Stefano Cucchetti

LA RESPONSABILITÀ PER LA PACE DI FRONTE AL VOLTO DELLE VITTIME

Appunti per una «nuova» teologia della pace in nuovi tempi di guerra

SOMMARIO: I. NUOVI TEMPI DI GUERRA: 1. *La Prima Guerra Mondiale, ovvero «la grande disillusione»*; 2. *La Terza Guerra Mondiale, ovvero «la grande illusione»*; 3. *La necessità di una «nuova teologia della pace» in «nuovi tempi di guerra»*. II. LE RADICI CONCILIARI DELLA TEOLOGIA DELLA PACE: 1. *La ripresa della dottrina tradizionale*; 2. *L'utopia della pace*; 3. *Il dibattito conciliare*; 4. *Il testo del Concilio*. III. DAL VOLTO DELLE VITTIME, LA RESPONSABILITÀ PER LA PACE: 1. *Il dibattito post-conciliare*; 2. *Un nuovo linguaggio e nuove responsabilità per la pace*

I. NUOVI TEMPI DI GUERRA

A cento anni dalla Prima Guerra Mondiale il nostro mondo si trova immerso in una nuova conflittualità globale che chiede una nuova impostazione del discorso etico-teologico sulla pace.

1. La Prima Guerra Mondiale, ovvero «la grande disillusione»

La Grande Guerra ha segnato un momento di consapevole disillusione nel mondo che usciva dalla modernità. Riavvicinare oggi testimonianze e riflessioni di un secolo fa significa fare i conti con un crudo stupore. Lascia sorpresi riascoltare la voce di esponenti ecclesiali e pastori del tempo sull'utilità e perfino la bellezza della guerra pensata secondo uno schema naturalistico, come fattore sociale di gestione dei conflitti. In ambito politico e militare il dogma bellico era rappresentato dalla teoria di Clausewitz: «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» caratterizzati dal dispiegamento sul campo della potenza

– quasi estetica – di due (o più) contendenti¹. In ambito religioso, tra le testimonianze più significative di un cristianesimo militarista che contagiò tutte le confessioni, ritroviamo le parole del vescovo anglicano Arthur Winnington-Ingram consegnate al giornale *Guardian*:

Cristo morì il Venerdì Santo per la Libertà, l'Onore e la Cavalleria, e i nostri ragazzi stanno morendo per le stesse cose... Mi chiedete un consiglio condensato in una frase su quello che la Chiesa intende fare. La mia risposta è: mobilitare la nazione per una guerra santa².

Con il passare degli anni di conflitto questi toni lasciano progressivamente spazio alla disillusione. Già alla fine del novembre 1914 il corrispondente dal fronte del *Times* scriveva:

Tutto il lato spettacolare della guerra è scomparso e non riapparirà mai più. [...] Trincee e ancora trincee, e la legge suprema è non farsi vedere nel raggio di tiro dei fucili nascosti... Giorno dopo giorno il massacro di uomini sconosciuti da parte di uomini invisibili... La guerra è diventata stupida³.

La Prima Guerra Mondiale ha segnato una consapevolezza sul dramma della guerra che si è riflessa nella discussione teologica, aprendo la strada ad un necessario ribaltamento: dallo sforzo di giustificare e limitare l'uso dello strumento bellico alla necessità di fondare e realizzare un ordine di pace.

2. *La Terza Guerra Mondiale, ovvero «la grande illusione»*

Oggi è tempo di una nuova conversione dello sguardo, di una nuova stagione di consapevolezza. Papa Francesco ha scosso le coscienze mondiali affermando con chiarezza, per la prima volta, nel 2014: «Oggi noi siamo in un mondo di guerra, dappertutto! Qualcuno mi diceva: “Lei sa, Padre, che siamo nella Terza Guerra Mondiale, ma ‘a pezzi’?”. È un mon-

¹ C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra* (tr. it. G.E. RUSCONI), Einaudi, Torino 2000 (or. 1832-37), 38. Per un'analisi del pensiero clausewitziano con particolare legame al contesto contemporaneo si veda A. COLOMBO, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006.

² Intervista riportata in N. FERGUSON, *Il grido dei morti. La prima guerra mondiale: il più atroce conflitto di ogni tempo* (= *Le Scie*), Mondadori, Milano 1998, 226.

