LA COSCIENZA CRISTIANA DI FRONTE ALLA GUERRA E ALLA PACE

Opus iustitiae pax, "la pace è l'opera della giustizia" (*Is* , 32,17) "giustizia e pace si baceranno" (*Sal* 85,11), "vi do la mia pace, non come la dà il mondo" (*Gv* 14,27). Queste citazioni molto conosciute della Bibbia ci dicono che, secondo la coscienza cristiana, la pace è un dono escatologico, cioè che un dono viene dall'alto, ma esso rende capace gli uomini di trasformare le forme della loro convivenza, di generare rapporti giusti. Questo duplice significato della pace, come dono di Dio e come modo della convivenza tra gli uomini, è pero immerso nella vicenda storica, che presenta un'esperienza della pace più precaria, che è stata espressa dalla cultura greco-romana come "intervallo" nella guerra o come "ordine imposto". Emergono così quattro modelli di pace, che esprimono i due aspetti fondamentali della pace, quello teologico-salvifico e quello storico-civile, rappresentati dai due grandi filoni che confluiscono nella cultura occidentale. Quando la coscienza cristiana s'introduce nel mondo ellenistico (greco-romano), in un primo tempo vive soprattutto il primo aspetto, quello teologico-salvifico (la pace come dono escatologico), anche perché si colloca nella cornice sociale e politica dell'impero, ma dopo la svolta costantiniana e la caduta dell'impero deve fare i conti anche con l'aspetto storico-civile della regolazione dei rapporti di forza (la pace nel suo aspetto di compito). La riflessione di Agostino sarà strategica a questo proposito e la dottrina della "guerra giusta" va collocata su questo mutato sfondo storico, quando la coscienza cristiana dovrà fare i conti con le durezze della storia e dovrà incanalare la forza dei popoli nuovi, i quali si affacciano con un'altra concezione della convivenza civile.

Abbiamo così impostato il problema essenziale: il rapporto tra la dimensione teologica della pace come esperienza di vita buona anche nello spazio della convivenza sociale e la dimensione storica della pace come esperienza della regolazione dei rapporti giusti nella convivenza civile e tra i popoli. Di qui anche le tre parti del mio intervento: anzitutto vi presenterò 1) i quattro modelli della pace, così come emergono nel mondo antico, nelle nostre radici; poi illustrerò 2) il momento dove i cristiani si assumono la responsabilità di fornire il quadro della convivenza civile dopo Costantino, collocando in questa cornice la dottrina della "guerra giusta"; infine, approderemo 3) alla situazione contemporanea, quando la coscienza cristiana ricupera la sua missione di far valere la dimensione teologale della pace come forma profetica per l'esperienza civile, dentro un orizzonte ormai globalizzato, con i grandi interventi dei Papi e del Concilio Vaticano II. Alla fine proporrò una breve conclusione.

1. QUATTRO MODELLI DELLA PACE[1]

L'emergenza della concezione della pace nel mondo antico ci fa raccogliere sostanzialmente quattro modelli, che alimentano i due grandi filoni culturali che formano le radici dell'Europa: il filone greco-romano e il filone ebraico-cristiano.

a. *La pace come intervallo*. Nel mondo greco, la pace (*eiréne*) non indica un rapporto tra gli umani, né un modo di agire, né un rapporto giuridico. La pace è vissuta come un "intervallo" dentro uno stato di guerra o di bellicosità all'interno della comunità sperimentato come permanente. Essa è la situazione di sospensione del *pólemos,* della guerra, è la quiete prima e dopo la tempesta, lo stato sereno di vita per la gente che fa da intervallo in mezzo all'infuriare della guerra. Pace non è dunque un concetto della filosofia politica, ma proviene dal mito, che

[1] Per questa parte si veda W. HUBER H.-R. REUTER, *Etica della pace,* Queriniana, Brescia, 1993, 30-57.

vede il mondo trasformato in *cosmo* nella lotta contro il *caos*. L'idea della pace viene cioè da quelle forme fondamentali della vita che fanno anzitutto esperienza dell'aggressività e della violenza, e che dunque sperimentano la pace come interruzione, sospensione, regolazione di quello stato. Così anche nell'epopea antica espressa dall'Iliade e l'Odissea, la pace viene vista come cessazione, temporaneamente stabilita dagli dei, dell'ingiustizia e dell'uso della violenza.

