullare secoli di sviluppo sociale, giuridico, morale, religioso.¹⁹⁴ Resta, però, ancora una strada, che è quella di sempre, quella cioè della responsabilità. Il libro della Genesi afferma che Dio ha affidato all'uomo la cura del creato e che, anche dopo il peccato, questa consegna e questa fiducia di Dio non sono venute meno. All'umanità e alla Chiesa del nostro tempo, allora, tocca continuare a assumere con coscienza questa vocazione affinché, alla luce del Vangelo e con la grazia che viene solo da Cristo, si possa inaugurare un vero cammino di progressiva riconciliazione e pacificazione mondiale.

Il nostro auspicio sincero è quello che, allora, l'etica teologica non continui ad essere semplicemente una materia di studio nei seminari e nelle facoltà teologiche, una fonte di conoscenze indispensabile ad una fruttuosa amministrazione del sacramento della riconciliazione, ma che sia viceversa una disciplina capace di *in-formare* e dare sostegno alla vita di ognuno di noi, che cerca, tra mille contraddizioni e debolezze, di far risplendere in modo credibile, nel nostro mondo di oggi, in tutti i suoi corollari, la bellezza della salvezza che ci è offerta in Cristo, il Principe della pace.

¹⁹⁴ Cfr Walter KASPER, *Fede e storia*, 2 ed., Brescia, Queriniana, 1985, 87-88.

Sono soprattutto i *testimoni* che rivelano il senso e le vie della pace in mezzo ai conflitti; sono loro che visibilizzano [*sic!*] la forza pubblica del Vangelo e della pace, mostrandone la capacità critico-prophetica nei confronti del cosiddetto *realismo* e della rassegnazione disperata agli eventi tragici della storia umana.¹⁹⁵

2. Una valutazione conclusiva della ricerca

Alla fine di questo nostro itinerario, sentiamo il dovere di spendere ancora qualche parola conclusiva sulla ricerca in sé, sui suoi metodi di lavoro, sui suoi obiettivi: in una parola, sul suo valore. Essa si è presentata certamente, sin dall'inizio, come un progetto ambizioso ed altrettanto interessante: quello di tirare le fila di quarant'anni di riflessione teologica, in Italia, sulla pace, sulla guerra, e su una serie di tematiche ad esse correlate. È stato certamente un lavoro appassionante, che ci ha immersi nello studio di un tema, quale quello della guerra, purtroppo estremamente attuale, ma che al tempo stesso ci ha aperto gli occhi del cuore e della mente su una realtà, su un mondo di riflessioni, di impegno, di studio e di prassi di pace, che non fa rumore, che spesso non compare sulle prime pagine dei giornali, ma che non per questo è inesistente, inefficace o insignificante... È stato allo stesso tempo, però, uno studio molto faticoso, non tanto per la ricerca in sé, quanto per la gestione, in fase di stesura e di sintesi, di una mole immensa di materiale e di testi: commentari biblici, scritti teologici e dichiarazioni politiche, testi magisteriali e studi storiografici... Il rischio, sempre in agguato, infatti, è stato quello di non riuscire a garantire l'equilibrio delle differenti parti del lavoro, delle differenti fonti, dilungandosi in inutili e noiose ripetizioni o, viceversa, tralasciando considerazioni importanti e inderogabili. Qualche volta, ne siamo consapevoli, siamo riusciti a trovare quest'equilibrio, qualche volta no: l'attenzione è stata costante in questo senso, ma non sempre – è vero – alle intenzioni sono corrisposti i fatti. Anche il reperimento del materiale ha richiesto molto tempo, pazienza e perseveranza: non sempre, infatti, è stato facile recuperare gli articoli e le pubblicazioni, affidati talora a delle riviste o a degli editori che non hanno una grande diffusione...: allo stesso tempo però, non negando la possibilità di alcune carenze nella bibliografia, riteniamo di avere attinto ad una quantità di testi significativa, per una comprensione corretta e scientificamente fondata, del pensiero dei vari autori e del dibattito teologico italiano nel suo complesso.

Per quanto riguarda gli obiettivi del lavoro, poi, essi consistevano nella presentazione, sia analitica che sintetica, di un impegno teologico rimarcabile, quale quello italiano, per un'etica della pace che contribuisse a mettere la parola fine alla teoria della *guerra giusta*: finora esso non aveva ancora trovato una presentazione globale, nonostante la grande portata dei singoli contributi. Non siamo davvero in grado di giudicare se l'opera possa dirsi all'altezza degli scopi prefissati: anche in questo caso, crediamo, di aver fatto un primo passo per una valutazione d'insieme, che ha dovuto ancora prediligere l'aspetto sintetico rispetto a quello analitico, rischiando, per questo, di scadere a volte in quel genericismo che non lascia emergere le sfumature, i dettagli, e i particolari. Ogni realizzazione umana ha così i suoi limiti, le sue lacune e, certamente, questo nostro contributo non si discosta affatto da questa regola generale. Nonostante tutto questo, però, crediamo che esso trasmetta ovviamente dei validi contenuti e che sia, in fin dei conti, un lavoro abbastanza pregevole, probabilmente un primo passo in vista di ulteriori e più approfondite ricerche, che sappiano fare tesoro degli errori del passato.

Allo stesso tempo, infine, sentiamo il dovere di esprimere altresì la nostra profonda gratitudine, nei confronti di coloro che hanno permesso la realizzazione di questo lavoro, con il

¹⁹⁵ LORENZETTI, *La pace: dono di Dio*, op. cit., 141.

loro sostegno, con i loro consigli, purtroppo non sempre ben seguiti, e con la loro pazienza. Un grazie sincero va, allora, in particolare ai professori Adrian Holderegger e Klaus Demmer, che hanno seguito la stesura del lavoro, con la loro lettura attenta, le indicazioni ponderate, le valutazioni acute. Non possiamo dimenticare, però, proprio quei teologi moralisti, la cui produzione è stata l'oggetto principale del nostro studio di questi anni, per i quali sentiamo davvero di esprimere una profonda stima per il lavoro che hanno fatto e che fanno tuttora all'interno della Chiesa, perché Essa possa risplendere, sempre più, come segno di comunione e riconciliazione nel mondo. In modo particolare, poi, i motivi di gratitudine si moltiplicano nei confronti di padre Lorenzetti, don Mattai, don Chiavacci e don Trentin, che ci hanno personalmente incoraggiato e consigliato e che ci hanno permesso di avere accesso alle loro pubblicazioni non facilmente reperibili, in spirito di vera fraternità e di amicizia.

Che questo lavoro possa contribuire, allora, nella sua povertà, alla causa della pace, che non è altro che la causa stessa del Vangelo: scoprire e vivere la paternità di Dio, vivendo da fratelli, gli uni per gli altri, in Cristo Gesù, nostro Signore.

BIBLIOGRAFIA

Magistero

Magistero Pontificio e Conciliare

- CONCILIO DI TRENTO, sess. IV, decr. *De libris sacris et traditionibus recipiendis*, 8.IV.1546, cit. in, Heinrich DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum, et Declarationum de rebus fidei et morum*, 37 ed., edizione bilingue a cura di Peter HÜNERMANN, trad. di Angelo LANZONI e Giovanni ZUCCHERINI, Bologna, EDB, 1995, 1501-1508 (ed. or. bilingue ted.: Freiburg im B., Herder, 1991).
- PIO XII, *Allocuzione alla VII Assemblea medica mondiale*, 30.IX.1954, cit. in, *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*. Vol. 16: *Sedicesimo anno di pontificato. 2 Marzo 1954 – 1° Marzo 1955*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta Vaticana, 1955, 167-179.
- GIOVANNI XXIII, let. enc., *Pacem in terris*, 11.IV.1963, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 2: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2004, 1-60.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr., *Optatam totius*, 20.X.1965., cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 1: *Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1981, 771-818 .
- , cost. past., *Gaudium et spes*, 7.XII.1965, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 1: *Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1981, 244-305.
- , cost. dog., *Dei Verbum*, 18.XI.1965, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 1: *Documenti ufficiali del Concilio vaticano II 1962-1965*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1981, 872-911.
- PAOLO VI, let. enc., *Ecclesiam Suam*, 6.VIII.1964, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 2: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2004, 163-210.
- , *Angelus*, 8.VIII.1965, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 9-10.VIII.1965, 1.
- , *Discorso alle Nazioni Unite*, 4.X.1965, cit. in, “La Documentation Catholique”, 17.X.1965, (1856) 1734.
- , *Omelia*, 4.X.1965, cit. in, L’Osservatore Romano, 4-5.X.1965.
- , let. enc., *Populorum progressio*, 26.III.1967, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 2: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2004, 1046-1132.
- , *Messaggio per la Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1967, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Supplementum 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 1-16.
- , let. enc., *Humanae Vitae*, 25.VII.1968, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1968-1970*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2005, 587-617.
- , *Messaggio per la II Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1968, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Supplementum 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 17-26.
- , *Messaggio per la III Giornata Mondiale della pace*, 30.XI.1969, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Supplementum 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 27-40.

- , *Messaggio per la IV Giornata Mondiale della pace*, 14.XI.1970, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 41-48.
- , *Discorso al Corpo Diplomatico*, 10.I.1972, cit. in, “*Acta Apostolicae Sedis*”, 64 (1972) 54.
- , *Messaggio per la VII Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1973, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 80-93.
- , *Discorso al Corpo diplomatico*, 11.I.1975, cit. in, MABILLE, François (a cura di), *L'Église et la paix. 25 ans de messages pontificaux pour la paix. Documents réunis et présentés pour Pax Christi*, Centurion, Paris, 1993, 113-114.
- , *Messaggio per la IX Giornata Mondiale della Pace*, 18.X.1975, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 111-125.
- , disc., *Le Saint-Siège et le désarmement*, 24.V.1978, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 6: Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1980, 791-819.
- GIOVANNI PAOLO II, let. enc. *Redemptor hominis*, 4.III.1979, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 6: Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1980, 1167-1268.
- , *Omelia presso Drogheda*, 9, 29.IX.1979, Dublino, cit. in, “*Il Regno*”, 19 (1979) 434-437.
- , *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite*, New York, 2.X.1979, cit. in, “*Il Regno*”, 19 (1979) 438-442.
- , *Messaggio per la XIII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1979, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 189-210.
- , *Discorso all'UNESCO*, 2.VI.1980, 21-22, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 211-247.
- , *Discorso a Hiroshima*, 4, 25.II.1981, cit. in, “*Acta Apostolicae Sedis*”, 73 (1981) 415-420.
- , *Angelus*, 5, 13.XII.1981, cit. in, *Insegnamenti di —, IV*, 2 (1981) 933-934.
- , *Messaggio per la XIV Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1980, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 248-270.
- , *Omelia a Coventry*, 2, 30.V.1982, cit. in, “*Il Regno*”, 13 (1982) 394.
- , *Messaggio alla II Sessione speciale delle Nazioni Unite per il disarmo*, 7.VI.1982, cit. in, “*Il Regno*”, 13 (1982) 388-391.
- , *Messaggio per la XV Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1981, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 271-307.
- , *Messaggio per la XVI Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1982, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 308-342.
- , *Omelia a San Salvador*, 5, 6.III.1983, cit. in, “*Il Regno*”, 7 (1983) 216.
- , *Messaggio per la XVII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1983, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 343-369.
- , *Messaggio per la XIX Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1985, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 392-413.

- , *Discorso ai rappresentanti delle diverse Chiese e Comunioni cristiane e delle altre religioni convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di preghiera per la pace*, 27.X.1986, Assisi, cit. in, “Il Regno”, 21 (1986) 642.
- , *Messaggio per la XX Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1986, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 414-443.
- , let. enc., *Sollicitudo Rei Socialis*, 30.XII.1987, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 10: Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2001, 2503-2713.
- , *Messaggio per la XXI Giornata Mondiale della pace*, 8.XII.1987, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 444-469.
- , *Allocuzione all’episcopato boliviano*, 9.V.1988, cit. in, “Il Regno”, 11 (1988) 322.
- , *Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1989, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Supplementum 3: Documenti ufficiali della Santa Sede. Omissa. Indici generali 1988-2001*, Bologna, EDB, 2005, 511-535.
- , *Si deve fare tutto il possibile per scongiurare la soluzione bellica nel Golfo. Incontro con i giornalisti durante il volo verso l’Africa*, 1.IX.1990, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 3-4.IX.1990, 1.4.
- , *Angelus*, 26.VIII.1990, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 27-28.VIII.1990, 1.
- , *Discorso al Corpo diplomatico*, 12.I.1991, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 6462-6493.
- , *Lettera al Presidente degli Stati Uniti d’America George Bush*, 15.I.1991, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 6497.
- , *Discorso durante la visita alla Parrocchia di S. Dorotea - Roma*, 17.II.1991, cit. in, “Il Regno”, 6 (1991) 139.
- , *Lettera ai vescovi croati*, 10.X.1991, cit. in, “Il Regno”, 21 (1991) 649-650.
- , *Lettera al patriarca Ortodosso serbo Pavle*, 11.X.1991, cit. in, “Il Regno”, 21 (1991) 650-651.
- , let. enc., *Centesimus annus*, 1.V.1991, 33-35, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 13: Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1995, 66-265.
- , *Discorso alla Conferenza internazionale sulla nutrizione*, 5.XII.1992, 3, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 6.XII.1992, 4-5.
- , *Discorso al Corpo diplomatico*, 16.I.1993, 4, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 17.I.1993, 6-7.
- , *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit. in, *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e commento teologico*, a cura di Rino FISICHELLA, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1993.
- , *Intervista*, cit. in, J. GAWRONSKI, *Intervista a —*, cit. in, “La Stampa”, 2.XI.1993, 2.
- , let. enc. *Evangelium vitae*, 25.III.1995, 27, cit. in, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 14: Documenti ufficiali della Santa Sede 1994-1995*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1997, 2167-2517.
- , *Messaggio per la XXX Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1996, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7317-7336.
- , *Per il Kosovo urge un accordo che rispetti i diversi popoli e le diverse culture. Discorso ai membri dell’Assemblea del Consiglio d’Europa*, 29.III.1999, 3, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 29-30.III.1999, 5.

- , *Messaggio per la XXXIII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.1999, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7571-7595.
- , *Discorso in occasione dell'incontro interreligioso al Pontificio Istituto "Notre Dame" di Gerusalemme*, 23.III.2000, cit. in, "L'Osservatore Romano", 25.III.2000, 4.
- , *Omelia per il Giubileo dei militari e delle forze di polizia*, cit. in, "L'Osservatore Romano", 20-21.XI.2000, 8-9.
- , *Messaggio per la XXXIV Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2000, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7635-7668.
- , *Udienza generale*, 12.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 529-530.
- , *Discorso ai Rappresentanti del mondo della cultura*, 5, Astana (Kazakistan), 24.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 534-536.
- , *Messaggio per la XXXV Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2001, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7717-7743.
- , *Discorso al Corpo diplomatico*, 10.I.2002, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7762-7774.
- , *Messaggio per la XXXVI Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2002, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7826-7848.
- , *Discorso al Corpo Diplomatico*, 13.I.2003, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7869-7881.
- , *Messaggio ai Cappellani Militari*, 25.III.2003, cit. in, "L'Osservatore Romano", 26.III.2003, 8.
- , *Messaggio Urbi et Orbi*, 20.IV.2003, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7910-7917.
- , *Messaggio per la XXXVII Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2003, cit. in, *Enchiridion della pace. Vol. 2: Paolo VI – Giovanni Paolo II. Edizione bilingue*, Bologna, EDB, 2004, 7979-8000.
- , *Discorso al Presidente degli Stati Uniti d'America G. W. Bush*, 4.VI.2004, cit., in, "L'Osservatore Romano", 5.VI.2004, 6.
- BENEDETTO XVI, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, 28.VI.2005, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana-San Paolo, 2005.
- , *Messaggio per la XXXIX Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2005, cit. in, "Il Regno", 1 (2006) 1-4.
- , *Discorso al Presidente del Direttorato degli Affari Religiosi*, 28.XI.2006, Ankara, cit. in, "Il Regno", 21 (2006) 697-700.
- , *Messaggio per la XL Giornata Mondiale della Pace*, 8.XII.2006, cit. in, "Il Regno", 1 (2007) 1-5.
- , *Discorso al Corpo diplomatico*, 8.I.2007, cit. in, "Il Regno", 3 (2007) 65-69.
- , *Omelia*, 17.VI.2007, Assisi, cit. in, "Il Regno", 13 (2007) 402.

