



GAETANO DAMMACCO

Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Włochy | Facoltà di Giurisprudenza

ORCID: 0000-0002-3452-4449

Diritto alla pace, giustizia e “guerra giusta”

THE RIGHT TO PEACE, JUSTICE AND A “JUST WAR”

Summary

Today, a third world war is taking place in pieces (Pope Francis) against the expectations born after the fall of the bipolar system. Conflicts today are fourth-generation wars, in which the subjects and the geopolitical scenario have changed. Wars pose the problem of the relationship between peace and justice. The right to peace (as a human right and as a constitutional value) is not yet recognised: this right would make all wars illegitimate. The right to peace requires the elimination of injustices generated by wars justified by deviant reasons and words. There are words, such as “peace” and “justice”, which cannot have a relativistic meaning because they express a higher value; they express the “just”. The legitimation of war (*ius ad bellum*) and the rules of conduct (*ius in bello*) affect various sectors (theological, philosophical, historical, juridical). Christianity was a turning point on the theme of the “just war”. The Enlightenment began the reflection on the value of peace in parallel with the common mentality, for which war is independent of any moral evaluation and only serves to achieve other political objectives (Clausewitz). This conception produced dramatic disasters in the twentieth century, generating two world wars and other violent armed conflicts. The theme of just war after World War II has engaged thinkers and theologians. In the secular world, the positions of Norberto Bobbio (supporter of legal pacifism) and Michael Walzer (just war as a defence out of necessity) are of particular interest. These ideas are representative and important but limited because they do not consider religious values. Religious values are important for building peace, according to the Gospel. The reflection on just war in Christianity was initiated by St Augustine and was continued by St Thomas Aquinas. But the current wars demand the development of reflection on the basis of the papal magisterium as well (John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI, and Francis), from which some conflicting indications arise: war is always unjust, or war of defence is just if it is used to defend man, his rights, and the common good. Religions have the task of building peace through dialogue.

Keywords: peace, justice, just war, Church, State

Introduzione

Il terzo millennio nei suoi primi venti anni ha registrato un aumento dei conflitti armati, sempre più violenti e con caratteristiche nuove, dette di quarta generazione. Gli effetti sono devastanti specie nei confronti delle persone, che vedono continuamente sotto attacco i diritti umani fondamentali e tutti i loro beni a cominciare dal bene della vita. I soggetti in guerra e gli scenari politici sono cambiati e molti sono gli interessi in gioco specie dal punto di vista politico ed economico. Si pensa che la guerra è uno strumento possibile risolvere i conflitti, per punire i terroristi e le nazioni “canaglia” e per questo il suo uso è legittimo. Pertanto, il giudizio morale sulla guerra sembra sia riservato solo alle religioni, cioè a quelle religioni che propongono nuove riflessioni sui motivi che sono alla base dei conflitti armati e cercano alternative con il dialogo. Tuttavia, allo stesso tempo la religione viene utilizzata per aggregare i combattenti e giustificare le violenze. Le istanze di pace e di giustizia crescono nei popoli e anche negli organismi internazionali, sebbene siano ancora debolmente sostenute. Ma, gli Stati e i poteri economici mondiali non intendono rinunciare al diritto alla guerra e ai vantaggi che (forse) possono derivare. Non c'è dubbio che bisogna moltiplicare gli sforzi per insediare la cultura della pace e della giustizia. In questa prospettiva le scuole di pensiero e le religioni hanno il compito di far crescere gli sforzi per insediare la pace e la giustizia, cosa possibile se crescono le occasioni di riflessione morale sulla illiceità della guerra e sui confini di ciò che è “giusto” quando si tratta di affrontare i conflitti armati. Questo saggio intende porsi sulla via di questa riflessione, ispirandosi specialmente al magistero pontificio, particolarmente attento nel compiere opere di pace e di dialogo anche con le altre religioni, specie dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II.

1. Affrontare la realtà della crescita dei conflitti nel terzo millennio

Nell'enciclica *Fratelli tutti* papa Francesco richiama ancora una volta comma il tema della guerra sia come “situazione estrema” (n. 255), che “è diventata una minaccia costante” per l'umanità (n. 256), sia come numerose situazioni di violenza che si registrano nel mondo di tale natura da assumere «le fattezze di quella che si potrebbe chiamare una “terza guerra mondiale a pezzi”» (n. 25). Tema e parole non sono nuove e sono state usate in numerosi precedenti occasioni (come ad esempio nella conferenza stampa a bordo dell'aereo di ritorno dal viaggio in Corea nel mese di agosto del 2014, nel messaggio per la 49ª giornata mondiale della pace del 2016, giudicando gli attentati dei terroristi islamisti di Parigi del 2015, nel recente messaggio in spagnolo inviato ai partecipanti alla 23esima Giornata della Pastorale Sociale del dicembre del 2020, eccetera) e, ancora una volta il Papa mette in evidenza una triste realtà, che cioè nel mondo nell'attuale millennio, che

si è aperto con l'attacco terroristico alle Twin Towers del settembre 2001, i conflitti armati si moltiplicano e si manifestano in vari modi sempre più feroci e duri attraverso torture, stragi (specie di civili), persecuzioni, attentati, guerre tradizionali e guerre asimmetriche¹. I conflitti nel mondo presentano evidenti caratteristiche di complessità, sia perché rappresentano il punto di rottura di numerosi assi interrelazionali tra soggetti anche diversi dagli Stati sia per i notevoli cambiamenti nello scenario geopolitico mondiale sia per i cambiamenti strutturali nell' "usare" la guerra, intesa sempre più come la via per la risoluzione delle controversie a vantaggio unilaterale. La caduta del sistema bipolare del 1989 con il conseguente cambiamento dello scenario mondiale aveva creato numerose aspettative di convergenza verso una pacifica convivenza diffusa e di uno sforzo comune per favorire lo sviluppo mondiale eliminando le sacche di povertà e di bisogno. In questo quadro, ad esempio, si collocava il programma delle Nazioni Unite, denominato *Millennium Development Goals* (MDG), contenuto nella dichiarazione firmata nel settembre del 2000 da tutti gli stati membri. Tuttavia, quegli obiettivi, che avrebbero dovuto essere raggiunti nel 2015, sono stati rimodulati e riproposti nell'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile, programma sottoscritto proprio nel 2015 e comprendente 17 "obiettivi comuni" relativi a questioni importanti per lo sviluppo (dalla lotta alla povertà, all'eliminazione della fame al contrasto al cambiamento climatico, eccetera) raggiungibili in un contesto di pace. Il panorama geopolitico, ulteriormente scosso dall'attentato alle Twin Towers del 2001 (fenomeno che si caratterizza per le sue dinamiche mondiali), è in effetti il frutto diverso da quello sperato, poiché invece di emergere uno spirito universale di pace e solidarietà si è imposta una logica della frammentazione e dei regionalismi divisivi che hanno trasformato la politica mondiale e hanno accentuato la logica dei conflitti e delle guerre. Gli sforzi per la diffusione della pace e del dialogo si sono moltiplicati, ma si sono anche moltiplicate le occasioni di guerre e di conflitti, confermando una tendenza internazionale emersa alla fine della guerra fredda e incidendo sui

1 Il sito <https://www.guerrenelmondo.it> riporta una lista aggiornata dei conflitti bellici oggi esistenti nel mondo, che considerando solo quelli tradizionali sono circa 40, oltre alle varie situazioni di crisi. Non si deve dimenticare che l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1981 ha istituito la giornata internazionale della pace il 21 settembre di ogni anno, chiedendo alle varie nazioni di dedicare una giornata alla pace e alla non-violenza, invitando tutti a cessare le ostilità almeno per questo giorno. Una lucida analisi dei vari conflitti nel mondo è fatta da Sergio Romano, *Atlante delle crisi mondiali*, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli), Milano 2019. Numerosi strumenti consentono di conoscere e analizzare i conflitti esistenti: ad esempio si possono citare l'*Atlante delle guerre e dei conflitti del mondo* periodicamente aggiornato e consultabile sul sito <http://www.atlanteguerre.it>; una mappa dei conflitti nel mondo è anche curata dalla Agenzia IRIN (Integrated Regional Information Networks), che in particolare è specializzata nelle guerre "dimenticate".

sistemi geopolitici, sociali ed economici. Quasi paradossalmente, la fine del sistema bipolare ha notevolmente ridotto la minaccia di una guerra generalizzata tra le due superpotenze, ma ha fatto emergere una preoccupante *escalation* di guerre regionali, che si sono sviluppate nelle periferie internazionali. Questi conflitti, di carattere prevalentemente intra-statale, interetnica, interreligiosa nei territori già segnati da una strutturale fragilità del quadro democratico e di tutela dei diritti umani, hanno messo in evidenza la debolezza delle istituzioni internazionali che non sono riuscite a mettere in campo politiche di intervento (civile e militare) risolutive anche in considerazione del cambiamento strutturale della guerra. In un contesto generalizzato di difficoltà nel garantire stabilità politica e tutela della persona umana all'interno di un ordine istituzionale, nei paesi segnati dai conflitti è cambiato il modo di fare la guerra, sebbene sempre più motivata da ragioni economiche e di espansionismo politico (e sempre più sostenute da una motivazione apparentemente religiosa). Le guerre oggi appartengono a quelle definite di "quarta generazione"² e consentono di meglio comprendere l'affermazione di Papa Francesco, che individua le guerre contemporanee come «la terza guerra mondiale a pezzetti», in cui le categorie classiche dei confini concettuali di un conflitto bellico tradizionalmente inteso (come le distinzioni tra guerra e politica, tra conflitto e pace, tra il civile e il soldato, tra intervento attivo e neutralità, eccetera) sono profondamente sconvolte. Inoltre, come sottolinea Papa Francesco, anche nella sua recente enciclica *Fratelli tutti*, si «stanno creando nuovamente le condizioni per la proliferazione di guerre» (n. 257), ma questa tendenza non «nobilita» la guerra che costituisce sempre «la negazione di tutti i diritti e una drammatica aggressione all'ambiente» in modo estremamente contraddittorio rispetto alle sfide del futuro, anche quelle indicate dall'ONU.

