

Oltre la “guerra giusta” La stagione del Concilio Vaticano II

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. PREMESSA

È diffusa una lettura del Concilio Vaticano II in termini di misteriosa ed improvvisa irruzione dello Spirito nella vita della Chiesa, e dunque in termini di imprevedibilità e di *sorpresa*¹. È una tesi, questa, che non manca di alcuni aspetti di verità, ma che pone l'accento sulla discontinuità, indiscutibile e incontestabile, piuttosto che sulla *continuità*, essa pure evidente (è stato notato che l'autore in assoluto più citato

¹ Cfr. AA.VV., *Come si è giunti al Concilio Vaticano II*, Massimo Milano 1988 (ivi G. CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del Concilio Vaticano II*, pp. 84 ss.). Nella vastissima letteratura sul tema ci limitiamo a segnalare AA.VV., *Storia della Chiesa*, vol. XXV/2, a cura di M. GUASCO-E. GUERRIERO-F. TRANIELLO, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994 (ivi ampie indicazioni bibliografiche). Per una lettura della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* nel contesto degli avvenimenti, cfr. G. CAMPANINI, *La “compagnia” della storia - Il messaggio sociale della “Gaudium et Spes” trent'anni dopo*, Agrilavoro, Roma 1996.

dai padri conciliari è Pio XII); e che inoltre presenta il limite di considerare il Vaticano II quasi esclusivamente in un'ottica *interna* alla Chiesa, trascurando così una specifica ed importante lezione conciliare, quella dei *segni dei tempi*.

Questa notazione preliminare fonda la riflessione su uno dei temi più importanti che hanno formato oggetto dell'attenzione del Vaticano II, e cioè il problema della legittimità della guerra (e, correlativamente, della fondazione di una pace giusta) e, in prospettiva, dell'individuazione delle vie del superamento dell'antica, e in un certo senso tradizionale (ma non unica né univoca) categoria di *guerra giusta*, tema, su può dire da sempre, dibattuto dalla coscienza cattolica². In questo senso, riflettere sull'insegnamento conciliare in ordine alla questione della *guerra giusta* significa misurarsi con uno dei nodi fondamentali del rapporto tra fede e storia.

2. LA LEZIONE DEGLI AVVENIMENTI

Mai come nel caso di questa complessa questione emerge con estrema chiarezza come la riflessione teologica sia sollecitata e in qualche modo dettata dagli avvenimenti. La teoria della *guerra giusta*, pure con tutte le limitazioni introdotte contro un uso distorto di questa categoria, poteva essere sostenuta in un mondo all'interno del quale la guerra presentava alcune fondamentali caratteristiche, prima fra tutte quella della sua relativa limitazione ai belligeranti e del suo limitato potere distruttivo; ma cessava di apparire proponibile, almeno nella sua forma tradizionale, nel momento in cui la guerra moderna evidenziava potenzialità e capacità distruttive in altre epoche inimmaginabili.

L'evento realmente *epocale* che ha mutato l'orizzonte di comprensione della guerra - e quello che i Padri conciliari avvertivano acutamente come il nuovo grande problema del loro tempo - era stata l'esplosione delle prime bombe atomiche, fatto ritenuto tale da rappresentare una sorta di evento epocale e come tale avvertito dagli interpreti più pensosi della storia europea del Novecento³. Già prima vi era stato il campanello d'allarme rappresentato, in occasione della prima guerra mondiale, dalle stragi di massa, dall'uso dei gas, dal bombardamento di città indifese, temi sui quali si era già soffermata la preoccupata attenzione di Benedetto XV⁴. La consapevolezza del

² Un vasto affresco di insieme è quello offerto dal *Dizionario di teologia della pace*, a cura di L. LORENZETTI, Dehoniane, Bologna 1997. Ma cfr. anche le sintesi fornite da G. MATTAI, *Pace e pacifismo*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Milano 1990; G. PATTARO, *Pace e giustizia*, in *Dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977; N.M. LOSS, *Pace*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Milano 1988; S. TANZARELLA, *Pace*, in *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993.