Organismi e esponenti della Curia Romana

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr., *Libertatis conscientia*, 22.III.1986, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 10: Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2001, 196-344.
- COMMISSIONE PONTIFICIA "JUSTITIA ET PAX", *Le Saint-Siège et le désarmement général*, 3.VI.1976, cit. in, *Enchiridion Vaticanum. Vol. 5: Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1980, 1990-2024.

- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Il Commercio internazionale delle armi. Una riflessione etica*, 1.V.1994, cit. in, *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 14: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1994-1995*, testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1997, 1071-1154.
- , *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 2.IV.2004, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- , *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, Roma, Las, 2005.
- ETCHEGARAY, card. Roger. PRESIDENTE DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Ingerenza umanitaria diritto dei popoli*, a cura di Gianfranco BRUNELLI, cit. in, “Il Regno”, 18 (1994) 586-590.
- LALOJO, mons. Giovanni. SEGRETARIO PER I RAPPORTI DELLA SANTA SEDE CON GLI STATI, *Intervento al dibattito generale della 59^a Assemblea Generale dell’ONU*, 5, 29.IX.2004, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 1.X.2004, 3.
- NAVARRO-VALLS, Joaquín. PORTAVOCE DELLA SALA STAMPA VATICANA, *Dichiarazione*, cit. in, Mimmo MUOLO (a cura di), *Responsabili davanti a Dio e alla storia*, cit. in, “Avvenire”, 19.III.2003, 9.
- , *Intervista all’agenzia Reuters*, 24.IX.2001, cit. in, “Il Regno”, 17 (2001) 535.
- SODANO, card. Angelo, SEGRETARIO PER I RAPPORTI CON GLI STATI, *Dichiarazione*, cit. in, *La CSCE approva una mozione sulla crisi del Golfo*, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 4.X.1990, 2.
- , *Dichiarazione*, 6.VIII.1992, cit. in, *L’azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, 143-144.
- TAURAN, mons. Jean-Louis. SOTTO-SEGRETARIO PER I RAPPORTI CON GLI STATI, *Intervista*, cit. in, *Il Papa non ha chiesto la guerra*, a cura di Luigi GENINAZZI, cit. in, “Avvenire”, 9.VIII.1992, 3.
- , *Dichiarazione alla Conferenza dei ministri della CSCE*, Stoccolma, 14-15.XII.1992, cit. in, *L’azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, 166.
- , *Intervista. Vincere la pace*, a cura di Lorenzo PREZZI, cit. in, “Il Regno”, 12 (1999) 369-371.
- , *Intervento conclusivo al Convegno: «La Chiesa e l’ordine internazionale»*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 24.V.2003, 2c, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030524_tauran-gregoriana_it.html> (accesso: 12.XII.2006).
- Rencontre à Rome d’évêques de USA et d’Europe. Échange sur les problèmes de la paix et la guerre*, cit. in, “La Documentation Catholique”, 6.II.1983, 65 (1845) 222-223.
- La réunion de Rome des 19-20 Janvier*, cit. in, “La Documentation Catholique”, 24.VII.1983, 1856, 710-715.
- Per un’etica internazionale*, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 9.VIII.1990, 1.

Miscellanee di documenti pontifici e della Curia romana

- L’Église et la paix. 25 ans de messages pontificaux pour la paix. Documents réunis et présentés pour Pax Christi*, a cura di François MABILLE, Centurion, Paris, 1993.
- Giovanni Paolo II per la pace nel Golfo. La crisi attraverso le pagine de «L’Osservatore Romano»*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991 (“Quaderni de L’Osservatore Romano” 16).
- La crisi jugoslava. Posizione e azione della Santa Sede (1991-1992)*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992 (“Quaderni de L’Osservatore Romano” 18).
- L’azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco*, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994 (“Quaderni de L’Osservatore Romano” 25).

La Santa Sede per la pace nei Balcani, a cura di Mario AGNES, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996 ("Quaderni de L'Osservatore Romano" 33).

Magistero episcopale

a. Vescovi statunitensi

- CONFERENZA EPISCOPALE USA, *The Challenge of Peace*, 3.V.1983. Traduzione italiana: *La sfida della pace*, cit. in, "Il Regno", 13 (1983) 409-443.
- , *La giustizia frutto della pace*, 17.XI.1993, cit. in, "Il Regno", 13 (1994) 413-429.
- , *Vivere nella fede e nella speranza*, 14.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 702-707.
- , *Statement on Iraq*, 13.XI.2002, cit. in, "Origins", 32 (2002) 406-408.
- COMMISSIONE AMMINISTRATIVA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE STATUNITENSE, *Una tragedia nazionale*, 11.IX.2001, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 530.
- CARDINALI DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Lettera al presidente Clinton*, cit. in, "Il Regno", 11 (1999) 335.
- MAHONY, mons. Roger. ARCIVESCOVO DI LOS ANGELES, *Lettera al Segretario di Stato J. Baker*, 7.XI.1990, cit. in, "Il Regno", 3 (1991) 76-78.
- PILARCZYK, mons. Daniel F. ARCIVESCOVO DI CINCINNATI. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE STATUNITENSE, *Dichiarazione sul Golfo Persico*, 15.I.1991, cit. in, "Il Regno", 3 (1991) 78.
- FIORENZA, mons. Joseph A. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE STATUNITENSE, *Dichiarazione*, 31.III.1999, cit. in, "Il Regno", 11 (1999) 334-335.
- FIORENZA, mons. Joseph A. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE STATUNITENSE, *Fermezza e misure a difesa del bene comune. Lettera al presidente Bush*, cit. in, "Il Regno", 17 (2001) 531.
- RICARD, mons. John H. PRESIDENTE DELLA COMMISSIONE SULLA POLITICA INTERNAZIONALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE USA, *Letter to House and Senate Conferees on Human Rights and Torture*, 12.VII.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.usccb.org/sdwp/torture.shtml>> (accesso: 6.IX.2007).
- , *Statement on Abuse of Iraqi Prisoners*, 14.V.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.usccb.org/sdwp/international/torturestm.shtml>> (accesso: 6.IX.2007).
- WENSKI, mons. Thomas G. PRESIDENTE DELLA COMMISSIONE SULLA POLITICA INTERNAZIONALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE USA, *Toward a Responsible Transition in Iraq*, 12.I.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.olljustice.org/USCCB_Iraq_Jan_2006.pdf> (accesso: 10.IX.2007).
- SKYLSTAD, mons William. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE USA, *Una transizione responsabile*, 13.XI.2006, cit. in, "Il Regno", 20 (2006) 664-666.

b. Vescovi tedeschi

- CONFERENZA EPISCOPALE DELLA GERMANIA FEDERALE, let. past., *Effetto della giustizia sarà la pace*, cit. in, "Il Regno", 11 (1983) 357.
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Pace giusta*, 27.IX.2000, cit. in, "Il Regno", 1 (2001) 27-62.
- Card. Karl LEHMANN. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dichiarazione*, 8.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 704.
- COMMISSIONI GIUSTIZIA E PACE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI FRANCESE E TEDESCA, *Perché l'Unione Europea serva alla pace*, 20.V.2002, cit. in, "Il Regno", 11 (2002) 370-373.

c. Vescovi francesi

- CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Vincere la pace*, cit. in, "Il Regno", 1 (1984) 30.
- , *Difesa e sicurezza: nuovo scenario*, 7.V.1991, cit. in, "Il Regno", 1 (1992) 47-58.
- , *Nuove sfide alla pace nel mondo*, 8.XI.2001, cit. in, "Il Regno", 21 (2001) 706.

STENGER. mons. Marc. PRESIDENTE DE PAX CHRISTI FRANCIA, *Etica e dissuasione nucleare*, Parigi, 21.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/paxchristi/articles/art_22618.html> (accesso: 24.IX.2007).

d. Vescovi belgi e olandesi

- CONFERENZA EPISCOPALE BELGA, *È preferibile il rischio del disarmo*, 1978, cit. in, CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 138-153.
- , *Disarmare per costruire la pace*, VII.1983, cit. in, “Il Regno”, 3 (1984) 106.
- CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, *Le armi sono una minaccia, non una garanzia*, 13.I.1976, cit. in, CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 186-200.
- , *Via le armi nucleari dall’Europa*, 13.XII.1979, cit. in, CAVAGNA – MATTAI, *Il disarmo e la pace*, op. cit., 220-222.
- , *Pace e giustizia* 5.V.1983, cit. in, “Il Regno”, 21 (1983) 659.

e. Conferenza dei vescovi europei

- PRESIDENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI EUROPEE, *La costruzione della pace in Europa*, 17.III.1987, cit. in, “L’Osservatore Romano”, 18.III.1987, 5.
- COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELL’UNIONE EUROPEA, *Verità, memoria e solidarietà: chiavi per la pace e la riconciliazione*, 11.III.1999, cit. in, “Il Regno”, 9 (1999) 308-314.
- PRESIDENZA DELLA COMMISSIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI DELLA COMUNITÀ EUROPEA, *Giustizia, responsabilità e conversione*, 17.IX.2001, 4, cit. in, “Il Regno”, 17 (2001) 533.
- CONSILIUM CONFIDENTIARUM EPISCOPORUM EUROPAE (CCEE), *Safeguarding Creation Is a Road to Peace*, 8.VI.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.ccee.ch/english/press/namur2.htm>> (accesso: 13.I.2007).

f. Vescovi mediorientali

- SABBAH. s. b. Michel, PATRIARCA LATINO DI GERUSALEMME, *Dichiarazioni*, cit. in, Domenico DEL RIO (a cura di), *Il Patriarca di Gerusalemme «Via gli americani dal Golfo»*, cit. in, “La Repubblica”, 27.IX.1990, 19.
- , *Lettera al presidente Bush e al primo ministro Blair*, 4.XI.2001, cit. in, “Il Regno”, 21 (2001) 703.
- RAPHAEL I BIDAVID. PATRIARCA CATTOLICO DI BAGDAD, *Dichiarazioni*, cit. in, Domenico DEL RIO (a cura di), *Il Patriarca di Gerusalemme «Via gli americani dal Golfo»*, cit. in, “La Repubblica”, 27.IX.1990, 19.
- SABBAH, s. b. Michel. PATRIARCA LATINO DI GERUSALEMME -, PULJIC, card. Vinko. ARCIVESCOVO DI SARAJEVO – BIDAVID, s. b. Rapahel. PATRIARCA DI BABILONIA DEI CALDEI, *Le Chiese di Gerusalemme, di Bagdad e di Sarajevo: no alla guerra*, 23.II.2003, cit. in, “Il Regno”, 5 (2003) 132.

g. Vescovi italiani

- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, doc. past., *Il Rinnovamento della catechesi*, 2.II.970, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 1: 1954-1972, Bologna, EDB, 1997, 2362-2973.
- , *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981.
- , *Io ho scelto voi. Catechismo dei giovani*, vol. 1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993 (“Catechesi”).
- , *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995 (“Catechesi”).

- , *Statuto della Commissione giustizia e pace*, 15.XII.1980, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. III: 1980-1985, Bologna, EDB, 1986, 539-546.
- , *L'ottavo centenario della nascita di San Francesco*, 12.III.1982, Assisi, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. III: 1980-1985, Bologna, EDB, 1986, 843-849.
- , *Preghiera per la pace e mentalità di pace*, 23.IX.1986, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. IV: 1986-1990, Bologna, EDB, 1991, 335-340.
- , *Giornata di preghiera per la pace ad Assisi*, 22.X.1986, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. IV: 1986-1990, Bologna, EDB, 1991, 363-364.
- , *Statuto della Commissione ecclesiale Giustizia e pace*, 30.III - 2.IV.1987, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. IV: 1986-1990, Bologna, EDB, 1991, 680-687.
- CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Quale pace se non salviamo ogni vita?*, 19.I.1987, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. IV: 1986-1990, Bologna, EDB, 1991, 596-600.
- , *Comunicato*, 21.I.1991, cit. in, *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 5: 1991-1995, Bologna, EDB, 1996, 1-20.
- , *Comunicato dei lavori*, 29.I.2002, cit. in, “Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana”, 1 (2002) 18-25.
- PRESIDENZA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicato*, 17.III.2003, cit. in, “Il Regno”, 7 (2003) 201.
- COMMISSIONE ECCLESIALE GIUSTIZIA E PACE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, nota pastorale, *Educare alla pace*, 23.VI.1998, cit. in, “Il Regno”, 13 (1998) 418-436.
- RUINI, mons. Camillo. SEGRETARIO GENERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Dichiarazioni*, cit. in, Riccardo CHIABERGE, *I vescovi condannano la diserzione*, cit. in, “Corriere della sera”, 22.I.1991, 11.
- , *Intervento al Consiglio Episcopale permanente*, 24.IX.2001, cit. in, “Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana”, 7 (2001) 233-235.
- , *Prolusione al Consiglio Episcopale Permanente*, 21.I.2002, [documento WWW], accesso: URL:
http://www.chiesacattolica.it/pls/ccci_new/edit_bancadati.apri_pagina?sezione=doc&tipo_ente=uff&id_oggetto=6683&id_ente=10 (accesso: 4.III.2007).
- NERVO, mons. G. PRESIDENTE DI CARITAS ITALIANA, *Guerra e pace a caro prezzo*, cit. in, “Il Regno”, 15 (1982), 305-309.
- BELLO, mons. Antonio. PRESIDENTE DI PAX CHRISTI ITALIA, *Intervista*, cit. in, Gianfranco BRUNELLI (a cura di), *La speranza a caro prezzo*, cit. in, “Il Regno”, 2 (1993) 1-5.
- , *Nel Collo della bottiglia*, cit. in, IDEM, *Scritti di pace*, Molfetta, Luce e Vita, 1997, 224 (“Scritti di mons. Antonio Bello” 4).
- BETTAZZI, mons. Luigi. VESCOVO DI IVREA, *Discorso in occasione della marcia di Pax Christi*, 1.I.1978, cit. in, Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAI (a cura di), *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, Bologna, Dehoniane, 1982, 154-167.
- MARTINI, card. Carlo Maria, *Assisi 2002. Evento di fede nel dramma del tempo*, cit. in, “Il Regno”, 4 (2002) 80.
- TETTAMANZI, mons. Dionigi, *Dichiarazioni*, cit. in, Domenico DEL RIO, *La sottile contesa tra papa e vescovi «ma la guerra va fermata subito»*, cit. in, “La repubblica”, 30.I.1991, 6.