2 Il termine guerra di quarta generazione (indicato con l'acronimo 4GW) è stato utilizzato per la prima volta nel 1980 da alcuni analisti degli USA, tra i quali era cui il conservatore William S. Lind, e intendeva indicare la decentralizzazione dei conflitti come effetto e conseguenza della perdita da parte degli stati nazionali di una specie di monopolio sulle forze militari impegnate nei conflitti. Quindi, nel concetto è inclusa ogni guerra combattuta da attori diversi dagli stati, che caratterizza la situazione attuale. Questa definizione è stata più recentemente precisata da Thomas X Hammes, *Insurgency Mordern Warfare evolves into a fourth Generation*, «Internet Archive» del 16 novembre 2006. Sulle trasformazioni delle guerre contemporanee, confronta più in generale Alessandro Colombo, *La grande trasformazione della guerra contemporanea*, Milano 2015, partendo dal presupposto che «La guerra, contrariamente a quanto suggerisce una buona parte della nostra cultura politica e giuridica, non è la negazione bensì il doppio della politica, del diritto e del linguaggio».

2. Il rapporto della guerra con pace e giustizia; il diritto alla pace

Le guerre contemporanee, inoltre, mettono in evidenza due problemi che devono essere osservati da un differente profilo e pongono altri interrogativi alle società, alle culture e alle religioni: il rapporto con la pace e il rapporto con la giustizia.

Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, che sembrava avesse prodotto devastazioni materiali e spirituali insopportabili alla coscienza dell'umanità e irripetibili per la loro gravità, la sensibilità verso la pace, ritenuta come bene necessario per tutti gli uomini, è certamente cresciuta ed è stata catalogata in numerose dichiarazioni internazionali, sia multilaterali sia bilaterali. Basti ricordare ad esempio l'atto costitutivo delle Nazioni Unite e i numerosi documenti approvati nell'Assemblea come le dichiarazioni del 1981 sul diritto delle società a vivere in pace, del 1984 sul diritto dei popoli alla pace, del 1986 sul diritto allo sviluppo. L'aspirazione alla pace ricorre anche negli atti più importanti dell'Unione Europea, sebbene secondo una prospettiva implicita e, in qualche modo, riduttiva: così ad esempio la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, del 2000 nel preambolo dichiara la volontà dei «popoli d'Europa, nel creare tra loro un'unione sempre più stretta» per «condividere un futuro di pace fondato su valori comuni»; e ancora, il Trattato di Lisbona, sottoscritto nel 2007 ed entrato in vigore nel 2009, nato per sostituire in qualche modo la Costituzione che non ha mai visto la luce per essere stata bocciata in vario modo e in varie sedi, che non contiene espliciti riferimenti alla pace e inquadra il mantenimento della pace all'interno della politica di sicurezza bensì alla politica di sicurezza e di difesa.

Il diverso posto occupato dalla “pace” nelle dichiarazioni dall'ONU e nel Trattato di Lisbona (distanti tra loro sessanta anni circa dal 1948, anno di approvazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che con l'art. 28 riconosceva il “diritto” dell'uomo a vivere in un «ordine sociale e internazionale» nel quale poter «pienamente realizzare» i diritti enunciati nella Dichiarazione, al 2007 anno di approvazione del Trattato) mette in evidenza come le affermazioni astratte circa il valore della pace non trovano sempre specifici impegni consequenziali al livello delle istituzioni internazionali, poiché alla solennità dei toni e al livello elevato degli obiettivi non corrisponde alcuno strumento giuridico utile a vincolare il comportamento degli stati o dei poteri sovranazionali. Pertanto, poca strada è stata compiuta sul piano della effettività del diritto. Infatti, nelle dichiarazioni multilaterali e nei consessi internazionali la pace è affermata come un bene necessario, ma non è sempre cercata tenacemente e, al contrario, si moltiplicano conflitti violenti e le guerre. Inoltre, gli strumenti giuridici e politici idonei a far diventare la pace un vero diritto mostrano sempre la loro debolezza. La pace è affermazione di un principio di giustizia e in questo senso contrasta con la guerra, che prevarica

la giustizia; tuttavia, il diritto alla pace non figura in nessun catalogo dei diritti umani fondamentali di nessuna generazione ed è difficile trovare anche nelle carte costituzionali il riconoscimento di un diritto alla pace.

Infatti, occorre considerare che il pieno e integrale riconoscimento della pace come diritto umano fondamentale è ostacolato dal contrasto con il diritto alla guerra. Di fronte a una legge che riconosca il diritto alla pace, la guerra stessa sarebbe in contrasto *ab initio*, sarebbe contraria alla legge e non troverebbe nessuna giustificazione: non potrebbe esistere più il “diritto bellico”, che sarebbe illegale. Di conseguenza, sarebbero fortemente toccati gli interessi di molti (specie politici ed economici) legati a una economia di guerra, fonte di ricchezza per pochi. Il riconoscimento giuridico della pace come diritto umano implica anche obblighi pesanti per gli stati, i quali oltre alla perdita del diritto di fare la guerra (*ius ad bellum*) avrebbero un obbligo rigoroso e incondizionato di attuare pienamente i principi e le disposizioni della Carta delle Nazioni Unite e di ogni altro trattato internazionale relativi alla tutela della persona umana e alla delimitazione dell’uso della forza. Purtroppo, accanto agli sforzi per il mantenimento della pace, come condizione esistenziale e non come diritto, la storia delle relazioni tra i poteri ha prodotto nel corso dei secoli un abominevole paradosso, riconoscendo che è legittimo il ricorso alla guerra e che è giustificato l’uso della violenza contro persone e popoli. Inoltre, tra le vari forme di guerra si è anche legittimato (dopo l’attacco alle Twin Towers del 2001) l’uso della guerra come forma di prevenzione. È anche vero che la dottrina giuridica anche internazionale, di fronte alla crescita di una cultura della pace, sostiene che non esista un vero e proprio “diritto alla guerra”, trattandosi piuttosto di una legittima sospensione del diritto. Il paradosso di civiltà, quindi, consiste nel fatto che, di fronte all’aumento delle guerre e dei conflitti armati, non si produce una legge (di qualsiasi tipo e livello) di divieto di fare la guerra, che la renderebbe illegittima giuridicamente, sanzionando tutti coloro che creano i conflitti armati. Per questo, non esiste una legge chiara e inequivocabile (ed è oggettivamente difficile promuoverla) sia nella direzione di proibire l’uso della guerra sia nel senso di riconoscere la pace come diritto umano. Tuttavia, alcune carte costituzionali o di livello costituzionale hanno individuato alcune soluzioni intermedie, importanti relativamente alla tendenza culturale del tempo in cui furono prodotte. Come esempio si possono indicare i casi dell’Italia e della *Carta africana dei diritti dell’uomo e dei diritti dei popoli*. L’articolo 11 della Costituzione italiana contiene il principio del ripudio della guerra come strumento per la risoluzione delle controversie e può essere anche letto come il riconoscimento di un favore

per il mantenimento della pace³. In senso stretto questo precetto costituzionale non contiene il riconoscimento del diritto alla pace e nemmeno la definizione del principio di proibizione dell'uso della guerra, ma pone la pace e la giustizia come obiettivi supremi dell'ordinamento giuridico di tale natura da consentire anche limitazioni di sovranità nazionale. Questo precetto costituzionale, quindi, si colloca nella prospettiva della possibilità di strumenti alternativi alla guerra. Ancor più interessante è la previsione contenuta nell'articolo 23 della *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei diritti dei popoli*, approvata a Nairobi nel giugno del 1981. Questo precetto di rango superiore riconosce il diritto alla pace come diritto dei popoli⁴, richiamando il valore del principio di solidarietà e l'importanza delle relazioni amichevoli, nella logica della *Carta delle nazioni Unite* e della *Carta dell'Unione Africana*. Tuttavia, si deve osservare che il valore giuridico e vincolante della *Carta* è molto limitato (per non dire quasi inesistente) sia perché riguarda solo i territori dei Paesi africani che hanno sottoscritto la Carta sia perché il suo contenuto e la sua applicazione sono stati travolti dalle guerre, dai conflitti e dal terrorismo che da decenni sconvolgono la maggior parte degli stati africani.

In ogni caso queste esperienze (così come le altre simili) mettono in evidenza che da un lato è sempre più urgente e necessario giungere alla affermazione chiara e senza equivoci che la pace è un diritto fondamentale della persona umana (e anche dei popoli) e dall'altro lato è indispensabile che si rafforzi con maggior vigore la ricerca del diritto alla pace, secondo due percorsi paralleli, cioè quello politico-culturale e quello giuridico, idonei a preferire gli strumenti della pace nelle varie situazioni conflittuali e belliche, e cioè il dialogo, le contrattazioni nei consessi multilaterali, il rispetto del diritto, i negoziati, gli arbitrati, i buoni uffici, l'affermazione della verità, eccetera.

- 3 L'art. 11 così recita: «L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo».
- 4 L'articolo 23 così dice: «1. I popoli hanno diritto alla pace e alla sicurezza sia sul piano nazionale che sul piano internazionale. Il principio di solidarietà e di relazioni amichevoli implicitamente affermato dalla *Carta delle Nazioni Unite* e riaffermato dalla *Carta dell'Organizzazione dell'Unità Africana* deve valere sia per i rapporti fra popoli sia per i rapporti fra Stati. 2. Allo scopo di rafforzare la pace, la solidarietà e le relazioni amichevoli, gli Stati Parti alla presente *Carta* si impegnano a vietare: a) che una persona beneficiante del diritto di asilo ai sensi dell'art. 12 della presente *Carta* intraprenda un'attività sovversiva diretta contro il proprio paese d'origine o contro ogni altro paese parte alla presente *Carta*; b) che i loro territori siano utilizzati come base di partenza per attività sovversive o terroristiche dirette contro il popolo di ogni altro Stato Parte alla presente *Carta*».

Sotto il profilo etico e religioso, è importante il linguaggio della misericordia e della riconciliazione, che secondo Papa Francesco può contrastare la terza guerra mondiale a pezzi e costruire ponti, per «avviare processi di incontro, processi che possano costruire un popolo capace di raccogliere le differenze» (*Fratelli tutti*, n. 217).