³ Articolo riportato in N. FERGUSON, *Il grido dei morti*, 235.

do in guerra»⁴. Su questa espressione il Santo Padre è tornato in diverse occasioni⁵ fino ad affermare alla vigilia del suo incontro con il Patriarca di Mosca Kiril: «Dovunque ci voltiamo ci sono conflitti. Io ho parlato di Terza Guerra Mondiale a pezzi. In realtà non è a pezzi: è proprio una guerra. Le guerre come si fanno? Agendo sull'economia, col traffico di armi, e facendo la guerra contro la nostra casa comune, che è la natura»⁶.

Ma ci troviamo davvero all'interno di un nuovo conflitto bellico mondiale? L'espressione di papa Francesco è da catalogare nel genere letterario esortativo, oppure dice qualcosa di una descrizione sociale e politica della realtà? La celebre rivista italiana di geopolitica *Limes* ha dedicato a queste domande un convegno e un numero monografico. L'esito degli studi e delle discussioni è sorprendente: fermo restando che ogni appellativo di giudizio di un fatto storico può essergli attribuito solo dalla storia, «la “terza guerra mondiale a pezzi” di papa Bergoglio non è un'esternazione estemporanea, ma, per quanto rozza e involuta, un vera e propria lettura del presente»⁷. Secondo i diversi studi, due grandi linee di faglia minacciano la situazione bellica (semi) globale: la prima attraversa l'Ucraina e la seconda il territorio siriano-iracheno. In questi due teatri vanno coagulan-

⁴ FRANCESCO, «Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno dalla Corea (Volo papale, 18 agosto 2014)», [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html], 30 luglio 2016.

⁵ Ritroviamo la medesima espressione nell'incontro allo stadio di Sarajevo durante il viaggio apostolico del giugno 2015 (FRANCESCO, «Omelia del Santo Padre [Stadio Koševo, Sarajevo, 6 giugno 2015]», [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150606_omelia-sarajevo.html], 30 luglio 2016), nell'intervista rilasciata a TV2000 dopo gli attentati di Parigi (FRANCESCO, «Intervista del Santo Padre Francesco a TV2000 in occasione degli attentati di Parigi (14 novembre 2015)», [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151114_intervista-tv2000.html], 30 luglio 2016) e, più autorevolmente, nel messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2015 (FRANCESCO, «Non più schiavi, ma fratelli [1 gennaio 2015]», [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html], 30 luglio 2016).

⁶ Intervista riportata in M. FRANCO, «Francesco: “Il mio abbraccio ai fratelli ortodossi”», [http://www.corriere.it/cronache/16_febbraio_08/francesco-il-mio-abbraccio-fratelli-ortodossi-739bf6ee-cdf6-11e5-9bb8-c57cba20e8ac.shtml], 30 luglio 2016.

⁷ V. ILARI, «La “terza guerra mondiale” a pezzi», *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La terza guerra mondiale? Ragionando sul monito di papa Francesco: come possiamo evitare il conflitto globale definitivo*, 13/2 (2016), e-book - amazon: B01CEG2SSX4, § 1.

dosi conflitti e tensioni differenti in un processo di progressiva unificazione. Tre sono le caratteristiche fondamentali di questa nuova guerra che la differenziano dai precedenti del secolo scorso. La prima è che questa è una guerra post-imperiale, cioè compiuta in assenza di una qualche *leadership* capace di imporre un ordine di idee e di regole. Troppo debole e parziale appare il ruolo dell'ONU e i tentativi di un nuovo imperialismo nord-americano sono naufragati nel pantano dell'Iraq e dell'Afghanistan⁸. «L'ordine mondiale è utopia di ieri, ormai improponibile in carenza di Stati sufficientemente attrezzati per concordare regole. L'ultimo tentativo di gestione del puzzle globale fu la guerra fredda. Scaduta la quale, osserviamo il diffondersi a macchia d'olio di territori non governati o a bassissima pressione istituzionale»⁹. Il secondo tratto caratterizzante questa nuova guerra discende dal primo: «La terza guerra mondiale sarà una galassia di guerre civili o non sarà»¹⁰. Se la Prima e la Seconda Guerra Mondiale si sono generate dal progressivo unificarsi di tensioni in una logica dei blocchi contrapposti, la Terza Guerra si compone in un progressivo relazionarsi di frammenti secondo uno schema a rete, privo di un unico centro e di protagonisti rilevanti. Così viene descritto il processo di collegamento in rete che si sta realizzando:

La meccanica in grado di produrre il salto di qualità, trasmutando la guerra mondiale a pezzi in guerra mondiale e basta, parrebbe procedere lungo una sequenza in tre fasi. La prima consiste nella guerra civile, grado bellico del collasso statale. La seconda scatta con l'intervento di potenze esterne, che facendo leva su attori domestici innescano parallele guerre per procura, di cui presto perdono il controllo, non fosse che per la determinazione dei protagonisti autoctoni, per i quali la posta in gioco è totale, a somma zero. Sicché gli agenti esterni da manipolatori scadono a manipolati. Infine, dopo aver scavato in profondità piccoli o grandi buchi neri in quello che una volta era territorio dell'ordine, gli spazi dilaniati si fondono in conflitti regionali, eventualmente determinando la massa critica che consentirà agli storici, dall'alto del loro sguardo postero, di battezzare l'insieme «guerra mondiale»¹¹.

⁸ Cf V. ILARI, «La guerra in età imperiale», *Annali di scienze religiose* 9 (2004) 17-22.

⁹ «Non è la fine del mondo. Editoriale», *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La terza guerra mondiale?*, § 1.

¹⁰ «Non è la fine del mondo. Editoriale», § 1.

¹¹ «Non è la fine del mondo. Editoriale», § 1.

Lo sguardo di ciascuno può verificare il realizzarsi attuale di questo processo storico. Infine, il termine di questa guerra non potrà corrispondere alla vittoria di una parte sull'altra, ma necessariamente all'emergere «almeno nelle aree strategiche del pianeta, [di] autorevoli riduttori della complessità»¹² capaci di consolidare nuove isole di stabilità accogliendo l'esistenza di un arcipelago non più riducibile all'utopia di un unico ordine.

A questi tre aspetti di natura strategica e geo-politica, se ne devono aggiungere almeno altri due particolarmente significativi. Se le guerre del '900 sono state combattute per l'accesso alle risorse strategiche (energetiche e monetarie), oggi i fattori demografici ed ambientali spostano l'interesse dei soggetti sulle risorse primarie e comuni (acqua, terra). Proprio attorno a questi beni si coagulano oggi mercati informali dominati da gruppi criminali. Non ultimi i diversi gruppi jihadisti all'interno del contesto musulmano¹³. Infine, altro elemento caratterizzante la guerra in corso è il ruolo dell'informazione, sia come moderno campo di battaglia, sia come nuova strategia bellica. La guerra informatica è una precisa realtà e l'uso dei mezzi di comunicazione per «distrarre» l'opinione pubblica rendendo invisibile la guerra in corso sono due elementi fondamentali per comprendere il nostro tempo. Nuovamente papa Francesco sembra richiamare con spietata lucidità alla realtà: non siamo di fronte a un qualche scontro culturale o di civiltà¹⁴, ma ad una vera guerra di dominio.

Una parola che si ripete tanto è «insicurezza». Ma la vera parola è «guerra». Da tempo diciamo: «il mondo è in guerra a pezzi». Questa è guerra. C'era quella del '14, con i suoi metodi; poi quella del '39 - '45, un'altra grande guerra nel mondo; e adesso è questa. Non è tanto organica, forse; organizzata, sì, ma organica... dico... Ma è guerra. [...] Non abbiamo paura di dire questa verità: il mondo è in guerra, perché ha perso la pace. [...]

¹² «Non è la fine del mondo. Editoriale», § 1.

¹³ Cf B. ROSA, «Le radici economico-finanziarie della possibile guerra mondiale», *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La terza guerra mondiale?*

¹⁴ La celebre tesi avanzata 10 anni fa dallo studioso Samuel Huntington attorno alla «guerra di civiltà» appare oggi crollare di fronte all'analisi geopolitica dei diversi conflitti eppure rimane presente come interpretazione oggi dominante nei discorsi politici e strategici. Per una presentazione sintetica della tesi si veda S.P. HUNTINGTON, «Uno scontro di civiltà?», *Il Regno - documenti* 48 (2003) 372-381; più sistematicamente Id., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000.