- VALENTINETTI, mons. Tommaso. PRESIDENTE DI PAX CHRISTI ITALIA, disc., *In buona fede scelgo il disarmo*, Norcia, 31.XII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/paxchristi/articles/art_22617.html> (accesso: 30.VIII.2007).
- , *Intervista*, cit. in, Alberto BOBBIO (a cura di), *Quarant'anni non violenti*, cit. in, "Famiglia cristiana", 1 (2007) 37-38.

Organizzazioni e movimenti ecclesiali

- CATTOLICI DEL TRIVENETO, *Beati i costruttori di pace*, 12.XI.1985, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 2 (1986) 87-88.
- CARITAS ITALIANA, *L'appello della Caritas*, cit. in, DEL RIO, *La pace sprecata*, op. cit., 238-239.
- , *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005.
- PAX CHRISTI ITALIA, *Pax Christi International: dalla seconda guerra mondiale alle sfide dei nostri giorni*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/paxchristi/>> (accesso: 17.XI.2006).
- , *La storia della sezione italiana. Pax Christi in Italia*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/paxchristi/>> (accesso: 20.I.2006).
- , *Sandali e anfibi*, 20.XII.2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://fvg.peacelink.it/pace/msg09109.htm>> (accesso: 17.XI.2006).
- , *Obiezione alle spese militari*, cit. in, "Mosaico di Pace", 3 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <http://italy.peacelink.org/mosaico/articles/art_9796.html> (accesso: 17.II.2006).
- PAX CHRISTI FRANCE, *Agir pour la paix. Activités jeunes*, [documento WWW], accesso: URL: <http://paxchristi.cef.fr/section.php?section=04_02> (accesso: 10.XII.2006).
- PAX CHRISTI INTERNATIONAL, *Peace education*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.paxchristi.net/work/html/nv_overview.php?issue_id=17&> (accesso: 11.V.2007).

Documenti ecumenici e interreligiosi

- Pace e disarmo. Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa cattolica Romana*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1984.
- RAPPORTO DELLA SEZIONE «AFFARI INTERNAZIONALI» DELLA DODICESIMA ASSEMBLEA CEC, Evanston (USA), 15-31.VIII.1954, cit. in, *Pace e disarmo. Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa cattolica Romana*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1984, 31-35.
- CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione finale*, Nairobi, 23.XI.1975, cit. in, *Pace e disarmo. Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa cattolica Romana*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1984, 88-91.
- , *Documento finale*, Seoul, 12.III.1990, cit. in, "Il Regno", 11 (1990) 363-374. CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, *Documento finale*, Basilea, 21.V.1989, cit. in, Filippi, *Basilea*, op. cit., 167-215.
- SECONDA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *Un messaggio profetico per le nostre comunità. Documento finale*, Graz, 29.VI.1997, cit. in, "Il Regno", 15 (1997) 476-477.
- TERZA ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA, *La luce di Cristo illumina tutti*, Sibiu, 9.VII.2007, cit. in, "Il Regno", 17 (2007) 582-584.
- KOMMISSION JUSTITIA ET PAX DER BERLINER BISCHOFSKONFERENZ, *Dresden-Basel-Seoul. Vergleich der Schlussdokumente*, Berlin, 1990. LEADER RELIGIOSI BOSNIACI, *Appello dei Capi delle Chiese*, 19.IV.1999, cit. in, "Il Regno", 11 (1999) 336-337.

WILLIAMS, Rowan. ARCIVESCOVO DI CANTERBURY – MURPHY O’CONNOR, card. Cormac, ARCIVESCOVO DI WESTMINSTER, *Dichiarazione comune*, 20.II.2003, cit. in, *Canterbury e Westminster: i dubbi sulla guerra*, cit. in, “Il Regno”, 5 (2003) 131.

Scritti patristici

PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, a cura di Elio PERETTO, Roma, Città Nuova, 1996 (“Collana di testi patristici” 133).

AGOSTINO D’IPPONA, *La città di Dio*, a cura di Domenico GENTILI, *Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum*, 3 vol., Roma, Città Nuova, 1991 (“Nuova biblioteca agostiniana. Opere di Sant’Agostino. Parte I: Libri – Opere filosofico-dottomatiche” V/3).

—, *Discorso del Signore sulla montagna*, 20, 63, cit. in, SANT’AGOSTINO, *Opere esegetiche*. Vol X/2: *Discorso del Signore sulla montagna. Questioni sui Vangeli. 17 questioni sul V. di Matteo. Alcune questioni sulla lett. ai Romani. Esposizione della lettera ai Galati; Inizio esposizione della lettera ai Romani*, a cura di Salvino CARUANA (et al.), Roma, Città Nuova, 1997 (“Nuova biblioteca agostiniana. Opere di Sant’Agostino. Parte I: Libri – Opere esegetiche” X/2).

—, *Locuzioni e questioni sull’Ettateuco*, a cura di L. CARROZZI (et al.), *Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum e con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 2 vol., Roma, Città Nuova, 1998 (“Nuova biblioteca agostiniana. Opere di Sant’Agostino. Parte I: Libri – Opere esegetiche” XI).

TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, a cura di J.-P. TORRELL, Paris, Ed. du Cerf, 2004.

Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU)

ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *Carta delle Nazioni Unite*: ed. fr.: *La Charte des Nations Unies commentée*, 2 ed., Departement de l’Information des Nation Unies, 20-58; [trad. it. in: Michael BYERS, *Il libro bianco della guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, Roma, Newton Compton, 2006, 185-215].

—, *Résolution 678*, 29.XI.1990, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 2 (1991) 6.

—, *A More Secure World. Our Shared Responsibility. Report of the Secretary-General’s High-level Panel on Threats, Challenges and Change*, New York, 2004, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.un.org/secureworld>> (accesso: 19.VIII.2007).

—, GENERAL ASSEMBLY SECURITY COUNCIL, *Prevention of Armed Conflicts. Report by the Secretary-General*, A/55/985–S/2001/574, 7.VI.2001, [documento WWW], accesso: URL: <<http://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/404/64/pdf/N0140464.pdf?OpenElement>> (accesso: 20.XII.2006).

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAM, *Human Development Report 2003 Charts Decade-long Income Drop in 54 Countries* (sintesi per i giornalisti), 2, New York, 8.VII.2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://hdr.undp.org/reports/global/2003/pdf/presskit/HDR03_PR2E.pdf> (accesso: 10.XII.2006).

—, *Human Development Report 2003. Millennium Development Goals: A compact among nations to end human poverty*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://hdr.undp.org/reports/global/2003/pdf/hdr03_complete.pdf> (accesso: 10.XII.2006).

UNITED NATIONS, ECONOMIC AND SOCIAL COUNCIL. COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. LXII SESSION, *Situation of detainees at Guantanamo Bay*, 15.II.2006, [documento WWW], accesso: URL:

<http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/16_02_06_un_guantanamo.pdf> (accesso: 8.II.2007).

INTERNATIONAL CRIMINAL TRIBUNAL FOR RWANDA [sito WWW], accesso: URL: <<http://69.94.11.53/>> (accesso: 17.I.2007).

INTERNATIONAL CRIMINAL COURT [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.icc-cpi.int/home.html>> (accesso: 19.I.2007).

RAPPORTO BRANDT, *Nord-Sud. Un programma per la sopravvivenza*, Milano, Mondadori, 1980.

Organizzazioni ed enti internazionali

AMNESTY INTERNATIONAL, *United States of America. Military Commissions Act of 2006. Turning bad policy into bad law*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://web.amnesty.org/library/index/ENGAMR511542006>> (accesso: 3.III.2007).

INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, *The Responsibility to Protect*, Ottawa, International Development Research Centre, 2001, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.iciss.ca/pdf/Commission-Report.pdf>> (accesso: 13.II.2007).

STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE, *SIPRI Data on Military Expenditure*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex_data_index.html> (accesso: 5.II.2006).

THE WEAPONS OF MASS DESTRUCTION COMMISSION, *Weapons of Terror. Freeing the World of Nuclear, Biological and Chemical Arms*, Stockholm, 2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.wmdcommission.org/files/Weapons_of_Terror.pdf> (accesso: 17.VI.2006).

Documenti e dichiarazioni ufficiali del governo degli Stati Uniti d'America

BUSH, George W. PRESIDENTE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Dichiarazioni*, 23.II.2003, cit. in, BBC NEWS, *Timeline: Iraq*, 16.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/737483.stm> (accesso: 22.VIII.2007).

—, *Discorso sulla portaerei Abraham Lincoln*, 1.V.2003, San Diego – California, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/05/20030501-15.html>> (accesso: 3.II.2007).

DEPARTMENT OF DEFENSE, *The National Defense Strategy of the United States of America*, V.2005, [documento WWW], accesso: URL: <<http://209.85.129.104/search?q=cache:W49AozhQ01UJ:www.dami.army.pentagon.mil/of+files/dami-zxg/National%2520Defense%2520Strategy%2520Mar05-U.pdf+%22the+national+defense+strategy+of+the+united+states+of+America%22&hl=en&gl=it&ct=clnk&cd=5>> (accesso: 13.III.2007).

EISENHOWER, Dwight. PRESIDENTE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA, *Discorso alle Nazioni Unite*, 8.XII.1953, [documento WWW], accesso: URL: <http://world-nuclear-university.org/html/atoms_for_peace/index.htm> (accesso: 15.I.2006).

NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES, *The 9/11 Commission Report. Final Report. Executive Summary*, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/nol/shared/bsp/hi/pdfs/22_07_04911execsum.pdf> (accesso: 12.II.2007).

SENATE AND HOUSE OF REPRESENTATIVES OF THE UNITED STATES OF AMERICA, *Military Commissions Act of 2006*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.law.georgetown.edu/faculty/nkk/documents/MilitaryCommissions.pdf>> (accesso: 20.II.2007).

THE WHITE HOUSE, *MBFR negotiators reconvene - mutual and balanced force reduction*, “US Department of State Bulletin”, 11 (1986), [documento WWW], accesso: URL: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1079/is_v86/ai_4618382> (accesso: 21.II.2006).

- , *The National Security Strategy of United States of America*, Washington, IX.2002, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf>> (accesso: 15.II.2007).
- , *The National Security Strategy of United States of America*, Washington, III.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/nss2006.pdf>> (accesso: 3.III.2007).

Enti nazionali italiani

UFFICIO NAZIONALE PER IL SERVIZIO CIVILE, *Obiettori*, [documento WWW], accesso: URL: <http://www.serviziocivile.it/area_obiettori/obiettori.asp> (accesso: 17.IX.2006).

Monografie

- ABIGNENTE, Donatella – TANZARELLA, Sergio, (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi: L'insegnamento di Lanza Del Vasto alle radici della nonviolenza*, Cinisello Balsamo(MI), San Paolo, 2003 (“RdT Library”).
- ALBERIGO, Giuseppe (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II. Vol. III: Il Concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione. Settembre 1963 – settembre 1964*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II. Vol. IV: La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione. Settembre 1964 – settembre 1965*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- ALBESANO, Sergio, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, Treviso, Santi Quaranta, 1993 (“Il Fondaco” 3).
- BARNABY, Frank, *The role and control of weapons in the 1990s*, London-New York, Routledge, 1992.
- BARBAGALLO, Corrado, *Storia Universale. Vol.: V. Parte: IV*, Torino, UTET, 1967.
- BASTIANEL, Sergio, *Moralità personale nella storia*, 3 ed. agg., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- , *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- BECK, Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion – Aubier, 2003 (“Alto”; ed. or. ted.: Suhrkamp, 2002).
- BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik*, 2 ed., Stuttgart, Kohlhammer, 2003 (“Beiträge zur Friedensethik” 35).
- , *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologie*, Köln, J. P. Bachem, 1990 (“Theologie und Frieden” 4).
- BEINERTH, Walter, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments*, Gießen-Basel, Brunnen, 1985 (“Theologische Verlagsgemeinschaft”; ed. or.: 1952).
- BYERS, Michael, *Il libro bianco della guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, Roma, Newton Compton, 2006 (ed. or. ing.: War Law, Altantic Books, 2005).
- BOBBIO, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace*, 3 ed., Bologna, Il Mulino, 1991 (“Saggi” 274; ed. or.: 1979).
- BONANATE, Luigi, *Guerra e pace. Due secoli di storia del pensiero politico*, 4 ed. ampli. e corr., Milano, Franco Angeli, 1994.
- BURIANA, Renato, *Inquilini del mondo. Dal messaggio biblico al documento di Basilea*, Vicenza, LIEF, 1989 (“Esperienze dello spirito” 15).

- CARRERE D'ENCAUSSE, Hélène, *L'Empire d'Eurasie: une histoire de l'Empire russe de 1552 à nos jours*, Paris, Fayard, 2005.
- CAVAGNA, Angelo – MATTAI, Giuseppe (a cura di), *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, Bologna, Dehoniane, 1982.
- CANCIAN, Domenico, *Nuovo Comandamento Nuova Alleanza Eucaristia. Nell'interpretazione del capitolo 13 del Vangelo di Giovanni*, Collevaleza (PG), L'Amore misericordioso, 1978.
- CHIAVACCI, Enrico, *La Gaudium et Spes. Testo latino e italiano con commento e note*, Roma, Studium, 1966.
- , *Teologia morale. Vol.: 3/1. Teologia Morale e vita economica*, Assisi (PG), Cittadella, 1990.
- , *Teologia Morale. vol. 3/2: Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi (PG), Cittadella, 1990.
- COLOMBO, Alessandro, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bologna, Il Mulino, 2006 ("Ricerca").
- COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Incontri internazionali uomini e religioni comunità di Sant'Egidio. La pace è possibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1993.
- CONSORTI, Pierluigi, *L'avventura senza ritorno. Intervento e ingerenza umanitaria nell'ordinamento giuridico e nel magistero pontificio*, PLUS, Pisa, 2002 ("Scienze per la pace" 1).
- , *La rivincita della guerra? Le ragioni di Bush a confronto con quelle di Wojtyla*, Pisa, Plus, 2003.
- CURZI, Federica, *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Assisi (PG), Cittadella, 2004 ("Orizzonte filosofico").
- DAHRENDORF, Ralf, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesung zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 2003.
- DE ROSA, Gabriele, *Il Novecento. Corso di storia per le scuole superiori*, Milano, Minerva Italica, 2001, (ed. or. 1997).
- DEMMER, Klaus, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1989 ("Teologia morale: studi e testi" 2; ed. or. ted.: Freiburg, Herder, 1985).
- DEMMER, Klaus, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale fondamentale*, 2 ed., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- DRAGO Antonino, –MATTAI, Giuseppe (a cura di), *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, Torino, Gruppo Abele, 1986.
- DRAGO, Antonino, *Difesa popolare nonviolenta. Premesse teoriche, principi politici e nuovi scenari*, Torino, EGA, 2006.
- DÜLFFER, Jost, *Yalta. 4 febbraio 1945. Dalla guerra mondiale alla guerra fredda*, Bologna, Il Mulino, 1999 ("Giorni del XX secolo" 3; ed. or. ted., München, Deutscher Taschenbuch, 1998).
- FALIGOT, Roger, *Les seigneurs de la paix: grâce à eux, la guerre recule*, Paris, Seuil, 2006.
- FATTORI, Maria Teresa – MELLONI, Alberto (a cura di), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Milano, Il Mulino, 1997.
- FEJTÖ, François, *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, Paris, Seuil, 1992 ("XX^e siècle").
- FESQUET, Henri (INVIATO SPECIALE DI "LE MONDE" AL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II), *Diario del Concilio. Tutto il Concilio giorno per giorno*, a cura di Ettore MASINA, Milano, Mursia, 1967, 834-835 (ed. or. fr.: Robert Morel Editeur, 1966).
- FONK, Peter, *Frieden schaffen – auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003 ("Beiträge zur Friedensethik" 36).