3. L'esigenza di giustizia: la pace e il “giusto”

Il tema della pace interagisce strettamente con il tema della giustizia sia sotto l'aspetto positivo sia sotto l'aspetto negativo. Per quanto riguarda l'aspetto positivo, il riconoscimento del diritto alla pace comporta l'eliminazione delle ingiustizie e delle discriminazioni, afferma il diritto alla giustizia che rende concreto il bisogno di giustizia, poggia sul riconoscimento del valore della uguaglianza, che caratterizza tutti gli esseri umani e si traduce in un diritto fondamentale della persona umana. Per quanto riguarda l'aspetto negativo, il diritto alla pace pone delle limitazioni alla azione dello stato e dei gruppi di potere, impedendo o quanto meno limitando fortemente ogni attività ingiusta o iniqua o discriminatoria. Purtroppo, questa costruzione teorica nella realtà presenta uno scenario diverso nel quale lo spazio per il diritto alla pace è piccolo e molto ostacolato, mostrando che c'è da fare ancora un lungo cammino. Inoltre, vi è anche un altro aspetto, spesso sottovalutato, che appartiene a una cultura che lascia ancora molto spazio alla logica della guerra, e cioè che essa pone i belligeranti nella condizione (perversa e contraria alla verità) di considerare i conflitti dal proprio punto di vista e in modo unilaterale. Ciò significa che le motivazioni che sono alla base di ogni guerra rispondono a una visione unilaterale e a una considerazione relativistica della verità, che poggia sull'esistenza di un “giusto motivo” come fondamento dell'azione bellica. Le nuove declinazioni della guerra pongono anche il problema di nuove considerazioni che sostengono l'esistenza di una guerra giusta, cioè di un giusto motivo che spinge alla guerra e che motiva la mobilitazione delle persone e dei cittadini. Non raramente l'uso distorto della religione è utilizzato come motivazione della guerra. Quindi, l'analisi di una realtà che presenta molti elementi di complessità pone con attualità l'ulteriore domanda se, cioè, si possa oggi ancora parlare di guerra giusta anche considerando che il grado di maturità culturale dell'umanità si articola in diversi livelli e sensibilità rispetto al valore della persona umana e dei suoi diritti e che i valori umani (sia positivi sia negativi) sono vissuti secondo un principio di relativismo.

Rispetto al tema della guerra la relazione tra pace e giustizia si arricchisce di ulteriori elementi di complessità, che derivano anche da una specie di asimmetria dei linguaggi, per cui le stesse parole (pace, guerra, giustizia, civiltà, eccetera)

assumono significati diversi in relazione ai contesti sociali, politici, culturali, religiosi e non raramente il significato delle stesse parole dipende dal senso che è più favorevole a chi le usa. Si dimentica spesso che i termini Giustizia e Pace sono valori così grandi nei loro contenuti, che possono essere spiegati e compresi solo considerando i differenti profili: sotto il profilo religioso esse hanno un carattere divino, poiché procedono dalla volontà divina e ne sono espressione, tanto che sono riconosciute come “nomi di Dio”; sotto il profilo culturale sono beni comuni conquistati dall’umanità a prezzo di sofferenze e posti come contenuto dell’agire; sotto il profilo filosofico sono beni che definiscono una virtù interiore (e in quanto tale morale) e appartengono alla evoluzione millenaria della elaborazione di un “pensiero” dell’uomo⁵. Giustizia e Pace sono “Virtù” alla base di un retto giudizio e di una conseguenziale “rettitudine” nell’agire, riconoscendo il diritto altrui, dando a ciascuno ciò che gli è dovuto, finalizzando ogni azione al bene comune (anche coerentemente con la prospettiva tomistica) e per questo richiedono ordine e verità. Inoltre, specialmente nella società multiculturale e plurale, la pace (che si fonda sui valori di verità, solidarietà, libertà, fraternità) deve assumere una preminenza pratica, favorendo la convergenza delle diverse posizioni anche dottrinali, proprio secondo la prospettiva dell’enciclica *Pacem in terris* che conserva tutta la sua attualità⁶; e la giustizia deve assumere sempre più nell’esperienza storica le caratteristiche divine e trascendentali, cioè la conformità a una dimensione ultraterrena (ciò, specie per il credente assume il valore di un richiamo alla vita ultraterrena con la quale è in stretta relazione l’esperienza storica) che ne caratterizza il concetto⁷.

L’esperienza quotidiana, caratterizzata dal contesto sempre più multiculturale, propone sotto diversi aspetti il problema del linguaggio, cioè il problema della trasposizione in concetti dell’esperienza della pace e della giustizia nella differente

5 Vale la pena di ricordare (solo per memoria) la ricchezza del concetto del termine giustizia elaborato dal pensiero moderno, che prospetta un concetto strettamente razionalistico come obbedienza ai dati della ragione (così, in vario modo, ad esempio Cartesio, Spinoza, Leibniz, Grozio.) o al contrario come una considerazione del sentimento o di utilità (ad esempio secondo l’empirismo inglese di Hobbes, Locke, Hume) oppure secondo una sorta di visione di sintesi riferendo la giustizia all’idea della “libertà” (nella prospettiva di Kant, che concepisce la giustizia come limitazione della propria libertà in funzione della libertà degli altri soggetti e nell’interesse della libertà di tutti) oppure ancora concependo la giustizia come risoluzione nell’universalità dello stato, inteso come espressione terrena dello Spirito Assoluto (secondo l’idealismo tedesco specie di Hegel).

6 Confronta su questo argomento Joseph Joblin, *Pace, giustizia e solidarietà*, «La Civiltà Cattolica», luglio-agosto 2003, fascicolo 7-8/54, p. 515.

7 In questa direzione è interessante la peculiare lettura del rapporto tra diritto e giustizia in Francesco D’Agostino, *Diritto e religione*, Roma 2013, secondo cui in paradiso non c’è diritto ma giustizia, mentre in terra c’è diritto ma non assoluta giustizia.

percezione sociale, culturale, giuridica. Il linguaggio, inteso anche come struttura sociale, contribuisce alla costruzione del sistema concettuale funzionale alla esistenza e alla coabitazione nella società, in cui le regole giuridiche e i modelli comportamentali disciplinano la convivenza e la sua forma storica, nella ricerca di quella più giusta possibile. Il linguaggio stabilisce tra gli uomini legami (materiali e spirituali), che si traducono in regole dell'esistenza, ispirate a un criterio del "giusto", ma allo stesso tempo esso contribuisce a costruire sentimenti di pace o di guerra, alimentando e giustificando ora una ora l'altra. Il potere del linguaggio influenza il modo di considerare la realtà e condiziona il significato delle parole, le percezioni, i sentimenti, i comportamenti e le convinzioni su ciò che è "giusto", spesso orientato dal relativismo.

Il rapporto tra il linguaggio e ciò che è "giusto" riguarda in modo diretto e profondo anche le religioni, perché esse costituiscono il sistema globale di riferimento di molte persone-cittadini e allo stesso tempo sono soggetti attivi nella vita sociale per la tutela della libertà religiosa e dei diritti umani fondamentali. In questa dimensione il linguaggio e le parole sono distintivi di differenze e asimmetrie, le quali possono alimentare e giustificare i conflitti oppure possono favorire il dialogo e la convergenza su valori condivisi e su finalità comuni. Anche le religioni possono essere vissute secondo una visione relativistica, che ne danneggia la missione e l'autenticità. Il relativismo oggi mostra sempre più la sua faccia negativa (intesa come negazione delle verità assolute) che prevale sulla concezione positiva (secondo cui ogni cultura rappresenta una totalità originale e singolare) e diventa una pericolosa lente culturale attraverso la quale analizzare i fatti. Per le sue caratteristiche di negatività, il magistero pontificio ha rimarcato l'inaccettabilità di una concezione della vita che nega la Verità e in quanto «sradicata da ogni obiettività» affida alla sola libertà umana, senza il concorso delle altre libertà, «il compito di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male» (*Veritatis Splendor*, n. 84). Ancor più incisivo il magistero di Benedetto XVI che in più circostanze e nelle sue encicliche avverte circa gli effetti negativi sulla morale, sulla cultura, sul pensiero filosofico e persino sulle religioni, che presentano il rischio di un sincretismo dannoso⁸ che si accompagna a intollerabili logiche frutto di una mentalità indifferentista. Nel suo aspetto negativo, la cultura relativista favorisce un approccio "anonimo" al tema della guerra, cioè senza riferimenti a principi superiori e obiettivi, e "indifferente", perché non prova desiderio e nemmeno repulsione ma ne considera l'utilità e in quanto tale finisce per considerarla "giusta".

8 Una interessante analisi del contrasto alle logiche del relativismo nel magistero di papa Benedetto XVI è in Peter Lvanecský, *La critica di Benedetto XVI al relativismo odierno*, «Teologia y vida», 55 (2014) 1, p. 173.

4. La giustificazione della guerra nel dibattito culturale dal Rinascimento al Novecento

Il dibattito intorno alla guerra, alla sua legittimazione (il cosiddetto *ius ad bellum*) e alle regole di condotta dei belligeranti (il cosiddetto *ius in bello*) interessa variamente diversi settori speculativi (da quello teologico a quello filosofico a quello storico a quello giuridico), che sono tra loro e in diversi modi collegati. Come è noto il cristianesimo ha costituito un punto di svolta nella riflessione sulla “guerra giusta” sotto il profilo teologico e morale, modificando la concezione romanistica. Il tema ha interessato nel corso del tempo specialmente la morale e la politica, tuttavia, pur ricordando che la filosofia non si è occupata in modo sistematico della questione, si possono individuare alcune tappe nella evoluzione del pensiero, tra le quali le più importanti coincidono con una evoluzione generale della civiltà umana in occidente. Volendo sintetizzare (coerentemente con le finalità di questo saggio), sulla questione specifica si è arrivati a una concezione della “guerra giusta” gradualmente contaminata dall’idea della sua inaccettabilità solo in epoca moderna. Una prima tappa può essere individuata nel rinascimento (in cui di fronte alla ferocia della guerra segnata specialmente dalle nuove armi da fuoco e dalla istituzione degli eserciti permanenti, eventi ritenuti ordinari, si levarono rare voci di condanna come quella di Erasmo da Rotterdam⁹), per passare al giurisdizionalismo del seicento (secondo cui la guerra è un modo utile per preservare i diritti costituiti e restaurare quelli violati e, pertanto, ha in se stessa la sua “giustificazione”, così come sostenevano Ugo Grozio, Samuel von Pufendorf, Thomas Hobbes tra i principali esponenti¹⁰), fino all’illuminismo, che segna una rottura con il pensiero dei secoli precedenti in quanto si elabora il giudizio morale sulla drammaticità della guerra e sulla necessità di far prevalere la pace nelle relazioni umane per l’affermazione di un nuovo modello universale di cittadinanza, rigettando la guerra causata dal mancato uso della ragione e dall’oscurantismo della intolleranza religiosa (Voltaire, Montesquieu, Condorcet sono tra i più rappresentativi esponenti di questa importante evoluzione del pensiero che ha consentito

⁹ Erasmo da Rotterdam condannò con il suo saggio *Adagia* del 1500, la bestiale attività degli uomini tutti, impegnati tutti «a tale punto di follia da adoperarsi, con tanto zelo, con tante spese, con tanti sforzi, alla reciproca rovina generale della guerra».