³ Basterà ricordare le inquiete pagine di E. MOUNIER, *La petite peur du XXème siècle* (1948) (tr. it. *La paura del Ventesimo secolo*, LEF, Firenze 1951) in *Oeuvres*, Seuil, Paris, 1963, vol. IV o di R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1951), tr. it. Morcelliana, Brescia 1979.

⁴ Sul ruolo svolto da questo pontefice per la promozione di una cultura di pace, cfr. G. CAMPANINI, *Benedetto XV e l'Italia*, in AA. VV., *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di E. GUERRIERO, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1996, pp. 337-358 (in particolare cfr. le pp. 340ss. su *Bene-*

nuovo volto che stava assumendo la guerra era stata anche al centro delle preoccupazioni di Pio XII, a partire dalla sua prima enciclica, *Summi pontificatus*, in cui si paventava, all'inizio della seconda guerra mondiale, lo scatenamento di un processo distruttivo di cui nessuno avrebbe potuto prevedere le ultime conseguenze⁵.

Già negli anni fra il 1914 e il 1939 – in quel quarto di secolo nel quale, tuttavia, l'elaborazione teologica sul tema della guerra e della pace conosceva soltanto limitati sviluppi – si ponevano le premesse di quella che sarà poi la nuova prospettiva conciliare, prefigurata dalle profetiche denunce di Benedetto XV e di Pio XII ma non seguita da una vera e propria messa in discussione della teoria tradizionale. Ma, dopo gli avvenimenti della seconda guerra mondiale, e soprattutto dopo Nagasaki e Hiroshima, quella che nel 1914 e nel 1939 era sembrata soltanto una incombente minaccia diventava la drammatica realtà di una possibile apocalisse con la quale era necessario misurarsi: la guerra perdeva le sue caratteristiche di realtà circoscritta e limitata e diventava una minaccia recata alla sopravvivenza stessa dell'umanità.

In questa prospettiva, il magistero conciliare sulla pace ha rappresentato, a livello di Chiesa universale, la presa di coscienza di un dato – la *intollerabilità* per la coscienza cristiana della guerra, di ogni guerra – che si era andato imponendo nella coscienza comune, del quale i pontefici si erano già fatti portavoce, ma che tardava ad affermarsi all'interno di una ricerca teologica che rimaneva ancorata alla riproposizione della teoria della *guerra giusta* elaborata in secoli lontani e in un contesto culturale e sociale profondamente diverso⁶.

3. UN PRIMO PUNTO DI SVOLTA: LA «PACEM IN TERRIS»

Un primo ed importante punto di svolta - verificatosi durante i lavori stessi del Concilio, ma prima dell'elaborazione della posizione conciliare sul tema della guerra, intervenuta, come noto, soltanto oltre due anni più tardi, con la *Gaudium et Spes* - fu

detto XV e la guerra, ove si richiama la vigorosa protesta contenuta nella Nota del 17 agosto 1917, in cui si denunciava, con parole diventate famose, la «inutile strage»).

⁵ Sull'impegno di Pio XII per la pace cfr. AA. VV., *Pio XII*, a cura di A. RICCARDI, Laterza, Bari 1984 (si veda in particolare il saggio di F. MALGERI, *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, pp. 93ss.). «Invano il Papa – nota fra l'altro questo autore – fin dai suoi primi messaggi aveva richiamato i potenti della terra ad evitare una nuova “inutile strage”» (ivi, p. 101). Sul tema si veda anche P. SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII*, in *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, in particolare alle pp. 375ss. (*Pio XII e la seconda guerra mondiale*).