- FROMM, Erich, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975 (“Réponses”).
- FUCHS, Joseph, *Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale. Trascrizione degli studenti 1981*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- GALATI, Vincenzo, *La guerra «praticamente» impossibile. Una lettura di Tommaso D’Aquino (con appendice sul pacifismo di Voltaire)*, Palermo, Augustinus, 1984.
- GALLO, Luis A., *L’eredità pastorale del Vaticano II. Edizione speciale Note di Pastorale Giovanile a 40 anni dalla «Gaudium et Spes» e nel 40° della rivista, (in allegato a “Note di Pastorale Giovanile” 3/2006)*, Leumann (TO), Elledici, 2006.
- GALTUNG, Johan, *Es gibt Alternativen! Vier Wege zu Frieden und Sicherheit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984.
- GÉRÉ, François, *Pourquoi le terrorisme?*, Paris, Larousse, 2006.
- GOSS-MAYR, Hildegard, *Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1996.
- GROS, Frédéric, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006 (“Nrf essais”).
- GUICHERD, Catherine, *L’église catholique et la politique de défense au début des années 1980. Etude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix*, Presse Universitaire de France, Paris, 1988.
- GUZZETTI, Giovanni Battista, *Guerra e pace oggi*, Leumann (TO), LDC, 1984.
- HÄRING, Bernhard, *Ho visto la bontà liberatrice. Memorie di un tempo difficile*, Roma, Paoline, 1977 (“Testimoni del nostro tempo” 8).
- , *Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1983.
- , *L’etica fra quotidiano e remoto*, Bologna, Dehoniane, 1985.
- , *La forza terapeutica della non-violenza. Per una teologia pratica della pace*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987.
- HÄRING, Bernhard – SALVOLDI, Valentino, *Il Vangelo che ci guarisce. Dialoghi sulla nonviolenza*, Padova, Messaggero, 1988 (“Problemi e proposte”).
- , *Tolleranza. Per un’etica di solidarietà e di pace*, Milano, Paoline, 1995.
- , *Nonviolenza. Per osare la pace*, Padova, Messaggero, 1992.
- HOBBSAWN, E. J., *The age of extremes. A history of the world, 1914-1991*, New York, Pantheon Books, 1994.
- HOLDEREGGER, Adrian, *Il suicidio: risultati delle scienze umane e problematica etica*, Assisi (PG), Cittadella, 1979 (“Religione e scienze umane”; ed. or. ted.: *Der Suizid: tatsachenwissenschaftliche Ergebnisse und ethische Problematik*, Freiburg (CH), 1973).
- HOPPE, Thomas, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze*, Köln, J.P. Bachem, 1986 („Theologie und Frieden“ 1).
- HOSTI, Kalevi J., *Peace and war: armed conflicts and international order 1648-1989*, Cambridge, University Press, 1991, 287; “Cambridge studies in international relations” 14).
- HUBER, Wolfgang – REUTER, Hans-Richard, *Etica della pace*, Brescia, Queriniana, 1993 (“Biblioteca di Teologia contemporanea” 76; ed. or. ted.: Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990).
- ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE PER LA PACE, *I movimenti per la pace. Vol. I: Le ragioni e il futuro Torino. Vol. II: Gli attori principali. Vol. III: Una prospettiva mondiale*, Torino, Gruppo Abele, 1986-1989.
- JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, J. P. Bachem, 1991 (“Theologie und Frieden” 5).
- KASPER, Walter, *Il Dio di Gesù Cristo*, 6 ed., Brescia, Queriniana, 1997.

- KROPIEWNICKI, Janusz, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla pace durante i suoi viaggi apostolici in America Latina (1979-1985). Theses ad doctorandum in S. Teologia*, Roma Pontificia Università Lateranense, 1987.
- LEGER, Laurent, *Trafics d'armes: enquête sur les marchands de mort*, Paris, Flammarion, 2006.
- LERCARO, Giacomo, *Intervento scritto*, 14.X.1965, cit. in, IDEM, *Per la forza dello Spirito*, Bologna, Dehoniane, 1985 ("Lettere e scritti di pastori").
- LOHFINK, Gerhard, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1990 ("Biblioteca biblica" 3; ed. or. ted.: Freiburg im Breisgau, Herder, 1988).
- MAJORANO, Sabatino, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), 1994.
- MARCOU, Lilly, *Le crépuscule du communisme*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1997 ("La bibliothèque du citoyen").
- MARTINI, Luciano, *La Chiesa cattolica e la pace. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della Pace, 1993 ("Enciclopedia della pace: testi/documenti" 2).
- MATTAI, Giuseppe, *Sulla pace*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1984.
- , *La pace verso il duemila*, Milano, Paoline, 1991.
- , *La pace oggi: domande gravi, risposte stimolanti*, Imperia, Ennepilibri, 1999 ("Scuola").
- , *Terrorismo di ieri. Terrorismo di oggi*, Imperia, Ennepilibri, 2004 ("Ennepilibri educational" 2).
- MATTAI, Giuseppe, – MARRA, Bruno, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, Torino, SEI, 1994 ("Morale" 5).
- MEICHANETSIDIS, Vasileios, *Aspects on Justice and Peace. A theological approach based on the writings of Saint Basil the Great Archbishop of Cesarea in Cappadocia with reference to the final document of the World Convocation of the World Council of Churches on «Justice, Peace and the Integrity of Creation» March 1990 in Seoul, South Korea. A post-graduated Thesis submitted to the Institute of Orthodox Theology of Advanced Studies*, Chambésy – Geneva, Institut de Théologie orthodoxe d'Etudes supérieures, 2000.
- MELLON, Christian, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace. Considerazioni morali e strategiche sulla difesa dell'Italia*, Brescia, Queriniana, 1986, ("Giornale di Teologia" 163; ed. or. fr.: Paris, Editions du Centurion, 1984).
- METZ, Johann Baptist, *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, Brescia, Queriniana, 1998.
- MOLTMANN, Jürgen, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia, Queriniana, 1999.
- MOORE, Jonathan (a cura di), *Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire*, Paris, Gallimard, 1999 ("Nrf essais").
- MORELLI, Ugo – WEBER, Carla, *Educazione alla pace e cultura del cambiamento*, Milano, Franco Angeli, 1988 ("La Scuola SE").
- MORISI, Anna, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze, Sansoni, 1963 ("Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Milano" 29).
- MÜNKLER, Herfried, *Der neue Golfkrieg*, Hamburg, Rowohlt, 2003.
- , *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin, Rowohlt, 2005.
- , *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2006.
- NAGEL, Ernst Josef, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*, Köln, Bachem, 1986 ("Theologie und Frieden" 2).
- , *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente*, Stuttgart – Berlin – Köln, W. Kohlhammer, 1997 ("Theologie und Frieden" 13).

- NANNI, Carlo (a cura di), *Pace, giustizia, salvaguardia del creato. Impegno delle Chiese, compito dell'educazione*, Roma, LAS, 1998 ("Ieri, oggi e domani").
- NAPOLEONI, Loretta, *Terrorismo S.p.A.*, Milano, Marco Tropea, 2005 ("Le quercie"; tit. or. ing.: *Terror Incorporated. Tracing the Dollars Behind the Terror Networks*, New York, Seven Stories Press, 2005).
- NERVO, Giovanni, *Obiettori di coscienza: imboscati o profeti? Riflessioni sulla pace*, Bologna, Dehoniane, 1996 ("Cammini di Chiesa" 23).
- NIDITCH, Susan, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993.
- OUDEMAREN, John VAN, *Détente en Europe. The Soviet Union and the West since 1953*, Durham-London, Duke University Press, 1991.
- PACE, Enzo, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari, Laterza, 2004 ("Universale Laterza" 838. "Punti interrogativi").
- PASETTO, Francesco, *Pacifismo profetico e pacifismo politico. Note per una teologia cristiana della pace*, Bologna, EDB, 2002.
- PAVAN, Pietro (a cura di), *L'enciclica "Pacem in Terris". A venticinque anni dalla pubblicazione. Testo latino. Traduzione italiana. Commento*, Roma, Academiae Alphonsianae, 1988, 145 ("Questiones morales Academia Alfonsiana" 4).
- PIERINI, Franco (a cura di), *Cristo è la nostra pace. La voce dei vescovi contro la guerra*, Milano, Paoline, 1986.
- PUCCIARELLI, Enrico, *I cristiani e il servizio militare*, Firenze, 1987.
- RICCARDI, Andrea, *Sant'Egidio Rome et le monde*, Paris, Beauchesne, 1996 ("Politiques & Chrétiens". Section "Valeur et Politique", 4).
- RIZZI, Armido, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1991 ("Saggi EP" 2).
- , *Pensare la carità*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della Pace, 1995 ("La Biblioteca").
- SAGEMAN, Marc, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël, 2005 ("Impacts"; ed. or. ing.: Philadelphia, University of Pennsylvania, 2004).
- SCHNECKENER, Ulrich, *Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006 ("Edition Suhrkamp" 2374).
- SHAW, Martin, *L'Occidente alla guerra. La tentazione dell'interventismo*, Milano, Università Bocconi, 2006 ("Itinerari"; ed. or. ing.: *The New Western Way of War*, Cambridge, Polity Press, 2005).
- SCHMID, Hans Heinrich, *Šālôm. La pace nell'Antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1977 ("Studi Biblici" 44; ed. or. ted.: Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1971).
- SCHRAGE, Wolfgang, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1999 ("Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi" 4; ed. or. ted.: Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).
- STABELLINI, Mauro – RAMBALDI, Roberto (a cura di), *Educazione alla pace. Linee culturali, itinerari educativi, esperienze*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1997 ("Caritas Italiana. Biblioteca di solidarietà" 24).
- STÖVER, Bernd, *Der Kalte Krieg 1947-1991. Geschichte eines radikalen Zeitalters*, München, C.H. Beck, 2007.
- STRUB, Jean-Daniel – GROTEFELD, Stefan (a cura di), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- TASSINARI, Guido, *La globalizzazione. Il problema dell'unità del mondo. Storia e attualità di un processo che non finirà mai*, Alpha Test, 2005.

- TERRAS, Christian (a cura di), *Jean Paul II la fin d'un règne. Les 25 ans d'un pontificat controversé*, Villeurbanne Cedex, Golias, 2003.
- TOSCANO, Roberto, *La violenza, le regole*, Torino, Giulio Einaudi, 2006 ("Vele" 23).
- TOSCHI, Massimo, *Pace e Vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Brescia, Queriniana, 1980.
- TRENTIN, Giuseppe, *Per un'etica della pace. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare*, Padova, Gregoriana, 1985 ("Comunità degli uomini" 5).
- TREVISI, Enrico, *Coscienza morale e obbedienza civile. Linee dell'attuale dibattito teologico*, Bologna, Dehoniane, 1992 ("Etica teologia oggi" 20).
- TURBANTI, Giovanni, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Milano 2000, 58-64. 70-77. 181-209 ("Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie" 24).
- TUTU, Desmond Mpilo, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Düsseldorf, Patmos, 2001.
- (a cura di), *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Paris, Editons du Seuil, 2004 ("L'ordre philosophique").
- VENDITTI, Rodolfo, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, Giuffrè, 1981.
- VIGNALI, Mariano Alberto, *Terrorismi. Una mappa delle organizzazioni eversive internazionali. La storia, le strutture, le attività*, Sesto Fiorentino (FI), Olimpia, 2005.
- WICKER, Brian (a cura di), *Studying War – No More? From Just War to Just Peace*, Kampen-The Netherlands, Pharos, 1993.

Opere di consultazione

- ALBERIGO, Giuseppe, voce "Testimoni. Giovanni XXIII", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 947-949.
- , voce "Testimoni. Giacomo Lercaro", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 950-952.
- AUTIERO, Antonio, voce "Creazione. Creato", cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 272-275.
- BARBAGLIO, Giuseppe, voce "Introduzione 1. Sacra Scrittura", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 55-65.
- BARONIO, Luciano, voce "Istituzioni Ecclesiali. Commissione Giustizia e pace", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 498-501.
- BASTIANEL, Sergio, voce "Specificità della morale cristiana", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 1271-1278.
- , voce "Autonomia e teonomia", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 70-82.
- BURROWS, Bernard – GOFF, Tom, voce "Armamenti", cit. in, *Enciclopedia del Novecento*. Vol.: I, op. cit., 239-254.
- CAPONE, Domenico, voce "Sistemi morali", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 1246-1254.
- CARLOTTI, Paolo, voce "Mondialità. Autorità mondiale", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 595-597.
- CASTELLO, Luigi, voce "Sviluppo. Progresso", *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 905-907.
- CERETI, Giovanni, voce "Ecumenismo", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 407-408.

- CHIAVACCI, Enrico, voce "Mondialità. Nord e sud del mondo", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 603-606.
- , voce "Giustizia sociale", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 471-474.
- CIPRESSA, Salvatore, voce "Sviluppo. Demografia", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 903-905.
- D'AGOSTINO, F., voce "Omicidio e legittima difesa", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 822-830.
- DALL'OLIO, Antonio, voce "Istituzioni ecclesiali. Pax Christi", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 503-504.
- DELLA LUNA, Giovanni, voce "Yalta", cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: X, Torino, Utet, 1969, 22-23.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, voce "Violenza", cit. in, *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di IDEM (et al.), Genova, Marietti, 1976, 1374-1381.
- LOSS, Nicolò M., voce "Guerra", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GHIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 2001, 726-735 ("I dizionari EP").
- , voce "Pace", cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GHIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 2001, 1056-1064 ("I dizionari EP").
- DURST, Margarete – NEGRI, Antimo, voce "Educazione", cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 417-421.
- FAVARO, Gaetano, voce "Dialogo interreligioso", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 299-302.
- GIOBBIO, Aldo, voce "Guerra fredda e distensione", cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: IX, Torino, Utet, 1969, 595-596.
- , voce "Guerra. Arte militare", cit. in, *Grande Dizionario Enciclopedico*. Vol.: IX, op. cit., 584-585.
- GROOTAERS, J., voce "Jean XXIII", cit. in, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*. Vol.: 26, a cura di R. AUBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1997, 1172-1181.
- GROSSI, Vittorino, voce "Testimoni. Agostino", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 932-936.
- KLARE, Michael T., *I veri piani di George Bush*, cit. in, "Le Monde Diplomatique-Il Manifesto", 11 (2002) 1. 12-13.
- L'ABATE, Alberto, voce "Nonviolenza. Resistenza", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 633-636.
- LA VALLE, Raniero, voce "Armi/disarmo. Disarmo", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 193-195.
- , voce "Politica. Sovranità, diritto e svolta del 1945", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 715-719.
- LORENZETTI, Luigi, voce "Evangelizzazione. Dottrina sociale cristiana", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di IDEM, Bologna, EDB, 1997, 443-445.
- , voce "Introduzione 7. Teologia morale", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di IDEM, Bologna, EDB, 1997, 123-130.
- , voce "Mondialità. L'unità del genere umano", cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di IDEM, Bologna, EDB, 1997, 606-608.
- , voce "Obiezione di coscienza. Obiezione al servizio militare", cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di IDEM, Bologna, EDB, 1997, 643-644.

