

## La guerra giusta

### Agostino, Bernardo e le dottrine della Chiesa sul *bellum iustum*

Quale è il rapporto tra la guerra e il sacro?

La guerra ha sempre avuto legami profondi col sacro perché entrambi toccano qualcosa di molto profondo nell'uomo: l'esperienza della morte, uno degli elementi più radicati nell'esistenza umana. La guerra è morte o rischio costante di morte.

Caratteristica delle religioni tradizionali è proprio di aver ancorato la guerra a una dimensione spirituale, alla sfera del sacro. Per tutte le società organizzate anche su una base religiosa e solidali con i propri dei, in pratica quasi tutte, la guerra coinvolge radicalmente i rapporti con il divino. Da sempre nella storia gli dei non possono rimanere indifferenti alle guerre dei loro popoli. Si vince perché gli dei sono col popolo. Si perde perché gli dei lo castigano.

In realtà, le religioni e le strutture ecclesiastiche di ogni tempo e luogo hanno ben compreso il carattere irrazionale della guerra, il suo sorgere dalle profondità dell'inconscio. La guerra è uno scatenamento dell'irrazionale contro il razionale, che libera gli istinti aggressivi, infrange gli interdetti e porta l'uomo in un mondo opposto a quello della quotidianità. Non è solo un modo per risolvere i problemi non risolti dalla politica. Almeno sino alle soglie del nostro tempo, spesso si fa la guerra per fare la guerra. La cosa potrà apparire sconvolgente a molti uomini contemporanei ma il "gusto della guerra" è molto antico. E non è detto che abbia i giorni contati. Le religioni tradizionali considerano la guerra parte integrante della natura umana e quindi come inestirpabile. Gli dei monoteisti sono spesso il "Dominus Sabaoth", il "Dio degli Eserciti". Le religioni politeiste hanno uno o più dei appositamente preposti alla guerra.

Nei testi induisti, ad esempio nel Bhagavad-Gita, la guerra è considerata inevitabile. Krishna dice ad Arjuna, che esita a combattere: "Se, abbandonandoti alla vanità, pensi 'Non voglio combattere', il tuo proposito è vano. La natura stessa ti costringerà. Ciò che, in un momento di smarrimento, non hai intenzione di fare, lo farai ugualmente, anche contro la tua volontà, legato dalle tue stesse azioni scaturite dalla tua natura".

Per Jorge Luis Borges, "il buddhismo è l'unica religione che non ha mai provocato guerre". A prescindere dalla qualificazione o meno del buddhismo come religione, ciò non è stato sempre vero. Una volta religione di Stato, il buddhismo è diventato fonte di legittimazione di guerre. Così ad esempio in Birmania nell'XI secolo, con il re Anuruddha. La credenza in un ritorno di Buddha ha talvolta favorito un messianismo millenarista con impostori e invasati autoproclamatisi salvatori ma in realtà fautori di rivolte e massacri, anche a sostegno di rivendicazioni sociali. È stato il caso di Song Tzu-hien e Hiang Hai-ming nell'VIII secolo in Cina. Anche il buddhismo ha avuto i suoi monaci guerrieri, spesso in guerra tra di loro e reciprocamente attaccati, decimati, incendiati per sottrarsi campi, boschi e risaie. Quale che sia il dettato originario di una religione, presto o tardi l'umanità su cui si fonda l'utilizza al servizio della guerra.

L'ebraismo non ha mai avuto difficoltà con la nozione di guerra. La guerra per l'ebraismo è sempre stata un "non problema". Il Dio degli ebrei è sempre stato un Dio di guerra e il "popolo eletto" si è forgiato nelle guerre combattute sotto la guida di questo Dio bellicoso. Si tratta di guerre sempre giuste, senza eccezione alcuna. "Il Suo nome è l'Eterno, il Dio degli Eserciti", dice di Dio a metà dell'VIII secolo a. C. il profeta Amos. L'Antico Testamento ha numerose pagine di guerra. Certe locuzioni sono ricorrenti. Guerra del Signore, più di trenta volte. Dio degli Eserciti, una ventina. Armata del Signore, dodici volte, poi Signore degli Eserciti e altri ancora. Tra le moltissime citazioni possibili, vedi Deuteronomio, 20, 10-18. Vedi Isaia, 34, 1-7 e 63, 3-6. Vedi Geremia, 46, 9-10 e 47, 3-7. Ma pure i libri più recenti, ad esempio Maccabei.

Anche per l'Islam la guerra è del tutto un "non problema". L'Islam è una religione di guerra. Il Corano è un libro di guerra. Maometto è un profeta di guerra. Ovviamente vi sono anche parti riferite alla pace e alla temperanza. Ma di certo nessuno mai si è sognato in questo contesto religioso di aprire sulla guerra giusta o non giusta un dibattito come quello svoltosi nel cristianesimo. Il jihad dura dal VII secolo, da quando esiste l'Islam. È quindi una guerra santa che dura ormai da quattordici secoli. Come è sotto gli occhi di tutti, questa guerra santa non accenna per nulla a finire, almeno per una parte dei suoi fedeli, una parte non proprio ininfluenza sulla nostra realtà odierna. Le citazioni possibili sarebbero innumerevoli. Tra le tante, Sura II, 191 e 193. Sura IV, 89. Sura VIII, 12 e 17. Sura IX, 5. Sura XVI, 106 (sulla "tukya", la "dissimulazione", un aspetto talvolta sottovalutato). Se Gesù si immola sulla croce per la redenzione dei peccati dell'umanità, Maometto ha un approccio alquanto diverso. Dopo la "Battaglia del Fossato", nel 627, il profeta attacca l'ultima tribù ebraica rimasta a Medina, i Banu Kuraiza. Dopo che si sono arresi, sono uccisi personalmente da Maometto tra i 600 e i 900 maschi adulti. Le donne e i bambini diventano schiavi. I "dhimmi" devono pagare un tributo per poter vivere.

Nel mondo greco sono assodate la naturalità e la normalità del "pòlemos". Dice Eraclito: "È necessario sapere che la guerra è comune a tutte le cose e che la giustizia è conflitto e che tutto accade secondo contesa, come si conviene ed è giusto". In uno dei suoi frammenti più noti (B 53) dice: "Il 'pòlemos' di tutte le cose è padre, di tutto poi è re; e gli uni manifesta come dei, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi". Nelle "Leggi" Platone raccomanda di "condannare la stoltezza dei più, i quali non comprendono che sempre c'è la guerra, e c'è per tutti gli Stati contro tutti gli Stati, continuamente, finché duri il genere umano". E aggiunge: "Quello che la maggior parte degli uomini chiama pace non è altro che un nome, ma nella realtà delle cose, per forza di natura, c'è sempre una guerra seppur non dichiarata, di tutti gli Stati contro tutti gli Stati". Aristotele afferma che nessuno fa la guerra per la guerra, ma per la pace che segue la guerra. Nell'antica Grecia manca un corpus di norme condivise che regoli il diritto di guerra ma esistono tradizioni consolidate sia sui motivi per cui muovere guerra, sia sui modi di praticarla (in seguito si parlerà di *ius ad bellum* e di *ius in bello*). La guerra oplitica, cioè la classica manifestazione dell'arte militare ellenica, è una competizione in gran parte fondata su regole definite e su un virile codice d'onore. È violenza ritualizzata. Le madri e le mogli dicono ai figli e ai mariti di tornare con il loro scudo o sopra di esso. Archiloco ci scherza sopra, dicendo che "uno dei Sai si fa bello" con il suo. Ma intanto vive e "mangia appoggiato alla lancia". Le citazioni da Tirteo sarebbero davvero parecchie. Alla guerra sono posti alcuni limiti: l'invulnerabilità dei santuari; il rispetto della pace nei periodi dei giochi panellenici di Delfi e di Olimpia, consacrati agli dei; il diritto dei vinti a recuperare le salme dei propri caduti, in genere senza le loro armi; il rispetto dell'incolumità degli ambasciatori. Dal "pòlemos", la guerra contro il nemico, i greci distinguono la "stàsis", la discordia interna, la guerra civile. Quest'ultima è considerata negativa, condannabile e da respingersi.

Nel mondo romano, sia repubblicano che imperiale, vi è una quasi completa mancanza di spiegazioni sulla giustizia o meno della guerra. La ragione va trovata nella mentalità e nel modo d'essere dei romani: Roma domina perché è Roma e gli altri sono inferiori, più deboli e (tranne il caso della Grecia) meno civilizzati. Per i romani, convinti della loro superiorità "naturale", ogni guerra è giusta se si rispettano determinate formalità giuridiche o religiose. Tipiche le crudeltà come monito e l'umanità di certi comportamenti verso i vinti come deterrente esplicito. Il supplizio della croce è spesso praticato su larga scala e con impatti devastanti. In realtà, qualche contributo alla tematica della guerra giusta esiste anche nell'ambito della romanità. Cicerone (106-43 a.C.) nel "De Officiis" indica come giusta la guerra combattuta per legittima difesa e fornisce alcune indicazioni sul *bellum iustum*. Occorre informare il nemico dei motivi della guerra. Bisogna dichiarare ufficialmente l'apertura delle ostilità. Soprattutto, il fine deve essere la restaurazione di una pace giusta. Ma il concetto di base resta che la pace può talvolta essere utile ma tutte le guerre della *res publica* e poi dell'*imperium* sono guerre giuste.