Esiodo e la sua *Teogonia* mette in relazione l'ordinamento del mondo come cosmo con l'ordinamento della società umana. Zeus mantiene il governo del mondo con le tre Ore: *Eunomía* (buon governo), *Díke* (la giustizia) e *Eiréne* (la pace), che sono le tre colonne su cui si regge l'ordinamento della convivenza civile. *Eu-nomía* è dunque il quadro di riferimento per l'ordinamento della pace. La ricerca del *nómos* è il compito politico per la convivenza nella *pólis*, cioè la lotta per la distribuzione dei diritti e dei beni fondamentali nella società è il principio regolatore della pace. Ma è qui che si colloca la difficoltà: questa lotta per il *nómos* (diritto/legge) è regolata dalla comunità o dal diritto del più forte? Perché da un lato è l'aristocrazia che guida *l'eunomía*, e dall'altro ciò spinge a chiedere sempre più l'uguale distribuzione dei diritti e dei beni nella *pólis* (*isonomía*). In questo sta secondo Erodoto la differenza con i barbari e il motivo delle guerre persiane. Quindi la religione politica della Grecia è fondata sulla *isonomía* e non sulla *eiréne*, sul buon governo e non sulla pace.

Tutto ciò andò in crisi quando il mondo greco si pervertì nella lotta di interessi di una società non governata più in modo tradizionale. Con Platone e Aristotele l'ideale della pace, che proveniva dal mito, fu messo in rapporto con la ragione (*lógos*). Per Platone il fine della pace può giustificare la guerra, ma è l'educazione che deve formare alla felicità e alla vita buona e deve porre un freno all'insaziabile desiderio di autonomia degli uomini. Per Aristotele, i rapporto fra gli umani e l'ordinamento della città si fondano sull'amicizia tra gli umani. Come si vede per entrambi la società è lo specchio dell'anima individuale e delle sue pulsioni ed essi considerano l'ordinamento della città come spazio vitale tra gli uomini. Il loro orizzonte è quello della Grecia con la sua organizzazione in città-stato e manca loro uno sguardo più globale e internazionale. Solo nel 387 il termine pace indica la situazione imposta militarmente dal re persiano, così che la pace (raffigurata con la cornucopia e il bambino, dea della ricchezza e della prole) è rappresentata più a partire dai suoi effetti che dai suoi presupposti. È l'intervallo di benessere conseguente all'interruzione della guerra vittoriosa.

b. *La pace come ordine imposto.* La pace nel mondo romano, la *pax romana*, rimane ancora un'interruzione della guerra, ma adesso assume una valenza nuova, tende ad essere non solo l'intervallo della lotta e della violenza, ma un programma politico, un ordine stabile imposto con la violenza. Non a caso ancora oggi la parola latina *pax* con un aggettivo, *pax americana*, *pax sovietica* o *pax atomica*, significa l'assenza della guerra portata dalle armi e garantita dal dominio esercitato da un potere forte.

Ricordo qui l'episodio più importante del mondo romano, quando con Augusto (63-14 a.C.) si pensò di arrivare ad un mondo governato dalla *pax romana* o *pax augusta* (cf l'*ara pacis augustae*) e l'Egloga IV di Virgilio che parla di un passaggio dall'età del ferro all'età dell'oro o l'iscrizione di Priene (9 a.C.) che parla di Augusto come salvatore divino del mondo che metterà fine alla guerra e la cui nascita è portatrice di lieti messaggi (*euangelia*) di un'era nuova. Quel tempo diventa poi un modello ("Le città sono splendide ed eleganti e tutta la terra è come un parco", E. Aristide) quando su tutte le regioni regna la *pax* (romana). La pace è così l'aspetto pianificato dell'azione militare, è la nuova situazione giuridica creata dall'imposizione della pace. Questo ordinamento deve favorire la tranquillità (*otium*) e la sicurezza (*securitas*) e suppone all'interno dell'impero la concordia (*concordia*).