Quando io parlo di guerra, parlo di guerra sul serio, non di guerra di religione, no. C'è guerra di interessi, c'è guerra per i soldi, c'è guerra per le risorse della natura, c'è guerra per il dominio dei popoli: questa è la guerra. Qualcuno può pensare: «Sta parlando di guerra di religione». No. Tutte le religioni vogliamo [*sic!*] la pace¹⁵.

Se la Prima Guerra Mondiale ha rappresentato il momento della «grande disillusione» della cultura occidentale attorno alla guerra, la situazione bellica che stiamo vivendo rischia di diventare la «grande illusione».

3. *La necessità di una «nuova teologia della pace» in «nuovi tempi di guerra»*

Da sempre la riflessione teologica si è confrontata con la realtà della guerra come risposta al compito ecclesiale grave di essere sacramento di pace nella storia. I primi secoli si sono caratterizzati per un atteggiamento pacifista radicalmente critico nei confronti della guerra sia attraverso la testimonianza fino al martirio contro il servizio militare, sia attraverso un'interpretazione deontologica del comando di «non uccidere»¹⁶.

Con la svolta costantiniana la situazione cambia. La cristianizzazione delle istituzioni – tra cui l'esercito – e il pieno riconoscimento dei cristiani come cittadini con i rispettivi diritti e doveri chiede di confrontarsi con la guerra quale strumento usato dall'impero per custodire la pace e rispondere all'ingiustizia. Di fronte a questa sfida la Chiesa elabora una duplice riflessione etico-teologica: da una parte, è preoccupata di suggerire i modelli e le azioni per realizzare la pace a partire dal dettato della Scrittura; dall'altra parte, in negativo, cerca di definire le condizioni stringenti utili a delimitare i confini della conflittualità bellica e della collaborazione dei cristiani in essa¹⁷. In sintesi, da un lato la riflessione attorno alla *shalom* biblica e alla *pax* offerta dal Risorto e realizzata nel Discorso della Monta-

¹⁵ FRANCESCO, «Saluto del Santo Padre ai giornalisti durante il volo Roma-Cracovia (Volo papale, 27 luglio 2016), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-volo-andata.html], 20 agosto 2016.

¹⁶ Cf A. MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963; S. TANZARELLA, «I cristiani e il servizio militare nella Chiesa antica. Il problema dalle origini alla fine del II secolo», *Asprenas* 31 (1984) 75-81; M. TOSCHI, *Pace e vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Queriniana, Brescia 1980.

¹⁷ Cf C. MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace. Considerazioni morali e strategiche sulla difesa dell'Italia*, Queriniana, Brescia 1986, 91-101.

gna e dall'altro la riflessioni attorno alla «guerra giusta». L'esito di questa impostazione è però nefasto. Bene lo sintetizza Giuseppe Mattai:

È davvero una lunga stagione quella che trattiene i teologi a disquisire sulla guerra per ricondurla realisticamente entro un certo alveo di razionalità etico-giuridica. Le teologie della pace degli inizi dell'era cristiana sono nettamente soverchiate dalla teologia della guerra; le spinte profetiche in direzione della nonviolenza cedono il passo a compromessi, non sempre di natura etica, e vengono confinate ai margini della vita ecclesiale. Non sono nemmeno mancate in seno alla Chiesa esaltazioni ideologiche della guerra. [...] Le comunità cristiane appaiono via via sempre più involuppate nella logica della sovranità e della «ragion di stato»¹⁸.

Proprio la manifestazione del dramma racchiuso nell'«inutile strage» ha segnato un punto di svolta nella riflessione e nella prassi della Chiesa. La carneficina delle trincee nella Prima Guerra Mondiale e – successivamente – la potenza della guerra tecnologica nella Seconda hanno posto la coscienza ecclesiale di fronte a qualcosa di inedito capace di rendere obsolete le criteriologie elaborate nella riflessione medioevale e moderna. Ed anche il magistero episcopale e pontificio hanno progressivamente assunto posizioni sempre più nette contro la guerra¹⁹. Il vertice di questa parabola è raggiunto nell'enciclica del 1963 di Giovanni XXIII *Pacem in terris* e nella voce del Concilio raccolta nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