¹⁰ Vale la pena di ricordare i testi classici di questi autori: la guerra come difesa e come tutela dei diritti degli ordinamenti statali cfr. Ugo Grozio, *Diritto di guerra e di pace*, del 1625; la guerra come strumento per stabilire il diritto naturale anche nella sua forma di “bellum omnium contra omnes” di Thomas Hobbes specie nel suo *Leviatano*, in quanto nello stato di natura non si può parlare di giusto e ingiusto perché non esiste una legge ma tutto rientra in un comportamento naturale e in assenza della legge «non c’è ingiustizia» (*Leviatano*, 1, 13).

di cominciare a guardare alla guerra in modo differente e più orientato verso la pace¹¹). Una specifica menzione deve essere riservata alla figura di Carl von Clausewitz¹², in quanto il suo giudizio sulla guerra (anche influenzato dal pensiero hegeliano) ha segnato la mentalità generale fino ai nostri giorni; non a caso il saggio *Della guerra* è stato utilizzato nei corsi delle accademie di molti Paesi europei ed extra europei anche (si può dire) fino ai nostri giorni. Egli sostiene che la guerra deve essere considerata non come arte o come scienza ma come fatto sociale in sé ed esaminata separatamente da altri connessi fenomeni (sociali, morali, politici); ma, in effetti il suo approccio al tema ha il carattere di una conoscenza scientifica, riservata a un oggetto che egli propone come «la continuazione della politica con altri mezzi». Il suo approccio al tema della guerra prescinde da ogni valutazione morale (se la guerra sia giusta o ingiusta, bene o male) ed è meramente tecnico, pertanto egli, anche tenendo conto che la natura della guerra è la risultante di tre forze inseparabili (l'istinto, la libera attività dell'anima, la ragione), la considera come uno strumento del potere politico, che ne usa per i propri scopi.

La cultura di inizio del XX secolo, muovendosi nella linea di pensiero di Clausewitz, ha guardato alla guerra come a una condizione di necessità, molto bene espressa nelle tesi di Sebald Rudolf Steinmetz¹³, sociologo e filosofo olandese morto all'inizio della Seconda guerra mondiale e che, quindi, non ha potuto osservare l'immane tragedia che ne è derivata. Secondo questa prospettiva la guerra non solo è necessaria, ma addirittura benefica e in questo giudizio ogni considerazione morale o religiosa non trova nessuno spazio. Di per sé, dunque, la guerra è “giusta” anche se raffrontata ai problemi che derivano alla società e alle persone in tempo di pace e, poiché è una azione dello Stato, Steinmetz conclude che solo chi non ha il senso dello Stato non riesce a comprendere e a giustificare la guerra. La sua aberrante visione, che considera la guerra come un tribunale universale (*Weltgericht*) con una funzione giudiziale per emettere sentenze “giuste” e “definitive” e svolgere

11 Non si può non citare il contenuto della voce “Guerra” nel *Dizionario filosofico* di Voltaire. Di eguale importanza sono le considerazioni di Montesquieu sulla guerra contenute in *Lo spirito delle leggi*, I, cap. 3.

12 La prima riflessione sulla funzione della guerra come è noto è nel secondo libro del *Della guerra* di Carl von Clausewitz, pubblicata postuma, per il quale «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. La guerra non è, dunque, solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi.»: la guerra, quindi, è uno strumento nelle mani della politica.

13 Sebald Rudolf Steinmetz, *Die Philosophie des Krieges*, Leipzig 1907 scrive al capitolo I «ogni guerra è una necessità, al pari di ogni altro fenomeno, così com'è necessario tutto ciò che accade. Dato il mondo intero così com'era, ogni singola guerra era inevitabile.». Molte sue affermazioni diventate famose, come quella che «se la guerra non ci fosse bisognerebbe inventarla» (p. 189) si trovano dalle pagine 160 fino a pagina 220 dell'opera citata.

una funzione simile a quella della selezione naturale, rispecchia il clima terribile che il mondo ha vissuto nel cosiddetto secolo breve e fu adottata per dare sentenze contro le persone e specie contro coloro che non si allineavano con il pensiero comune (oppositori politici, ebrei, omosessuali, disabili, religiosi, rom e zingari, eccetera).

Dopo i disastri della Seconda guerra mondiale, si è diffusa sempre più una diversa concezione della guerra e delle sue motivazioni, sebbene il dibattito in una prima fase abbia riguardato soprattutto le regole del fare la guerra piuttosto che la legittimazione della guerra in sé, anche per la crescente sensibilità verso il valore della pace. Sebbene, resista ancora la rivendicazione degli stati di ricorrere alla guerra dandosi le “giuste” motivazioni, è cresciuta la sensibilità verso la tutela dei diritti fondamentali dell’uomo e verso la necessità di vietare la guerra, divieto affermato in numerose dichiarazioni di principi adottate dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite (quali la Dichiarazione del 1970 sulle relazioni amichevoli e la cooperazione tra gli Stati, la Dichiarazione sulla definizione di aggressione contenuta nella risoluzione 3314 (XXIX) del 1974 e la Dichiarazione delle Nazioni Unite sul rafforzamento dell’efficacia del principio del non ricorso alla minaccia o all’uso della forza nelle relazioni internazionali, annessa alla risoluzione 42/22 del 1987). Oggi la dottrina giuridica prevalente riconosce che il divieto del ricorso alla guerra nelle relazioni internazionali è contemplato da una norma imperativa del diritto internazionale (è “*ius cogens*” nel diritto internazionale) e che, in particolare, l’aggressione armata contro l’integrità territoriale e l’indipendenza politica di uno Stato da parte di un altro Stato costituisce un crimine contro la pace e non soltanto contro il diritto alla autodifesa secondo l’art. 51 della *Carta delle Nazioni Unite* («Nulla in questa *Carta* dovrà toccare il diritto individuale o collettivo all’auto-difesa se un conflitto armato interessa un Membro delle Nazioni Unite»).

Nonostante sia aumentata la sensibilità e siano cresciute le dichiarazioni e gli atti internazionali, dalla fine della guerra fredda e della caduta del sistema bipolare del 1989 i conflitti sono aumentati, poiché è cambiato lo scenario geopolitico: la guerra moderna non è più un atto tra gli Stati, ma riguarda soggetti diversi, si combatte localmente con carattere globale. È una guerra di quarta generazione combattuta con micidiali e cosiddette “armi convenzionali”, abbinate con tattiche di guerra asimmetrica e uso di “intelligence”. Questo nuovo scenario comporta molte conseguenze, tra cui l’impossibilità di applicare i trattati internazionali, l’impossibilità

di considerare il tradizionale deterrente del potere militare¹⁴, un diverso grado di mondializzazione della guerra, la costante violazione dei diritti umani.

5. La peculiarità delle posizioni di Bobbio e Walzer: una prospettiva laica

Il modo moderno di fare la guerra da un lato comporta una riduzione del dibattito sulle regole della guerra e sulle regole di ingaggio e sul comportamento delle parti belligeranti (“*ius ad bellum*”) e dall’altro ripropongono con maggior vigore la questione della legittimità della guerra (“*ius in bello*”), cioè dei criteri per cui una guerra debba ritenersi giusta. La questione sulla guerra giusta nel secondo dopoguerra è stata riproposta da alcuni pensatori e dall’altra è stata ripresa anche in teologia. Tra le posizioni dei filosofi del mondo laico di particolare interesse sono quelle di Norberto Bobbio e di Michael Walzer.

Norberto Bobbio si è occupato del problema della guerra in rapporto alla pace, bene indispensabile nell’esperienza della società per la relazione esistente tra la pace e la democrazia: nella sua visione la pace costituisce l’obiettivo e allo stesso tempo la condizione della democrazia¹⁵. Il pensiero di Bobbio è molto articolato e procede dalla considerazione kantiana¹⁶ che è necessario considerare il “pacifismo” giuridico anche sul piano politico, poiché nell’esperienza degli Stati la struttura democratica garantisce la pace. Sotto questo profilo, Bobbio individua la giustificazione etica delle guerre del ventesimo secolo nella necessità di difendere la democrazia dai totalitarismi. Le guerre secondo Bobbio sono una rottura nella “storia dell’umanità”, che è in sostanza una storia di guerre, che si manifesta in modo “epocale” con la guerra nucleare. La funzione dello Stato moderno è quella di regolare la guerra, che è espressione dello “spirito di potenza” statale, tuttavia la guerra nucleare mette in crisi questo sistema, cioè il rapporto tra guerra e funzione del diritto e, in qualche modo pone fine al *ius belli*. Tuttavia, proprio per il fatto

14 È interessante una ricerca del 2010 del Centro Militare di Studi Strategici italiano sulla «*Evoluzione dei conflitti moderni*».

15 Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna nella edizione del 2009, in cui egli raccoglie le riflessioni di più di dieci anni sul tema della guerra e della pace. Secondo Danilo Zolo, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma 2008, il “globalismo giuridico” (da Kant a Kelsen, ad Habermas, a Bobbio), sebbene abbia favorito la costituzione dei Tribunali penali internazionali in quanto afferma la sua ideologia di pacificazione del mondo con crescente successo, non è esente da critiche a favore di una visione che più realistica che rivaluti il rapporto fra principi giuridici e identità culturali, fra pace e autonomia nazionale, fra tutela delle libertà e sovranità dello Stato di diritto.