c. *La pace come forma di vita*. Nell'AT *shalom* è un termine molto comune nella vita quotidiana che attraversa tutti i campi della vita ed è capace di elevarsi ad una dimensione religiosa: esso indica benessere integrale, che abbraccia tutto l'uomo, il suo corpo, l'anima, la comunità, il gruppo, l'ambiente naturale e tutte le relazioni in cui vive. Potremmo dire che pace per l'ebreo è la vita buona in tutte le sue relazioni garantita dall'alleanza con Dio. Il termine deriva da una radice che significa "avere a sufficienza" e quindi indica una forma di vita in cui tutti "hanno a sufficienza", prima di tutto nel campo dei beni, ma poi in tutte le relazioni, umane, sociali e cosmiche, così che il termine significa anche dare e ricevere soddisfazione e riparare. Perciò *shalom* comprende giustizia e pace come dice il Salmo 85,11 "giustizia e pace si baceranno". Pace significa la "piena soddisfazione della vita", e si esprime nella forma elementare del saluto, come modo fondamentale dell'incontro tra le creature ("Ha *shalom* il nostro vecchio padre", dice Giuseppe ai suoi fratelli). Pace indica, dunque, per la mentalità ebraica, che il saluto (l'ingresso nella relazione) partecipa alla realtà, mette in relazione viva con la vita dell'altro, libera dal timore, è aiuto nel bisogno, è esperienza permanente di comunione.

L'esperienza originaria della pace per Israele non è né un ordinamento politico, né un ordine del cosmo, ma deriva dall'esperienza della liberazione dall'Egitto e dall'alleanza con Dio, che dà avvio alla storia di un popolo, le cui relazioni interne e con il mondo sono guidate dall'esperienza del patto, della comunione. Non è un termine contrapposto alla guerra, né una realtà che si può conquistare con un piano strategico o imponendo un ordinamento, ma ha origine dall'esperienza vissuta nella sfera della comunità dell'alleanza. Qui abbiamo una priorità dell'esperienza della pace rispetto alla guerra. Questa esperienza modificherà anche la comprensione della guerra in Israele. Nel *periodo pre-statale* la stessa dizione di "guerra di Jahveh" si riferisce alle lotte di librazione non guidate da un'autorità statale, ma dal popolo che insorgeva per conquistarsi la propria libertà (mentre l'attribuzione a Jahveh di atteggiamenti guerreschi è più tarda). Nel *periodo di Davide* la guerra, invece che essere un movimento popolare fondato sul libero consenso, venne organizzata dal potere centrale, ma ormai non si attribuisce più a Dio la guerra come azione salvifica. Più tardi l'ideologia regale sovrapporrà il dominio del re al dominio universale di Jahveh, immaginando una sorta di *pax israelitica*. Dopo *la caduta di Gerusalemme* (586 a.C.) va in crisi questa ideologia regale, come del resto aveva già fatto Isaia nel secolo VIII (con il regno del Nord), mettendo in guardia contro le tentazioni del potere militare e dell'uso della violenza (nello scontro tra Assiria ed Egitto) e affermando che tutte le nazioni stanno sotto il governo di Dio e che la potenza di Dio si distanzia da ogni forza militare.

Di qui provengono le famose espressioni: "effetto della giustizia sarà la pace, frutto del diritto una perenne sicurezza" (*Is* 32,17). Questo modo di dire (*opus iustitiae pax*) ha un chiaro carattere ideale e sarà molto usato dalla tradizione cristiana, ma se viene sganciato dalla mentalità ebraica finisce per stravolgersi nel suo contrario. Giustizia e pace non sono dunque misure astratte, ma forme della vita e sono inserite nelle relazioni tra gli uomini e il loro mondo: la pace è un'esperienza di benessere comunitario e la giustizia è la solidarietà e la comunione all'interno della convivenza umana. Questi concetti vanno riportati alla forma della vita buona, al contesto elementare fondamentale che costituisce il terreno di coltura dell'esperienza ebraica della pace. In più l'esperienza dell'esilio dopo la caduta di Gerusalemme porterà ad un'attesa escatologica della pace messianica mondale, a una visione della pace come dono divino, come promessa escatologica. Tra tutti il testo più famoso è *Is* 2,2-4.

d. *La pace come dono promesso*. L'ultimo modello della pace, che raccoglie questa eredità escatologica, è la pace come dono promesso. Il NT riprende il termine greco *eiréne*, che però viene riempito del significato ebraico dello *shalom* e viene radicalizzato come dono di Dio o, meglio, del Risorto. Dei cento passi del NT dove ricorre il termine "pace", la maggioranza