⁶ Una vicenda esemplare, sotto questo profilo, è rappresentata dal tentativo di legittimazione della guerra civile spagnola operato dai teologi cattolici in termini di ripristino del diritto violato (dalla Repubblica, in quanto responsabile della persecuzione religiosa). Il vivace dibattito di quegli anni mise tuttavia in evidenza anche la posizione critica di altri pensatori: fra questi teologi, per così dire, non professionali vanno ricordati L. STURZO, *Le droit de révolte et ses limites* (1937), ripreso in *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 163-178 e J. MARITAIN, *De la guerre sainte* (1937), riproposto in ID., *Scritti e manifesti politici, 1933-1939*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 75-110. Sulla questione cfr. G. CAMPANINI (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Morcelliana, Brescia, 1987.

rappresentato dall'enciclica *Pacem in Terris*, di Giovanni XXIII (11 aprile 1963). Volutamente e dichiaratamente, l'enciclica era tutta incentrata sulla questione della pace e delle condizioni necessarie per instaurarla e mantenerla, a partire dal riconoscimento dei diritti dell'uomo, dall'avvento di un'autentica democrazia, dal rispetto dei diritti dei popoli. Volutamente *marginali*, ma non per questo meno importanti, erano i riferimenti al problema della guerra; soprattutto in quel centralissimo n. 42 dell'enciclica la cui forza profetica emergeva dall'originario testo latino assai più che dalla impropria, e flebile, traduzione ufficiale italiana.

Aveva infatti affermato l'anziano pontefice, ormai quasi alla vigilia della sua morte: «*Aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*». Nella traduzione italiana questo passo suonava così: «*Riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia*»⁷.

L'assai più forte denuncia della assoluta irrazionalità della guerra (*alienum est a ratione*) risultava assai sfumata; la condanna della folle superbia dell'uomo implicita in quel *gloriatur*, che trasforma in titolo di vanto ciò di cui si dovrebbe provare vergogna, veniva ridotta alla pura constatazione dell'ingresso dell'umanità nell'era atomica; la difesa dei diritti violati diventava semplicemente *strumento di giustizia* che la guerra di per sé mai avrebbe potuto diventare. Ma, nonostante questa attenuazione, nella traduzione italiana, di parte della forza profetica del passo dell'enciclica, rimaneva la severa denuncia della guerra e dell'implicito invito al superamento della tradizionale teoria della *guerra giusta*, almeno nel senso del suo adattamento alla mutata situazione storica.

È appunto in questo senso che si è potuto parlare, a proposito della *Pacem in terris*, di un vero e proprio *punto di svolta*⁸, e sotto un duplice aspetto.

In una prima prospettiva la *Pacem in terris* rappresentava il luogo nel quale, per la prima volta in modo organico e sistematico, nello stile delle encicliche, il magistero della Chiesa affrontava il problema delle ragioni ultime della guerra e le individuava nel mancato rispetto della persona umana e dei suoi diritti ma anche in fenomeni, come la disparità fra i popoli e la corsa agli armamenti, ai quali in precedenza era stata prestata limitata attenzione.

Da un secondo punto di vista, la *Pacem in terris* segnava il passaggio dalle forti e profetiche denunce della guerra operate in particolare da Benedetto XV e da Pio XII ad una lettura in profondità del fenomeno della guerra e delle sue cause, avviando così una vera e propria *revisione dottrinale* della posizione del magistero: non nel senso di un rinnegamento delle precedenti posizioni di pensiero, ma piuttosto in direzione di una sempre più chiara percezione dell'inammissibilità della guerra *moderna*

⁷ Cfr. R. SPIAZZI (a cura di), *I documenti sociali della Chiesa*, Massimo, Milano 1983, p. 767. Sull'improprietà, a dir poco, della traduzione italiana ha richiamato l'attenzione, sulla scia di alcune preoccupate notazioni di E. Chiavacci, la ricerca di G. MATTAI - B. MARRAS, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI Torino 1994, p. 63; rinviando a quest'opera per ulteriori approfondimenti.

⁸ Così F. TRANIELLO, *La Chiesa e la politica*, in *La Chiesa del Vaticano II*, vol. II, p. 340.

e dunque della incompatibilità radicale fra le categorie di *giustizia* e di *guerra* che sino ad allora si era cercato di mantenere unite, sia pure in circostanze particolari⁹.

4. UN SECONDO PASSAGGIO: LA “GAUDIUM ET SPES”

Un secondo e decisivo punto di svolta, era rappresentato, però, dal Vaticano II, e precisamente dalla costituzione *Gaudium et Spes*: era qui, infatti, che si ponevano le basi concettuali per una radicale revisione della tradizionale teoria della *Guerra giusta*, nella linea che la *Pacem in terris* aveva aperto, ma non percorso sino in fondo. Quanto era stato a lungo considerato come un sogno irraggiungibile – e cioè un mondo senza guerra – veniva indicato non solo come via praticabile ma anche come *strada obbligata* per il futuro stesso dell'umanità.