16 Norberto Bobbio, *Prefazione* a Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, commenta l’idea di Kant contro lo Stato dispotico assoluto opposto allo Stato secondo il diritto, considerato da Kant come lo Stato ideale.

che «il *ius belli* è stato scardinato dalla guerra moderna», cioè dalla guerra nucleare, che “scardinato il *ius belli*”, secondo Bobbio è necessario un maggior impegno morale per la difesa della pace. Questo impegno nasce dalla considerazione che la guerra atomica rende la via della guerra e della sua giustificazione (che egli ritiene sia stato il compito principale della filosofia della storia) come una “via bloccata”, nel senso che la guerra può essere considerata come una istituzione obsoleta e destinata a esaurirsi oppure nel senso che la guerra «è una istituzione sconveniente ed empia, che deve essere eliminata». Pertanto, è necessario trovare un’altra via, che secondo Bobbio è la via della pace (che è condizione della democrazia: diritti dell’uomo, democrazia e pace sono per Bobbio i tre elementi inseparabili del medesimo movimento storico), di un “pacifismo istituzionale”, governato da superiori organismi di controllo in grado di limitare o regolare la violenza e trovare soluzioni pacifiche dei conflitti, quanto meno la limitazione o la regolazione della violenza. Questa interessante e profonda riflessione di Bobbio ruota tutta intorno al valore della pace, come una sorta di antidoto alla guerra, ma non affronta in sostanza il problema della giustificazione della guerra, ciò significa che per superare le ragioni della guerra occorre avere a cuore la prevalenza della pace. Mentre non si può ignorare che occorre superare il principio della “guerra giusta” per eliminare le ragioni morali della guerra: si tratta di un impegno che è parallelo a quello per la pace.

Più precisa rispetto al tema della giustificazione della guerra è la posizione Michael Walzer, il quale parte dal presupposto che «La teoria della guerra giusta è nata al servizio dei poteri» e, pertanto «essa è fatta per essere criticata»¹⁷. Egli ripercorre nelle sue ricerche la teoria della guerra giusta sin dall’epoca romana trovando traccia negli scritti di Cicerone (leggendo il *De republica* e il *De officiis*), cogliendo il significato normativo della giustificazione della guerra per i romani: si aveva “*bellum iustum*” quando i Romani muovevano guerra contro quei popoli che non davano soddisfazione alle loro richieste: quindi, “*bellum iustum*” non aveva un valore etico di giustizia, ma definiva il rispetto di una procedura. Secondo Walzer, il discorso sulla legittimità della guerra non può restare sul livello giuridico, ma deve spostarsi su quello morale, sicché la “teoria della guerra giusta” viene esposta come una tesi sullo statuto morale della guerra in quanto attività umana e, in questa prospettiva, l’alternativa è tra la guerra e la autodifesa personale. La guerra è considerata come un evento drammatico e difficile da controllare, per questo non è bene iniziare una guerra perché non esistono ragioni moralmente valide per iniziarla. Diversamente avviene per l’autodifesa, che, al contrario, ha le ragioni per resistere

17 Michael Walzer, *Arguing about War*, London 2004.

alla aggressione armata. Tuttavia, lo “*ius ad bellum*” non può essere usato come una forma legittima di autodifesa, specie quando la guerra assume proporzioni drammatiche e le dimensioni di un fenomeno di massa poco controllabile. Nella prospettiva di Walzer, il ruolo degli Stati è fondamentale in quanto essi difendono la collettività e per questo essi hanno un livello di responsabilità che deve spingerli a ricercare tutte le alternative alla guerra, che è “giustificata” quando tutte le diverse alternative siano esaurite. L’esperienza umana insegna che l’idea di giustizia nel rapporto con la guerra «fuoriesce dai confini di una singola nazione», come accade nei casi di tirannia «a cui è necessario opporsi con la forza ed eventualmente anche con la guerra: non riconoscere questo, costituisce un limite politico del pacifismo». Walzer ritiene che una giustificazione della guerra consista nello “stato di necessità” che impone il dovere di difendersi dagli aggressori, ma quando «la guerra non viene combattuta sotto la spinta della necessità, soldati e statisti sono chiamati a compiere delle scelte che possono avere carattere morale e in tal caso deve essere possibile operare delle distinzioni tra scelte buone e cattive». Walzer propone una soluzione interessante per evitare la guerra e cioè «l’equivalente della tolleranza religiosa nel contesto del conflitto nazionale» per proteggere gli spazi e creare «confini sicuri per tutti i gruppi nazionali, religiosi, etnici che sentono la necessità di quel tipo di spazio e di quel tipo di sicurezza». La prospettiva di Walzer, pur presentando una differente analisi circa la giustificazione della guerra, in qualche modo presenta gli stessi limiti della teoria di Bobbio, poiché alla ricerca di una soluzione che possa garantire pace e sicurezza nei confini territoriali, la cui difesa spetta allo Stato, non esprime un giudizio morale sulla “guerra giusta”, che critica quando è espressione dell’uso di un potere statale fuori dal consenso, dallo stato di necessità, dall’autodifesa. Le due posizioni, non le sole in epoca contemporanea ma molto rappresentative, manifestano la difficoltà di una solida critica alla guerra giusta, pur aprendo la strada a un dibattito sul tema che essi arricchiscono con analisi profonde e nuovi argomenti: questa difficoltà deriva anche dalla problematicità di cercare strade che non tengono conto anche dei valori religiosi e trascendentali che contrastano la guerra e ogni forma di violenza.

6. È possibile una “guerra giusta” secondo le indicazioni del magistero pontificio recente?

Tra le nuove forme della guerra e i nuovi soggetti del panorama internazionale, che pongono nuovi interrogativi al tema della “guerra giusta”, l’apparire di Daesh e del suo tipo di conflitto armato (locale e globale, territoriale ed extraterritoriale, tradizionale e asimmetrico, di non rispetto delle regole internazionali e dei diritti umani, di uso distorto della religione) pone alla comunità internazionale e, al

contempo, alla cultura cristiana un problema di critica delle giustificazioni alla base del conflitto armato e di contrasto della sua azione. Critica alle ragioni della guerra dichiarata a tutto il mondo e specie a quello occidentale e contrasto alla sua azione specie per le continue violazioni alla dignità della persona umana e ai suoi diritti vanno di pari passo. Infatti, l'alternativa è la seguente: se le ragioni della guerra sono giuste, bisogna riconoscere i diritti che dichiara di vantare, se, al contrario, le ragioni della guerra non sono giuste, bisogna contrastare ogni forma di violenza di cui si rende protagonista.

Nel 2014, di ritorno dal viaggio in Corea, Papa Francesco, rispondendo alle domande dei giornalisti, quando l'azione di Daesh era ancora limitata entro i confini dell'Iraq, ebbe a sostenere: «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: “È un aggressore ingiusto? Sembra di sì. Come lo fermiamo?”. Ma soltanto quello. Niente di più».

Le chiare indicazioni e il deciso invito a prendere iniziative di contrasto e in soccorso delle popolazioni, decimate e perseguitate, è accompagnato in sostanza da due condizioni: la prima con riguardo al limite dell'intervento, cioè “fermare” significa “non fare la guerra”, ma arrestare l'aggressore. Il secondo che la decisione deve essere corale e deve appartenere alla comunità internazionale, anche per evitare forme di vendetta o di tutela di altri interessi di parte, e pertanto deve essere affidata a un organismo sovranazionale come le Nazioni Unite.

La prospettiva indicata dal Papa è fondata su uno stato di fatto assolutamente incontestabile e cioè sul fatto che Daesh, attraverso le sue milizie jihadiste, si presenta come un “tiranno”, folle disumano, che utilizza la discriminazione religiosa (non solo contro cristiani e altre religioni, ma anche nei confronti dello stesso islam) per desiderio di potere. In questo delirio la prima vittima è la persona umana, torturata, disprezzata, umiliata, eliminata. Nella comunità internazionale e all'interno delle varie religioni (cristiana compresa) è diffuso il giudizio sulla necessità di intervenire per fermare questa tragedia umana, ma non esiste accordo sulle modalità. All'interno della Chiesa cattolica si è timidamente riaperto il dibattito sul concetto di guerra giusta, ricordando la linea prospettata da Papa Paolo VI nell'enciclica *Populorum Progressio* del 1967. Nel n. 31 dell'enciclica così

si legge: «E tuttavia sappiamo che l'insurrezione rivoluzionaria – salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese – è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine». All'epoca il numero delle tirannie nel mondo, che usavano terrore e violenza per la sua diffusione e per la violenza reiterata e sistematica contro la persona e i suoi diritti nel disprezzo del valore della vita, "impose" una riflessione, che Paolo VI avviò con l'enciclica, la quale fissa il principio sulla giusta reazione contro la tirannia «che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese». Sicché, secondo la prospettiva dell'enciclica il principio generale della "insurrezione rivoluzionaria", inaccettabile in generale come metodo violento, subisce un capovolgimento quando si tratta di contrastare una tirannia, cioè un sistema politico violento imposto da un dominatore assoluto (sia come persona fisica sia come gruppo dominante) che utilizza ogni forma di potere arbitrario e illimitato, attentando in modo grave alla persona umana, alla sua vita e ai suoi diritti, pericoloso per il bene comune del paese. La struttura di comando assoluto quando presenta le sopraindicate caratteristiche, secondo il pensiero cristiano, costituisce una grave infrazione della 'legge naturale', cioè della legge divina. Da queste prime indicazioni del magistero pontificio si possono dedurre due prime conclusioni: la guerra, come azione attiva, non ammette giustificazioni e non può essere "giusta"; è ammessa una reazione violenta contro una tirannia, che violi i diritti umani fondamentali e porti pericolo al bene comune; ogni decisione che coinvolga gli Stati deve essere adottata non individualmente dai singoli stati ma nei consessi e negli organismi internazionali.

Il problema della tirannia ha sempre interessato la teologia nelle comunità cristiane e la loro vita fino ad arrivare alla elaborazione del concetto di "guerra giusta" come reazione al potere assoluto e disumano del tiranno. Nel pensiero di Sant'Agostino e di San Tommaso d'Aquino si trovano i punti di partenza e i principi di riferimento, dipendenti dal confronto con il contesto storico; la moderna elaborazione dottrinale trova nel Concilio Ecumenico Vaticano II la ripartenza per una ridefinizione del problema, che tiene conto di una diversa maturità ecclesiale verso i temi della pace. Senza la pretesa di trattare diffusamente ed esaustivamente un tema dibattuto nei secoli, ci interessa richiamare in sintesi il pensiero agostiniano e dell'aquiniano con riferimento alla situazione attuale e specie in quei Paesi (Siria, Iraq, territori subsahariani) dai quali la gente fugge per sottrarsi a torture, distruzioni e morte.