- , voce “Obiezione di coscienza. Obiezione fiscale alle spese militari”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di IDEM, Bologna, EDB, 1997, 644-646.
- MARI, Giuseppe, voce “Magistero. Magistero di pace”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 572-578.
- MATTAI, Giuseppe, voce “Guerra”, cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 540-548.
- , voce “Obiezione e dissenso” in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 815-822.
- , voce “Pace e pacifismo”, cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 872-881.
- , voce “Introduzione. Ecologia”, cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 165-169.
- MESSINEO, Antonio, voce “Guerra”, cit. in, *Enciclopedia Cattolica*, Vol.: VI, 1230-1239.
- MONGILLO, Dalmazio, voce “Difesa. Legittima difesa/Teologia morale”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 323-326.
- MOURRE, Michel, voce “Berlin”, cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: B, Paris, Bordas, 1986, 548-550.
- MOURRE, Michel, voce “Cuba, crise de, octobre 1962”, cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: C, Paris, Bordas, 1986, 1272.
- , voce “Guerre froide et détente”, cit. in, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire. Nouvelle édition*. Vol.: G-J, Paris, Bordas, 1986, 2149-2155.
- NAPOLEONI, Antonio, voce “Catechesi”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 647-654.
- PANIMOLLE, Salvatore A., *Da pacem, Domine!*, cit. in, *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina»*. Vol. 32: *Guerra e pace nella Bibbia*, a cura di Frédéric MANNS, Elio PERETTO, Salvatore A. Panimolle (et al.), Roma, Borla, 2002, 7-16.
- PAPISCA, Antonio, voce “Ingerenza/Diritto internazionale”, cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 487-489.
- PELLIZZARO, Giuseppe, voce “Suicidio”, cit. in, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 1338-1347.
- RADERMAKERS, Jean, voce “Paix”, cit. in, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout (Belgium), Brepols, 2002, 958-959.
- RAVASI, Gianfranco, voce “Guerra. Guerra sacra (ideologia della)”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 482-483.
- ROSTOW, Walt W., voce “Distensione”, cit. in, *Enciclopedia del Novecento*. Vol.: II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, 170-185.
- RUSSELL, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, 2 ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (“Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Third Series” 8; ed. or.: 1975).
- SARTORI, Luigi, voce “Dialogo”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 297-299.
- TANZARELLA, Sergio, voce “Nonviolenza e pace nella Chiesa antica”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 869-873.
- TRENTIN, Giuseppe, voce “Difesa. Deterrenza”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 303-305.

- , voce “Difesa. Difesa militare e non militare”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 306-311.
- , voce “Difesa. Difesa popolare nonviolenta”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 311-314.
- , voce “Ingerenza/Teologia morale”, cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 489-493.
- TREVISI, Enrico, voce “Obiezione di coscienza”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 639-643.
- TRUINI, Fabrizio, voce “Testimoni. Tommaso d’Aquino”, cit. in, *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, Bologna, EDB, 1997, 940-942.
- TURBANTI, Giovanni, voce “Storia. Ventesimo secolo”, cit. in, *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di Luigi LORENZETTI, EDB, Bologna, 1997, 891-899.

- Voce “Jean-Paul II”, cit. in, *Grand Larousse Universel*. Vol.: VIII, Paris, Larousse, 1987, 5841.
- Voce “Nucléaire. Applications militaires”, cit. in, *Grand Larousse Universel*. Vol.: XI, Paris, Larousse, 1987, 7483
- Voce “Paul VI”, cit. in, *Grand Larousse Universel*. Vol.: XI, Paris, Larousse, 1987, 7895.

Articoli di Riviste/Quotidiani

- ANGELINI, Giuseppe, *Protesta morale e calcolo del possibile. Il pacifismo cristiano di fronte al riarmo*, cit. in, “Vita e Pensiero”, 2 (1982) 20-36.
- AP/Nedra PICKLER, *Bush Signs Reworked Anti-Terror Bill*, cit. in, “Time”, 17.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.time.com/time/nation/article/0,8599,1547291,00.html>> (accesso: 20.I.2007).
- AUTIERO, Antonio, *Creare strutture di pace*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 56 (1982) 632-636.
- BARRY, John, *Attention, SAC: The War’s Over*, cit. in, “Newsweek”, 11 (1990) 20-21.
- BELGIORNO DE STEFANO, Maria Gabriella, *Obiezione di coscienza selettiva e obiezione fiscale*, cit. in, “Il Diritto ecclesiastico”, 1 (1987) 25-43.
- BEN ABDALLAH EL ALAOUI, Hicham, *Musulmans et citoyens du monde*, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 10 (2001) 22-23.
- BIAGI, Lorenzo, *Pensare la pace. Idee per una nonviolenza positiva*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 90 (1991) 175-181.
- , *La conflittualità e il ricorso alla violenza*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 97 (1993) 29-33.
- BONANATE, Luigi, *Il dilemma della scelta morale applicata alla guerra*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 133 (2002) 19-22.
- , *Un governo politico mondiale per i processi di globalizzazione*, cit. in, “Archivio teologico torinese”, 2 (2006) 320-338.
- BONDOLFI, Alberto, *Ricomprensione della categoria di legittima difesa*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 73 (1987) 15-23.
- BORGOMEIO, Pasquale, *La Chiesa e la pace*, cit. in, “Aggiornamenti Sociali”, 11 (2002) 783-785.
- BOTTERO, Carlo, *La Difesa Popolare Nonviolenta e l’esigenza di «efficacia»*, cit. in, “Convivium Assisiense”, 2 (2000) 11-115.
- BOTTIGLIERI, Maria, *La pace al plurale. Per l’autenticità delle relazioni*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 103 (1994) 421-425.
- BRACKMAN, Colette, *Rwanda. Retour sur un aveuglement international*, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 3 (2004) 20.
- BREUER, Hubertus, *Krieg um Land, Wasser und Luft*, cit. in, “Süddeutsche Zeitung”, 18.IV.2007, 2.

- BRISSET, Claire, *Pourquoi, et comment, "le diable est revenu sur terre". Rwanda. Histoire d'un génocide*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (1994) 31.
- BRUNELLI, Gianfranco, *Una primavera crudele?*, cit. in, "Il Regno", 6 (1999) 192.
- , *USA-Strage. La linea della Chiesa cattolica*, cit. in, "Il Regno", 16 (2001) 506-508.
- , *Giovanni Paolo II. Diritto, via della pace*, cit. in, "Il Regno", 22 (2003) 721.
- CAHILL, Lisa Sowle, *Theological Contexts of Just War Theory and Pacifism. A Response to J Bryan Hehir*, cit. in, "The Journal of Religious Ethics", 20 (1992) 259-265.
- , *La tradizione cristiana della guerra giusta. Tensioni e sviluppo*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 2 (2001) 94-106.
- CALISTI, Donata, *Don Tonino Bello, pellegrino sui sentieri della pace e della speranza*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 44 (2003) 349-369.
- CAMPANINI, Giorgio, *Il Magistero sociale della Chiesa nella realtà sociale contemporanea*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 115 (1997), 371-380.
- CAPRILE, Giovanni, *Appelli e preghiere del Papa per la pace. «Fino all'ultimo momento... ho fatto quanto umanamente possibile»*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", I (1991) 285-294.
- , *Nuovi interventi del Papa per la pace*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", I (1991) 405-410.
- CASSEN, Bernard, *La Communauté européenne sous le choc*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 9 (1989) 1. 9.
- CASTELLI, Mario, *Riflessioni sulla Guerra del Golfo*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 4 (1991) 245-256.
- CHIAVACCI, Enrico, *Il bene comune dell'umanità obbliga a rivedere il principio della legittima difesa*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 73 (1987) 37-42.
- , *Guerra ingiusta*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 90 (1991) 157-163.
- , *L'ONU e gli stati sovrani*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 101 (1994) 11-16.
- , *Globalizzazione come sfida*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 127 (2000) 331-343.
- , *La comunicazione di massa: apertura globale o oppressione planetaria?*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 131 (2001) 327-332.
- , *La morale cattolica e il delirio di onnipotenza*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 11-18.
- , *Il progetto di Dio nella storia. I segni dei tempi*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 137 (2003) 27-35.
- CHRISTIANSEN, Drew, *La Chiesa, la pace e la guerra*, cit. in, "Il Regno", 15 (2002) 509-513.
- CICCONI, Lino, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 3 (1984) 189-212.
- CURRAN, Charles E., *Metodologia morale della lettera pastorale dei vescovi americani su guerra e pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 60 (1983) 487-488.
- , E., *Roman Catholic Teaching on Peace and War within a broader theological context*, cit. in, "The Journal of Religious Ethics", 12 (1984) 61-81.
- CONSORTI Pierluigi, *Servizio civile, obiezione di coscienza pace e nonviolenza*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 122 (1999) 215-224.
- CREPALDI, Giampaolo, SEGRETARIO DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Education for Peace. The Role of the Pontifical Council for Justice and Peace*, cit. in, "Seminarium", 41 (2001) 773-787.
- DECORNOY, Jacques, *Les sanctions... sous embargo*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 10 (1991) 3.
- , *Trompe-l'oeil et fausses ruptures*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 10 (1991) 10.
- DE LA GORCE, Paul-Marie, *Discordie a Washington*, cit. in, "Le Monde Diplomatique-II Manifesto", 11 (2001) 1. 4-5.
- DE ROSA, Giuseppe, *È cambiato l'atteggiamento del Papa nei confronti della guerra?*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", III (1992) 504-511.

- DEL VILLE, Jean-Pierre, *Dialogue inter-religieux et engagement pour la paix. L'expérience de la communauté de Sant'Egidio*, cit. in, "Lumen vitae", 55 (2000), 35-44.
- DESPRATX, Michel – LANDO, Barry, *Notre ami Saddam. Quand les Etats-Unis et la France s'alliaient à la dictature*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (2004) 12-13.
- DRAGO, Antonino, *Movimento popolare per la pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 101 (1994) 35-39.
- , *Per un'etica nel Servizio Civile. «La difesa popolare nonviolenta» e l'economia della pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 149 (2006) 59-73.
- FERRARI DA PASSANO, Paolo, *Quale diritto di ingerenza umanitaria?*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", IV (1999) 14-25.
- FILIPPI, Aldo, *Vescovi francesi: un titolo per la pace e un testo per la difesa*, cit. in, "Il Regno", 22 (1983) 489
- FONTAINE, Jacques, *Les Chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité*, cit. in, "Concilium. Revue internationale de théologie", 7 (1965) 95-105.
- GALEAZZI, Giancarlo, *La pedagogia della pace. Da Pio XII a —*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 27 (1995) 351-358.
- GALLO, Domenico, *Il «nuovo modello di difesa»*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 99 (1993) 401-405.
- GEROSA, Libero, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, cit. in, "Rivista teologica di Lugano", 6 (2001) 2, 287-301.
- GOFFI, Tullio, *Favorire l'obiettore comunque motivato*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 56 (1982) 617-618.
- GOLSER, Karl, *Questione dell'ambiente. Tesi per un'etica dell'ambiente*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 85 (1990) 11-20.
- GOLUB, Philip S., *Etat d'urgence permanent*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", IX.2006, 18-19.
- GRAMPA, Giuseppe, *La lingua delle armi non è la lingua di Gesù Cristo. Guerra e pace nei messaggi di Giovanni Paolo II per la Giornata della pace*, cit. in, "Seminarium", 41 (2001) 743-771.
- GREEN, Clifford J., *Pacifism and Tyrannicide*, cit. in, "Studies in Christian Ethics", 18 (2005) 3, 31-47.
- GRUPPO MISTO TEOLOGICO SAE, *Il valore di Seoul*, cit. in, "Il Regno" 17 (1991) 532-534.
- GYATSO, TENZIN. XIV DALAI LAMA, *La nonviolenza è la risposta appropriata ed efficace ai conflitti umani. Commento all'attacco terroristico dell'11 settembre 2001*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003) 61-68 [807-814].
- HÄRING, Bernhard, *Difendersi con la nonviolenza*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 81 (1989) 115-119.
- HENDRICKSON, Ryan C., *Histoire. Franchir le Rubicon*, cit. in, "Revue de l'OTAN", 3 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.nato.int/docu/review/2005/issue3/french/history.html#top>> (accesso: 11.XI.2006).
- HOUTART, François, *Amore dei nemici e lotte sociali*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 5 (2003) 150-160 [896-906].
- HUNTHAUSEN, R., *Fede e disarmo*, cit. in, "Il Regno", 11 (1981) 568.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Uno scontro di civiltà?*, cit. in, "Il Regno", 11 (2003) 372-381.
- HIMES, Kenneth, *La retorica religiosa della guerra giusta*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 2 (2001) 57-68.
- , *Intervention, Just War, and U.S. National Security*, cit. in, "Theological Studies", 65 (2004) 141-157.
- JOBLIN, Joseph, *Etica e disarmo*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", III (1989) 118-132.
- , *I cristiani e la produzione delle armi*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", II (1991) 316-329.

- , *Pace, giustizia e solidarietà*, cit. in, “Aggiornamenti Sociali”, 7-8 (2003) 515-527.
- JOHNSTONE, Brian. V., *The Right and Duty of Defense*, cit. in, “Studia Moralia”, 22 (1984) 63-87.
- , *Pope John Paul II and the War in Iraq*, cit. in, “Studia Moralia”, 41 (2003) 309-330.
- K., H., *Geister aus der Flasche*, cit. in, “Neue Zürcher Zeitung”, 17/18.II.2007, 1.
- KANNINEN, Tapio, *Prevenzione e riconciliazione in un mondo conflittuale: la prospettiva delle Nazioni Unite*, cit. in, “Concilium. Rivista internazionale di teologia”, 5 (2003) 116-126 [862-872].
- KLUGER, Jeffrey, *What Now?*, cit. in, “Time”, 169 (9.IV.2007) 15, 42-52.
- KOLKO, Gabriel, *Même simplisme à propos du tiers-monde, même conception de la détente*, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 6 (1989) 4-5.
- KORNELIUS, Stefan, *Weltbühne für Putin*, cit. in, “Süddeutsche Zeitung”, 2.V.2007, 4.
- KUZMANIC, T. A., *Guerra e religione in Jugoslavia*, cit. in, “Il Regno”, 3 (1994) 124-128.
- LA VALLE, Raniero, *Resistenza e pace. Guerre di civiltà?*, cit. in, “Rocca”, 16-17 (1994) 12.
- , *Emergenza terrorismo*, cit. in, “Presbyteri”, 37 (2003) 11-30.
- LALOY, Jean, *En France. La presse et le message des évêques*, cit. in, “Les quatre fleuves”. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses”, vol. XIX: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Editions Beauchesne, Paris, 1984, 45-59.
- LANGAN, John, *The American Hierarchy and Nuclear Weapons*, cit. in, “Theological Studies”, 43 (1982) 447-467.
- LARIVERA, Luciano, *La nuova proliferazione nucleare*, cit. in, “La Civiltà Cattolica”, III (2006) 347-353.
- , *Esiste un diritto di rappresaglia?*, cit. in, “La Civiltà Cattolica”, I (2007) 13-25.
- LODOVISI, Achille, *Pace incerta produzione flessibile*, cit. in, “Il Regno”, 2 (1994) 39-42.
- LORENZETTI, Luigi, *L'apporto delle chiese per la pace nel mondo*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 55 (1982) 387-403.
- , *La coscienza di fronte alla legge e allo stato*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 15 (1983) 283-292.
- , *L'annuncio di pace alla prova del nucleare*, cit. in, “Il Regno”, 12 (1983) 251-253.
- , *Per una coscienza obbediente alla pace e disobbediente alla guerra*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 72 (1986) 49-61.
- , *Questione ecologica. Questione morale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 87 (1990) 303-314.
- , *Giustizia e pace. Tesi per un'etica della pace*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 85 (1990) 3-9.
- , *Causa giusta e guerra ingiusta*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 89 (1991) 1-3.
- , *Il potere politico mondiale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 97 (1993) 35-40.
- , *L'ONU tra cultura di pace e di guerra*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 101 (1994) 7-9.
- , *La «solidarietà, via alla pace e allo sviluppo» dalla «Populorum progressio» alla «Centesimus annus»*, cit. in, “Rivista di Scienze Religiose”, 8 (1994) 169-184.
- , *Una globalizzazione dal volto umano?*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 128 (2000) 507-512.
- (et. al.), *Appello di teologi moralisti contro la guerra*, cit. in, “Avvenire”, 28.IX.2001, 22.
- , *Terrorismo, guerra, giustizia sociale. Dalla parte delle vittime*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 132 (2001) 475-480.
- , *La cultura militarista*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 133 (2002) 41-47.
- , *I media: soggetti di pace sociale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 139 (2003) 361-368.
- , *Prendersi cura della pace in terra*, cit. in, “Famiglia Oggi”, 8-9 (2003) 47-56.
- , *Non uccidere: la pena di morte, la guerra*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 144 (2004) 565-571.