Ancora una volta, alla base di questi sviluppi dottrinali stava la lezione stessa degli avvenimenti. Il persistere della *guerra fredda* e la corsa agli armamenti in atto metteva impietosamente in luce il concetto stesso di *limitazione* della guerra, rivelandone le immani potenzialità distruttive. Nello stesso tempo cresceva – non solo all'interno della Chiesa cattolica, ma in tutte le Chiese cristiane – la consapevolezza che fosse ormai finito il tempo delle mediazioni fra *Stati cristiani* e che occorresse proclamare il messaggio delle Beatitudini *sine glossa*, abbandonando quei residui di una cultura veterotestamentaria che in passato era stata spesso alla base, se non dell'esaltazione della violenza, certo della tesi della *inevitabilità* della guerra e della violenza¹⁰.

La duplice sollecitazione del corso stesso degli avvenimenti e del mutato approccio alla Scrittura diveniva il fondamento della posizione, sotto molti aspetti innovatrice, assunta dal Concilio Vaticano II in tema di guerra e pace¹¹.

⁹ Sugli elementi di forte novità dell'enciclica ha attirato l'attenzione uno dei più ascoltati consiglieri di Giovanni XXIII ed egli stesso commentatore della *Pacem in terris*, e cioè PIETRO PAVAN (Cfr. *Scritti*, a cura di F. BIFFI, voll. 4, Città Nuova, Roma 1992 ed in particolare il vol. IV (pp. 52-112), che riporta lo scritto *L'Enciclica “Pacem in terris” a 25 anni dalla sua pubblicazione*). Sul pensiero del cardinale Cfr. F. BIFFI, *Il cantico dell'uomo - Introduzione al pensiero sociale del Card. Pietro Pavan*, Città Nuova, Roma, 1990, in particolare alle pp. 264ss. Cfr. inoltre AA.VV., *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Agri-lavoro, Roma 1999.

¹⁰ Quanto la revisione dell'esegesi abbia influito sulla nuova posizione dei Padri conciliari in ordine alla guerra è tema che ancora attende, ci sembra, di essere adeguatamente esplorato. Cfr. comunque N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia, 1985 nonché B. HAERING, *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia, 1990: colui che era stato uno dei teologi più ascoltati dai Padri del Vaticano II riprendeva le sue precedenti posizioni di pensiero, sintetizzandole nell'affermazione secondo cui «la pace dovrà essere lo scopo supremo e il criterio decisivo per la politica interna e internazionale» (p. 138).

¹¹ Per il testo della costituzione conciliare, con introduzione e commento, Cfr. G. CAMPANINI, *Gaudium et Spes*, Piemme, Casale M., 1986. Fra i vari commenti vanno ricordati quelli di D. TETTA-MANZI (Massimo, Milano 1967), di S. QUADRI (Borla, Torino 1966) e soprattutto di E. CHIAVACCI (Studium, Roma 1967). Sulla storia della costituzione pastorale Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 194ss.

Dopo avere sottolineato l'impossibilità di costruire un mondo più umano e più giusto per tutti gli uomini senza instaurare e garantire la pace, e riaffermato il fondamento teologico della concezione cristiana della pace fra gli uomini, «immagine ed effetto della pace di Cristo che promana da Dio Padre» (nn. 77-78), la Costituzione pastorale affrontava in un denso passaggio la questione della *guerra giusta*.

Muovendo dalla constatazione che la guerra, anche per effetto del peccato degli uomini, non potrà mai essere rimossa del tutto dalla storia, e dopo avere riaffermato il dovere dei credenti di essere sino in fondo e coerentemente uomini di pace, la *Gaudium et Spes*, in un centrale passaggio, così si esprimeva: «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 ad una legittima difesa» (*ius legitimaе defensionis gubernis denegari non poterit*)¹².