La guerra era stata condannata dai Padri della Chiesa e dal pensiero cristiano delle origini perché contraria ai principi evangelici di pace e amore. Sant'Agostino,

nel tentativo di ricercare la pace in una situazione di grave conflitto, di crisi umana e sociale del suo tempo, se ne occupò, sia pure marginalmente, pervenendo a definire la “guerra ingiusta”, come «la guerra fatta contro popoli inoffensivi, per desiderio di nuocere, per sete di potere, per ingrandire un impero, per ottenere ricchezze e acquistare gloria. In tutti questi casi la guerra va considerata un brigantaggio in grande stile» (*De Civitate Dei* IV, 6.). Se ne poteva dedurre che, se ordinariamente la guerra è atto ingiusto, esistevano altri casi in cui la guerra poteva essere giusta, poiché «fare la guerra è una felicità per i malvagi, ma per i buoni una necessità...». In questa prospettiva, le considerazioni di giustizia sulla guerra riguardavano la guerra passiva per vendicare le ingiustizie e non la guerra attiva.

Sull'argomento, il pensiero cristiano medioevale fu caratterizzato dalla riflessione teologica di San Tommaso d'Aquino, il quale, riprendendo Sant'Agostino, nella *Summa theologiae*, II-II,40 circa l'ampia problematica della guerra pone quattro quesiti: 1. Se ci sia una guerra lecita; 2. Se ai chierici sia lecito combattere; 3. Se sia lecito ai belligeranti usare imboscate; 4. Se sia lecito combattere nei giorni festivi. In realtà egli sposta la riflessione sul rapporto tra guerra e peccato. Nel *videtur quod* di una *quaestio*, cioè nel modo di dimostrare l'erroneità di una tesi, egli sostiene che l'illiceità della guerra sembrerebbe derivare dal comando del Signore contenuto nel brano del vangelo di Matteo al versetto 52 del capitolo XXVI e afferma: «Sembra che fare la guerra sia sempre peccato. Infatti: il castigo è inflitto solo per un peccato. Ora, il Signore minaccia un castigo a coloro che combattono, secondo Matteo XXVI: “Tutti coloro che prenderanno la spada periranno di spada”. Dunque, qualsiasi guerra è illecita». Ma, in effetti, rileggendo Sant'Agostino, egli perviene a una conclusione più articolata che si può combattere una guerra giusta, purché vi siano tre condizioni: 1) «l'autorità del principe, per ordine del quale deve essere proclamata». Sant'Agostino scrive: L'ordine naturale, indicato per la pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra»; 2) «una causa giusta: e cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra». Scrive perciò Sant'Agostino: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: e cioè nel caso che si tratti di debellare un popolo, o una città, che han trascurato di punire le malefatte dei loro sudditi, o di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente»; 3) «che l'intenzione di chi combatte sia retta: e cioè che si miri a promuovere il bene e ad evitare il male. Ecco, perciò, quanto scrive Sant'Agostino: «Presso i vari adoratori di Dio son pacifiche anche le guerre, le quali non si fanno per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e per soccorrere i buoni». Comunque, la guerra, ma solo quella giusta, è sempre considerata una *extrema ratio* per risolvere le controversie tra soggetti sovrani.

Per comprendere meglio in relazione al punto posto come nodale nella riflessione, in altra parte della *Summa* (II-II, q. 29, artt. 37-42) San Tommaso tratta il problema della tirannide, spiegando che «L'essenza della tirannide si esprime nei comandi rivolti dall'Autorità ai sudditi non in quanto soggetti della società bensì come schiavi»: conseguentemente, chi abusa del potere perde il diritto ad esercitarlo, mentre la nazione (ovvero il popolo) conserva il diritto di destituire, cacciare e deporre il tiranno, cioè di estirpare un membro malato per salvare tutto il corpo. Quando una persona diventa un pericolo per la comunità o è causa di tremenda degenerazione (il termine latino usato è *corruptio*) per gli altri, la sua "eliminazione" e l'attribuzione della pena sono giustificate per garantire la salvezza della comunità. Comunque, la pena va inflitta solo al colpevole di gravissimi delitti (San Tommaso proponeva questo in controtendenza con ciò che accadeva nella sua epoca, in cui la pena era utilizzata con facilità e con grande discrezionalità). In questa prospettiva, l'uccisione del tiranno, quindi, era una sorta di legittima difesa della collettività.

Fino al Concilio Vaticano II, la riflessione sulla guerra e sulla guerra giusta è stata intensa e articolata sulla scorta del pensiero che si è provato a sintetizzare, e che può essere così riassunto. Sulla base di cinque condizioni, la guerra «può essere permessa e avere un suo valore etico»: *Auctoritas principis* (solo il potere sovrano ha diritto di dichiarare la guerra), *Iusta causa* (ovvero la necessità di difendere un diritto di sommo rilievo, il diritto all'esistenza, alla libertà, al proprio territorio, ai propri beni, al proprio onore; la causa deve proporzionarsi ai gravi mali, che si affrontano nella guerra, deve essere certa, deve esservi fondata speranza che i vantaggi prevarranno sui danni), *Ultima ratio* (se sono falliti i mezzi pacifici di soluzione della controversia), *Intentio recta* (l'intenzione dei belligeranti, dice San Tommaso, deve essere quella di fare il bene e schivare il male), *Iustus modus* (l'uso della violenza deve essere diretto contro le forze armate nemiche, tutto ciò che non è richiesto per la rivendicazione del diritto è illecito)¹⁸.

È interessante osservare che la proposta di Papa Francesco non si muove nella direzione di giustificare un intervento nel conflitto contro Daesh come "guerra giusta". Anzi, in qualche modo, egli supera il problema della "guerra giusta", proseguendo sulla strada della riflessione prospettata dai papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, ponendo il problema della tutela delle persone e specie dei più deboli.

Papa Giovanni Paolo II, in più circostanze ebbe ad affrontare sotto diversi aspetti il rapporto tra religione e guerra, tra religione e militari, insistendo sul

¹⁸ Si tratta di una sintesi elaborata dal gesuita Angelo Brucculeri, *Moralità della guerra*, Roma 1943 (la prima edizione apparve nel 1940).

principio dell'intervento umanitario come necessario per fermare le atrocità che si stavano perpetrando nei territori della ex Jugoslavia. Più precisamente, si tratta «non, in primo luogo un intervento di tipo militare, ma ogni tipo di azione che miri a un “disarmo” dell'aggressore» (discorso al corpo diplomatico nel gennaio del 1994) «nelle situazioni che compromettono gravemente la sopravvivenza di popoli e di interi gruppi etnici» (discorso alla FAO nel dicembre 1993). L'intervento umanitario, sulla considerazione della attualità e persistenza delle categorie della “guerra giusta”¹⁹, si giustifica «una volta che tutte le possibilità offerte dai negoziati diplomatici... siano stati messi in atto e che, nonostante questo, delle intere popolazioni sono sul punto di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore, gli Stati non hanno più il “diritto all'indifferenza”» discorso del 17 gennaio 1993 al Corpo diplomatico, a proposito della guerra in Jugoslavia). Quello di Papa Wojtyła è un pensiero articolato che si sviluppa nel corso degli anni successivi al disastro umanitario conseguente alla caduta del sistema bipolare del 1989 e guarda in ogni caso al valore della persona umana e alla necessità di salvare sempre la sua dignità²⁰.

19 Tra la numerosa bibliografia relativa alla guerra giusta e alla morale cristiana, vedi Giacomo Biffi, *Coscienza cristiana e mondo militare*, in Aa. Vv., *La missione della Chiesa nel mondo militare. Atti della 4a settimana nazionale di formazione per i cappellani militari*, Roma 1992, p. 27-35, «Quaderni del Bonus Miles Christi»; Roberto De Mattei, *Guerra santa guerra giusta. Islam e Cristianesimo in guerra*, Piemme Casale Monferrato 2002; Yves de la Brière, *Paix et guerre*, in *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Parigi 1926, t. III, coll. 1258-1303; Id., *Le droit de juste guerre. Tradition théologique, adaptations contemporaines*, Parigi 1938. Più recentemente nel pensiero laico cfr. Mario Tocci, *Il concetto di guerra giusta nel sistema socio-giuridico europeo attuale e in quello romano antico*, 2000, pdf in www.studiperlapace.it; Giovanni Scirocco, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la “guerra giusta”*, Milano 2012; Ubaldo Staico, *La guerra giusta. Fine di una ideologia?*, Roma 2006.

20 Giovanni Paolo II parlò di «intervento umanitario» già nel 1992 in occasione dell'intervento della Nato nella ex Jugoslavia, sostenendo: «La coscienza dell'umanità ormai sostenuta dalle disposizioni del diritto internazionale chiede che sia reso obbligatorio l'intervento umanitario nelle situazioni che compromettono gravemente la sopravvivenza dei popoli e dei gruppi etnici interi: ecco un dovere per le nazioni e la comunità internazionale» (discorso alla Conferenza internazionale sull'alimentazione a Roma, 5 dicembre 1992). Secondo il pensiero del pontefice, l'intervento umanitario deve presentare quattro caratteristiche: non deve tradursi immediatamente in azioni militari; deve trattarsi di un'operazione difensiva, che mirava alla protezione delle popolazioni con aiuti umanitari e al disarmo dell'aggressore; non deve causare mali maggiori di quelli già provocati dalla guerra in corso; deve essere condotto dall'ONU, rappresentativa di tutte le nazioni del mondo. Egli era convinto della necessità di operare sempre per la pace e, infatti, nel marzo 2003 inviò il cardinale Pio Laghi dal presidente George W. Bush con una propria missiva, nella quale chiedeva di non invadere l'Iraq per abbattere il regime di Saddam Hussein; ma il presidente USA rifiutò l'appello dichiarando che era «convinto che fosse la volontà di Dio». Anche il Catechismo della Chiesa cattolica sostiene che «La legittima difesa è un dovere grave per chi ha la responsabilità della vita altrui o del bene comune» (n. 2321), aggiungendo che la applicazione dei principi della «guerra giusta» nella politica internazionale e nella politica militare, rientra pienamente nelle competenze degli Stati.

Così, ad esempio, in occasione del Giubileo del 2000, egli, citando la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (n. 79) si rivolge ai militari, definendoli «ministri della sicurezza e della libertà dei popoli», i quali «concorrono... alla stabilità della pace», che «è un fondamentale diritto di ogni uomo, che va continuamente promosso», tenendo conto che «gli uomini in quanto peccatori sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra fino alla venuta del Cristo» (*Gaudium et spes*, n. 78).