delle ricorrenze del termine pace significa appunto il saluto nell'accezione ebraica. Ora però il saluto diventa promessa del dono escatologico della pienezza di vita con Dio e dell'integrità della vita dell'uomo sofferente sotto il peso del male. "Va in pace, e sii guarita dal tuo male" (dice Gesù alla donna guarita, *Mc* 5,34). La pace è la liberazione dal male e il dono per vivere. Interessante a questo proposito il detto sul tributo a Cesare: di fronte alla *pax romana* e alla reazione violenta degli Zeloti, Gesù propone una alternativa che enfatizza l'aspetto escatologico del dono della pace. L'espressione "date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" (*Mc* 12,13-17) non dice solo la distinzione di due ambiti, ma ha una più vasta portata. Gesù dice di rendere a Cesare quanto è di Cesare, riferendosi all'immagine che è coniata sulla moneta e che utilizzano anche coloro che vogliono opporsi con la forza, ma dice di dare a Dio l'altra immagine impressa nell'uomo stesso. A quelli che lo interrogano Gesù dice che essi appartengono prima a Dio e che la loro pienezza di vita proviene dal giusto rapporto con Lui.

Perciò la parola pace è equivalente a "regno di Dio" e ha il suo luogo nella comunità delle beatitudini. I discepoli devono essere indifesi e senza bastone e con sulle labbra il saluto della pace (*Lc* 10,3-11). Questo tratto escatologico della pace come dono promesso mette in crisi e rinnova i linguaggi tradizionali, il saluto ("Grazia e pace a voi…"), la relazione (il bacio santo), tutti i rapporti di inimicizia perché siano trasformati in relazioni di benevolenza e di pace ("Vivete in pace tra voi", 1 Tess 5,12; "Abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace", 2Cor 3,11). In Luca il dono escatologico della pace assume persino un tratto apologetico (cf il *Gloria* del Natale, 2,14), messo in confronto con la *pax romana*. Alla fine, la pace viene a identificarsi con la pasqua di Gesù e il saluto/dono del Risorto (*Gv* 20).

2. La coscienza cristiana dei primi secoli e la dottrina della "guerra giusta"

I cristiani dei primi secoli furono coscienti della differenza tra la loro visione e la concezione diffusa nell'ambiente romano. I cristiani vissero nell'ambito delle loro relazioni comunitarie l'aspetto escatologico della pace e non hanno avuto l'occasione di misurarsi o collaborare con la pratica romana della pace come ordine imposto. Anzi fu probabilmente questa concentrazione escatologica sull'esperienza ebraico-cristiana della pace il motivo della diffusione del messaggio cristiano. Nei primi secoli l'unico punto critico di frizione fu l'atteggiamento cristiano dinanzi al servizio militare, che comportava anche il giuramento all'imperatore e il sacrificio alla sua immagine.

I primi autori cristiani non hanno avuto un approccio univoco né particolarmente articolato alla «questione bellica». Nei primi tre secoli si va dalla posizione possibilista di Clemente d'Alessandria, a quella prima aperta poi nettamente contraria di Tertulliano nel suo «secondo periodo», in cui il servizio militare è condannato in sé stesso e non soltanto per il pericolo di *idolatria* – posizione invece questa comune a molti Padri – alla posizione radicalmente contraria di Cipriano di Cartagine, ecc..

Solo con *S. Agostino* la situazione muta radicalmente. Con l'editto di Milano la religione cristiana diventa *religio licita* e nel corso del IV secolo essa si diffonde sempre più, ramificandosi nella società e venendo gradualmente assunta nella forma civile e sociale dell'impero. All'inizio del V secolo con la caduta di Roma e il sacco di Alarico, Agostino si assume la responsabilità, nella sua opera *De civitate Dei*, di pensare il rapporto tra dimensione escatologica del cristianesimo e forma storica della convivenza umana. Sul nostro tema egli dovrà mettere in rapporto il tema della pace come dono escatologico e quello della pace come forma della vita sociale.

È in questa cornice che, per la prima volta, S. Agostino, allo scopo di delimitare le condizioni *dell'atto bellico* in risposta a un'ingiusta aggressione, formulerà le condizioni della cosiddetta "guerra giusta"[2], segnalandone quattro:

1. la violazione del proprio diritto da parte di un aggressore ingiusto;
2. la guerra come *necessità*, cui rassegnarsi;
3. la tensione della *volontà* verso il *bene*; ("la pace nella volontà, la guerra nella necessità"; cf Lettera 189,6);
4. la dichiarazione da parte *dell'autorità legittima*.