I testi neotestamentari offrono sul tema della guerra le possibilità di lettura e di interpretazione più disparate. I vangeli si rivolgono in genere al singolo, non più al popolo nel suo insieme. Sono soprattutto prescrizioni per l'individuo. Si tratta di una modalità narrativa che privilegia il dialogo interpersonale. Spesso questa modalità crea un impatto significativo nell'esposizione del concetto e del messaggio evangelico. Ma al tempo stesso può succedere che, in circostanze diverse, i singoli precetti, rivolti ora all'uno, ora all'altro, possano assumere coloriture non proprio univoche. Certo, va detto che il comandamento dell'amore verso il prossimo risulta essere quello principale, ragion per cui i vangeli potrebbero essere intesi, in termini molto generali, come dei testi ispiratori di pacifismo e non violenza. Ma in realtà le parole attribuite a Gesù tra il 70 e il 100 d. C., dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d. C. e la scomparsa delle prime comunità ebraico-cristiane, risultano veramente contraddittorie sul tema della guerra. Infatti, per circa due millenni ciascuno ci ha trovato quello che ha preferito. Da un lato, "Beati i miti", "Beati gli operatori di pace", "La pace sia con voi", "Se qualcuno ti percuote la guancia destra, porgigli anche l'altra", "Amate i vostri nemici e fate del bene a coloro che vi odiano". Dall'altro lato, "Io non sono venuto per portare la pace ma la spada", "Colui che non ha una spada venda il suo mantello e ne compri una", "Date a Cesare quel che è di Cesare", quindi tra le altre cose anche il servizio militare. Il tema dei centurioni è importante. Non si dice a questi militari di abbandonare il mestiere delle armi. Per di più, la figura del centurione, che ogni tanto emerge nella narrazione, pare davvero ammantata di significati molto positivi. E quando i soldati chiedono a Giovanni Battista che cosa devono fare, la risposta è di "accontentarsi del salario". Di certo negli scritti neotestamentari non appare alcuna condanna dell'attività militare in quanto tale. Per non parlare di certi comportamenti violenti di Gesù, come quando caccia i mercanti dal Tempio. E poi, ci sono le ambiguità sul "Regno" venturo. In circa tre anni, una dozzina di persone a lui vicinissime, che condividono con lui tutto il condivisibile, non riescono quasi mai a capirsi con Gesù su uno dei punti più importanti del suo insegnamento, quello del "Regno". Uno strano equivoco, quello tra un "Regno" che sta nei cieli e un "Regno" terreno che è quello del *māšīāh* atteso dal "popolo eletto". Emmanuel Carrère ha scritto di recente ("Le Royaume", 2014) che qualcosa, o qualcuno, potrebbe aver avuto qualche ruolo in questo fraintendimento tra il "Regno" di lassù, approdo di pace, e il "Regno" di quaggiù, da conquistarsi con la guerra.

Nei primi tre secoli vi è questa ambivalenza: la presenza, senza problemi, di numerosi cristiani militari e, invece, la condanna da parte degli intellettuali cristiani della guerra in genere. Come si è detto, i vari centurioni (quello di Cafarnao, Cornelio di Cesarea) legittimano il mestiere delle armi. Vedi anche Paolo, Romani, 13, 1-5 sulla sottomissione ai poteri superiori e, indirettamente, Efesini, 6, 10-18, sulla "armatura del cristiano". Seguono le persecuzioni di Decio, Diocleziano (244-305) e altri imperatori, i martiri Maurizio e Massimiliano, le esecuzioni narrate negli *Acta Sanctorum*. San Vittore, san Paolino e poi san Martino lasciano l'esercito ma molti altri no. Scrittori come Clemente d'Alessandria raccomandano di obbedire ai capi militari. Al contrario Tertulliano (155-230) e poi Lattanzio (250-317) esprimono forte dissenso contro la guerra. Celso rimprovera ai cristiani (175 ca.) di non partecipare alla difesa di Roma. Origene (185-254) giustifica i cristiani molto tempo dopo, spiegando il perché, in "Contro Celso". È vero che i cristiani non combattono per Roma. Però pregano per lei. Celso allora è già defunto e quindi ci siamo persi la sua replica. In realtà, volti all'avvento del "Regno", che non si sa quanto prossimo, gli intellettuali cristiani si interessano poco al secolo e non amano le responsabilità istituzionali. Non sono ancora al potere e devono convivere con un potere diverso da quello promesso loro. Però il "Regno" venturo non arriva. Bisogna allora misurarsi con la realtà.

Con Costantino (274-337), tra il 312 (Ponte Milvio) e il 324 ("Impero cristiano"), il potere politico diventa cristiano. L'Impero si converte al Dio cristiano ma scambiandolo in parte per un dio guerriero. Tutto si capovolge, anche se il processo di avvicinamento è stato progressivo e segnato da tappe significative. Addirittura, nel concilio di Arles del 314 i disertori sono scomunicati. Le incursioni barbariche si moltiplicano. Viene introdotto nella messa il Sanctus (400

ca.), di origine e dal significato militari, e poi, con la cristianizzazione generale più o meno forzata di Teodosio II (401-450), a tutti i soldati è imposta la fede cristiana. L'esercito imperiale lotta ad un tempo per la salvezza dell'Impero e per il Vangelo: le due milizie, di Roma e di Dio, sono divenute una sola. Si afferma un cristianesimo di guerra molto bellicoso. Si inizia a parlare di guerra giusta per tutelare gli interessi della cristianità. Questi interessi van tutelati sia contro i nemici esterni dell'Impero, sia contro gli scismatici e gli eretici che abbondano al suo interno.

Ambrogio (339/40-397), figlio di un prefetto del pretorio, è un altissimo funzionario e magistrato, eletto vescovo per caso nel 374 (costretto dalla folla). Anche rifacendosi al "De Officiis" ciceroniano e alla cultura classica in genere, Ambrogio affronta il tema della guerra giusta. Nella "Epistula ad Studium" (che è un altro magistrato di Milano), precisa che la guerra è giusta quando si tratta di difendere la giustizia; di respingere un attacco; di vendicare un oltraggio all'onore della patria (*ius ad bellum*). La guerra va condotta lealmente; senza inutili distruzioni e saccheggi; rispettando gli accordi col nemico sul luogo e sul tempo della battaglia; dividendo equamente il bottino tra i vincitori (*ius in bello*). Si può "versare il sangue" ma ciascuno valuti se sottoporsi a penitenza dopo un atto cruento. Solo i chierici, salvo casi specifici, non devono combattere attivamente nell'esercito ma possono dare ogni altro supporto e aiuto alle milizie.

Per Agostino (354-430) ogni società cerca la pace e se muove alla guerra lo fa per amore della pace, che è "tranquillità nell'ordine", "ordo naturalis" voluto da Dio. Nel 398 ca., nel "Contra Faustum manichaeum", Agostino difende il Vecchio Testamento, che i manichei considerano superato, e la polemica lo porta a parlare di guerra e di uso della forza a fini legittimi. Nelle sue opere, come la "Città di Dio" e altre, non si articola una vera e propria dottrina sul *bellum iustum* e tuttavia le sue affermazioni costituiscono una base essenziale per le dottrine della Chiesa in materia. Nel trattato anti-donatista del 400 "Contra epistulam Parmeniani", Agostino afferma la facoltà di punire con la forza non soltanto i pagani, vendicando così il "crimen idolatriae", ma anche gli scismatici e gli eretici. Il "dissenso degli empi" è un crimine e va perseguito con "regia diligenza". Si giustifica in questi casi la violenza, che deve indurre al "timore", visto come mezzo di coercizione e rieducazione. La regola del tradizionale "ulcisci iniurias", che porta alla guerra giusta, viene così estesa alla punizione dell'errore religioso, in difesa della fede e della cristianità, compiendo un decisivo passaggio alla guerra santa. Non esiste una teorizzazione sistematica e questo ha creato nella storiografia modi diversi di valutare le responsabilità di Agostino in tal senso. Agostino comunque dice: "Vi è una persecuzione ingiusta, che gli empi conducono contro la Chiesa di Cristo, e vi è una persecuzione giusta, che la Chiesa conduce contro gli empi". "La Chiesa perseguita per amore, gli empi per crudeltà". "Se, in virtù del potere che Dio le ha concesso, al momento voluto, per mezzo di re religiosi e fedeli, la Chiesa accoglie di forza nel suo seno coloro che incontra sul suo cammino tra scismi ed eresie, essi non si lamentano di essere stati costretti ma considerino dove trovano accogliamento". Nel "De Civitate Dei" Agostino scrive: "Fare la guerra è una felicità per i malvagi ma per i buoni una necessità". "È ingiusta la guerra fatta contro i popoli inoffensivi, per desiderio di nuocere, per sete di potere, per ingrandire un impero, per ottenere ricchezze e per acquistare gloria". "Si è soliti denominare giuste le guerre che vendicano dei torti". La guerra è anche giustificabile "qualora una nazione o una città, che dev'essere investita di una guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente".

Secondo Franco Cardini "Fu Aurelio Agostino da Ippona a stabilire il concetto di *bellum iustum*, a dichiarare i confini tra guerre definibili come iusta (legittime, legali) e guerre che tali non fossero; e ad affermare con fermezza e chiarezza esplicite che il cristiano poteva in tutta serenità di coscienza prender parte alle prime". Interessante la tesi di laurea di Marco Pezzotti "Agostino e Tommaso sul problema della guerra: interpretazioni in conflitto" (Università degli Studi di Milano, A. A. 2008-2009), nella quale si indicano talune enfattizzazioni storiografiche del ruolo avuto da Agostino come propugnatore della guerra giusta e della guerra santa, anche

cogliendo alcuni spunti in tal senso, tra gli altri, da Luciano Cova nel suo “Alle radici della guerra santa”. Anche il confronto tra Agostino e Tommaso viene ben preso in considerazione: per Tommaso la questione della guerra non è pertinente alla “giustizia” ma alla “carità” ed è dunque lontana dal campo della morale, essendo invece di natura teologica. Non manca poi una motivata riflessione sul rapporto tra il “timore” indicato da Agostino e il concetto di “yirà” nell’ebraismo. Marco Pezzotti ha già presentato tempo addietro la sua tesi al Caffè Filosofico.

Gregorio Magno (540-604) ha un ruolo importante nella trasmissione del pensiero di Agostino agli intellettuali cristiani successivi. Difende Roma contro i longobardi e pone la Chiesa per la prima volta nel ruolo di tutore istituzionale dei futuri territori di San Pietro, nella sempre più marcata latitanza dei poteri bizantini. Isidoro di Siviglia (560-636) amplia il concetto agostiniano di guerra giusta con il diritto di recuperare i beni materiali sottratti al nemico. Siamo in un’epoca di saccheggi generalizzati. Dal settimo secolo in poi la Chiesa si militarizza sempre di più. La cristianizzazione dei barbari porta all’affermazione del modello attitudinale e comportamentale germanico nei ceti dominanti della società europea. Vescovi, abati e prelati hanno forze militari notevoli e operano, in assenza di poteri centrali forti, definendo giuste le guerre che di volta in volta convengono loro. Montecassino ha 60 cavalieri, 200 sergenti e truppe ausiliarie. Gli abati Manso, Giovanni, Atenulfo, Gisone combattono alla testa dei loro eserciti guerre feudali. Così quasi tutti i vescovi, a capo di bande armate stabili. I Re e i feudatari europei, religiosi o laici, sono tutti convinti di avere Dio come garante di vittoria. La guerra giusta diventa anche guerra santa se è fatta contro gli infedeli: musulmani, vichinghi, baltici sino alla conversione, altri popoli dell’est. Carlomagno è il “terrore delle nazioni pagane” (Alcuino). Sono noti i suoi massacri. Il suo genocidio dei sassoni è fatto in nome della fede. Il Papa è diventato un vero e proprio sovrano temporale. Il suo Stato ha eserciti secolari. La guerra mossa dalla Chiesa è sempre un *bellum iustum*, non potendo il pontefice errare mai a tal proposito.