Diventa oggi necessario interrogarsi sul modo in cui questo insegnamento risuona nel nuovo contesto bellico descritto. Il compito critico, che la teologia morale non può declinare, deve prendere sul serio il riproporsi di una conflittualità a livello mondiale dopo più di 60 anni da quelle parole di pace. Il compito ermeneutico impone il dovere di ricomprendere nel nuovo contesto di guerra il pensiero di una teologia della pace per farne emergere nuovi spessori e più efficaci strumenti di azione. Questi sono i contenuti e le questioni che devono oggi guidare una «nuova teologia della pace» capace di svegliare le coscienze a consapevolezza e responsabilità in questo «nuovo tempo di guerra». Il compito appare necessario e urgente. In questo studio si cercherà di tracciare alcune linee per corrispondervi

¹⁸ G. MATAI, «Guerre di ieri e di oggi e coscienza ecclesiale», *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 17-30, 18s.

¹⁹ Cf R. DI GIOVAN PAOLO - P. FABRETTI, *I papi, la Chiesa e la pace* (= Frammenti di memoria 6), Iacobelli, Albano Laziale (RM) 2009.

attraverso l'analisi delle radici conciliari (II) e lo sviluppo di una proposta sistematica a partire dall'ascolto del dibattito post-conciliare (III).

II. LE RADICI CONCILIARI DELLA TEOLOGIA DELLA PACE

La (ri)elaborazione di una teologia della pace è chiamata anzitutto a confrontarsi con il dettato e con la discussione conciliare. Il teologo Bernard Häring sintetizza l'insegnamento contenuto nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*:

Il concilio Vaticano II, pur ricordandoci che la Provvidenza divina esige da noi che ci liberiamo dall'antica schiavitù della guerra, con una formulazione accuratamente ristretta, riprende la teoria tradizionale della guerra giusta²⁰.

Per comprendere e verificare questa sintesi è necessario collocare il testo del Concilio nel contesto dello sviluppo magisteriale degli anni precedenti e nelle discussioni che animarono l'aula dell'assise ecumenica.

1. La ripresa della dottrina tradizionale

Anzitutto uno sguardo al magistero prossimo al Concilio. Durante tutti gli anni della Seconda Guerra Mondiale e nell'immediato dopoguerra la voce di Eugenio Pacelli, Pio XII, si confronta con il dramma del conflitto e della ricostruzione. Papa Pacelli affronta le questioni morali e internazionali del conflitto mondiale, il radicarsi delle grandi ideologie nei blocchi Est-Ovest, lo sviluppo dell'industria bellica con i primi usi delle armi chimiche e batteriologiche fino alla dimostrazione della potenza distruttiva delle armi atomiche.

In questo contesto così complesso il magistero del Pontefice attorno alla responsabilità per la pace – espresso soprattutto attraverso lo strumento dei Radiomessaggi Natalizi – si fonda sull'esistenza di un ordine sociale voluto da Dio. *Ordo socialis* si manifesta nella solidarietà tra le persone, le classi sociali e le nazioni. Si ritrovano qui i principi etici che possono condurre ad una pace reale e duratura contro l'affermazione delle varie ideologie²¹.

²⁰ B. HÄRING, *Nuove armi per la pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1984, 36.

²¹ Già l'enciclica inaugurale del pontificato di papa Pio XII afferma il fondamento di questo ordine sociale: cf Pio XII, *Summi Pontificatus* (20 ottobre 1939) in *AAS* 31 (1939)

Pio XII si riallaccia alla tradizionale dottrina sulla liceità della cosiddetta «guerra giusta». La preoccupazione, avanzata già da sant'Agostino, è quella di limitare l'uso dello strumento bellico giustificandolo alla luce di precisi criteri stringenti. Con diverse tonalità e differenti sottolineature questa criteriologia attraversa la storia²². Il Santo Padre riprende l'«alta dottrina della Chiesa sulla guerra giusta ed ingiusta, sulla liceità e la illi-ceità del ricorso alla armi»²³. L'intenzione di Pio XII è quella di indicare lo spessore morale della scelta bellica e quindi la responsabilità di ciascuno di fronte a questa opzione contro la visione deterministica e naturalistica presente nella dottrina politica diffusa:

413-453; tr. it. in [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html].