Nella stessa linea si muoverà *S. Tommaso*, che in S. Th, II-II, q. 40, art. 1 (*Utrum bellare semper sit peccatum*) che, riferendosi ampiamente ad Agostino, provvede a fissare le seguenti tre condizioni (ivi, *resp.*):

«Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose:
- Primo, l'autorità del principe per ordine del quale deve essere proclamata […];
- Secondo, si richiede una causa giusta, cioè una colpa da parte di coloro contro i quali si fa la guerra […];
- Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta, e cioè si miri a promuovere il bene e ad evitare il male […]»

Si tratta dell'interpretazione di gran lunga *prevalente* nella storia della cristianità, che tuttavia fa capo *ad alcuni presupposti*, presenti nel mondo antico e medioevale, ma sempre più messi in discussione con l'avvento della *modernità.*

3. La coscienza cristiana di fronte alla guerra nella condizione contemporanea

A fronte di atti bellici di sempre maggior impatto e distruttività, avvenuti nel Novecento, gli interventi del Magistero (in particolare del XX secolo, che ha conosciuto una sorta di tragica "*globalizzazione*" dei conflitti, oltre che l'utilizzo degli armamenti più distruttivi), hanno prodotto una *drastica revisione* della dottrina della "guerra giusta".

Benedetto XV, nella *Nota ai capi dei popoli belligeranti* del 1° agosto 1917 esponeva «alcuni punti che sembrano dover essere i capisaldi di una *pace giusta e duratura*»:

- abbandono della guerra come mezzo per risolvere i conflitti tra i popoli, sostituendo un arbitrato; conseguente diminuzione progressiva degli armamenti;
- condono reciproco dei danni di guerra;
- sforzo di risolvere le controversie territoriali in uno spirito di reciproca comprensione che «tenga conto del giusto e del possibile e […] delle aspirazioni dei popoli, coordinando, ove occorre, i propri interessi a quelli comuni del grande consorzio umano».

Si vedano in seguito i numerosi appelli di **Pio XI** e Pio XII tesi a scongiurare un nuovo conflitto. Prima ancora del termine del secondo conflitto mondiale, si noti la seguente affermazione di **Pio XII** (*Radiomessaggio natalizio 1944*; cors. ns.):

> Le risoluzioni finora note delle Commissioni internazionali permettono di concludere che un punto essenziale d'ogni *futuro assetto mondiale sarebbe la formazione di un organo per il mantenimento della pace*, organo investito *per comune consenso di suprema autorità*, e il cui ufficio dovrebbe essere anche quello di soffocare in germe qualsiasi minaccia di aggressione isolata o collettiva. Nessuno potrebbe salutare questa evoluzione con maggior gaudio di chi già da lungo tempo ha difeso il principio che la *teoria della guerra, come mezzo adatto e proporzionato per risolvere i conflitti internazionali, è ormai sorpassata*.

Il processo di drastica revisione della dottrina della "guerra giusta" sembrerebbe compiersi già con **Giovanni XXIII**, in *Pacem in terris* 67:

---

[2] Ringrazio il collega E. Monti che mi ha fornito la documentazione precisa attorno alla dottrina della cosiddetta "guerra giusta", insieme alla bibliografia finale.

> Si diffonde sempre più tra gli esseri umani la persuasione che le eventuali controversie tra i popoli non debbono essere risolte con il ricorso alle armi; ma invece attraverso il negoziato. Vero è che sul terreno storico quella persuasione è piuttosto in rapporto con la forza terribilmente distruttiva delle armi moderne; ed è alimentata dall'orrore che suscita nell'animo anche solo il pensiero delle distruzioni immani e dei dolori immensi che l'uso di quelle armi apporterebbe alla famiglia umana; *per cui riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia* [*Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*].

Tra le posizioni di *Pacem in terris* più rilevanti sul piano politico internazionale, assume rilievo la proposta di procedere ad un progressivo disarmo (PT 59-61) nei seguenti termini, e in vista di approdare ad un vero e proprio "disarmo integrale" (PT 61).

Il Concilio Vaticano II

Sulla scorta di *Pacem in terris* il Concilio Vaticano II provvede a puntualizzare ed esplicitare meglio la posizione ecclesiale soprattutto in GS 79-82, nella sezione del capitolo sulla *Promozione della pace e della comunità dei popoli* (GS 77-90) intitolata alla *Necessità di evitare la guerra*.

Principali contenuti: si condanna l'utilizzo di ogni tipo di *armamento scientifico* (GS 79a), del *terrorismo* come metodo bellico (*ivi*), del *genocidio* (79b), la *guerra totale* (80), l'accumulo sfrenato degli *armamenti*, anche se a scopo *deterrente* (81); confermando pertanto ed anzi approfondendo la linea restrittiva nei confronti della possibilità e della conduzione di un conflitto armato.