Il concetto di guerra giusta è confermato e reso più specifico, con “*exempla*”, precisazioni e adattamenti alle circostanze storiche, da Rabano Mauro (780/784-856), Abelardo di Bath (1080-1152), Ivo di Chartres (1040-1115). Si attua una convergenza nel riconoscere al pontefice e, tramite lui, ai “*principes*” la potestà di dichiarare ufficialmente come giusta una guerra. È Dio che giudica e dispone attraverso il suo vicario in terra. Gli istituti della “Pace di Dio” e della “Tregua di Dio” mantengono dentro un perimetro di influenza confessionale ciò che è da considerarsi come comportamento corretto o illecito. Il sostanziale fallimento storico di queste interdizioni non esclude il riconoscimento del ruolo del Papa come “*arbiter*” in tali contesti. Siamo nell’epoca delle contrapposizioni tra papato e impero. Per Gregorio VII (1020/1025-1085), azione spirituale e militare sono indissolubili. Lo scandalo dell’esistenza degli infedeli deve essere eliminato con la forza e con la guerra santa. Si diffondono i cerimoniali di consacrazione militare. Oddone, abate di Cluny, afferma che “si può diventare religiosi e anche santi dopo una vita da guerrieri”. L’opera di cristianizzazione della Cavalleria si compie con gli esiti ben noti: riti di iniziazione dei Cavalieri, “*addobbamento*”, benedizione delle armi, sviluppo della mistica cavalleresca. Bonizone da Sutri (1145-1190), canonista e acceso gregoriano, ribadisce che “*licet christiano armis pro veritate certare*”. Conferma ai vescovi e ai prelati impegnati militarmente il diritto di combattere “*in auxilium Petri*”, con l’avvertenza di evitare, se possibile, di versare direttamente il sangue (la “*effusio sanguinis*”) oppure di sottoporsi a penitenza dopo averlo fatto. Pier Damiani (1007-1072) è contrario a questa militarizzazione ecclesiastica ma rappresenta una voce del tutto minoritaria. Bonizone da Sutri codifica anche, nel “Libro della vita cristiana”, i doveri del Cavaliere: timore di Dio, difesa di poveri, vedove e orfani, fedeltà al signore e alla parola data, guerra senza quartiere a infedeli, eretici e scismatici. È il tempo dei santi militari: san Giorgio, san Longino, san Martino, san Maurizio, san Sebastiano, san Secondo, san Teodoro e tutti i santi soldati. Jacopo da Varagine racconta nella “*Legenda aurea*” (1250) la loro storia. Si fondano molte abbazie e chiese come memoriali di guerra, a partire da Battle Abbey nel 1070, eretta da Guglielmo il Conquistatore dopo la battaglia di Hastings.

Per Graziano (1075/1080-1145/1147), giurista e riformatore del diritto canonico, la guerra è “executio juris” e la sua visione legalistica riprende molti concetti romanistici. Graziano afferma: “Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur”. “Iustum bellum est propulsare hostes, repetere res, ulcisci iniurias” (Canone XXIII). Tommaso d’Aquino (1225-1274), domenicano, nella sua “Summa Theologiae” riprende il tema agostiniano della guerra giusta, sviluppandolo e completandolo. La sua formulazione si basa su tre concetti: l’autorità, la giusta causa e la retta intenzione. Innanzitutto, la legittimità di una guerra si basa sul mandato del Papa o di un sovrano, ai quali competono il mantenimento e la preservazione del bene comune della cristianità, di un regno o di una provincia. Il singolo individuo non può dichiarare guerre ma deve rivolgersi ai tribunali per far valere le sue pretese. I pubblici poteri hanno invece il diritto e il dovere di tutelare l’interesse pubblico contro i nemici interni ed esterni. Inoltre, è necessaria una giusta causa consistente in una colpa commessa dall’avversario, tale da giustificare un attacco nei suoi confronti. Infine, l’intenzione dei combattenti nell’affrontare i nemici deve essere quella di promuovere il bene e di agire con rettitudine. Per Tommaso, “è permesso in guerra tendere inganni” e porta a giustificazione l’esempio di Giosuè contro la città di Ai. È anche “consentito fare guerra in un giorno di festa”, perché si deve difendere il bene pubblico in ogni circostanza. È pure lecito “fare bottino”, sempreché la guerra sia stata dichiarata giusta e non vi siano “sentimenti di cupidigia”. È da notare che per Tommaso “un ordine religioso può adottare come regola la vita militare”, a condizione che lo stesso muova guerra solo per ordine della Chiesa. In effetti, quando Tommaso scrive ciò, di ordini religiosi basati su una regola militare, in Europa, se ne contano già parecchi. È solo una ratifica.

Si diffondono i poemi cavallereschi e le “chanson de geste”. La Chanson de Roland (dove la figura dell’arcivescovo Turpino è estremamente emblematica), il Ciclo Arturiano, i testi sul Graal. Tutto è pronto per le Crociate, che si fanno al grido di “Dio lo vuole”, “Deus vult”. Gerusalemme è riconquistata e i regni latini di “Outremer” sono il segno visibile della benedizione divina verso il “Cristianesimo di Guerra”, come l’ha definito Franco Cardini. Entra in scena Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), cistercense. L’Europa è pervasa da un sentimento religioso e guerresco che non sarà più raggiunto dopo di allora. Bernardo dice: “Noi siamo qui come guerrieri sotto una tenda, tesi a conquistare il cielo con la forza, e il destino dell’uomo sulla terra è quello del soldato”. Quanto agli infedeli, “è meglio ucciderli di spada che lasciarli numerosi a trascinarsi nell’errore”. “Uccidere un nemico per Cristo è guadagnarlo a Cristo”. “Il soldato di Cristo uccide fiducioso e muore con ancor più fiducia. Se muore, l’utile che ne ricava è per lui; se uccide, è per Cristo”. “Uccidere un malfattore non è un omicidio ma un *malicidio*”. “Non sarebbe necessario sterminare gli infedeli, se vi fosse il modo per impedir loro di molestare od opprimere i fedeli. Ma ora, è meglio ucciderli”. Nel “Liber ad Milites Templi - De Laude Novae Militiae” (1130 ca.) Bernardo elogia la nuova cavalleria degli ordini monastico-militari, contrapponendola a quella secolare. Nel 1118 ca. si sono costituiti i Templari e nel 1128 il concilio di Troyes ha dato loro la Regola. La descrizione che Bernardo fa nel “De Laude” di questi “milites Christi” rappresenta uno dei testi più celebri della cristianità di tutti i tempi. Mentre gli Ospedalieri si militarizzano, nascono i Teutonici, i Lazzariti e altri ordini combattenti. La figura del monaco guerriero è quella che riassume nel modo più significativo lo spirito del tempo. Ramon Llull (1233 ca.-1316) fornisce nel suo “Libre del Ordre de Cavalleria” (1279-1283 ca.) un’immagine efficace di questa temperie culturale, religiosa e militare.

Sappiamo che poi succedono alcune cose che modificano questo clima di esaltazione eroica e religiosa. Le Crociate falliscono storicamente. La Cavalleria reale è diversa da quella ideale. Di Crociate se ne fanno poi anche contro gli eretici, a partire da quella contro gli Albiges, che si trasforma in una serie di tremendi eccidi ingiustificati. L’idea di Crociata viene successivamente estesa nel tempo e nello spazio: alla Reconquista iberica; alle guerre nel Baltico (Teutonici); alla difesa del Mediterraneo (Ospedalieri); alla battaglia di Lepanto (1571); all’assedio di

Vienna (1683). La Chiesa, all'alba del Trecento, si presenta, sia in punto di diritto, con la dottrina della guerra giusta, sia in punta di lancia, con le esperienze sul campo della guerra santa, nel pieno della sua forza argomentativa e militare. Ma proprio allora il Medioevo inizia la sua parabola discendente e la universalità cristiana europea inizia a cedere terreno al processo formativo delle monarchie nazionali e alla secolarizzazione irreversibile del *bellum iustum*.

Dapprima in Francia e in Inghilterra e poi nel resto d'Europa sorgono gli Stati nazionali. Sono note le dinamiche politiche e istituzionali tra il papato e queste realtà ormai indipendenti. Ciò influisce sulla teoria del *bellum iustum*. Il fare guerra in piena libertà diviene attributo essenziale dello Stato. La sovranità comporta tale diritto fondamentale. La guerra è giusta in quanto prerogativa del potere statale costituito. Vi è dunque una progressiva perdita da parte del papato della facoltà di definire la guerra come giusta o ingiusta al di sopra delle posizioni nazionali. È una perdita di diritto, in virtù del ruolo riconosciuto al "princeps", e di fatto, in modo evidente, scorrendo gli avvenimenti e i risultati storici. Si afferma una concezione giuridica che porterà dal giusnaturalismo al positivismo giuridico di Hobbes (1588-1679). Quello che lo Stato ordina, guerra compresa, è al tempo stesso legale e quindi giusto, sia all'interno dello Stato, sia nel diritto internazionale. Ma le sovranità sono molte e si pone, anche per il diritto di guerra, il problema delle relazioni sovranazionali. Il realismo di Machiavelli (1469-1427) risolve nel "Principe" il problema alla radice, ignorando ogni considerazione teoretica: "Il principe non dovrebbe avere nessun altro scopo o pensiero che la guerra". Il Principe deve evitare di essere buono, "perché uno uomo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini tra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità". È una negazione radicale del senso di qualsiasi dissertazione sulla giustezza o meno della guerra. La Chiesa a volte non sarà insensibile, specie in epoca rinascimentale, a questo punto di vista. Per il principe, avverte Machiavelli, spesso è meglio fare affidamento sulla forza: "Dovete adunque sapere come sono dua modi di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza. Quel primo è proprio dell'uomo, quel secondo delle bestie. Ma perché el primo a volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo". Più tardi arriverà da parte di Grozio (1583-1645) la presa d'atto che a livello internazionale nessuno più funge da giudice (il Papa è un sovrano temporale tra tanti altri) e che il *ius ad bellum* e il *ius in bello* sono ormai disancorati da qualsiasi effettiva possibilità di spiegazione religiosa o *super partes*.

Con la formazione degli Stati inizia anche il fenomeno delle chiese nazionali, spesso ligie al "princeps" e non al Papa, almeno di fatto. È un fenomeno, in genere sottovalutato, che attraversa tutti i secoli successivi, giungendo anche alle guerre mondiali del Novecento. Nonostante certi atti formali di sottomissione al pontefice romano, in realtà la maggior parte del clero europeo diventa, in un arco di tempo piuttosto breve, prima ancora che papale, territorialmente gallicano, anglicano, ispanico, germanico, con molta attenzione ai propri benefici locali. La guerra tra Castiglia e Portogallo (1369-1373), la guerra dei Cent'Anni (1337-1453) tra Francia e Inghilterra, le interminabili e intricate guerre italiane vedono le varie chiese nazionali contrapposte tra loro e solo ufficialmente attente alle indicazioni dei vari Papi di volta in volta coinvolti nei conflitti. È vero che canonisti come Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Alvarez Pelayo e Agostino Trionfo riconoscono ancora al Papa, in teoria, il ruolo di "arbiter" nelle contese internazionali. Ma nei fatti l'Europa va ormai per conto proprio, se non quando fa comodo, di tanto in tanto, a questo o a quel sovrano, usare un qualche avallo papale per una determinata guerra.