La posizione di Papa Francesco è uno sviluppo e un superamento del precedente magistero pontificio a vantaggio della pace²¹, poiché egli in modo deciso indica la via della condivisione e della solidarietà con le popolazioni sofferenti in un quadro di multilateralismo all'interno della comunità internazionale. Nella sua prospettiva non si tratta di giustificare con un criterio di "giustizia" la guerra contro il "Tiranno" per gli orrori che esso compie (anche perché la guerra, secondo il suo pensiero, ha varie manifestazioni: guerra è anche «respingere gli immigrati») oppure di favorire un intervento umanitario come dovere per contrastare le azioni che compromettono la sopravvivenza dei popoli. Si tratta di andare oltre, fermando l' "aggressore ingiusto" con numerosi mezzi e strumenti, come ad esempio la diplomazia, la cooperazione, interventi umanitari per i profughi, azioni di ricostruzione, la preghiera comune e la riflessione delle differenti religioni, il diritto, l'economia, l'insediamento della pace, azioni per fermare i traffici illeciti (di beni e di armi), l'accoglienza, azioni per attuazione di diritti umani (diritto alla vita, alla istruzione, al clima, al lavoro, al cibo, alla terra,...) e anche interventi militari. Si tratta di strumenti che devono essere utilizzati contestualmente, sia temporalmente sia spazialmente, e congiuntamente da più soggetti. Pertanto, è necessario che vi sia una programmazione. Ma, soprattutto, è necessaria la prospettiva internazionale, nel senso che la reazione deve essere di tutta la comunità internazionale

21 I precedenti solo nel secolo XX sono numerosi e basterebbe ricordare l'intervento di già Benedetto XV, tramite il Segretario di Stato Gasparri e i nunzi in Germania e in Austria-Ungheria, per fermare il massacro degli armeni all'inizio del secolo scorso. Egli aveva chiesto un intervento di quei governi «per far cessare prontamente atti di barbarie, i quali disonorano non solo chi li commette, ma anche chi, potendolo, non li impedisce». Storico è ancora il tentativo di Benedetto XV di fermare la Prima guerra mondiale per far tacere le armi e metter fine alla «inutile strage» con la sua prima enciclica *Ad Beatissimi Apostolorum* del 1° novembre 1914. Pio XII, dopo la Seconda guerra mondiale, aveva avvertito che, di fronte al ripetersi di nuove barbarie, la comunità internazionale non poteva rimanere «in un atteggiamento di impassibile neutralità» e non poteva «lasciare abbandonato il popolo aggredito». Un altro momento critico per l'umanità fu la guerra nel Vietnam, rispetto alla quale Paolo VI sviluppò un deciso intervento pacifista attraverso la diplomazia vaticana e pubblici appelli ai leaders mondiali.

attraverso i suoi organismi rappresentativi, come ad esempio dall'ONU²². In sostanza, il Papa restituisce alla religione la sua missione originaria, che consiste nell'organizzazione di momenti di preghiera, nella diffusione del messaggio di pace, nel sostenere, ammonire, incoraggiare, nell'indicare i valori assoluti sui quali piantare le relazioni umane e nell'indicare ai soggetti civili (stati, organizzazioni internazionali...) il modo di assolvere ai loro compiti istituzionali. In sostanza non propone un intervento della religione in sostituzione delle istituzioni secolari, che hanno bisogno di essere rinnovate, ma, restando all'interno della missione religiosa, richiama la comunità secolare ai suoi doveri e alla sua missione tipica, cioè la «concretizzazione dell'ideale della fraternità umana» (discorso dall'ONU del 2015). Il discorso tenuto all'Assemblea generale dall'ONU nel settembre 2015, contiene, nella prospettiva indicata della differenza delle competenze e delle missioni, una importante indicazione relativa alla funzione del diritto in riferimento al compito delle Nazioni unite, che «a partire dai postulati del Preambolo e dei primi articoli della sua Carta costituzionale, può essere visto come lo sviluppo e la promozione della sovranità del diritto, sapendo che la giustizia è requisito indispensabile per realizzare l'ideale della fraternità universale»²³. Nel pensiero di papa Francesco, diritto e giustizia sono strumentali al valore della fraternità universale, obiettivo che si può conseguire con «la limitazione del potere», che «è un'idea implicita nel concetto di diritto». La prospettiva teologica del papa è chiara ed è riferita a un ambito laico, senza forme di commistione tra religione e organismi temporali. In questa prospettiva, il papa richiama principi etici e giuridici condivisi, come il principio di giustizia, nel senso che «Dare a ciascuno il suo, secondo la definizione classica di giustizia, significa che nessun individuo o gruppo umano si può considerare onnipotente, autorizzato a calpestare la dignità e i diritti delle altre persone singole o dei gruppi sociali». Altri richiami metodologici sono contenuti nello stesso passaggio del discorso, quando fa riferimento al rapporto tra potere e livello decisionale: «La distribuzione di fatto del potere (politico, economico, militare,

22 Nel discorso all'Assemblea generale di settembre 2015, il papa ha ricordato i compiti tipici della missione dall'ONU ricordando i successi e le luci del suo operato come: «una storia di importanti successi comuni, in un periodo di inusitata accelerazione degli avvenimenti. Senza pretendere di essere esaustivo, si può menzionare la codificazione e lo sviluppo del diritto internazionale, la costruzione della normativa internazionale dei diritti umani, il perfezionamento del diritto umanitario, la soluzione di molti conflitti e operazioni di pace e di riconciliazione, e tante altre acquisizioni in tutti i settori della proiezione internazionale delle attività umane. Tutte queste realizzazioni sono luci che contrastano l'oscurità del disordine causato dalle ambizioni incontrollate e dagli egoismi collettivi.»

23 Le parti nell'inciso e fino alla fine del paragrafo sono prese dal discorso di Papa Francesco all'assemblea generale delle Nazioni Unite, durante la sua visita del 15 settembre 2015.

tecnologico, ecc.) tra una pluralità di soggetti e la creazione di un sistema giuridico di regolamentazione delle rivendicazioni e degli interessi, realizza la limitazione del potere». Si tratta di principi che si collocano nella prospettiva di uno sviluppo umano integrale, che può essere perseguito evitando le guerre tra popoli e nazioni, poiché «la guerra è la negazione di tutti i diritti e una drammatica aggressione all'ambiente». Le guerre si possono contrastare assicurando «il dominio incontrastato del diritto e l'infaticabile ricorso al negoziato, ai buoni uffici e all'arbitrato, come proposto dalla *Carta delle Nazioni Unite*, vera norma giuridica fondamentale». In questo senso, quindi, il diritto è uno strumento di contrasto delle guerre e di perseguimento della pace tra popoli e il diritto trova il suo fondamento nella comunione fraterna.

Conclusioni

Come sostiene Papa Francesco nella enciclica *Fratelli tutti* «la guerra non è un fantasma del passato, ma è diventata una minaccia costante» (n. 257), che è necessario contrastare con una serie di interventi concreti anche di carattere culturale e religioso, attingendo in particolar modo alla teologia, alla dottrina sociale e alla testimonianza. La necessità di contrastare la guerra e operare per una cultura della pace, della giustizia attraverso azioni di dialogo nasce dallo sguardo rivolto al futuro dell'umanità, che mai come oggi è seriamente minacciato non solo dalle distruzioni della vita, dell'ambiente, del clima, ma anche dalla capacità di generare autodistruzione. La cultura della pace è radicata nella capacità di analizzare le ragioni delle guerre e nel rapportarle ai valori assoluti contenuti nel messaggio evangelico e nei messaggi supremi delle religioni. Per quel che riguarda la Chiesa cattolica, la riflessione deve partire dal Concilio Ecumenico Vaticano II e dal magistero pontificio, che nella materia rappresenta un punto di evoluzione dal quale non si può prescindere. Le indicazioni del magistero pontificio con coraggio segnano la strada da percorrere non solo per l'esigenza di essere fedeli al Vangelo, ma anche per la capacità che hanno mostrato di sintetizzare la dottrina sociale della chiesa sul rapporto tra guerra, pace e giustizia, anche così come sintetizzata nel *Catechismo della Chiesa cattolica*. Successivamente al Concilio Vaticano II, il tema della pace è sempre stato un tema privilegiato, tanto da rendere necessario un appuntamento annuale voluto da papa Paolo VI con le giornate mondiali per la pace e l'indicazione di temi specifici, che secondo Giovanni Paolo II sono «una sintesi di dottrina sulla pace, che è *quasi un sillabario* su questo fondamentale argomento» (Messaggio per la GMP del 2004). Considerando i messaggi e le encicliche dei pontefici sul tema della pace (da Giovanni XXIII a Paolo VI, da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI e a Francesco) pur essendo difficile individuare una visione

unitaria nei messaggi, si deve riscontrare lo sforzo di affrontare in modo sempre più concreto le questioni connesse con il mantenimento della pace come via per contrastare la guerra²⁴. Infatti, il magistero pontificio offre alcune proposte relative al diritto alla pace hanno sempre comportato un giudizio morale sulla guerra, consentendo di dare una risposta al tema della “guerra giusta” e di indicare alcune prime conclusioni, sulle quali continuare a operare, tenendo conto dei principi che si possono dedurre. Gli orientamenti del magistero pontificio sono destinati ad avere un forte impatto sul dibattito relativo alla guerra giusta e invitano a proseguire la riflessione tenendo conto dei principi indicati, che sono radicati nel Vangelo e nella dottrina sociale che a esso si ispira.

Prima di tutto il primo principio riguarda l’affermazione che la guerra in sé è un atto ingiusto, cioè contro la giustizia, che è un “nome” di Dio e la virtù che «difende e promuove l’inestimabile dignità della persona e si fa carico del bene comune» (messaggio di Giovanni Paolo II per la GMP del 1998). Infatti, come recentemente ha ribadito papa Francesco nell’enciclica *Fratelli tutti*, in particolare al n. 256, la guerra «si nutre del perverso delle relazioni, di ambizioni egemoniche, di abusi di potere, di paura dell’altro e della diversità vista come ostacolo». Quindi, in questo senso non esiste un diritto a promuovere la guerra, come azione intesa a risolvere controversie o ad acquisire vantaggi unilaterali.