- , *La dottrina della guerra giusta: ancora sostenibile?*, cit. in, “Annali di scienze religiose”, 9 (2004) 59-65.
- LUTARD, Catherine, *Dérive autoritaire en Croatie et en Serbie*, cit. in, “Le Monde Diplomatique” 7 (1993) 14.
- MACCHI, Angelo, *Il documento dei cattolici del Triveneto e l’obiezione fiscale alle spese militari*, cit. in, “Aggiornamenti Sociali”, 2 (1986) 83-86.
- MAGRIS, Claudio, *La doppia eclissi delle responsabilità*, cit. in, “Corriere della sera”, 24.II.2002, 1-2.
- MAMOU, Jacky, *Au nom de l’humanitaire*, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 6 (1999) 32.
- MARITAIN, Jacques, *A propos du moindre mal en politique. Une lettre de Jacques Maritain au cardinal Charles Journet*. 4.III.1962, cit. in, “Les quatre fleuves”, op. cit., 95-100.
- MATTAI, Giuseppe, *Violenza, terrorismo. Per un’impostazione del discorso morale e pastorale*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 41 (1979) 41-75.
- , *Riflessioni etiche e pastorali su violenza e terrorismo*, cit. in, “Aggiornamenti Sociali”, 6 (1979) 449-466.
- , *Fede e violenza: un ipotizzato ma discutibile collegamento*, cit. in, “Rassegna di Teologia”, 21 (1980) 219-232.
- , *Cristiani e non violenza: tra compromesso e profezia*, cit. in, “Rassegna di Teologia”, 22 (1981) 180-195.
- , *Chiesa italiana e obiezione di coscienza all’esercito*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 56 (1982) 619-625.
- , *Pace, guerra, difesa non-violenta*, cit. in, “Aggiornamenti Sociali”, 1 (1983) 7-22.
- , *Antinomie di una difesa impostata sul principio di deterrenza*, cit. in, “Asprenas”, 1 (1983) 63-72.
- , *La difesa in una nuova cultura di pace*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 62 (1984) 271-276.
- , *Teologia e etica della pace*, cit. in, “Asprenas”, 31 (1984) 39-54.
- , *Oggi è proponibile soltanto una difesa popolare nonviolenta*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 73 (1987) 31-35.
- , *Il “non uccidere” nella tradizione cristiana. Orientamenti e interpretazioni divergenti*, cit. in, “Credereoggi”, 6 (1987) 36-49.
- , *Guerre di ieri e guerre di oggi e coscienza ecclesiale*, cit. in, “Rassegna di teologia”, 1 (1991) 17-30.
- , *La posizione della Santa Sede*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 26 (1994) 17-28.
- , *Verso la grande pace: utopia o profezia?*, cit. in, “Asprenas”, 48 (2001) 525-534.
- , *Un cambio di mentalità*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 133 (2002) 29-33.
- , *Pacem in terris enciclica “profetica”*, cit. in, “Settimana”, 45 (2002) 8-17.
- , *L’avventura senza ritorno*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 137 (2003) 55-61.
- , *Difesa popolare nonviolenta*, cit. in, “Rivista di Teologia Morale”, 154 (2007) 295-303.
- MAYEUR, Jean-Marie, *Les Papes, la guerre et la paix de Léon XIII à Pie XII*, cit. in, “Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses”, vol. XIX: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Editions Beauchesne, Paris, 1984, 23-33.
- MCÉLROY, Robert W., *Perché ritirarsi dall’Iraq. Una discussione a partire dai principi della guerra giusta*, cit. in, “Il Regno”, 8 (2007) 238-241.
- MC., G., *Voci cristiane sulla guerra possibile*, cit. in, “Il Regno”, 22 (1990) 669-670.
- M.E. G., *Le Chiese e la guerra: il caso inglese*, cit. in, “Il Regno”, 4 (2003) 74.
- MIETH, Dietmar, *Il dibattito sulla pace nella Chiesa cattolica: il punto sulla situazione in Germania*, cit. in, “Concilium. Rivista internazionale di teologia”, 1 (1988) 70-81.
- MISSER, François, *Rwanda: médias et génocide. La «radio qui tue»*, cit. in, “Le Monde Diplomatique”, 8 (1994) 13.

- MORANDINI, Simone, *La questione ecologica e ambientale*, cit. in, UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, "Notiziario", 3 (2003) 37-51.
- NOVAK, Michael, *An Argument that War Against Iraq is Just*, cit. in, "Origins", 32 (2003) 593-598.
- OREND, Brian, *Jus Post Bellum*, cit. in, "Journal of Social Philosophy", 31 (2000) 117-137.
- , *Justice after War*, cit. in, "Ethics & International Affairs", 16 (2002) 43-56.
- PAOLI, Lino, *Un nuovo cammino sulla via stretta della pace. Il Magistero cattolico negli ultimi 40 anni*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 51-63.
- PAPISCA, Antonio, *Non si può fare la guerra per i diritti umani*, cit. in, "Avvenire", 25.IV.1999, 5.
- , *L'ONU e il nuovo ordine mondiale*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 138 (2003) 219-227.
- PAX CHRISTI (a cura di), «*Pace – Educazione alla pace*». Servizio bibliografico, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 59 (1983) 437-447.
- PEDRAZZI, Marco, *Dottrina Bush sulla «guerra preventiva» e diritto internazionale*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 54 (2003) 134-138.
- POSSENTI, Vittorio, *Sull'obiezione di coscienza*, cit. in, "Vita e Pensiero", 10 (1992) 664-671.
- POTEL, Yves, *Le "retour" des communistes en Europe de l'Est*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 1 (1994) 12.
- PREZZI, Lorenzo –BRUNELLI, Gianfranco, *Viaggio nel pacifismo cattolico*, cit. in, "Il Regno", 6 (1991) 139-141.
- PRIVITERA, Salvatore, *Opzione cristiana, in che senso?*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 56 (1982) 611-616.
- PRIVITERA, Salvatore, *Una nuova coscienza di pace?*, cit. in, "Credereoggi", 18 (1983) 57-67.
- RADFORD RUETHER, Rosemary, *Guerra e pace nella tradizione cristiana*, cit. in, "Concilium. Rivista internazionale di teologia", 1 (1988) 33-43.
- RAMONET, Ignacio, *De la guerre perpétuelle*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 3 (2003) 1. 18-19.
- , *Un nouvel état du monde*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 10 (2006) 1.14-15.
- , *Kosovo*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 2 (1999) 1.
- RICHTER, Nicolas, *EU: Klimawandel gefährdet den Weltfrieden*, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 18.IV.2007, 1.
- RISSE, Heinz Theo, *En Allemagne. Le débat sur la lettre des évêques*, cit. in, "Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses", Vol. XIX: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Editions Beauchesne, Paris, 1984, 67-78.
- RÜHLE, Michael, *Nukleares Domino*, cit. in, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9.II.2007, 8.
- RULLI, Giovanni, *L'invasione irachena del Kuwait. Reazioni CEE e arabe. Interventi pontifici*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", 3368 (1990) 185-195.
- SALVINI, Giampaolo, *"Educare alla pace". Un documento della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", III (1998) 494-498.
- SAMARY, Catherine, *Des protectorats pour gérer la victoire*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 5 (2003) 1. 18-19.
- SCHILLEBEECKX, E., *Alla ricerca del valore salvifico di una prassi politica*, cit. in, "Il Regno", 21 (1981) 664-669.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Brauchen wir ein neues Weltethos?. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, cit. in, "Theologie und Philosophie", 70 (1993) 224-244.
- SCHUCK, Michael, *When the shooting stops: missing elements in the just war theory*, cit. in, "The Christian Century", 26.X.1994, 982-984.
- SHEN, Dingli, *Pyongyang mise sur la neutralité de Pékin*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 11 (2006) 15.

- SIMONINI, Pierpaolo, *Guerra e ambiente*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 155 (2007) 389-404.
- SORGE, Bartolomeo, *La Chiesa e la guerra*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 6 (1999) 87.
- , *Terrorismo, guerra e coscienza cristiana*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 11 (2001) 734-739.
- , *Dio e la guerra in Iraq*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 5 (2003) 349-353.
- STEFANI, Pietro, *La pace: un dono e un compito*, cit. in, "Il Regno", 2 (2007) 3.
- TANZARELLA, Sergio, *Il diritto a emigrare*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 137 (2003) 37-45.
- THUMMA, Lucas, *Global Ethic and Global Responsibility*, cit. in, "Archivio teologico torinese", 2 (2006) 358-374.
- TRABOULSI, Fawaz N., *Alerte in Iraq*, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 9 (1992) 1.
- TRENTIN, Giuseppe, *Aggressione violenza e società*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 35 (1977) 475-486.
- , *Opzione tra servizio civile e servizio militare*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 56 (1982) 626-631.
- , *La pace nel Magistero delle conferenze episcopali*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 65 (1985) 101-111.
- , *Le argomentazioni etiche che delegittimano la difesa armata*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 73 (1987) 25-30.
- , *Nuove strategie di pace*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 101 (1994) 41-47.
- , *Per una pratica del dialogo tra chiese e culture: Il paradigma trinitario*, cit. in, "CredereOggi", 118 (2000) 47-68.
- TREVISI, Enrico, *Critica alla teoria della guerra giusta*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 133 (2002) 23-28.
- TURQUE, Bill –WALLER, Douglas, *Warriors Without War*, cit. in, "Newsweek", 12 (1990) 16-20.
- VIDAL, Marciano, *La globalizzazione dal sud del mondo*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 127 (2000) 345-351.
- VAN GERWEN, Jef, *Le mine antiuomo. Una riflessione etica*, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 3 (1995) 187-202.
- VERSTRAETEN, Johan, *From just War to Ethics of Conflict Resolution. A Critique of Just-War Thinking in the Light of the War in Iraq*, cit. in, "Ethical Perspective", 11 (2004) 99-110.
- VOGT, Christopher P., *Integrare la guerra giusta e le virtù per promuovere la pace. Compassione e rispetto per le persone e misura della proporzionalità*, cit. in, "Rassegna di Teologia", 47 (2006) 195-218.
- W., B., *Nordkoreas gute Ernte*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3.
- WENZEL, Uwe Justus, *Ist Krieg der Vater aller Dinge? Ein Soziologie-Kongress in Basel*, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 15-16.IX.2007, 50.
- WINTERS, Francis, *Nuclear Deterrence Morality: Atlantic Community Bishops in Tension*, cit. in, "Theological Studies", 43 (1982) 428-446.
- ZAMAGNI, Stefano, *Per una costituente mondiale dello sviluppo*, cit. in, "Rivista di Teologia Morale", 97 (1993) 25-28.
- ZECCHINI, Laurent. *Armes de destruction massive: la montée des périls*, cit. in, "Le Monde", 2.II.2006, 22-23.
- ZIMBARDO, Philip, *Das Böse steckt in jedem von uns*, a cura di Hubertus BREUER, cit. in, "Süddeutsche Zeitung", 2.VIII.2007, 20.
- Quale soluzione alla crisi del Golfo Persico? Editoriale*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", 3370 (1990) 317-327.
- È possibile vincere il terrorismo? Editoriale*, cit. in, "La Civiltà Cattolica", 3687 (2004) 213-219.

Le martyre du Rwanda, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 8 (1994) 2.
Sette anni di crisi, cit. in, "Le Monde Diplomatique-II Manifesto", 9 (1997) 21.
Des décennies de conflits, cit. in, "Monde Diplomatique" 4 (2002) 15.
L'engrenage, cit. in, "Le Monde Diplomatique", 9 (2006) 14-15.
Europa e Stati Uniti dopo la guerra in Iraq. Interviste a Scalfaro, Rocard e Geremek, cit. in, "Aggiornamenti Sociali", 9-10 (2003) 635-648.
L'inutile guerra. Il conflitto del Golfo, cit. in, "Il Regno", 4 (1991) 112.
La verità nella pace, cit. in, "Il Regno", 22 (2005) 721.
Déjà-vu in der Politik gegenüber Nordkorea, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3;
Steigende Rüstungs-Investitionen Russlands, cit. in, "Neue Zürcher Zeitung", 14.II.2007, 3.
51 Things We Can Do, cit. in, "Time", 169 (9.IV.2007) 15, 55-79.
Bush's Illusions and a War Without End, cit. in, "International Herald Tribune", 28.V.2007, 8.