Dopo Tommaso de Vio (il Cardinal Caetano) e Domingo de Soto, è Francisco de Vitoria (1483/1486-1546), domenicano di Salamanca, che riconsidera la dottrina del *bellum iustum* col suo "De jure belli" (1540 ca.). Vitoria sottolinea l'esigenza di una reale proporzionalità tra danno patito e guerra riparatrice e attua una generale sistematizzazione riepilogativa della materia. A proposito di Vitoria è importante ricordare la sua idea di un organismo internazionale

diverso dal Papa a cui affidare il ruolo di “arbiter”. Si tratta di un passo in avanti significativo riguardo al requisito dell’autorità legittima. La sua statua davanti alla sede ONU a New York testimonia la rilevanza della sua proposta. Con Bartolomé de Las Casas, Vitoria affronta il tema della conquista delle Americhe, delle altre terre di recente scoperta e delle guerre coloniali, allora definite come operazioni “di evangelizzazione”. Pur tra vari distinguo e con diverse precisazioni, entrambi alla fine convengono che si tratta di guerre giuste mosse da giuste cause per sottomettere le popolazioni indigene. È fondamentale ricondurre i nativi all’ecumene cristiana.

Dopo la costituzione della Compagnia di Gesù, la “teologia della guerra” passa dai domenicani ai gesuiti: Francisco Suarez (detto il “Doctor Eximius”), Hermann Busembaum e soprattutto Luis de Molina (1535-1600). Quest’ultimo si stacca definitivamente dalle influenze del tomismo, anche in questa tematica. Per Tommaso la guerra lecita è un atto giusto per punire una colpa. Per Molina la guerra giusta può riferirsi pure alla semplice violazione di un diritto, anche senza alcuna colpa morale nell’atto che vi ha dato origine. Di fatto la situazione non cambia molto ma in termini di diritto l’ambito di riconoscimento del *bellum iustum* si amplia. Accreditarsi titolare di un certo diritto, vero o presunto, di cui si lamenta la lesione può rivelarsi, in concreto, più agevole rispetto al dover accusare l’interlocutore di colpe morali in genere riferibili a situazioni socialmente riconoscibili. Ad esempio, il diritto a portare ai pagani la buona novella o anche solo il diritto di poter sfruttare determinate aree geografiche sulle quali si è piantato un vessillo o una croce, diventano motivo sufficiente per deplorare la loro lesione da parte degli attuali abitanti di quei territori, di una certa popolazione di nativi, di qualche altro possessore dei beni e delle ricchezze presenti in quei luoghi che si vorrebbero sfruttare.

I pontefici sono capi di Stato come gli altri e spesso sono “Papi di guerra”. Giulio II (1443-1513) alla testa delle sue truppe si impadronisce di Mirandola e combatte contro i veneziani. Clemente VII (Giulio de Medici), Paolo III e i loro successori combattono tutto il combattibile, francesi, spagnoli, austriaci, stipulando alleanze con l’Inghilterra anglicana, con il “bey” di Algeri, con il luterano Alberto di Brandeburgo, con Solimano I, in un continuo guerreggiare in cui ormai la religione non c’entra più nulla e valgono solo le alleanze tra poteri forti, i cannoni e gli archibugi. Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536) stigmatizza questo stato di cose e se la prende col papato, soprattutto con Giulio II. In un pamphlet di cui Erasmo non riconoscerà mai espressamente la paternità, “*Iulius exclusus e coelis*” del 1514, si svolge un dialogo tra san Pietro e Giulio II che giunge alle porte del paradiso alla testa di un’armata di ventimila uomini. Il testo è una satira che rende molto bene il personaggio di Giuliano Della Rovere e l’opinione che ne ha Erasmo. Davanti a simili papi, qualsiasi solerte teorizzatore del *bellum iustum* non può che incrociare le braccia. Alle polemiche sui comportamenti militari disinvolti della Chiesa si aggiungono le censure morali sulla condotta di vita dei pontefici e del clero. Le accuse di corruzione, simonia e nepotismo rivolte a questo o a quel Papa, unitamente ai numerosi libelli contro la cupidigia delle gerarchie ecclesiastiche e contro il sempre più lucroso traffico delle reliquie, sono all’ordine del giorno in tutta Europa, soprattutto nei paesi centrosettentrionali.

Dopo il Grande Scisma d’Oriente, ufficializzato nel 1054, nel XVI secolo si attuano gli scismi protestanti, nelle loro varie componenti (Lutero, Hus, Zwingli, Calvino), e lo scisma anglicano. Si rinfocolano le guerre di religione e si assiste a un ritorno in auge del concetto di guerra santa, proprio a questi fini. Il fatto è che ogni contendente definisce santa la sua guerra, per cui tutte le guerre di religione diventano sante, incrociandosi per tutta l’Europa. La Chiesa e i regnanti coinvolti riprendono la parte di dottrina già elaborata a suo tempo sugli scismatici e gli eretici dei primi secoli del cristianesimo. Le guerre di religione si sovrappongono e si intrecciano con le guerre nazionali mosse per interessi diversi. L’epoca dell’assolutismo accentua la situazione di totale autodeterminazione delle monarchie e degli Stati sovrani su questo tema. Il papato scompare progressivamente dal gioco delle grandi potenze e perde ogni pretesa di porsi come regolatore della materia del *bellum iustum*, se non in specifici momenti in cui la cristianità è



coinvolta in episodi di guerra santa contro l'impero ottomano. La Chiesa rappresenta un principato, e di peso modesto, in uno scenario politico ormai dominato da realtà istituzionali molto più grandi, potenti e determinanti. La credibilità del pontefice, azzerata in tutta l'Europa centrosettentrionale, dove il Papa è fatto oggetto di accuse infamanti e scherno feroce, mantiene nella parte meridionale del continente europeo una sempre più ridotta capacità di interlocuzione, soprattutto sui temi prettamente religiosi e confessionali. Della guerra giusta trattano ancora in parte i gesuiti ma sempre di più sono i giuristi di corte a fornire sul tema interpretazioni, indicazioni e spiegazioni. E sono questi giuristi a fornire ai propri sovrani le argomentazioni necessarie per dare alle ambizioni delle loro monarchie una parvenza di legittimità.

Alla fine, in buona sostanza, tutte le guerre regie vengono giustificate come giuste. Così come, si è visto, tutte le guerre contro gli avversari religiosi sono definite come sante. Esistono ovviamente voci discordi, come quelle di Jean-Baptiste Massillon, di François de Salignac (Fénelon), di François-Marie Arouet (Voltaire). Quest'ultimo attacca frequentemente l'uso politico della religione per giustificare le guerre, il fanatismo religioso e quello militarista. Tuttavia, nel contesto degli Stati (più o meno) assoluti del XVII e XVIII secolo, l'elaborazione dottrinarina in materia non porta sostanziali novità, soprattutto circa lo *ius ad bellum*. Sullo *ius in bello* le operazioni militari appartengono ormai a considerazioni etiche, giuridiche e sociologiche del tutto estranee alla religione e, in via definitiva, di sicura attribuzione statale. L'Europa attraversa periodi di guerre prolungate, con massacri, violenze, efferatezze che sconvolgono le popolazioni e impoveriscono i territori. I disastri di queste guerre, sulle quali il discettare di giustizia o ingiustizia appare ormai un puro artificio formale, sono segnati ogni tanto da trattati di pace che solo preludono a nuovi conflitti tra le case regnanti europee: la Pace di Cateau-Cambrésis (1559), che pone fine alle guerre d'Italia; la Pace di Vestfalia (1648), che pone fine sia alla guerra dei Trent'anni, tra vari Stati contrapposti, sia alla guerra degli Ottant'anni, tra la Spagna e le Province Unite; i Trattati di Utrecht (1713) e di Rastadt (1714), che pongono fine alla guerra di Successione spagnola; la Pace di Aquisgrana (1748), che pone fine alla guerra di Successione austriaca. Nella seconda metà del XVIII secolo sembra che la guerra conceda una breve tregua agli europei. Ma il turbine napoleonico giunge presto a smentire questa aspettativa. Si prepara il secolo delle rivoluzioni, dei nazionalismi, dei romanticismi. Arriva il secolo che cambierà il mondo e che costringerà tutti a ripensare tutto, anche la guerra, le sue strategie e le sue dottrine.

L'Ottocento è il secolo del nazionalismo europeo e dell'impotenza del papato. La guerra nazionale è la vera guerra giusta. Sono legittime tutte le guerre che hanno il fine di difendere e accrescere la nazione. È quanto afferma anche Fichte, per esempio, dichiarando che la guerra giusta è quella che garantisce l'esistenza e lo sviluppo di un popolo. Per Hegel, "senza le guerre la storia registra solo pagine bianche". Due pensatori cristiani danno risposte diverse all'impasse e all'arretramento del ruolo della Chiesa causati dalla primazia degli Stati nazionali. Il primo di loro è Joseph-Marie de Maistre (1753-1821), che riafferma la centralità della Chiesa e del papato nel mondo. Per lui deve essere l'autorità divina a legittimare la sovranità politica. Auspica l'unione del potere religioso e di quello temporale nelle sole mani del pontefice, visto anche come arbitro internazionale di ogni conflitto. Certi "neoguelfismi" ottocenteschi risentono poi di questa impostazione. La Chiesa cattolica e la figura papale devono tornare ad assumere il ruolo che avevano prima della riforma protestante, che è vista da de Maistre come l'origine di tutti i mali. In questo scenario, la qualificazione di ciò che è giusto o non giusto dipende solo dal giudizio del Papa, che è in grado di giudicare senza essere giudicato in quanto garante dell'ordine naturale e ispirato da Dio. La guerra, se proclamata dal Papa, non può che essere giusta, divenendo strumento di purificazione, di salvezza e di redenzione per chi vi partecipa.