Altra considerazione si deve fare per la “guerra passiva”, cioè intesa come resistenza a ogni conflitto violento o armato, contro un popolo. Non si può nascondere che questo tipo di guerra è pur sempre un atto contro la vita delle persone e capace di generare distruzione. Tuttavia, essendo un atto di resistenza (e non una azione armata direttamente provocata) può avere una sua “giustificazione” se è finalizzata alla difesa della persona umana e dei suoi diritti, a contrastare le violenze tiranniche di una persona o di un gruppo o di uno stato. Papa Francesco nell’enciclica *Fratelli tutti* (n. 258) richiama il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che parla di una legittima difesa con la forza militare purché si dimostri l’esistenza di «rigorose condizioni di legittimità morale»: le condizioni devono essere assolutamente rigorose, trasparenti e non nascondere secondi fini, poiché, come avverte il papa, si tratta di un “possibile” diritto e «facilmente» si cade in una «interpretazione troppo larga» di questa potestà. Una particolare situazione di resistenza è quella descritta nell’enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* (n. 31), che considera la possibilità di ribellarsi contro la «tirannia evidente e prolungata che attenti

24 Confronta il prezioso saggio di Kenneth Himes (OFM), *Papal Thinking about Peace since Pacem in Terris: The World Day of Peace Messages, 1967–2013*, «Journal of Catholic Social Thought», (2014) 1, p. 9–32.

gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese».

Nell'attuale situazione in cui si trova l'umanità, tenuto conto dei rischi seri di esistenza e di sopravvivenza, e di fronte alla impossibilità di pensare alla guerra come uno strumento di risoluzione dei conflitti (anche perché gli eventuali vantaggi sarebbero ben poca cosa rispetto ai danni e ai disastri che il conflitto genererebbe) si deve condividere la posizione di Papa Francesco, il quale sostiene che «è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile “guerra giusta” (*Fratelli tutti*, n. 258). Si tratta di un invito esplicito a rifiutare il concetto di “guerra giusta” a tutto favore della pace e delle opere di pace. La prospettiva di papa Francesco costituisce una evoluzione del pensiero cristiano, costruito sulla base del magistero dei pontefici postconciliari, e indica una via senza ripensamento anche perché individua strade alternative alla “guerra giusta”. Infatti, una alternativa consiste nel compito che oggi spetta alle religioni, che è quello di compiere un cammino di pace nella fedeltà al loro messaggio originario, attraverso il lavoro comune e il dialogo. La Chiesa cattolica è fortemente impegnata in questa missione iniziata con decisione da papa Giovanni Paolo II nel 1986 con l'incontro interreligioso di Assisi. Papa Francesco è fortemente convinto della necessità di questo impegno comune, come è dimostrato dai contenuti che egli sta offrendo al cammino interreligioso, segnato da tappe molto importanti e dalla sottoscrizione di documenti come la *Carta* firmata ad Abu Dhabi nel febbraio del 2019 con Ahamad al-Tayyib, Grande Imam di Al-Azhar, un Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune. La fedeltà al vangelo per i cristiani si manifesta oggi nella prospettiva di un impegno senza condizioni per la tutela della persona umana, per l'affermazione della pace, «per il bene comune e la promozione dei più poveri» (*Fratelli tutti*, n. 282) utilizzando lo strumento del dialogo.

Infine, un ulteriore principio emerge dagli orientamenti del magistero pontificio e riguarda la missione degli organismi internazionali, la cui missione è, in fondo la tutela della casa comune. Il magistero pontificio ha sempre valorizzato la missione degli organismi internazionali, ai quali partecipa con grande impegno, ritenendoli il luogo per risolvere i problemi attraverso il dialogo e allo stesso tempo una scuola per la formazione di una leadership etica, che consente di «creare un equilibrio e un ordine sociale più umano» (esortazione apostolica *Evangelii gaudium* n. 57). Questa visione, tuttavia, non sempre è condivisa dagli Stati e dai grandi gruppi economici mondiali, che rispondono ad altri obiettivi e tutelano ben altri interessi. Infatti, è facile osservare che molte situazioni di crisi oggi (non ancora risolte e grandemente dannose) sono state generate da interventi di singoli

Stati e al di fuori di interventi di organismi internazionali (bastino gli esempi di Iraq, Libia, Siria, Mali, Nigeria...). Pur riconoscendo l'esistenza di una crisi di alcuni organismi internazionali, dovuta a una serie di fattori, i pontefici, attraverso l'azione della Santa Sede, non hanno mai smesso di credere alla loro importanza, sia talvolta denunciandone la lentezza operativa o le colpevoli assenze sia, soprattutto, rafforzando la cooperazione, perché la tutela della persona e del creato può essere garantita dal dialogo e dalla comune azione che si può progettare nei consessi internazionali.

Bibliografia

- Beck U., *Ecco l'era delle guerre postnazionali*, «Reset», maggio–giugno 1999, p. 10–14.
- Bobbio N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 2009.
- Brucclereri A., *Moralità della guerra*, Roma 1943.
- Colombo A., *La grande trasformazione della guerra contemporanea*, Milano 2015.
- Dammacco G., *Diritti e religioni nel crocevia mediterraneo*, Bari 2016.
- D'Agostino F., *Diritto e religione*, Roma 2013.
- Fumagalli Carulli O., *Liberté religieuse et réciprocité dans le dialogue interreligieux*, «JUS», (2013) 1, p. 6.
- Grozio U., *Il diritto di guerra e della pace*, (ristampa anastatica), Scandicci 2002.
- Hammes T.X., *Insurgency Mordern Warfare evolves into a fourth Generation*, «Internet Archive», del 16 novembre 2006.
- Himes K. OFM, *Papal Thinking about Peace since Pacem in Terris: The World Day of Peace Messages, 1967–2013*, «Journal of Catholic Social Thought», (2014) 1, p. 9–32.
- Hobbes T., *Leviatano*, Bari 1997.
- Joblin J., *Pace, giustizia e solidarietà*, «La Civiltà Cattolica», luglio–agosto 2003, fascicolo 7–8/54, p. 515.
- Loche A., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, Cagliari 2005.
- Lvanecý P., *La critica di Benedetto XVI al relativismo odierno*, «Teologia y vida» 55 (2014) 1, p. 173.
- De Mattei R., *Guerra santa guerra giusta. Islam e Cristianesimo in guerra*, Casale Monferato 2002.
- Romano S., *Atlante delle crisi mondiali*, Milano 2019.
- Santoforo R., *Fenomeno religioso e dinamiche del multiculturalismo*, Bari 2018.
- Scirocco G., *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la “guerra giusta”*, Milano 2012.
- Staico U., *La guerra giusta. Fine di una ideologia?*, Roma 2006.
- Steinmetz S.R., *Die Philosophie des Krieges*, Leipzig 1907.

Tocci M., *Il concetto di guerra giusta nel sistema socio-giuridico europeo attuale e in quello romano antico*, 2000, pdf in www.studiperlapace.it.

Walzer M., *Arguing about War*, London 2004.

Zolo D., *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma 2008.

DIRITTO ALLA PACE, GIUSTIZIA E “GUERRA GIUSTA”

Sommario

Oggi esiste la terza guerra mondiale a pezzi (papa Francesco), contro le attese nate dopo la caduta del sistema bipolare. I conflitti oggi sono guerre di quarta generazione, in cui sono cambiati i soggetti e lo scenario geopolitico. Le guerre pongono il problema del rapporto con la pace e con la giustizia. Il diritto alla pace (come diritto umano e come valore costituzionale) non è ancora riconosciuto: questo diritto renderebbe illegittime tutte le guerre. Il diritto alla pace richiede l'eliminazione delle ingiustizie, generate dalle guerre giustificate da ragioni e parole deviate. Vi sono parole, come pace e giustizia, che non possono avere un significato relativistico perché esse esprimono un valore superiore, esprimono il “giusto”. La legittimazione della guerra (*ius ad bellum*) e le regole di condotta (*ius in bello*) interessano diversi settori (teologico, filosofico, storico, giuridico). Il cristianesimo costituì un punto di svolta circa il tema della “guerra giusta”. L'illuminismo iniziò la riflessione sul valore della pace in modo parallelo alla mentalità comune, per cui la guerra prescinde da ogni valutazione morale e serve solo per conseguire altri obiettivi politici (Clausewitz). Questa concezione nel secolo XX ha prodotto disastri drammatici, generando due guerre mondiali e altri violenti conflitti armati. Il tema della guerra giusta nel secondo dopoguerra ha impegnato pensatori e teologi. Nel mondo laico di particolare interesse sono le posizioni di Norberto Bobbio (sostenitore del pacifismo giuridico) e di Michael Walzer (la guerra giusta come difesa per necessità). Queste idee sono rappresentative e importanti ma limitate, perché non tengono conto dei valori religiosi. I valori religiosi sono importanti per costruire la pace anche secondo il Vangelo. La riflessione sulla guerra giusta nel cristianesimo fu avviata da Sant'Agostino e fu proseguita da San Tommaso d'Aquino. Ma le guerre attuali vogliono uno sviluppo della riflessione anche sulla base del magistero pontificio (Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco), dal quale vengono alcune indicazioni: la guerra è sempre ingiusta, la guerra di difesa è giusta se per difendere l'uomo, i suoi diritti e il bene comune. Le religioni hanno il compito di costruire la pace attraverso il dialogo.

Parole chiave: pace, giustizia, guerra giusta, Chiesa, stato

Nota dell'autore

Gaetano Dammacco – Professore Ordinario di Diritto Ecclesiastico (settore disciplinare relativo al diritto di libertà religiosa) e Diritto Canonico. È Direttore della collana editoriale scientifica dal titolo «Diritti-Società-Religioni», edito dalla Cacucci Editore, Direttore della rivista scientifica e giuridica dal titolo «Euro-Balkan Law and Economics Review». È Esperto in sociologia delle religioni, Direttore di Master universitari. Membro di comitati scientifici di riviste giuridiche. Valutatore e membro del *team* di valutazione del Ministero dell'Università e della Ricerca. Professore invitato in varie università straniere (Albania, Polonia, Spagna). È stato Direttore del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Bari, membro del Nucleo di valutazione dell'università, è stato responsabile degli accordi internazionali interuniversitari. È autore di numerosi saggi e monografie (oltre 130). Una delle sue monografie dal titolo *Diritti e religioni nel crocevia mediterraneo* è tradotta in arabo, a cura della casa editrice Atlas che ha sede in Siria; e-mail: gdammacco48@gmail.com.