È interessante confrontare questo testo con la posizione *tradizionale* della teologia, espressa in particolare da Tommaso d'Aquino, a sua volta debitore nei confronti di Agostino. In una pagina famosa della *Summa theologiae*¹³ l'Aquinate aveva indicato i tre fondamentali requisiti perché si potesse parlare di *iustum bellum* (dove *giusto* non sta ad indicare un giudizio di valore, ma piuttosto di *legittimità*, e dunque di liceità): che la decisione fosse adottata da una autorità legittimamente costituita (*auctoritas principis*, e dunque non un semplice potere di fatto); che la causa fosse *giusta*, ed in particolare che avesse oggetto il ripristino di un diritto violato; che l'intenzione dei belligeranti rimanesse retta e fosse orientata, sia pure attraverso il doloroso passaggio della guerra, al finale ripristino della pace (*etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt*)¹⁴.

La prima condizione tendeva ad escludere dalla categoria di *guerra giusta* tutti i governi illegittimi, come quelli dittatoriali o frutto di usurpazioni e di colpi di Stato; la terza escludeva il ricorso alla guerra come *prosecuzione della politica con altri mezzi*, secondo la famosa definizione di Clausewitz, e dunque ogni teorizzazione della guerra come fenomeno fisiologico o addirittura come molla e fattore di progresso¹⁵.

Merita di essere sottolineato, tuttavia, soprattutto il secondo punto, quello che fa riferimento, per la legittimità della guerra, alla *causa giusta* che, nella prospettiva della teologia classica, era essenzialmente il ripristino di un diritto violato. La guerra veniva considerata lecita per riappropriarsi di un bene, e in particolare di un territorio, ingiustamente sottratto; per punire i responsabili di un'aggressione; per as-

¹² *Gaudium et Spes*, n. 79 (ediz. Piemme, p. 188).

¹³ Facciamo riferimento al testo latino delle Edizioni Paoline, Alba 1967, II-II, q. 40. Ma cfr. anche una silloge di questi testi in TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a cura di L.A. PEROTTO, Massimo, Milano 1985, pp. 284 ss.

¹⁴ *Summa theologiae*, q. 40, art. 3 (p. 1267 nell'edizione citata alla nota 13).

¹⁵ Per un'analisi delle diverse ideologie della guerra cfr. V. POSSENTI, *Guerra*, in *Dizionario delle idee politiche*, pp. 374ss.; ma cfr. anche N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, nonché il già citato *Dizionario di teologia della pace*, in particolare alle voci introduttive sul tema della pace in *Filosofia morale* (L. BIAGI) e in *Teologia morale* (L. LORENZETTI), rispettivamente alle pp. 133-151 e 123-130.

sicurare alla giustizia i responsabili di gravi violazioni delle regole della convivenza civile, e così via. Ma tutto questo insieme di possibili legittimazioni della guerra – alle quali si era fatto abbondantemente ricorso nei secoli precedenti – veniva spiazzato dalla nuova posizione conciliare, che restringeva ad una sola, la legittima difesa da un ingiusto aggressore, l'ipotesi in cui la dolorosa realtà della guerra potesse essere alla fine legittimata. Applicando rigidamente questo criterio, ben poche delle guerre antiche e moderne – dalle crociate alla guerra dei trent'anni, dalla guerra di Spagna alla seconda guerra mondiale al momento del suo scatenamento da parte di Hitler – avrebbero potuto essere legittimate.

Non solo, ma la stessa guerra di difesa poteva essere considerata legittima, nella prospettiva conciliare, ad altre due precise condizioni: che fosse limitata il più possibile («per il fatto che una guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, non diventa per questo lecita ogni cosa tra le parti in conflitto»: n. 79); che non recasse «distruzioni immani e indiscriminate, che superano pertanto, di gran lunga, i limiti di una legittima difesa» (n. 80). E dunque non ogni guerra di legittima difesa comunque condotta avrebbe potuto essere eticamente legittimabile.