Circa l'eventuale ricorso alle armi, sia pure come *extrema ratio* e non come scelta positiva, l'argomentazione è rintracciabile nei brani seguenti:

> **GS 79d.** La guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione. E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una *legittima difesa*. I capi di Stato e coloro che condividono la responsabilità della cosa pubblica hanno dunque il dovere di tutelare la salvezza dei popoli che sono stati loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza. Ma una cosa è servirsi delle armi per *difendere i giusti diritti dei popoli*, ed altra cosa voler imporre il *proprio dominio* su altre nazioni. La potenza delle armi non rende legittimo ogni suo uso militare o politico. Né per il fatto che una guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, diventa per questo lecita *ogni cosa* tra le parti in conflitto.
>
> **e.** Coloro poi che al servizio della patria esercitano la loro *professione nelle file dell'esercito*, si considerino anch'essi come *servitori della sicurezza e della libertà dei loro popoli*; se rettamente adempiono il loro dovere, concorrono anch'essi veramente alla *stabilità della pace*.

Si noti che non vi è più riferimento alla "guerra giusta"; la guerra si situa tutt'al più nell'ambito della *legittima difesa*. Circa le *vie* da percorrere per un ordine mondiale ispirato alla pace:

> **82a.** *La condanna assoluta della guerra e l'azione internazionale per evitarla*. È chiaro pertanto che dobbiamo con ogni impegno sforzarci per preparare quel tempo nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra. Questo naturalmente esige che venga istituita *un'autorità pubblica universale*, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti. Ma prima che questa auspicabile autorità possa essere costituita, è necessario che le attuali supreme istanze internazionali si dedichino con tutto l'impegno alla ricerca dei mezzi più idonei a procurare la sicurezza comune. La pace deve sgorgare spontanea dalla *mutua fiducia delle nazioni*, piuttosto che essere imposta ai popoli dal terrore delle armi. Pertanto tutti debbono impegnarsi con alacrità per far cessare finalmente la corsa agli armamenti. Perché la *riduzione degli armamenti* incominci realmente, non deve certo essere fatta in modo unilaterale, ma con uguale ritmo da una parte e dall'altra, in base ad accordi comuni e con l'adozione di efficaci garanzie.

Da Paolo VI a Giovanni Paolo II

Questi due pontificati approfondiscono e, per diversi aspetti, *radicalizzano* la linea tracciata dal Concilio.

Di **Paolo VI** occorre infatti almeno ricordare il *Discorso ai delegati delle Nazioni Unite* del 4 ottobre 1965 (anticipatore di numerosi temi sviluppati poi nella *Populorum progressio*, 1967), proclamando un orientamento nettamente contrario al colonialismo in tutte le sue forme, a favore invece dell'estensione del principio dell'uguaglianza ai rapporti tra i popoli (n. 5), contrario ad ogni tipo di intervento bellico (celebre il "*non più la guerra, non più la guerra!*" del n. 6, più e più volte ripreso in seguito), l'invito ad "educare l'umanità alla pace" (n. 7), ad agire per il disarmo collettivo devolvendo nel contempo parte della minor spesa per gli armamenti a favore dei Paesi in via di sviluppo (n. 8), a instaurare un "sistema" di solidarietà e di cooperazione internazionale (n. 9) fondato sui diritti e i doveri dell'uomo (10), facendo da ultimo appello alle risorse spirituali dell'umanità e alle coscienze di tutti, in primo luogo dei suoi responsabili (11).

Particolare impegno fu posto nel perseguire l'obiettivo di un *disarmo* (lettera del 24 gennaio 1966 a U Thant, Segretario generale dell'ONU, e, soprattutto, ved. il testo del documento *La Santa Sede e il disarmo*, del 24 maggio 1978 (*EV* 6, 791-819).

Di lui, vanno ricordati inoltre almeno la ricca serie di "*Messaggi per la giornata mondiale della pace*", ininterrotti a partire dal 1° gennaio 1968.

Innumerevoli gli interventi a favore della pace, e nella direzione di un sempre più netto rifiuto nei riguardi della guerra da parte di **Giovanni Paolo II**.