Contributi di miscellanee

- ACCATTOLI, Luigi, *Il Papa*, cit. in, *La pace sprecata. Il Papa, la Chiesa e la guerra nel Golfo*, a cura di Domenico DEL RIO, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1991, 70-91.
- ALBERIGO, Giuseppe, *Il Concilio Vaticano II*, cit. in, *Storia dei Concili Ecumenici*, a cura di Giuseppe ALBERIGO, Brescia, Queriniana, 1990, 397-446.
- ANTONIO, Robert J. – BONANNO, Alessandro, *Periodizing Globalization: from Cold War Modernization to the Bush Doctrine*, cit. in, *Globalization between the Cold War and Neo-Imperialism*, a cura di Jennifer M. LEHMANN – Harry F. DAHMS, Amsterdam, Elsevier Jai, 2006, 1-56 ("Current Perspectives in Social Theory" 24).
- Alfons AUER, *L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino*, cit. in, *Fede cristiana e agire morale*, a cura di Klaus DEMMER – Bruno SCHÜLLER, Assisi (PG), Cittadella, 1980, 32-61.
- BAADTE, Günter, *Kirche, Theologie und Gewalt. Zu Vorgängen und Erfahrungen im weltkirchlichen Kontext von 1965 bis heute*, cit. in, *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, a cura di Norbert GLATZEL und Ernst Josef NAGEL, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 149-175.
- BASTIANEL, Sergio – ABIGNENTE, Donatella, *La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana*, cit. in, "Theologica e Historica. Annali della Pontificia facoltà Teologica della Sardegna XI. Miscellanea in memoria di p. Sebastiano Mosso s.j.", Cagliari, Edizioni Della Torre, 2002, 129-151.
- BASTIANEL, Sergio, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, cit. in, *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, a cura di F. MARINELLI – L. BARONIO, Bologna, EDB, 1990, 223-241 ("Fede e annuncio" 21).
- , *Un'etica delle beatitudini per la cultura contemporanea*, cit. in, *Vita morale e beatitudini. Sacra Scrittura, storia, teoretica, esperienza*, a cura di Francesco COMPAGNONI - Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000, 182-207 ("Teologia morale. Studi e testi" 8).
- BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Zur Begründung der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens. Eine Orientierungssuche bei Thomas von Aquin*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di IDEM – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin- Köln, W. Kohlhammer, 1995, 71-82 ("Theologie und Frieden" 6).
- , *Politik der Versöhnung. Eine Hinführung*, cit. in, *Politik der Versöhnung*, a cura di IDEM – Hans-Richard REUTER, Stuttgart, Kohlhammer, 2002, 7-13 ("Theologie und Frieden" 23).
- , *Vorwort*, cit. in, *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, a cura di IDEM, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 7-9 ("Theologie und Frieden" 24).
- , *Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg*, cit. in, *Die*

- humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, a cura di IDEM, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 141-169.
- BETTAZZI, Luigi, *La comunità ecclesiale italiana e la pace: un esame di coscienza*, cit. in, Angelo CAVAGNA, *I cristiani e la pace. Alla luce della Pacem in terris*, Bologna, Dehoniane, 1996, 63-69.
- BOZZI, Rodolfo, *Strategie militari: aspetti filosofico-giuridici*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Roma, Piemme-Università Gregoriana Editrice, 1984, 75-87.
- BRUNELLI, Gianfranco, *La Chiesa e la guerra: recenti sviluppi del magistero pontificio sulla pace*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, a cura di Bologna, Il Mulino, 2005, 337-355.
- BUCCI, Onorato, *Cristianesimo e nonviolenza*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Roma, Piemme-Università Gregoriana, 1984, 88-120.
- BUDELACCI, Orlando, *Die Rhetorik des «gerechten Krieges» und die Selbstlegitimierung der Politik*, cit. in, *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di Georg KREIS, Basel Schwabe, 2006, 159-164.
- CAMPENHAUSEN, Hans *Christians and Military service in the Early Church*, in IDEM, *Tradition and Life in the Church. Essays and Lectures in Church History*, London: Collins, 1968, 161-170.
- CAVAGNA, Angelo, *Il terrorismo, variante del militarismo*, cit. in, *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, a cura di Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAI, Bologna, Dehoniane, 1982, 287-296.
- CHIAVACCI, Enrico, *L'attuale riflessione teologico-morale su pace e armamenti*, cit. in, AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti etico-morali*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, 136-157.
- , *La teologia della «Gaudium et spes»*, cit. in, *Il concilio vent'anni dopo. Vol. III: Il rapporto Chiesa-mondo*, a cura di Nunzio GALANTINO, Roma, AVE, 1986, 13-39 (“Saggi” 25).
- , *L'obiezione fiscale e la teologia morale*, cit. in, AA. V.V., *Per una teologia della pace*, Roma, Borla, 1987, 147-156.
- , *Dialogo interreligioso e costruzione della pace*, cit. in, *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso mediterraneo*, a cura di Luciano MARTINI, San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della pace, 1994, 195-199.
- CICCONI, Lino, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 113-127 (“Materiali” 13).
- COMPAGNONI, Francesco, *Fede cristiana, pace e obiezione di coscienza*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 137-160.
- DAGRAS, Michel, *La dynamique de l'encyclique*, cit. in, *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, a cura di René COSTE – Michel DAGRAS – Gérard MATHON (et al.), Paris, Centurion, 1992, 19-38.
- DOSSETTI, Giuseppe, *Alcune linee dinamiche del contributo del Cardinale G. Lercaro al Concilio ecumenico Vaticano II*, cit. in, IDEM, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Milano, Il Mulino, 1996, 174-182.
- DRAGO, Antonino, *Introduzione*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 11-34 (“Materiali” 13).
- DWYER, Judith A., *“The Challenge of Peace” and the morality of using nuclear weapons*, cit. in, *The Catholic Bishops and Nuclear War. A critique and analysis of the pastoral The Challenge of Peace*, a cura di EADEM, Georgetown University Press, Washington, 1984, 3-21.

- ENGELHARDT, Paulus, *Die Lehre vom "gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, cit. in, *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, a cura di Reiner STEINWEG, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, 72-124.
- FILIPPI, Aldo, *Introduzione*, cit. in, *Basilea: giustizia e pace*, a cura di IDEM, Bologna, Dehoniane, 1989, 3-23.
- FISCHER, J. – FÜRER, I., *Introduction*, cit. in, CONFERENCE DES EGLISES EUROPEENNES ET CONSEIL DES CONFERENCES EPISCOPALES EUROPEENNES, *Paix et Justice pour la création entière. Rassemblement œcuménique européen. Bâle 15-21 Mai 1989*, Paris, Cerf, 1989, 35.
- FURGER, Franz, *Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung. Modellkonturen*, cit. in, *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, a cura di Norbert GLATZEL und Ernst Josef NAGEL, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 259-284.
- GIRARDET, Giorgio, *Il contributo delle religioni all'edificazione della pace*, cit. in, *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso mediterraneo*, a cura di Luciano MARTINI, San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della pace, 1994, 189-194.
- GRAMAGLIA, Pier Angelo, *L'obiezione di coscienza nei primi secoli della Chiesa*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia. Nella storia della Chiesa. Nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1992, 47-64 ("Ricerche Pastorali. Nuova serie").
- GRAZIOLA, Giancarlo, *Possibilità e conseguenze di un processo di riconversione dell'industria bellica*, cit. in, AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti etico-morali*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, 71-90.
- GRASS, Günter, *Von der besonderen Verantwortung der Deutschen*, cit. in, *Nouvelles Allemandes. Deutsche Kurzerählungen*, Paris, Pocket, 2004, 105-117 ("Langues pour tous" 2206).
- GRECH, Prosper, «Pace» nella Sacra Scrittura, in Giovanni MAGNANI (a cura di), *Pace, disarmo e chiesa*, Piemme-Università Gregoriana editrice, Roma 1984, 129-142.
- HABERMAS, Jürgen, *Fundamentalismus und Terror. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas*, cit. in, Jürgen HABERMAS – Jacques DERRIDA, *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, a cura di Giovanna BORRADORI, Berlin-Wien, Philo, 2004 (ed. or. ing.: Chicago, University Press, 2003).
- HÄRING, Bernard, *La nonviolenza: concetto chiave di una Teologia della Pace*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, Roma, Borla, 1987, 40-46.
- HASPEL, Michel – TRITTMANN, Uwe, *Einleitung*, cit. in, "What are we fighting for...". *Friedensethik in der transatlantischen Debatte*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Michel HASPEL – Uwe TRITTMANN, Stuttgart, Kohlhammer, 2006 ("Beiträge zur Friedensethik" 37).
- HEHIR, J. Bryan, *John Paul II: Continuity and change in the Social Teaching of the Church*, cit. in, *Readings in Moral Theology. Vol.: V: Official Catholic Social Teaching*, a cura di Charles E. CURRAN – Richard A. Mc CORMICK, New York – Mahwah, Paulist Press, 1984, 247-262.
- , *Intervention militaire et souveraineté nationale. Une relation à repenser*, cit. in, *Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire*, Paris, a cura di Jonathan MOORE, Gallimard, 1999, 49-80 ("Nrf essais").
- HÖFFE, Otfried, *Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen*, cit. in, Gerhard BEESTERMÖLLER, *Vorwort*, cit. in, *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, a cura di IDEM, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 11-28 ("Theologie und Frieden" 24).
- HOPPE, Thomas, *Zur Entwicklung der Nuklearstrategie: Bleibende Probleme, neue Lösung*, cit. in, *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*, a cura

- di Franz FURGER – Ernst Josef NAGEL, Köln, J.P. Bachem, 1986, 21-43 (“Theologie und Frieden” 3).
- , *Friedensethik in der Krise der Gegenwart*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin- Köln, W. Kohlhammer, 1995, 11-29 (“Theologie und Frieden” 6).
- INGEGNOLI, Vittorio, *Crisi uomo-ambiente: nonviolenza e redenzione*, cit. in, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di Adriano CAPRIOLI – Luciano VACCARO, Brescia, Morcelliana, 1988, 99-108 (“Quaderni della «Gazzada»” 9).
- JOBLIN, Joseph, *La Chiesa e il disarmo (dal 1939 ad oggi)*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Piemme-Università Gregoriana, Roma 1984, 165-194.
- , *Jean-Paul II et la morale internationale*, cit. in, *Jean-Paul II et l'éthique politique*, a cura di Joël-Benoît D'ONORIO, Paris, Editions Universitaires, 1992, 147-167.
- JOHNSON, James Turner, *Can Contemporary Armed Conflicts Be Just? An Examination of Some Central Moral Issues*, cit. in, *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di Dieter JANSSEN – Michael QUANTE, Paderborn, Mentis, 2003, 44-51 (“Ethica”).
- Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, a cura di Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Joachim STÜBEN, Stuttgart, Kohlhammer, 2006 (“Theologie und Frieden” 27).
- La guerra dentro casa: dai fatti ai mass-media*, a cura di CANALE 3 e del CENTRO CULTURALE “F. L. FERRARI”, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 177-270.
- L'ABATE, Alberto, *Le grandi trasformazioni dei nord del mondo: politica, economia, cultura*, cit. in, *I cristiani e la pace. Alla luce della Pacem in terris*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1996, 71-81.
- LALANDE, Bernard, *Introductions et annotations*, cit. in, *Texte intégral de l'encyclique “Pacem in terris”*, cit. in, *Jean XXIII – Paul VI – Jean-Paul II, Paix sur la terre*, a cura di Michel ROUGE – Jean-Pierre GUEREND, Paris, Bayard-Fleurus-Mame, Édition du Cerf, 2003, 31-104.
- LATTUADA, Antonio, *Coscienza e mediazione politica. L'obiezione fiscale alle spese militari, L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 129-134 (“Materiali” 13).
- LITTLE, David, *Forgiveness, Reconciliation and Politics*, cit. in, *Politik der Versöhnung*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Hans-Richard REUTER, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002, 245-254 (“Theologie und Frieden” 23).
- LOMBARDI, Federico, *Pace e sviluppo tecnico scientifico*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Roma, Piemme-Università Gregoriana, 1984, 15-34.
- LORENZETTI, Luigi, *La guerra e la morale*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 115-124.
- , *Le coscienze*, cit. in, *La pace sprecata, il Papa, la Chiesa e la guerra nel Golfo*, a cura di Domenico DEL RIO, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1991, 57-69.
- , *Introduzione. Dove va la morale cattolica?*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 7-10.
- , *Terrorismo, guerra, giustizia sociale. «Dalla parte delle vittime»*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 43-52.
- , *La cultura militarista. La smentita della storia*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 53-64.

- , *La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 65-72.
- , *La struttura della Pacem in terris (1963-2003). «Se vuoi la pace, prepara la pace»*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 89-120 (ed. or. in: *Pacem in terris. La fatica della pace*, a cura di Domenico ROSATI – Davide CARTA, Bologna, EDB, 2003, 41-59).
- , *La pace: dono di Dio affidato all'invocazione dell'uomo e alle sue mani*, cit. in, IDEM, *Guerre ingiuste. Pace giusta. Dove va la morale cattolica?*, Bologna, Pardes, 2004, 135-142 (ed. or. cit. in, "I Quaderni di Mosaico di pace", 5 (1998) 5-10).
- OBERHEM, Harald, *Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart*, cit. in, *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, a cura di Norbert GLATZEL und Ernst Josef NAGEL, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 41-68.
- O'BRIEN, William V., *The Challenge of War. A Christian Realist Perspective*, cit. in, *The Catholic Bishops and Nuclear War. A critique and analysis of the pastoral The Challenge of Peace*, a cura di Judith A. DWYER, Washington, Georgetown University Press, 1984, 39-63.
- MABILLE, François, *Présentation*, cit. in, *L'Église et la paix. 25 ans de messages pontificaux pour la paix. Documents réunis et présentés pour Pax Christi*, a cura di IDEM, Paris, Centurion, 1993, 11-29.
- MAGGIONI, Bruno, *La pace nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e etico-morali*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, 123-135.
- MANTOVANI, Fabio (COLONNELLO DELL'ESERCITO ITALIANO), *Considerazioni morali e strategiche sulla difesa italiana*, cit. in, MELLON, Christian, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace. Considerazioni morali e strategiche sulla difesa dell'Italia*, Brescia, Queriniana, 1986, 241-258.
- MATHON, Gérard, *Les quatre piliers de la maison de la paix*, cit. in, *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, a cura di René COSTE – Michel DAGRAS – Gérard MATHON (et al.), Paris, Centurion, 1992, 39-71.
- MATTAI, Giuseppe, *Introduzione*, cit. in, *Messaggi di Paolo VI sulla pace*, Bologna, Dehoniane, 1980.
- , *I cristiani e la pace tra compromesso e profezia*, cit. in, *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, a cura di Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAI, Bologna, Dehoniane, 1982, 11-54.
- , *Educazione alla nonviolenza e «difesa alternativa»*, cit. in, *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, a cura di Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAI, Bologna, Dehoniane, 1982, 333-344.
- , *Introduzione*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 91-94 ("Materiali" 13).
- , *Fondamenti etici della disobbedienza*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 95-102 ("Materiali" 13).
- , *Le ragioni della pace*, cit. in, *Il concilio vent'anni dopo. Vol. III: Il rapporto Chiesa-mondo*, a cura di Nunzio GALANTINO, Roma, AVE, 1986, 116-124 ("Saggi" 25).
- , *Il dibattito culturale e teologico contemporaneo in tema di pace e guerra*, cit. in, *Il contributo culturale dei cattolici ai problemi della pace nel secolo XX*, a cura di Giancarlo GALEAZZI, Milano, Massimo, 1987, 29-47 ("Problemi del nostro tempo" 66).
- , *La Chiesa cattolica e la pace*, cit. in, *Religioni per la pace*, a cura di Michele CASSESE, Roma, Associazione Studi America Latina, 1987, 117-214 ("Nord/Sud" 2).
- , *Educare alla pace e alla nonviolenza oggi*, cit. in, *L'impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braidò*, a cura di José Manuel PRELLEZO, Roma, LAS, 1991, 335-345.