Netta e chiara è, in questo contesto, non solo la condanna di ogni tendenza aggressiva ed imperialistica («altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa volere imporre il proprio dominio su altre nazioni»: n. 79) ma anche di ogni guerra divenuta, nel suo corso, inumana, e dunque alla fine essa stessa ingiusta, per le troppo gravi distruzioni da essa derivanti. Ed era proprio questo aspetto – la drammatica sproporzione fra il ripristino di una legalità violata dall'ingiusto aggressore e il costo umano ed ambientale di una guerra atomica – che portava i padri conciliari a teorizzare di fatto la improponibilità della guerra, di ogni guerra, nella sua *forma moderna*, di guerra disumana e distruttiva.

5. OLTRE LA TEORIA DELLA “GUERRA GIUSTA”

Un'attenta lettura della *Gaudium et Spes* porta di fatto al superamento della tradizionale categoria di *guerra giusta*. Essa era funzionale ad una forte *limitazione della guerra* (se fosse stata correttamente e non strumentalmente applicata, ben poche guerre sarebbero state possibili); mentre la nuova prospettiva era quella di una definitiva *soppressione della guerra*, in nome di una più matura presa di coscienza collettiva dell'umanità e, insieme, di una più radicale lettura della beatitudine della pace.

Questo superamento tendeva ad avvenire in una duplice direzione, attraverso una modificazione profonda tanto del *soggetto* legittimato alla guerra quanto delle sue *modalità di svolgimento*¹⁶.

¹⁶ Su questi vari punti cfr. *Dizionario di teologia della pace*, nonché, per una serie di riflessioni in chiave soprattutto pedagogica, E. BUTTURINI, *La pace giusta - Testimoni e maestri fra '800 e '900*, Mazziana, Verona 1993.

Per quanto riguarda il soggetto legittimato a porre in essere la (ipotetica) *guerra giusta*, la posizione conciliare si orientava verso un trasferimento del luogo della soluzione delle controversie dall'ambito nazionale a quello internazionale. Non a caso il sofferto riconoscimento, come *extrema ratio*, della sola guerra di difesa era preceduto da un'affermazione che era insieme una constatazione e un appello: «fintanto-ché... non vi sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci» (*Gaudium et Spes*, n. 79). Nella stessa linea della *Pacem in terris* si affermava la necessità di un supremo arbitrato che potesse avvalersi anche della forza di dissuasione di una forza internazionale *super partes* in grado di imporre, se necessario, la propria volontà anche alle parti in conflitto tentate di ricorrere alla violenza. Tendeva in questo modo ad essere superato il limite maggiore della teoria tradizionale, rappresentato dal fatto che la *auctoritas* abilitata a scatenare la guerra – sia pure nel solo caso della risposta ad una ingiusta aggressione – era, nella logica degli Stati nazionali e sovrani, *una delle parti in causa*. La linea che il Vaticano II e la riflessione teologica post-conciliare hanno portato avanti è stata invece quella del superamento o comunque della limitazione della sovranità nazionale¹⁷.

Ma un superamento della teoria tradizionale veniva operato anche in ordine alla legittimazione della guerra di difesa. La constatazione degli effetti comunque devastanti della stessa guerra di difesa – soprattutto sullo sfondo delle potenzialità distruttive della guerra moderna, anche al di là del ricorso ad armi, come quelle atomiche, escluse dal concetto di diritto di difesa limitato¹⁸ – induceva i padri conciliari a «scongiurare tutti, in modo particolare i governanti e i supremi comandanti militari, a voler continuamente considerare, davanti a Dio e davanti all'umanità intera, l'enorme peso delle loro responsabilità»¹⁹.

In questo contesto emergeva prepotentemente nella coscienza dell'umanità una forte e vigorosa volontà di pace, assai al di là dei pur importanti e significativi *movimenti pacifisti* del secolo ventesimo²⁰. Ciò che a lungo era stato accettato, o subito, come *inevitabile* diventava un dato intollerabile per la più matura coscienza dell'umanità.

¹⁷ Si spiega, in questa linea, l'intensa attività svolta dalla Santa Sede, dopo la seconda guerra mondiale, negli organismi internazionali, considerati come il vero *luogo* nel quale operare per una concreta e fattiva politica di pace. Sul tema cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte - Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma 1996, in particolare al cap. su *Chiesa e comunità internazionale*, pp. 293ss.