Basti ricordare, tra le sue affermazioni più ricche di risonanza, l'intervento a Coventry del 30 maggio 1982:

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

Ripetuti gli appelli al negoziato internazionale per la riduzione degli armamenti, in particolare degli *armamenti nucleari*. Vedi, tra i molti, il seguente messaggio, che riprende e trasmette ai responsabili delle principali potenze mondiali e al Segretario dell'ONU le conclusioni di un gruppo di studio a raggio internazionale, invitato ad affrontare la questione dalla *Pontificia Accademia delle Scienze* nella riunione del 23-24 settembre 1982; esso intende

> mettere in risalto la *mancanza totale di un'alternativa all'ipotesi della guerra nucleare* che non sia la *riduzione* – oggi – e *l'eliminazione* – domani – di tutti gli armamenti nucleari, *simultaneamente* effettuata da tutte le Parti, mediante *accordi concreti* e con l'impegno di sottoporsi a *controlli efficaci* (OR, 24 dicembre 1982).

Il «Catechismo della Chiesa Cattolica» (1997)

Come si è potuto sin qui intravedere, il recente magistero ha progressivamente ristretto l'ambito entro cui è possibile giungere, da parte dell'autorità politica, alla decisione *estrema* e da sottoporre ad accuratissime verifiche di acconsentire, in via eccezionale, limitata e controllata, ad una risposta bellica, è quello della *legittima difesa*, di cui la *difesa* – anche *armata* – rappresenta appunto un caso ancora *possibile*, entro l'attuale condizione *storica*, sempre nell'impegno costante a far sì che tali condizioni vengano un giorno a cessare del tutto. Una sintesi efficace dell'attuale posizione della Chiesa è rintracciabile nei seguenti passi del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2a ed., 1999 testo it., sul testo tipico lat. del 1997), tratti dalla Parte III, Sez. II, Cap. 2, III: *La difesa della pace* (2302-2317):

Evitare la guerra (2307-2317)

«2307. Il quinto comandamento proibisce la distruzione volontaria della vita umana. A causa dei mali e delle ingiustizie che ogni guerra provoca, la Chiesa con insistenza esorta tutti a pregare e ad operare perché la bontà divina ci liberi dall'antica schiavitù della guerra (Cf GS 81)».

«2308. Tutti i cittadini e tutti i governanti sono tenuti ad adoperarsi per evitare le guerre. "Fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa" (Cf GS 79)».

«2309. Si devono considerare *con rigore le strette condizioni che giustificano una legittima difesa con la forza militare*. Tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Occorre *contemporaneamente*:

– che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia *durevole*, *grave* e *certo*;

– che *tutti* gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci;

– che ci siano fondate condizioni di successo;

– che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini *più gravi* del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei *moderni mezzi di distruzione*.

Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta".

La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al *giudizio prudente* di coloro che hanno *la responsabilità del bene comune*».

Un atto di forza armata, pertanto, esclusivamente come «*extrema ratio*», come «male inevitabile» cui *rassegnarsi* una volta esperite *tutte* le possibili vie a disposizione, secondo le condizioni sopra rigorosamente delineate. Rimane pertanto più che mai aperta la *domanda*: quando *tutte* queste condizioni potranno *contemporaneamente* ed *effettivamente* verificarsi? E, ancor più: *quale difesa* attuare? Sempre e necessariamente nel senso e con l'impiego degli armamenti convenzionali?

3. CONCLUSIONI: LA PACE COME DONO, FORMA DI VITA E COME RESPONSABILITÀ SOCIALE

In conclusione, la coscienza cristiana ha un duplice compito di fronte alla pace. Il *primo* e più importante è di *ricevere* e *vivere* il dono escatologico della pace, come bene promesso: questo è l'aspetto proprio e specifico della tradizione cristiana e coincide con il cuore dell'evangelo. Si tratta della pace come dono e stile di vita, come promessa e come forma della vita delle comunità e delle formazione delle coscienze. Il *secondo* è il *discernimento* delle condizione della pace e degli strumenti per raggiungerla nel contesto drammatico di una mondo globalizzato, con tremende capacità di distruzione e di violenza e, nella condizione attuale, in presenza di un terrorismo indiscriminato. I credenti che hanno responsabilità civile e politica dovranno qui operare un saggio discernimento che dovrà trovare la via stretta da percorre tra tutte le forme di promozione della condizione della pace (personali, sociali e istituzionali) e la necessaria protezione delle persone di cui sono responsabili, sotto il profilo della convivenza civile e della sicurezza personale.