Il secondo pensatore è Prospero Taparelli d'Azeglio (poi Luigi, gesuita), fratello di Massimo e Roberto (1793-1862). Riprendendo l'idea di Vitoria, d'Azeglio indica nella "Etnarchia" la soluzione al problema della guerra ("Saggio teoretico di diritto naturale", 1840-1843). Per lui tutto

va ripensato sulla scala dell'intera umanità. Le singole nazioni accrescono sempre di più i loro armamenti, le guerre sono sempre più distruttrici e non ha più senso formalizzarsi su concetti come il *bellum iustum* a livello di singolo Stato. Come si è passati agli Stati moderni, così si passerà alle confederazioni di Stati. Sarà in questo ordine universale che saranno concentrate, tra le varie funzioni, anche quelle di autorità legittima e arbitro delle contese. La guerra giusta sarà quella indicata da tale entità *super partes*, evitando le minacce e le aggressioni di una nazione contro l'altra. In nuce, si prefigurano la Società delle Nazioni e l'ONU. Confinata tra le utopie, la visione viene dimenticata dai più. Se ne riparlerà solo dopo i disastri della prima guerra mondiale. Nel frattempo, il papato resta contrario al principio di nazionalità e si mantiene fermo al principio del legittimismo, riaffermato dalla restaurazione dopo la parentesi napoleonica, anche perché i patrioti appartengono a forze liberali, spesso democratiche e anticlericali.

La guerra di Crimea (1854-1855) porta tutti i contendenti, compreso il Papa, a considerarsi vessilliferi di una guerra giusta. Un paese cattolico, la Francia, benedetto da un pontefice cattolico, si allea con un paese scismatico anglicano, l'Inghilterra, per difendere un impero musulmano, quello turco, contro un impero ortodosso, quello russo. Per Ferdinand Donnet, vescovo francese di Nancy, cardinale dal 1852 e appoggiato da Pio IX, la causa francese è quella giusta. "Dio lo vuole", dice un altro vescovo francese (di Avranches), Jean-Louis Daniel. Ovviamente, il clero russo dice "Dio lo vuole" a proprio favore. Pio IX definisce lo zar un "oppressore", "un tiranno scismatico", "di una feroce crudeltà". Dopo aver condannato le ribellioni ai sovrani legittimi (lo rifarà nel Sillabo, art. 63, nel 1864), il Papa non esita a incoraggiare le rivolte dei cattolici russi contro lo zar, per favorire gli alleati francesi, inglesi e turchi. Alla fine, prende atto con compiacimento di aver visto giusto: il Dio degli eserciti è con il generale Mac Mahon. Anni dopo, per spiegare la sconfitta di Sedan del 1870, indicherà come causa una serie di vizi e peccati dei francesi, auspicando una loro espiazione esemplare, fonte di possibile rigenerazione futura. Dopo meno di tre settimane da questa sua esternazione, toccherà a lui essere sconfitto, perdendo la guerra e il trono, ma si asterrà dal dare spiegazioni dello stesso genere.

La guerra italiana del 1848 contro l'Austria è una guerra giusta? Per il Papa prima sì. Poi no. L'allocuzione del 29 aprile arriva in un momento cruciale della prima guerra di indipendenza e gratifica pienamente l'Austria, che è la principale potenza cattolica europea, garante dell'ordine costituito con il Congresso di Vienna e quindi della restaurazione dell'*ancien régime*. Ma la questione italiana ormai è posta. Tra il 1859 e il 1860 il Piemonte è alleato della Francia cattolica, che sostiene la Chiesa. Lombardia e Veneto sono incontestabilmente italiani. È l'Austria a dichiarare guerra. Allora, quella piemontese è guerra giusta? Dovrebbe. Invece no, perché si tratta di liberali, pure in parte anticlericali. Allora il Papa si dichiara neutrale, dopo mezzo secolo di prese di posizione molto nette del papato in questa o quella fazione in lotta sullo scacchiere europeo. Poi, dopo la vittoria italiana, Pio IX dichiara al mondo la "Nuova Crociata" contro lo Stato italiano. È l'ultima guerra santa della Chiesa, dichiarata giusta contro un nemico che viene scomunicato e definito empio e sacrilego ("*Cum catholica Ecclesia*", 1860). La chiamata alla guerra santa è rivolta a tutti i principi cattolici, richiesti di accorrere contro i "figli delle tenebre". Si cita il "De Laude" di Bernardo e si indice la guerra santa, con tutti i riti e i crismi di una crociata ufficiale. Molti rampolli blasonati europei accorreranno, ingrossando le fila degli zuavi e degli altri mercenari papalini. Si combatte e si muore a Castelfidardo, dove da Roma arriva la bandiera crociata impiegata a Lepanto, e poi in altri scontri meno rilevanti, fino all'eccidio di Mentana. Si susseguono le manovre militari, le messe al campo, le medaglie "Pro Petri Sede", le decorazioni "Fidei et Virtuti", i proclami contro i nemici satanici. La difesa di Roma è postulata *urbi et orbi* come "causa sacra" contro gli infedeli invasori. Si promettono indulgenze e remissioni dei peccati ai difensori. Ma il destino di Pio IX, del cardinale Giacomo Antonelli, ottimo statista e vero reggitore degli stati pontifici, del loro esercito e di un intero mondo ormai archiviato dalla storia, è segnato. Gli stati pontifici, nati dalla guerra, estesi con

la guerra, si perdono con la guerra, come tanti altri principati. I loro sovrani avevano fatto ricorso alla guerra come gli altri e più degli altri. Infine, anche in senso teologico, se il Dio della guerra abbandona il suo capo, questi che credibilità può avere? Pio IX finisce i suoi giorni recluso nei palazzi vaticani, piantonato dai bersaglieri. Il papato pare destinato a scomparire, nonostante il positivo operato di Leone XIII. Poi, nel Novecento, dopo un sessantennio nel quale alla fine del potere temporale sembra ormai fare ineluttabilmente seguito quella del potere spirituale della Chiesa, il fascismo italiano ridarà al papato ottime chance con i patti lateranensi.

La grande guerra vede una situazione alquanto imbarazzante per la Chiesa. Il papato, senza più potere temporale e con un ruolo di interlocuzione europea sceso ai minimi storici, assume una posizione di neutralità. Benedetto XV, eletto poco dopo l'inizio del conflitto, invia messaggi di pace ma nessuno l'ascolta. Anzi, i belligeranti a turno lo accusano di favorire ora l'uno, ora l'altro. I messaggi di pace del Papa, compreso quello ancor oggi insistentemente citato sulla "inutile strage", si alternano alle spiegazioni da lui date della guerra come punizione giunta da Dio all'umanità per i propri errori, che per Pio XI sarebbero, tra gli altri, la riforma protestante, la rivoluzione francese, il liberalismo, il socialismo e la modernità in genere. Quanto tali messaggi di condanna del mondo moderno possano rivelarsi controproducenti nei confronti degli europei del XX secolo, è facile da immaginare. Padre Agostino Gemelli (1878-1959) e numerosi altri sacerdoti arruolati, che combattono in prima linea e spesso sono volontari, prendono posizione in senso contrario. Su "Vita e Pensiero" Gemelli, che presta la sua opera al fronte anche come medico, scrive: "Vogliamo una cosa sola. Fare il nostro dovere. E questo proprio perché siamo cattolici". In genere, le varie chiese nazionali, con la stragrande maggioranza del loro clero, si schierano decisamente a sostegno dei rispettivi paesi di appartenenza. La contraddizione tra il Papa di Roma e la sua Chiesa diffusa nel mondo diventa un fatto evidente a tutti.

È stridente il contrasto tra il Papa che manda esortazioni ed encicliche per la conciliazione e il patriottismo del clero che è spesso chiamato direttamente alle armi e combatte contro un nemico che comprende un altro clero militarizzato, in ruoli propriamente bellici o in ruoli di assistenza (cappellani e altri supporti). Ancora una volta, è impossibile dire da che parte la guerra sia giusta o meno. E con 124 milioni di cattolici da una parte e 64 milioni dall'altra la risposta non esiste. Cattolici, protestanti e ortodossi sono tutti presi dalla passione patriottica. In Italia anche la stampa cattolica diviene interventista e si schiera su posizioni allineate alle istituzioni nazionali in guerra. Dai momenti tragici di Caporetto a quelli esaltanti di Vittorio Veneto, quella del Papa è una "vox clamantis in deserto" e gli italiani, di fatto, la ignorano. In Francia l'ostilità antipapale è elevatissima: si vedano le dichiarazioni di monsignor Pie e del cardinal Amette (1914); la rivista "Études" di Lucien Roure (1915); la "Théologie de la Guerre" dell'abate Rouzic (1916); il sermone del domenicano Sertillanges (1917). Il clero francese ha 4.600 morti su 32.000 mobilitati, il 14%. Situazioni simili si rilevano negli altri paesi dell'Intesa e in quelli contrapposti della Triplice Alleanza. Nei paesi a maggioranza protestante e ortodossa gli appelli del Papa sono accolti con gelo. Finalmente il 1° dicembre 1918, nell'enciclica "Quod jam dire" il Papa può dichiarare che, se la guerra è finita, è merito di Dio, "mosso a misericordia dalle preghiere addolorate dei buoni", e che occorre fare azioni di pubblico ringraziamento. L'Europa si chiede se erano proprio necessari diciassette milioni di morti, tra militari e civili, per arrivare a muovere a compassione Dio. I ringraziamenti a Dio chiesti dal Papa appaiono incongrui alle nazioni appena uscite dall'eccidio e abbondano, in risposta, note diplomatiche molto piccate.

Nel dopoguerra Pio XI, con l'enciclica "Ubi arcano Dei" (1922), dichiara che l'unica pace duratura può basarsi solo sulla Chiesa. La nostalgia della cristianità medievale è percepibile e il Papa indica nella laicizzazione e nella scristianizzazione del mondo la causa della conflittualità del secolo. Deplora l'avidità dei piaceri, la sete di ricchezze, l'oblio del sovrannaturale. Solo "la pace di Cristo nel regno di Cristo può salvare l'umanità". Ma non può che lamentarsi, invi-

tare a pregare, dare consigli che rimangono inascoltati. Le società contemporanee non riconoscono più un ruolo di guida morale, sociale e politica al papato. Solo in Italia, e parzialmente, il fascismo inizia a interloquire con i delegati papali, anche a fini di consolidamento del regime. I movimenti cattolici che da qualche tempo cercano di ricucire gli strappi del periodo risorgimentale appoggiano questa convergenza tra il nuovo regime e la Chiesa. Il resto d'Europa e del mondo, anche nei paesi a maggioranza cattolica, vede invece nella Società delle Nazioni, più che nella figura del Papa, la possibilità di un riferimento sovranazionale che, per quanto ancora in nuce, possa dirimere i conflitti e definire come giusta o ingiusta una guerra. I tempi sono maturi per ricercare certe soluzioni in un contesto del tutto sottratto alle influenze religiose e confessionali, viste anzi come potenziali fattori di destabilizzazione. Nel mondo ormai non c'è più spazio per "paci teologiche". Anche un sacerdote italiano, Luigi Sturzo, sostiene che la guerra va gestita in un contesto internazionale. Pubblica nel 1928 "La comunità internazionale e il diritto di guerra". Riprende Vitoria e Taparelli d'Azeglio e condivide l'operato della Società delle Nazioni di Ginevra. La sovranità degli Stati va limitata a livello planetario e guardare all'indietro, come fa Pio XI, a un'irrealizzabile "pax cristiana" non serve a nulla. Il pensiero di Sturzo è ripreso da un gruppo di teologi di Friburgo che pubblicano nel 1932 il "Paix et guerre", uno scritto che ricollega il bellum iustum alle decisioni di autorità internazionali preposte a dirimere le contese, in base a criteri oggettivi e condivisi. Le teorie sulla guerra giusta vanno dunque riviste in tal senso. L'autorità di organismi super partes, per quanto ancora allo stato germinale, deve riuscire a mettere fuori legge le prese di posizione belliche unilaterali. Il che è molto più facile a dirsi che a farsi, come appare ben presto. Ma il tempo delle guerre religiose, delle guerre regie, delle guerre nazionali che recano in se' la propria autogiustificazione è finito.