²² Si collocherebbe qui una rilettura critica della dottrina della «guerra giusta». Lo spazio di questo contributo non permette però una sua elaborazione e, d'altra parte, sono molteplici gli studi sull'argomento sia in una prospettiva analitica che critica. Ci limitiamo ad indicare alcune delle riflessioni più interessanti nel panorama italiano: P. BSTEJ, «Cronici atti di violenza e crimini di guerra in una stato di latenza globale. Sull'argomentazione di un ritorno alla "guerra giusta"», *Concilium. Rivista internazionale di teologia. Ritorno alla guerra giusta?*, 37 (2001) 220-233; L.S. CAHILL, «La tradizione cristiana della guerra giusta. Tensioni e sviluppo», *Concilium. Rivista internazionale di teologia. Ritorno alla guerra giusta?*, 37 (2001) 296-308; I. GRECO, «Aspirazione universale alla pace. Considerazioni sul libro XIX della Città di Dio di S. Agostino», *Asprenas* 31 (1984) 55-73; G.B. GUZZETTI, «Guerra giusta. Note per un dibattito», *Rivista di Teologia Morale* 23 (1991) 151-156; S. HAUERWAS, «Il discorso della Montagna, la guerra giusta e la ricerca della pace», *Concilium. Rivista internazionale di teologia. Ecumenismo. Una convocazione ecumenica per la pace* 24 (1988) 60-69; K. HIMES, «La retorica religiosa della guerra giusta», *Concilium. Rivista internazionale di teologia. Ritorno alla guerra giusta?*, 37 (2001) 57-68; L. LORENZETTI, «La dottrina della guerra giusta: ancora sostenibile?», *Annali di scienze religiose* 9 (2004) 59-65; R. RADFORD RUETHER, «Guerra e pace nella tradizione cristiana», *Concilium. Rivista internazionale di teologia. Ecumenismo. Una convocazione ecumenica per la pace*, 24 (1988) 33-43; M. SCATTOLA (ed.), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003; B. SORGE, «La Chiesa e la guerra», *Aggiornamenti Sociali* 6/50 (1999) 429-434; E. TREVISI, «Critica alla teoria della guerra giusta», *Rivista di Teologia Morale* 34 (2002) 23-28; F. TRUINI, «Testimoni. Tommaso d'Aquino», in L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997, 940-941.

²³ PIO XII, «Nuntius a Summo Pontifice Pio pp. XII universo orbi datus» (RMN 54) (24 dicembre 1954) in *AAS* 47 (1955) 15-28. Si trova il testo anche in [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541224_ego-declinabo.html], dicembre 2015.

È riapparsa netta l'assurdità della dottrina che ha imperato nelle scuole politiche degli ultimi decenni: essere, cioè, la guerra una delle tante forme ammesse dell'azione politica, lo sbocco necessario, quasi naturale degli insanabili dissensi tra due paesi; esser quindi la guerra un fatto estraneo a qualsiasi responsabilità morale. Assurdo e inammissibile è apparso parimente il principio, anche questo per lungo tempo accettato, secondo il quale il governante, che dichiara una guerra, sarebbe soltanto soggetto a incorrere in un errore politico, se questa sarà perduta; ma non potrebbe in nessun caso esser accusato di colpa morale e di delitto, non avendo, potendolo, conservato la pace²⁴.

Guidato da questa preoccupazione morale e da una spiccata analisi realistica del contesto il Papa ribadisce quindi il criterio tradizionale²⁵, ma allo stesso tempo si preoccupa del modo di coordinare la dottrina sui criteri di liceità dell'uso delle armi con le nuove modalità della guerra atomica, batteriologica e chimica. Le conseguenze sugli uomini e sulla natura di simili modalità offensive e difensive appaiono talmente drammatiche e dannose da non trovare alcun bene in grado di giustificarli in modo proporzionato. La stessa dottrina tradizionale sembra quindi escludere in maniera radicale un uso delle nuove tecnologie belliche. Pio XII arriva ad affermare l'esistenza di un «obbligo di subire l'ingiustizia di fronte alla possibilità dello scatenamento di una guerra atomica, batteriologica o chimica»²⁶.