Ma i due aspetti sono tra loro profondamente intrecciati: la crescita di una coscienza ed esperienza del dono supremo della pace fa trovare quelle vie che migliorano la qualità del rapporto sociale non solo in una nazione, ma nella convivenza tra i popoli, alimentando lo spirito di ospitalità e di accoglienza reale che disarma l'aggressività tra i popoli e la forma ancora più indominabile del terrorismo internazionale.

Bibliografia essenziale

a) Interventi del magistero

Una delle migliori raccolte di testi, provviste di originale a fronte, a partire da Leone XIII a tutto il pontificato di Giovanni Paolo II (1878-2005), è contenuta nei due seguenti volumi: *Enchiridion della Pace/1. Pio X - Giovanni XXIII* (= Strumenti), Bologna, EDB, 2004; *Enchiridion della Pace/2. Paolo VI - Giovanni Paolo II* (= Strumenti), Bologna, EDB, 2005.

b) Testi di autore

COMBLIN J., *Teologia della pace*, Roma, Edizioni Paoline, 1962; RAHNER K., «La dimensione teologica della pace», in K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani* (= Nuovi Saggi X), Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1986, 71-77; RAHNER K., «La pace di Dio e la pace del mondo», in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, Roma, Edizioni Paoline, 1969, vol. III: 789-810; RUGGIERO FABIO, *I volti della pace nell'Epistolario di Agostino d'Ippona,* «Rivista di Teologia Morale» 32/127 (2000), 449-455 CHIAVACCI E., *Teologia morale, vol.* 3/2: *morale della vita economica politica e della comunicazione*, Assisi, Cittadella, 1990; GUZZETTI G. B., *Guerra e pace oggi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1984; LORENZETTI L. (cur.), *Dizionario di teologia della pace*, Bologna, EDB, 1997.

c) Articoli e contributi

CESA M., «Pace»*,* in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Treccani, 1996, vol. VI, 442-448; CECCONI ANTONIO, *L'istituzione del servizio civile* in «Aggiornamenti Sociali» 52/5 (2001) 393-402; CONSORTI PIERLUIGI, «Dal ripudio della guerra al diritto alla pace. Per una lettura attuale dell'art. 11 della Costituzione» in *Rivista di Teologia Morale* 30/3-119 (1998) 393-411; FILIBECK GIORGIO, *I diritti dell'uomo come fondamento della pace, nel magistero della Chiesa cattolica*, «Iustitia», 47/3-4 (1994) 286-295; PAOLI LINO, *Un nuovo cammino sulla «via stretta» della pace: il magistero cattolico negli ultimi quarant'anni*, «Rivista di Teologia Morale» 34/133 (2002), 51-63; MATTAI GIUSEPPE, *Pace, guerra, difesa non-violenta*, «Aggiornamenti Sociali», 34 (1983)/1, 7-22; ID., MATTAI GIUSEPPE, «Pace e pacifismo», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (Mi), Edizioni Paoline, 1990: 873-881; MACCHI ANGELO, *Il Vertice delle Nazioni Unite «per il Millennio»*, «La Civiltà Cattolica», 151, IV, n. 3606 (2000), 185-194; CAMPANINI GIORGIO, *Oltre la "guerra giusta". La stagione del Concilio Vaticano II*, «Rivista Teologica di Lugano» (novembre 2000), 423-433; PILAR AQUINO MARIA – MIETH DIETMAR (a cura di) *Ritorno della guerra giusta*, «Concilium», 37 (2001), 9-158; JOBLIN JOSEPH, *Dalla guerra giusta alla costruzione della pace,* «La Civiltà Cattolica», 150, II, n. 3576 (1999), 559-571.

Is 2, [2]Alla fine dei giorni,
il monte del tempio del Signore
sarà eretto sulla cima dei monti
e sarà più alto dei colli;
ad esso affluiranno tutte le genti.
[3]Verranno molti popoli e diranno:
«Venite, saliamo sul monte del Signore,
al tempio del Dio di Giacobbe,
perché ci indichi le sue vie
e possiamo camminare per i suoi sentieri».
Poiché da Sion uscirà la legge
e da Gerusalemme la parola del Signore.
[4]Egli sarà giudice fra le genti
e sarà arbitro fra molti popoli.
Forgeranno le loro spade in vomeri,
le loro lance in falci;
un popolo non alzerà più la spada
contro un altro popolo,
non si eserciteranno più nell'arte della guerra.
[5]Casa di Giacobbe, vieni,
camminiamo nella luce del Signore.