La ricostituzione da parte italiana di un ruolo papale ancora munito, sia pure in maniera molto limitata, di assicurazioni temporali e di un sistema di gestione ben innervato nelle strutture di supporto dello Stato fascista consentono al papato di riprendere, anche a livello diplomatico e internazionale, un certo livello di capacità di interlocuzione con le varie nazioni europee, soprattutto con quelle a maggioranza cattolica. Le prese di posizione di Pio XI devono però risentire di questo stato di cose. Mentre nelle dichiarazioni generiche sulla pace è facile fare auspici e invitare alla preghiera, quando si tratta di esprimersi su avvenimenti concreti le difficoltà e gli imbarazzi non mancano. Il Concordato del 1929 con il fascismo italiano e il Reichskonkordat del 1933 con il nazismo tedesco, sottoscritto dal cardinale Segretario di Stato Eugenio Pacelli, parrebbero accreditare l'idea di un cattolicesimo non insensibile a possibili sinergie con le due dittature di Mussolini e di Hitler. In realtà, la Chiesa stenta a posizionarsi in uno scenario nel quale i tre blocchi della democrazia liberale e capitalista, del nazifascismo e del comunismo si contrappongono sempre più duramente. Riguardo al nazismo tedesco (molto tardivamente) e al comunismo (molto precocemente) il dissenso papale viene, in modo diverso, annunciato al mondo. Il nazismo ("Mit brennender Sorge", 1937) instaura "uno stato di guerra perpetua tra le nazioni" e va condannato. Il comunismo ("Divini Redemptoris", 1937) "incitando alla lotta di classe, fa scorrere fiumi di sangue e fa ricorso ad armamenti illimitati". Quando Mussolini attacca l'Etiopia, la Società delle Nazioni lo condanna. Il Papa no. Dice in proposito Pio XI: "Già vediamo che, all'estero, si parla di una guerra di conquista, di una guerra offensiva: ecco una supposizione alla quale noi non vogliamo fermare il nostro pensiero, ecco una supposizione che sconcerta". "Noi non possiamo pensare a una guerra ingiusta. Noi non possiamo considerare questa possibilità e la scartiamo deliberatamente". Durante la guerra di Spagna, Pio XI auspica apertamente la vittoria dei nazionalisti, condannando l'operato dei repubblicani e pregando per i "martiri" da loro uccisi. In effetti, di "martiri" tra i franchisti ce ne sono parecchi. Ma ce ne sarebbero pure tra i repubblicani. La gioia del nuovo Papa, Pio XII, al momento della vittoria di Franco è evidente: "Noi ci rallegriamo per la vittoria tanto desiderata della Spagna cattolica". "I disegni della provvidenza si sono manifestati ancora una volta sull'eroica Spagna. La nazione ha dato ai proseliti dell'ateismo materialista la prova più alta che al di sopra di tutto si pongono i valori eterni della religione". Seguono "paterne felicitazioni per la vittoria e la pace".

Per tutta la seconda guerra mondiale Pio XII non risparmia dichiarazioni che deplorano le morti e le distruzioni. Lamenta cioè gli effetti della guerra ma non si pronunzia in modo chiaro e netto sulle cause e quindi sui loro autori. Le sue affermazioni sono cariche di allusioni così sottili oppure sono di un livello così generico che nel secondo dopoguerra abonderanno le critiche nei suoi confronti a causa delle sue mancate prese di posizione contro il fascismo, il nazismo, la Shoah. I suoi silenzi consentono interpretazioni diverse e l'unica cosa certa è che nessuna condanna chiara, precisa ed esplicita viene mai formulata. D'altro canto, la posizione di ribadita "imparzialità" e "neutralità" non può che limitare i messaggi papali alle deplorazioni delle sofferenze causate dalla guerra e agli inviti alla pacificazione, senza poter fare differenze tra i contendenti. Una spiegazione della reticenza di Pio XII nel condannare il nazismo e l'Olocausto è stata data richiamando l'esigenza del Papa di non esporre a ritorsioni i cattolici presenti in Germania e nei paesi occupati dai nazisti. Il dibattito su questo tema si riapre periodicamente in molti paesi ma non sembra esser giunto, almeno sino ad ora, a una definizione condivisa.

Nel secondo dopoguerra la Società delle Nazioni, visto anche l'insuccesso della sua azione nell'evitare il secondo conflitto mondiale, lascia il posto all'ONU. La Chiesa fronteggia la nuova situazione della guerra fredda e del pericolo nucleare. Da numerose esternazioni delle gerarchie ecclesiastiche e da alcune dichiarazioni di Pio XII parrebbe potersi ricavare, in sostanza, il principio secondo cui le armi nucleari sono sempre condannabili e il loro impiego non è mai giusto. Tuttavia, col passare degli anni si sviluppa anche un corpo articolato di opinioni teologiche a favore della "deterrenza nucleare" e della "dissuasione". Si veda ad esempio, di padre John Courtney Murray, "Remarks on Moral Problem of War" (1969). Si assiste a una parziale rielaborazione delle dottrine del *bellum iustum*, rivisitate alla luce dei tempi. La logica dei due blocchi contrapposti porta ad ammettere possibilità difensive ma è proprio nella "sproporzione" dell'impiego nucleare che consisterebbe la sua non liceità. Tuttavia, una condanna esplicita anche del possibile utilizzo difensivo, con effetti circoscritti, dell'arma nucleare non viene formulata in termini espliciti e ufficiali dalla Chiesa, così come accaduto in occasione delle bombe su Hiroshima e Nagasaki. Da questo stato di cose nascono posizioni contrastanti fino al Concilio Vaticano II. Gioca in ciò la situazione internazionale creatasi con l'atlantismo europeo, il maccartismo americano e il timore del pericolo comunista. Alcuni vescovi cattolici americani pubblicano scritti in cui si afferma "meglio morti che rossi" ("better dead than red"). Contro la guerra fredda Pio XII accusa il campo sovietico di essere l'aggressore: "La Chiesa deve tener conto delle potenze oscure che sono sempre state all'opera nella storia. È anche il motivo per il quale essa diffida di certa propaganda pacifista, in cui si abusa della parola 'pace' per mascherare fini inconfessabili" (1952). Pur mantenendo qualche ambiguità su una possibile guerra nucleare, Pio XII non solo condanna il pacifismo "troppo spesso diffuso dal comunismo sovietico nei paesi occidentali" ma conferma i punti d'arrivo del percorso dottrinale plurisecolare effettuato dalla Chiesa sul tema della guerra giusta. E poco prima della sua scomparsa, con l'allocuzione del 21 maggio 1958 ribadisce che "La Chiesa è ben lontana dall'ammettere che la guerra sia sempre condannabile". La dottrina della guerra giusta, ripresa dalla tradizione cattolica, è confermata dai principali teologi di quel periodo, come padre Regout, padre Coste, padre La Brière. L'applicazione al nemico comunista è a volte ovvia, a volte più sfumata. Interessante, per la comprensione di tale problematica in quel contesto, il libro di Thomas Merton "La Pace nell'Era Postcristiana" del 1962, che al tempo non viene pubblicato (ma che circola in forma ciclostilata in parecchi paesi) per ragioni collegate alle discussioni allora in corso.

Giovanni XXIII, nella sua prima enciclica ("Ad Petri Cathedram", 1959), loda i vantaggi della pace e afferma che "tale è la potenza delle armi mostruose dei nostri giorni che non rimarrebbe altro per tutti i popoli - vincitori e vinti - fuorché immensa strage e universale rovina". Il Papa dice poi nel messaggio di Natale del 1961 che "Tutto l'insegnamento di Cristo è un invito alla pace", suscitando qualche sconcerto tra i teologi più conservatori. La decolonizzazione e le guerre locali che ne derivano fanno tornare d'attualità il tema del *bellum iustum* in ambito non

atomico. La posizione della Chiesa è di prudenza: è giusto affermare la propria libertà ma “la reazione non sia eccessiva”. Inoltre, il Concilio Vaticano II, nella costituzione “*Gaudium et Spes*”, edita poi nel 1965, si sofferma sulla non violenza: “Noi non possiamo non lodare coloro che, rinunciando all’azione violenta per la salvaguardia dei diritti, ricorrono a mezzi di difesa che, d’altronde, sono alla portata anche dei più deboli”. Questa non violenza però non viene eretta a valore assoluto, in quanto “vi sono casi in cui la violenza non può essere respinta che dalla violenza”. Nella “*Pacem in terris*” del 1963 si dichiara che i popoli e le minoranze hanno diritto al rispetto delle proprie identità ma non devono portare l’azione “alle estreme conseguenze”. Manca però nell’insegnamento di questo Papa, tra le molte esortazioni alla pace, un suo entrare nel merito dei criteri del *bellum iustum*, come indicati dalla dottrina tradizionale della Chiesa. Non è da escludersi che ciò si possa in parte imputare alla sua scomparsa nel 1963.