2. *L'utopia della pace*

Il magistero di Giovanni XXIII raccoglie la tendenza al contempo realista e radicale dell'insegnamento di Pio XII sistematizzandola in una prospettiva nuova e superandola. La sua enciclica più famosa – *Pacem in*

²⁴ RMN 54.

²⁵ Cf Pio XII, «Nuntius radiophonicus universis orbis episcopis et christifidelibus datus, pridie pervigilium nativitatis D. N. Iesu Christi» (RMN 56) (23 dicembre 1956) in *AAS* 49 (1957) 5-22. Si veda anche in [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561223_natale.html], dicembre 2015.

²⁶ Cf Pio XII, «Allocutio iis qui XVI Conventui Officii Internationalis inquisitionis de medicina inter milites exercenda interfuerunt» (19 ottobre 1953), *AAS* 45 (1953) 744-754: 748s [tr. nostra dall'originale francese]; R. DI GIOVAN PAOLO - P. FABRETTI, *I papi, la Chiesa e la pace*, 54.

terris del 11 aprile 1963²⁷, nel pieno della crisi di Cuba – si lega ad una catena di interventi precedenti dello stesso Pontefice²⁸.

Di fronte agli enormi sviluppi tecnico-scientifici applicati all'industria bellica, al consolidarsi della strategia della tensione tra i grandi blocchi e all'imporsi di un'economia sempre più aggressiva, papa Roncalli conduce all'estrema conseguenza la logica inaugurata dal suo predecessore: nell'epoca contemporanea non si realizzano più quelle condizioni capaci di rendere lecita un'azione di guerra. È invece necessario approfondire e sviluppare i presupposti morali per una vera collaborazione finalizzata alla realizzazione di un ordine di pace. Solo l'ordine della Verità accessibile alle coscienze nell'incontro e nel dialogo tra i soggetti e le culture è – secondo il Santo Padre – la condizione che garantisce la pace in un contesto drammaticamente segnato dall'ideologia dei rapporti di forza.

In questo confronto tra la realtà e l'utopia della pace si colloca uno dei contributi più originali e radicali della *Pacem in terris*. La realtà storica è descritta come dominata dal timore reciproco tra le nazioni e dalla corsa ad armamenti sempre più distruttivi per rispondere alla minaccia dell'altro. Si offre una realistica descrizione del principio di deterrenza:

Gli armamenti, come è noto, si sogliono giustificare adducendo il motivo che se una pace oggi è possibile, non può essere che la pace fondata sull'equilibrio delle forze. Quindi se una comunità politica si arma, le altre comunità politiche devono tenere il passo ed armarsi esse pure. E se una comunità politica produce armi atomiche, le altre devono pure produrre armi atomiche di potenza distruttiva pari. In conseguenza gli esseri umani vivono sotto l'in-

²⁷ GIOVANNI XXIII, «Litterae Encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda (*Pacem in terris*)» (11 aprile 1963), *AAS* 55 (1963) 257-304, d'ora in poi riportata come PIT. Per la traduzione italiana e per il riferimento alla numerazione di paragrafi (essendo assente nel testo originale) si veda [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html], gennaio 2016.

²⁸ Cf GIOVANNI XXIII, «Nuntius radiophonicus e sacello Sixtino ad universum catholicum orbem datus» (29 ottobre 1958), *AAS* 50 (1958) 838-841; ID., «Nuntius omnibus christifidelibus ac orbis terrarum gentibus datus, pridie pervigilium nativitatis Domini nostri Iesu Christi, astantibus Emis. PP. Cardinalibus et romanae curiae prelatibus» (Radiomessaggio Natalizio - 23 dicembre 1959), *AAS* 52 (1960) 27-35; ID., «Nuntius universis christifideles ac gentibus datus, de pace et concordia inter populos servandis ad hominum generis tranquillitatem ac prosperitatem» (10 settembre 1961), *AAS* 53 (1961) 577-582. Sul contesto in cui sorge il magistero di PIT si veda G. ALBERIGO, «La pace: carisma e azione», *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003) 11-17.

cubo di un uragano che potrebbe scatenarsi ad ogni istante con una travolgente e inimmaginabile. Giacché le armi ci sono; e se è difficile persuadersi che vi siano persone capaci di assumersi la responsabilità delle distruzioni e dei dolori che una guerra causerebbe, non è escluso che un fatto imprevedibile ed incontrollabile possa far scoccare la scintilla che metta in moto l'apparato bellico²⁹.