- , *Pace e guerra nella "Centesimus annus"*, cit. in, *Frontiere della nuova evangelizzazione. Studi sull'enciclica sociale di —*, a cura di Mario TOSO, Leumann (TO), LDC, 1991, 91-102 ("Studi sul magistero pontificio" 4).
- , *Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali*, cit. in, *Teologia ed ecologia*, a cura di Giuseppe MATTAI – Armido RIZZI – Giuliana MARTIRANI (et al.), Roma, AVE, 1992, 17-40.
- , *Le beatitudini nella storia dell'etica*, cit. in, *Vita morale e beatitudini*, a cura di Francesco COMPAGNONI – Salvatore PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000, 75-98.
- MATTHIES, Volker, *Konfliktprävention – Konfliktnachsorge*, cit. in, «*Gerechter Friede*» - *Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe*, a cura di Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Rolf SCHUMACHER, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 206-216 ("Theologie und Frieden" 25).
- MAZZILLO, Giovanni, *Quale teologia di pace oggi?*, cit. in, *I cristiani e la pace. Alla luce della Pacem in terris*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1996, 97-120.
- , *L'obiezione di coscienza e la teologia dogmatica*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia. Nella storia della Chiesa. Nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, EDB, 1992, 125-136 ("Ricerche Pastorali. Nuova serie").
- MEEHAN, Francis X., *Nonviolence and the Bishop's Pastoral: A Case for a Development of Doctrine*, cit. in, *The Catholic Bishops and Nuclear War. A Critique and Analysis of the Pastoral The Challenge of Peace*, a cura di Judith A. DWYER, Georgetown University Press, Washington 1984, 91-107.
- MELLON, Christian, *Construire et défendre la paix*, cit. in, *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, a cura di René COSTE – Michel DAGRAS – Gérard MATHON (et al.), Paris, Centurion, 1992, 123-149.
- MERKEL, Reinhard, *Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. Humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg*, cit. in, *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, a cura di IDEM, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, 79, 66-98.
- METZ, Johann Baptist, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, cit. in, *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, a cura di Johann Baptist METZ – Lothar KULD – Adolf WEISBROD, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000, 9-18.
- MONGILLO, Dalmazio, *Riflessioni sulla missione pacificatrice della comunità credente*, cit. in, AA.VV., *Per una teologia della pace*, Roma, Borla, 1987, 32-39 ("Costruttori di pace").
- NAGEL, Ernst Josef, *Entscheidungskriterien. SDI im Kontext einer christlichen Friedensethik*, cit. in, *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*, a cura di Franz FURGER – Ernst Josef NAGEL, Köln, J.P. Bachem, 1986, 119-137 ("Theologie und Frieden" 3).
- NANNI, Walter (a cura di), *Dibattito attuale e opinioni a confronto nel mondo cattolico italiano sul tema della guerra e della pace*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 360-363.
- NOVAK, Micheal, *The U.S. Bishops. The U.S. Government – and Reality*, cit. in, *The Catholic Bishops and Nuclear War. A Critique and Analysis of the Pastoral The Challenge of Peace*, a cura di Judith A. DWYER, Georgetown University Press, Washington 1984, 67-87.
- ORLANDI, Maria, *Zoom sul «caso Iraq»*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 86-96.

- PALAUER, Wolfgang, *Vom «gerechten Krieg» zum «gerechten Frieden». Ein Beitrag aus theologischer Sicht*, cit. in, *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di Georg KREIS, Basel, Schwabe, 2006, 97-111.
- PAPISCA, Antonio, *Per un nuovo ordine internazionale democratico*, cit. in, *Nuove mete dell'azione sociale. La "rerum novarum" tra passato e futuro*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 253-262 ("Formazione e vita sociale" 3).
- PASINI, Giuseppe, *Le obiezioni di coscienza*, cit. in, *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino DRAGO – Giuseppe MATTAI, Torino, Gruppo Abele, 1986, 103-108 ("Materiali" 13).
- PIROLA, Giuseppe, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, cit. in, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di Merio SCATTOLA, Milano, FrancoAngeli, 2003, 43-62 ("Per la storia della filosofia politica").
- Proposte pastorali del convegno ecclesiale "Dalla Rerum Novarum a oggi"*, Roma, 3.X.1981, cit. in, *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, a cura di Angelo CAVAGNA – Giuseppe MATTAI, Bologna, Dehoniane, 1982, 237-242.
- RAGAZZI, Mario, *Zoom sul «caso Afghanistan»*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 79-86.
- RICCARDI, Andrea, *Le religioni tra conflittualità e omologazione*, cit. in, *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso mediterraneo*, a cura di Luciano MARTINI San Domenico di Fiesole (FI), Cultura della pace, 1994, 30-33.
- RIZZI, Armido, *Nel quotidiano è il primo laboratorio della pace*, cit. in, *Ha ancora senso il Vangelo della Pace*, a cura di Ernesto BALDUCCI, Roma, Paoline, 1984, 118-120 ("Hanno detto" 3).
- , *Elementi di una teologia della liberazione per l'Occidente*, cit. in, R. GHIBELLINI – A. RIZZI – A. NESTI, *Teologie della liberazione*, Roma, AVE, 1991, 111-178 ("Rdt books" 3).
- ROVEDA, Pietro, *Cultura della pace ed educazione della pace*, cit. in, *Il contributo culturale dei cattolici ai problemi della pace nel secolo XX*, a cura di Giancarlo GALEAZZI, Milano, Massimo, 1987, 108-121 ("Problemi del nostro tempo" 66).
- RUGGERI, Giuseppe, *La profezia della pace*, cit. in, *Giacomo Lercaro. Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, a cura di Angelina ALBERIGO, Genova, Marietti, 1991, 165-183 ("Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie" 6).
- SALVOLDI, Valentino, *Bernhard Häring profeta della nonviolenza*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 161-170.
- SCATTOLA, Merio, *Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens*, cit. in, *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, a cura di Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Joachim STÜBEN, Stuttgart, Kohlhammer, 2006 ("Theologie und Frieden" 27).
- SCHMIDT, Hajo, *Wie weiter? Rechtsethische Erwägungen gelegentlich des Kosovo/a-Krieges*, cit. in, *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 101-122 ("Theologie und Frieden" 24).
- SCHMITZ, Philip, *In der Tradition verankerte Weisung (norma normata): die Normen der Friedensethik*, cit. in, *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, a cura di Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL, Stuttgart-Berlin- Köln, W. Kohlhammer, 1995, 54-70 ("Theologie und Frieden" 6).

- SOLMS, Friedhelm, *Le posizioni prese dal Consiglio ecumenico delle Chiese sul disarmo e la pace*, cit. in, *Pace e disarmo. Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa cattolica Romana*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1984, 9-26.
- STANLEY, Ruth, *Einleitung*, cit. in, *Gewalt und Konflikt in einer Globalisierten Welt*, a cura di IDEM, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001, 9-21.
- STRAZZARI, Francesco, *Le mappe globali della violenza organizzata*, cit. in, *Guerre alla finestra. Rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, a cura di Paolo BECCEGATO – Walter NANNI – Francesco STRAZZARI, Bologna, Il Mulino, 2005, 27-57.
- TANNER, Normann, *La Chiesa nelle società: ecclesia ad extra*, cit. in, *Storia del concilio Vaticano II. Vol. IV: La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione. Settembre 1964 – settembre 1965*, a cura di Giuseppe ALBERIGO, Bologna, Il Mulino, 1999, 293-415.
- TOSCHI, Massimo, *Dalla svolta giovannea alla Guerra del Golfo*, cit. in, *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, a cura di Angelo CAVAGNA, Bologna, Dehoniane, 1992, 89-107.
- TOSI, Giuseppe, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, cit. in, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di Merio SCATTOLA, Milano, FrancoAngeli, 2003, 63-87 (“Per la storia della filosofia politica”).
- TOSO, Mario, *Principali contenuti e aspetti di novità nella «Sollicitudo Rei Socialis»*, cit. in, *Solidarietà nuovo nome della pace. Studio sull'enciclica «Sollicitudo Rei Socialis» di —*, a cura di IDEM, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1988, 28-52.
- TRENTIN, Giuseppe, *La pace provoca la Chiesa: orientamenti teologici e morali*, cit. in, IDEM, *Per un'etica della pace. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare*, Padova, Gregoriana, 1985, 93-108 (ed. or.: *La pace provoca la Chiesa*, cit. in, “Studia Patavina – Rivista di scienze religiose” 1 (1984) 79-91).
- , *Costruzione della pace, violenza, obiezione di coscienza*, cit. in, IDEM, *Per un'etica della pace. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare*, Padova, Gregoriana, 1985, 109-139 (ed. or. cit. in, “Il Regno”, 7 (1981) 217-224).
- UNIACKE, Suzanne, *Self-defence and Just War*, cit. in, *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di Dieter JANSSEN – Michael QUANTE, Paderborn, Mentis, 2003, 64-78 (“Ethica”).
- VALORI, Paolo, *Esiste una guerra giusta?*, cit. in, *Pace, disarmo e chiesa*, a cura di Giovanni MAGNANI, Piemme-Università Gregoriana editrice, Roma 1984, 35-48.
- ZAHN, Gordon, *Reflections on an Unanswered Challenge*, cit. in, *Studying War – No More? From Just War to Just Peace*, a cura di Brian WICKER, Kampen-The Netherlands, Pharos, 1993, 203-210.
- WINTERS, Francis X., *The American bishops on deterrence. “Wise as serpents, cit. in, nocent as doves”*, cit. in, *The Catholic Bishops and Nuclear War. A Critique and Analysis of the Pastoral The Challenge of Peace*, a cura di Judith A. DWYER, Georgetown University Press, Washington 1984, 23-36.
- WURF, Herbert, *Krisenprävention und die Ökonomie der Gewalt*, cit. in, Ruth STANLEY, *Gewalt und Konflikt in einer Globalisierten Welt*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001, 51-100.

Contributi di atti di convegni

- ACLI - GRUPPO ABELE - MANI TESE - MISSIONE OGGI – MLAL - PAX CHRISTI, *Mercanti della morte. Il traffico delle armi dalla clandestinità alla regolamentazione. Atti del convegno, Roma, 11-13 ottobre 1985.*

- BERTONE, Tarcisio, *Le vie promosse dalla Santa Sede nella promozione della pace*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 649-665.
- BISSOLI, Cesare, *Guerra e pace nei catechismi*, cit. in, *I giovani e la pace, Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma, 2-4.I.1985*, a cura di Giancarlo MILANESI, LAS, Roma, 1986, 173-183.
- CHIAVACCI, Enrico, *La pace tradita: la responsabilità della teologia morale cristiana nel passato e nel presente*, cit. in, *Come e perché la pace in un mondo di peccato. Atti del Convegno, Trento, 11-12.V.1983*, a cura di Luigi SARTORI, Bologna, EDB, 1984, 121-135 ("Scienze religiose" 7).
- , *La riflessione teologica sulla pace come contributo ad un nuovo discorso educativo*, cit. in, *I giovani e la pace, Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma, 2-4.I.1985*, a cura di Giancarlo MILANESI, LAS, Roma, 1986, 47-64.
- DI ROVASENDA, Enrico, *Pace e guerre nucleari*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 617-622.
- ETCHERGARAY, card Roger., *Chiesa, che dici oggi della pace? Chiesa, che fai oggi per la pace?*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 27-32.
- GOLDIE, Rosemary, *La paix dans les mouvements ecclésiaux*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 473-482.
- JOBLIN, Joseph, *L'actualité de l'enseignement de Gaudium et Spes sur la paix*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Roma, Herder-FIUC, 1988, 583-599.
- LANZA, Sergio, *La pace nei catechismi*, cit. in, *La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma, Roma, 3-6.XII.1986*, a cura di Franco BIFFI, Herder-FIUC, 1988, 95-104.
- MICCOLI, Giovanni, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*, cit. in, *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano, Atti del Convegno internazionale, Torino, 12-14 ottobre 2001*, a cura di Pietro STEFANI e Giovanna MENESTRINA, Brescia, Morcelliana, 2002, 103-141.
- SCHOTTE, Jan P. (VICE-PRESIDENTE DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE IUSTITIA ET PAX), *La Santa Sede e i problemi della pace e della guerra*, cit. in, *I giovani e la pace, Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma, 2-4.I.1985*, a cura di Giancarlo MILANESI, LAS, Roma, 1986, 155-169.

Articoli e siti online

- ALIPRANDINI, Massimo, *Cosa significa aderire alla Campagna OSM (obiezione alle spese militari)?*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://ospiti.peacelink.it/cnosm/datinews/materiale2005/infoadesioni.htm>> (accesso: 17.II.2006).
- BBC NEWS, *America's Day of Terror*, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/in_depth/americas/2001/day_of_terror/> (accesso: 2.II.2007).

- , *Timeline: Iraq*, 16.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/737483.stm> (accesso: 11.VIII.2007).
- , *Who is Osama Bin Laden?*, 23.IV.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1551100.stm> (accesso: 14.VIII.2007).
- , *Timeline: Spain*, 27.X.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/country_profiles/992004.stm> (accesso: 23.II.2007).
- , *London Attacks*, 6.VII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/in_depth/uk/2005/london_explosions/default.stm> (accesso: 23.II.2007).
- , *In quotes: Reasons for the Iraq war*, 29.V.2003, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2948068.stm> (accesso: 7.I.2007).
- , *Report «Urges Iraq Policy Shift»*, 6.XII.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/6212106.stm>> (accesso: 7.I.2007).
- , *Italians March in US Base Protest*, 17.II.2007, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6370671.stm>> (accesso: 17.VIII.2007).
- , *Cluster Bombs*, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/in_depth/world/2001/cluster_bomb/> (accesso: 5.VII.2007).
- , *Global Drive to Ban Cluster Bombs*, 22.II.2007, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6385375.stm>> (accesso: 5.VII.2007).
- , *Country Profile: Bosnia-Herzegovina*, 31.VII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/country_profiles/1066886.stm> (accesso: 9.VIII.2007).
- , *Timeline: Afghanistan*, 3.VIII.2007, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1162108.stm> (accesso: 10.VIII.2007).
- BERETTA, Giorgio, *Campagna Banche armate. Banche armate: tre domande alla campagna*, cit. in, “Missione Oggi”, 2 (2006), [documento WWW], accesso: URL: <http://www.saveriani.bs.it/Missioneoggi/arretrati/2006_02/banche_armate.htm> (accesso: 19.II.2007).
- GOLSER, Karl, *La responsabilità verso il creato, dimensione essenziale della vita della Chiesa*, 5.X. 2005, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.veneziastilidivita.it/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=27>> (accesso: 15.V.2007).
- JOHNSON, Rebecca, *Politics and Protection: Why the 2005 NPT Review Conference Failed*, cit. in, “Disarmament Diplomacy”, 80 (2005), [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.acronym.org.uk/dd/dd80/80npt.htm>> (accesso: 18.VI.2006).
- MASON, Barnaby, *Bush Faces Iraq Dilemma*, 1.I.2001, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1096054.stm>> (accesso: 21.I.2007).
- MARCUS, Jonathan, *Saddam's Rusting Arsenal*, 11.III.2002, [documento WWW], accesso: URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1866944.stm> (accesso: 22.I.2007).
- No alle banche armate* [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.banchearmate.it/home.htm>> (accesso: 19.II.2007).
- REYNOLDS, Paul, *Terror Law Leaves Room for Tough Questioning*, 29.IX.2006, [documento WWW], accesso: URL: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/5391314.stm>> (accesso: 9.II.2007).
- RAI NEWS 24, *Somalia. L'attacco Usa non ha colpito i bersagli. Prodi a Bush: «Non ci voleva»*, [documento WWW], accesso: URL: <<http://www.rai.it/news/articolornews24/0,9219,4458438,00.html>> (accesso: 6.V.2007).
- Territori disarmati* [sito WWW], accesso: URL: <<http://www.territoridisarmanti.org/roma.php>> (accesso: 19.II.2007).

17.I.2007).