¹⁸ Si veda, in particolare l'affermazione di cui al n. 69 della *Gaudium et Spes*: «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». Ma proprio l'impossibilità di *discriminare* fra militari e civili rappresenta l'essenza stessa delle armi atomiche.

¹⁹ *GS*, n. 80.

²⁰ Sulla presenza di questi fermenti all'indomani della seconda guerra mondiale, con tematiche che poi il Vaticano II avrebbe in parte ripreso, cfr. G. VECCHIO, *Pacifisti e obiettori nell'Italia di De Gasperi (1948-1953)*, Studium, Roma, 1993. Fra le voci profetiche che si levarono in quegli anni va ricordata quella di P. MAZZOLARI, *Tu non uccidere*, La Locusta, Vicenza 1955.

6. "GUERRA GIUSTA" E "INTERVENTI UMANITARI"

Il quadro teologico d'insieme che in ambito cattolico si era andato delineando nel triennio 1963-1965, e cioè nel periodo che va dalla *Pacem in terris* alla *Gaudium et Spes*, è stato tuttavia rimesso in discussione dagli avvenimenti dei due decenni conclusivi del secolo ventesimo. L'ipotesi drammatica di una *guerra totale* fra Oriente e Occidente si è andata dissolvendo dopo la caduta dei muri e, nell'ambito dei Paesi maggiormente sviluppati, la pace non sembra correre seri pericoli. Sono andati tuttavia emergendo nuovi fenomeni – dalla rinascita dei nazionalismi, e dei localismi, all'acuirsi delle contrapposizioni etniche e religiose – che hanno riproposto ricorrentemente la realtà della guerra e fatto emergere un nuovo problema: quello della legittimità, o addirittura della doverosità, di un *intervento umanitario* (al limite, anche armato) per salvaguardare fondamentali diritti umani pesantemente violati e assicurare la sopravvivenza di intere popolazioni altrimenti condannate alla distruzione. La drammatica scelta che, in determinate situazioni, si è andata ponendo è quella della liceità, se non della doverosità, di *fare la guerra per impedire il genocidio*. È, questa, una realtà in gran parte nuova a che esige un'attenta riflessione anche da parte della teologia morale²¹.

Anche con l'autorevole avallo del più recente magistero pontificio²², si sta determinando nell'ambito dell'etica cattolica una posizione di pensiero che per certi aspetti rappresenta un ritorno all'antica teoria tomistica della liceità della guerra per ripristinare un diritto violato, ma con due importanti modificazioni: in primo luogo, perché a porre in essere l'intervento non è la *auctoritas principis*, e cioè il singolo Stato, ma la Comunità internazionale, realtà *super partes* e dunque di per sé meno incline ad una lettura strumentale dell'intervento (anche se tale rischio non è del tutto da escludersi, essendo ipotizzabile anche una sorta di *nuovo imperialismo* per interposta persona); in secondo luogo perché l'intervento avviene non in ordine a generici *diritti violati*, né tanto meno in riferimento a questioni di ordine territoriale, ma in vista della salvaguardia di diritti umani gravemente e patentemente violati, sino alla distruzione di intere popolazioni e al vero e proprio genocidio.

²¹ Una puntualizzazione della questione in G. MATTAI - B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit.; ma il tema è ampiamente trattato in varie voci del citato *Dizionario di teologia della pace* (cfr. in particolare i contributi di A. PAPISCA e G. TRENTIN su *Ingerenza*, pp. 487-493). Secondo Papisca, in presenza di gravissime violazioni dei diritti umani «la comunità internazionale ha il diritto-dovere-potere di penetrare, ove necessario anche mediante l'uso della coercizione materiale, nello spazio domestico di uno Stato, a prescindere dal consenso di questo» (ivi, p. 488). Dal punto di vista teologico morale, G. TRENTIN ritiene che «si possa distinguere l'*intervento armato* dalla *guerra* propriamente detta» e considera sostanzialmente ammissibile, anche in prospettiva etica, la *ingerenza umanitaria* (ivi, p. 491).