Anche Paolo VI invita in più occasioni i governanti alla pace. È noto il suo discorso all’ONU del 4 ottobre 1965 (“*Mai più la guerra*”). Ma nessun capo di Stato vuole incontrarlo e Johnson lo riceve di sfuggita solo in albergo. Le accuse di filocomunismo nei suoi confronti aumentano negli anni in cui si sviluppa la “teologia della liberazione”, quando i conflitti contro “l’imperialismo americano” coinvolgono in Sudamerica le gerarchie ecclesiastiche. Nel 1977 Paolo VI qualifica la formula “*si vis pacem, para bellum*” come “un assioma disperato e disastroso”, che bisogna sostituire con “se vuoi la pace, prepara la pace”. Le dichiarazioni di pacifismo e gli inviti a dare aiuto al Terzo mondo accompagnano tutto questo pontificato. Ma la Chiesa è divisa su una possibile condanna della guerra in quanto tale. Molti vescovi e teologi affermano che davanti alla violenza contro la Chiesa e contro la cristianità “la preghiera e gli inviti alla pace non bastano”. “Coloro che si accontentano di pregare per la pace, lasciando ad altri il duro lavoro del dialogo per la pace e della composizione dei conflitti, manifestano una teologia deficitaria sul piano delle relazioni tra azione umana e compimento della volontà di Dio” (Dichiarazione Congiunta resa nel 1968 dai vescovi cattolici americani). In ogni caso, dopo i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI, la Chiesa sembra avviata a una generale rivisitazione della sua dottrina sul *bellum iustum*. Non è certamente l’unica tematica postconciliare sulla quale convergono le speranze dei pacifisti e dei fautori di un certo modo di esprimere la fede cristiana e, al tempo stesso, su cui si appuntano le apprensioni dei moderati e dei conservatori cattolici che temono i “compromessi” religiosi e politici con le ideologie allora operanti del socialismo e del comunismo. Un’attrazione, quella tra marxismo e cattolicesimo, a quel tempo evidente.

Nel giugno 1982, Giovanni Paolo II invia all’assemblea dell’ONU, riunita in una sessione speciale sul disarmo, una lettera pastorale in cui viene affermata la liceità etica della “dissuasione” nucleare, precisandone i limiti sulla scia di taluni principi della guerra giusta, a partire dalla proporzionalità della “deterrenza” e dalla distinzione tra combattenti e non combattenti. È una presa di posizione piuttosto conservativa. Ma dopo la Guerra del Golfo (1990-1991), il Papa riunisce a Roma i rappresentanti degli episcopati dei paesi coinvolti nel conflitto e dichiara che l’idea stessa di “guerra santa” è incompatibile con la fede cristiana. Aggiunge che “non vi possono essere guerre di religione da parte nostra perché i valori di adorazione, fraternità e pace che sgorgano dalla fede in Dio ci chiamano all’incontro e al dialogo”. Sono affermazioni di notevole importanza, che sembrano segnare la fine irreversibile di ogni “guerra santa” cattolica, comunque intesa, almeno sino a diversa pronuncia papale. Ma si tratta di una presa di posizione che non pare intaccare l’essenza della dottrina tradizionale della Chiesa sulla guerra giusta.

È dei primi anni Novanta, in Italia, la polemica tra il cardinale Carlo Martini, gesuita, e l’arcivescovo ordinario militare monsignor Giovanni Marra. Martini definisce gli obiettori di coscienza italiani come “i nostri giovani migliori”. E Marra reagisce con durezza. Il Papa ufficialmente non interviene ma la frattura tra lui e Martini si accentua ulteriormente. Martini è portatore di un pacifismo spesso ultroneo rispetto alle posizioni ufficiali della Chiesa. Alcuni anni dopo, l’arcivescovo ordinario militare Giuseppe Mani organizza il Primo Sinodo della Chiesa

d'Ordinariato Militare in Italia, che inizia il 25 ottobre 1996. Il Sinodo produce, prima della sua conclusione il 6 maggio 1999, spunti interessanti a conferma della necessità per la Chiesa cattolica di una dottrina della guerra giusta. Si veda ad esempio la "Lettera di presentazione sinodale" con la sintesi dei temi trattati. Un altro contrasto nasce nel 2001 quando Raffaele Nogaro, vescovo di Caserta, critica l'intervento militare americano in Afghanistan con argomenti riferiti all'impossibilità per dei "politici credenti" di autorizzare l'uso della forza. Gli risponde Alessandro Maggiolini, vescovo di Como e unico vescovo italiano membro del Comitato per la redazione del nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica, che afferma: "Non si può pensare che un popolo che abbia subito una tale strage possa porgere l'altra guancia. L'America ha il diritto di difendersi e persino san Francesco, per quanto esempio di santità, non potrebbe sostituirsi a un ministro della difesa". La polemica infuria. Ma non è l'unica in cui Nogaro si avventura. Nel novembre 2003, dopo l'attentato alla base italiana dei Carabinieri a Nāsirīya, che costa la vita a 17 militari e 2 civili, pronuncia un'omelia in cui invita a considerare i morti solo delle vittime e ad evitare celebrazioni dei loro meriti militari. Subito giungono a Nogaro reazioni molto dure, sia dalla società civile italiana ed anche estera, sia da molti esponenti della Chiesa cattolica.

In occasione del Giubileo del 2000, ricevendo i rappresentanti delle forze armate, Giovanni Paolo II si pronuncia sulla "ingerenza umanitaria" e sulle "missioni umanitarie" in modo positivo, citando anche la "Gaudium et Spes". Non è altro che un diverso modo di qualificare quelle attività che tendono a ripristinare la "tranquillità nell'ordine" o "ordo naturalis", uno degli obiettivi del bellum iustum. Certe "operazioni di pace" sono comunque interventi militari. Ci sono ovviamente molti tipi di "forza" che possono essere impiegati come strumenti di dissuasione, dalla "forza" dell'economia a quella della tecnologia, da quella culturale a quella spirituale. A volte, come si suol dire, "ne uccide più la penna che la spada". E in un mondo globalizzato certe pressioni di natura finanziaria e patrimoniale possono essere veramente incisive. Ma viene sempre il momento nel quale la "forza" può o deve divenire "forza militare", mirata alla coercizione e alla "violenza legittima" nei confronti dell'aggressore. Di questi obiettivi di tutela e di protezione "manu militari" si parla per l'appunto in quel discorso di Giovanni Paolo II alle autorità militari in udienza giubilare. Il Papa dice: "Grazie, carissimi, per la vostra coraggiosa opera di pacificazione in paesi devastati da guerre assurde. Grazie per il soccorso che prestate, incuranti dei rischi, a popolazioni colpite da calamità naturali. Quanto numerose sono le missioni umanitarie nelle quali vi siete impegnati in questi ultimi anni! Espletando il vostro difficile dovere, non di rado vi trovate esposti a pericoli e a gravosi sacrifici. Fate in modo che ogni vostro intervento ponga sempre in luce la vostra autentica vocazione di 'ministri della sicurezza e della libertà dei popoli', che 'concorrono alla stabilità della pace', secondo la felice espressione del Concilio Vaticano II (Gaudium et Spes, 79)". "Vorrei qui rendere omaggio a tanti vostri amici che hanno pagato con la vita la fedeltà alla loro missione. Dimenticando loro stessi, sprezzanti del pericolo, hanno reso alla comunità un impagabile servizio. Ed oggi, nel corso della celebrazione eucaristica, li affidiamo al Signore con gratitudine e ammirazione".

Giovanni Paolo II, figlio di un ex ufficiale dell'esercito asburgico, aveva già manifestato il 2 aprile 1989, visitando la città militare della Cecchignola, certe opinioni dicendo: "Tra i militari e Gesù ci furono incontri molto significativi". Aveva citato la frase "io non sono degno", detta dal centurione di Cafarnao, oggi utilizzata durante la messa al momento dell'eucarestia. Aveva ricordato come negli Atti il primo convertito non ebreo ma pagano fosse stato un altro centurione, Cornelio. E come in Matteo il centurione sul Golgota avesse tra i primi riconosciuto Gesù come vero Dio. E ancora come negli Atti il centurione Giulio avesse salvato la vita a san Paolo nel naufragio presso Malta. Spesso questo Papa ha sottolineato l'importanza delle forze armate e del loro impegno nelle missioni di "ingerenza umanitaria", nelle quali "portano la forza necessaria a ristabilire l'ordine" (Angelus dopo una messa, 1995). Nessuna opposizione ufficiale alla dottrina tradizionale del bellum iustum è stata mai espressa da Giovanni Paolo II durante il suo lungo pontificato. Di certo i conflitti su cui la sua posizione è stata invece di irremovibile e

inequivocabile condanna sono stati quelli derivanti dalla “teologia della liberazione”, sviluppata ai tempi di Paolo VI. E non è stata certo una contraddizione quella, da un lato, di avallare la teoria del *bellum iustum* e, dall’altro, di evitare al cattolicesimo rischi di pregiudizievoli compromissioni con “teologie” e ideologie ben poco compatibili con il magistero della Chiesa.

Prima ancora di diventare Papa, Benedetto XVI pronunciava in Normandia un discorso il 4 giugno 2004, in occasione del 60° anniversario dello sbarco alleato: “Se mai si è verificato nella storia un *bellum iustum* è qui che lo troviamo, nell’impegno degli Alleati, perché il loro intervento operava nei suoi esiti anche per il bene di coloro contro cui era condotta la guerra. Questa constatazione mi pare importante perché mostra, sulla base di un evento storico, l’insostenibilità di un pacifismo assoluto”. In una successiva lettera al Presidente del Senato, Marcello Pera, scriveva: “Sul fatto che un pacifismo che non conosce più valori degni di essere difesi con forza sia da rifiutare come non cristiano, siamo d’accordo. Un modo di ‘essere per la pace’ così fondato, in realtà, favorisce l’anarchia. E nell’anarchia i fondamenti della libertà sono persi”. Poco prima dell’elezione al soglio pontificio, il 1° aprile 2005, a Subiaco, diceva: “La pace e il diritto, la pace e la giustizia sono inseparabilmente interconnessi. Quando il diritto è distrutto, quando l’ingiustizia prende il potere, la pace è sempre minacciata ed è già, almeno in parte, compromessa. Certamente la difesa del diritto può e deve, in alcune circostanze, fare ricorso a una forza commisurata. Un pacifismo assoluto, che neghi al diritto l’uso di qualunque mezzo coercitivo, si risolverebbe in una capitolazione davanti all’iniquità, ne sanzionerebbe la presa del potere e abbandonerebbe il mondo al diktat della violenza. Negli ultimi tempi abbiamo visto ampiamente nelle nostre strade e sulle nostre piazze come il pacifismo possa deviare verso un anarchismo distruttivo e verso il terrorismo”. Sulla necessità di opporre al terrorismo, anche a quello di matrice religiosa, una “forza commisurata”, proprio secondo la dottrina cattolica della guerra giusta, il Papa non ha poi mancato di intervenire in più occasioni durante il suo pontificato. Ad esempio, nel discorso tenuto il 1° gennaio 2006 in occasione della giornata della pace: “Occorre tener ben presente che la pace non può essere ridotta alla semplice assenza di conflitti armati”.

In realtà, il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992 e anche il successivo Compendio di tale Catechismo del 2005 esprimono l’attuale posizione della Chiesa sul tema della guerra giusta in termini molto aderenti a quanto affermato da Benedetto XVI. Non si tratta di un caso, visti i ruoli da lui in precedenza ricoperti, da cardinale, nel processo di elaborazione di tali testi. Si veda il Catechismo ai numeri dal 2307 al 2317. E si veda il Compendio del Catechismo ai numeri dal 480 al 486. Anche il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa del 2004 riporta in proposito indicazioni di sicuro interesse. Si vedano i numeri dal 497 al 515, sui temi della legittima difesa, della difesa della pace, del dovere di proteggere gli innocenti, delle misure contro chi minaccia la pace, del disarmo e del terrorismo. Di quest’ultimo si dice che “esiste un diritto a difendersi dal terrorismo”. Certo, la difesa dal terrorismo “non può esaurirsi soltanto in operazioni repressive e punitive”. Il che però implica che tali operazioni siano, per quanto non sufficienti, più che lecite se non anche necessarie. “È profanazione e bestemmia proclamarsi terroristi in nome di Dio”. “Definire ‘martiri’ coloro i quali muoiono compiendo atti terroristici è stravolgere il concetto di martirio”. “Nessuna religione può tollerare il terrorismo e, ancor meno, predicarlo”. Nel Catechismo del 1992, nel Compendio del Catechismo del 2005 e nel Compendio della Dottrina Sociale del 2004 la terminologia utilizzata si orienta a volte verso locuzioni formalmente meno dirette, evitando per quanto possibile la parola “guerra”. Ma la sostanza non cambia. Gli elementi della “ingerenza umanitaria” e delle azioni da intraprendere contro i sovvertitori dei valori di civiltà e di umanità della nostra società sono sempre gli stessi, sia pure con nomi aggiornati alle convenzioni verbali della nostra epoca, e consistono nell’uso legittimo di una forza militare cogente ed effettiva. L’applicazione del *bellum iustum*, da sempre, può attuarsi con interventi preventivi o correttivi di tipo militare che possono variare dal conflitto bellico vero e proprio, nei casi più gravi ed estremi, alla singola missione militare con obiettivi temporali e territoriali più circoscritti. Insomma, con un linguaggio più consono alla



sensibilità contemporanea, le parole richiamano in gran parte modalità realizzative che, con diverse tecnologie e con differenti armamenti, sono quelle tradizionali della guerra giusta, così come consolidate in secoli di elaborazione dottrinale da parte della Chiesa cattolica. Allo stato attuale, in assenza di successive modifiche a tali prescrizioni, questo è quanto vale in proposito per tutti i cattolici, in forma ufficiale ed esplicita. Il che non sembrerebbe sempre chiaro a tutti.

Nei suoi primi tre anni di pontificato, il nuovo Papa, Jorge Mario Bergoglio, ha dichiarato numerose volte la sua netta contrarietà alla guerra e il suo impegno a favore della pace. Qualcuno ha voluto vedere in ciò una presa di posizione tale da non lasciare più spazio, d'ora in avanti, alla possibilità di una guerra giusta od a comportamenti in cui l'uso della forza possa manifestarsi secondo le previsioni sin qui espresse dalla Chiesa cattolica. Queste esternazioni sembrerebbero dunque condurre l'intera cristianità verso una posizione che è stata definita di "pacifismo unilaterale disarmato". Caratteristica di questa scelta sarebbe l'esclusione di qualsiasi risposta basata sulla forza dissuasiva e sulla deterrenza militare a fronte delle aggressioni e delle violenze attuate nei confronti della Chiesa, dei suoi ministri e dei suoi fedeli. Tuttavia, in tale contesto, tra tanti inviti alla pace, il Papa ha anche rilasciato in proposito alcune dichiarazioni che sono state interpretate, da più parti, in maniera tutt'altro che univoca. Ad esempio, nell'agosto del 2014, di ritorno dal suo viaggio in Corea del Sud, il Papa ha affermato: "Dove c'è una aggressione ingiusta, soltanto posso dire che è lecito fermare l'aggressore ingiusto. Sottolineo il verbo: fermare. Non dico bombardare, fare la guerra: fermarlo. I mezzi con i quali si possono fermare, dovranno essere valutati. Fermare l'aggressore ingiusto è lecito. Ma dobbiamo avere memoria, pure, eh? Quante volte sotto questa scusa di fermare l'aggressore ingiusto, le potenze si sono impadronite dei popoli e hanno fatto una vera guerra di conquista! Una sola nazione non può giudicare come si ferma questo, come si ferma un aggressore ingiusto. Dopo la seconda guerra mondiale, è stata l'idea delle Nazioni Unite: là si deve discutere, dire: 'E' un aggressore ingiusto? Sembra di sì. Come lo fermiamo?' Ma soltanto quello. Niente di più".

Dal fatto che il Papa abbia detto che occorre "fermare" l'aggressore ingiusto e non "combatte-terlo", sono infatti nate interpretazioni diverse. In molti hanno visto la riproposizione dello schema della guerra giusta, anche per il riferimento all'ONU come autorità legittima. Altri, come Massimo Cacciari, hanno inteso il contrario. Dice Cacciari: "Per la prima volta un pontefice abbandona l'idea cattolica di 'guerra giusta'. Questa è una novità epocale". "Anche Wojtyla aveva sostenuto negli anni Novanta la necessità dell'intervento militare come extrema ratio. E davanti all'assedio di Sarajevo usò la stessa formula di Francesco: fermiamo gli aggressori ingiusti. Ma la sua era ancora un'idea tradizionale di 'guerra giusta'. Wojtyla è stato l'ultimo grande Papa medioevale. Francesco è il Papa gesuita che percepisce con grande realismo il tramonto dell'Occidente. Oggi noi assistiamo a un grande passaggio culturale: per quanto concerne le questioni della pace e della guerra, la Chiesa cattolica confluisce sulle posizioni del diritto positivo che sono proprie dei laici. E non è un caso che a compiere questo passaggio sia un Papa gesuita: è la posizione di chi vuole contare - secondo la tradizione di quell'ordine - sul piano politico dell'immanenza". Il teologo gesuita Francesco Occhetta, richiesto di interpretare in generale la posizione del Papa sulla guerra e in particolare le suddette dichiarazioni, si è espresso nei seguenti termini: "Il Papa ha manifestato la preoccupazione degli uomini e delle donne di pace. Davanti agli orrori che si stanno consumando in Medio Oriente è necessario intervenire al più presto per bloccare un nuovo genocidio. Va però sventato un rischio: considerare questi disordini come uno 'scontro di civiltà' o, ancor peggio, una 'guerra tra religioni'. Chiediamoci: siamo davvero di fronte a una guerra tradizionale? La strategia violenta e fondamentalista dell'Isis, che non è combattuta da Stati o tra Stati, non è una guerra ma un conflitto armato. E nasce tra musulmani. Siamo alla presenza di un'aggressione selvaggia a popolazioni che non sono mai entrate in guerra. È un conflitto simile a quello esploso anni fa in Kosovo. In questi casi la Chiesa giustifica un intervento armato attraverso azioni di 'ingerenza umanitaria'

e di ‘responsabilità a proteggere’. L’uso della forza deve essere accompagnato da una prospettiva di ricostruzione su tutti i piani: sociale, economico e politico. Un intervento proporzionato per fermare l’aggressore va accompagnato con un intervento diplomatico dell’ONU”.

Anche più recentemente, Papa Francesco ha reiterato esternazioni pubbliche molto forti a favore della pace e contro la guerra anche solo difensiva, come le seguenti: “Una guerra si può giustificare, fra virgolette, con tante, tante ragioni. Ma quando tutto il mondo, come oggi, è in guerra, tutto il mondo, allora è una guerra mondiale, a pezzi, qui, là, là, dappertutto, e non c’è giustificazione”. “Fratelli e sorelle, perdono, dialogo, riconciliazione: queste sono le parole della pace”. “Anche oggi Gesù piange. Perché noi abbiamo preferito la strada delle guerre, la strada dell’odio, la strada delle inimicizie”. “Maledetti coloro che operano per la Guerra”. “La guerra è una follia”. E si potrebbe continuare a lungo, tante sono le condanne espresse dal Papa contro la guerra. A ben vedere, parrebbe mancare per ora una presa di posizione esplicita e chiara del Papa contro il concetto della guerra giusta espresso sino ad oggi dalla Chiesa cattolica. Del resto, occorre distinguere il piano delle dichiarazioni affidate ai mezzi di comunicazione di massa, in contesti nei quali ormai anche la Chiesa deve muoversi secondo modalità funzionali al miglior utilizzo dei media, dal diverso piano delle elaborazioni dottrinarie di rigorosa formulazione e di inequivoca specificazione, quali ad esempio il testo di una enciclica o quello del Catechismo. Alcuni commentatori giornalistici, ironizzando su certe difficoltà interpretative del reale pensiero del Papa riguardo al tema del *bellum iustum*, lo hanno definito “il Papa della guerra quasi giusta” (“the nearly just war Pope”). Il fatto è che, alla luce delle affermazioni di questo pontefice sul tema della pace, non si può escludere da parte sua una presa di posizione che tronchi di netto con la tradizionale dottrina del *bellum iustum*, come sinora confermata dalla Chiesa. Si affermerebbe così un pacifismo del tutto disarmato e unilaterale nei confronti delle attuali violenze alla cristianità nel mondo, in particolare nel medio Oriente e in Africa, soprattutto da parte dell’Isis e delle altre organizzazioni islamiche che da tempo combattono il jihad contro il cristianesimo e contro il mondo occidentale in genere. È quella che è stata definita “l’incognita Bergoglio”. Si tratterebbe di una svolta epocale, trattandosi davvero di “porgere l’altra guancia” alle aggressioni, a partire da quelle islamiche, e di reagire “amando i nemici”. Ai suoi inizi il cristianesimo aveva tentato questa strada. Che può portare al martirio.

Non resta quindi che attendere il prossimo futuro per comprendere quale dei seguenti scenari potrebbe aprirsi per la Chiesa e per la cristianità durante il pontificato di Papa Francesco:

- il ripudio in assoluto della guerra, senza riserve di alcun genere, con la trasposizione del messaggio evangelico più pacifista nel contesto dell’esistente società civile e delle attuali dinamiche internazionali, superando così del tutto la dottrina del *bellum iustum*;
- qualche aggiustamento a taluni elementi della dottrina cattolica sulla guerra giusta, così da modificarne in parte il tenore, senza però stravolgerla e comunque preservandola;
- la prosecuzione nel tempo della linea d’azione massmediatica perseguita sino ad ora ma senza alcuna variazione, in termini di sostanza e di effettiva dottrina, al tradizionale corpus di nozioni e di definizioni da tempo in essere in materia di *bellum iustum*.

Crema, 11 aprile 2016.