²² Numerosi sono i discorsi nei quali la Chiesa, nella sua più alta espressione (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, Libreria Editrice Vaticana, 1981 e ss.) si è espressa a favore di atti di ingerenza umanitaria. cfr., da ultimo, il messaggio di Giovanni Paolo II per la *Giornata della pace* dell'anno Duemila (in *Avvenire*, 1999, 14 dicembre 1999, pp. 2-3). Sul punto, oltre al citato volume di G. MATTAI - B. MARRA, cfr. AA.VV., *Educare la vita - Studi sulla "Evangelium Vitae" di Giovanni Paolo II*, a cura di M. TOSO, LAS, Roma 1996.

L'*intervento umanitario* potrebbe essere pertanto inteso come uno sviluppo dell'approccio *internazionalista* del Vaticano II là dove si era auspicata «una autorità internazionale competente, *munita di forze efficaci*», dunque in grado di fare valere la propria autorità anche con la minaccia ed al limite di costruire una comunità di nazioni (*comunitas gentium*) capace di risolvere pacificamente le controversie e di «prevenire la guerra sotto qualsiasi forma»²³.

Riemerge dunque, ma in una prospettiva del tutto diversa, la teoria classica della *guerra giusta*, in un contesto, tuttavia, profondamente modificato, sia per la più matura coscienza teologica, sia per il mutato contesto storico. In un orizzonte dal quale viene ormai rimossa, nella parte più avvertita dell'umanità, ogni giustificazione o legittimazione *ideologica* della guerra, rimane soltanto spazio per il dramma di coscienza che ogni volta si riaffaccia di fronte allo scatenarsi della violenza. Tollerare e subire, nella prospettiva di una *non violenza* assoluta, anche se né codarda né imbelli, oppure *fare fronte*? Trasporre sul piano dei rapporti internazionali il principio evangelico della non resistenza all'aggressore ingiusto o riconoscere ai popoli il diritto all'auto-difesa, ed un diritto che, quando non possa essere esercitato dalle vittime dirette della violazione, possa venire rivendicato da una comunità internazionale diventata voce dei più poveri e degli indifesi? Sarà probabilmente questo, come del resto già preannunziano le vicende della fine del secolo ventesimo, il grande problema del terzo millennio. Ma transita del nuovo millennio anche il forte auspicio di Giovanni XXIII: «i rapporti fra le Comunità politiche, come quelli fra i singoli esseri umani, vanno regolati non facendo ricorso alla forza delle armi, ma nella luce della ragione; e cioè nella verità, nella giustizia, nella solidarietà operante»²⁴.

²³ *Gaudium et Spes*, n. 79 (sottolineatura nostra) e n. 84.

²⁴ *Pacem in terris*, n. 39 (ediz. SPIAZZI, p. 764).

Riassunto

A trentacinque anni di distanza dalla sua conclusione, appare sempre più chiaro come il Concilio Vaticano II presenti non pochi elementi di continuità con la precedente tradizione ecclesiale, senza che ciò ponga tuttavia in discussione i suoi elementi di novità. Fra essi va ricordato il mutamento di prospettiva intervenuto nella valutazione della “guerra giusta”. Ciò che, in passato, veniva se non legittimato, almeno considerato un “male inevitabile”, viene avvertito dalla coscienza cattolica post-conciliare come scandaloso ed inaccettabile. Ciò non esclude, tuttavia – come emerge dal recente magistero di Giovanni Paolo II – che un intervento militare possa essere giustificato per ragioni umanitarie e per ripristinare i diritti violati.

Summary

Thirtyfive years after its conclusion, it appears even clearer that the Vatican II Council shows several continuity elements with the previous ecclesiastical tradition, without underestimating the novelty elements. Among these it has to be remembered the change of perspective regarding evaluation of the “right war”. What was considered, in the past, not legitimated but an “unavoidable evil”, is seen by post-conciliar catholic conscience as scandalous and unacceptable. It doesn't exlude anyway - as shown in John Paul's II recent teaching - that a military intervention can be justified for humanitarian reasons and for re-establishing broken rights.