Contro l'irrazionalità di questo quadro, l'enciclica di papa Roncalli descrive un ordine di giustizia e di verità, di diritti e doveri, di collaborazione e solidarietà. Il quadro può essere detto «utopico» in quanto non ancora realizzato in alcun luogo, eppure è più reale dell'irrazionalità che la storia vive. I diversi segni dei tempi³⁰ spingono a riconoscere questo «nuovo ordine di giustizia e verità» e ad abitarlo. È l'unico razionalmente fondato e di fronte ad esso si manifesta in maniera evidente come sia «irragionevole pensare (*alienum a ratione*) che nell'era atomica la guerra possa ancora essere utilizzata come strumento di giustizia»³¹. È questa la più forte condanna espressa dal magistero pontificio nei confronti di ogni forma di guerra.

L'impostazione di Giovanni XXIII potrebbe giustamente essere denominata come un «realismo utopista». Così sintetizza questo approccio Giuseppe Alberigo:

Il papa è, a un tempo, convinto che nell'era atomica il problema della guerra si pone in termini totalmente diversi che in tutte le altre età della storia dell'umanità, ma – nello stesso tempo – è perfettamente consapevole che dichiarare solennemente che ogni tipo di guerra è, d'ora in avanti, ingiusta e ingiustificata esige una testimonianza di fede e una proiezione profetica, che non può essere semplicemente il prodotto di una serie di ragionamenti, sia pure raffinati e acuti, ma può venire da un salto di qualità³².

²⁹ PIT 59s.

³⁰ Cf PIT 21-25. 45-46. 67. 75.

³¹ PIT 67. È interessante notare come le traduzioni in lingua volgare di questo testo abbiano tentato di mitigare il significato delle parole del Sommo Pontefice. Per quanto riguarda l'italiano la versione on-line dell'enciclica traduce il testo con: «... riesce quasi impossibile pensare che...» mentre, come riportato, l'*Enchiridion Vaticanum* scrive «è irragionevole pensare». L'espressione dell'originale latino rimane molto più forte: «... alienum est a ratione...», «... è estraneo alla ragione...». Sulla questione si veda P. CONSORTI, «Alienum est a ratione», *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003) 47-54.

³² G. ALBERIGO, «La pace: carisma e azione», 16.

3. *Il dibattito conciliare*

Le due differenti sottolineature – più profetica e più realista – riecheggiano nei diversi interventi all'interno dell'Aula conciliare. Le parole del vescovo francese Ancel indicano con forza la contraddizione tra una condanna delle azioni belliche e una riaffermazione della dottrina della guerra giusta³³. Ancora più duro è il patriarca Massimo IV Saigh: un discorso sulla pace che poi però riproponga le condizioni per il legittimo uso delle armi si presenterebbe segnato da un'impostazione platonica che separa la proclamazione e l'esistenza dei valori dalla realtà concreta³⁴. Tra i Padri italiani la voce del card. Lercaro si esprime nei confronti di un radicale superamento della teoria della guerra giusta in vista di una posizione profetica a favore della pace e di una valorizzazione degli strumenti di difesa nonviolenta ai nemici³⁵. Vale la pena ascoltare almeno un passaggio del suo intervento:

Non solo (come afferma lo schema nell'ultima redazione) sono illecite le singole azioni di guerra indiscriminatamente distruttive, ma la guerra stessa, considerata nel suo insieme, in qualunque modo sia iniziata e anche se condotta con moderazione nelle intenzioni, è contraria al Vangelo di Cristo.

Certamente, l'opposizione contro un ingiusto aggressore può essere giusta e obbligatoria: ma sempre di più – per il livello di potenza tecnica, per il livello di indistinguibilità tra la pace e la guerra nel mondo intero, per il livello di coscienza morale dell'umanità – l'opposizione si svolge con altre modalità rispetto alla via bellica.

Ogni guerra, anche quella detta difensiva, nelle circostanze presenti, appare ogni giorno meno possibile alla luce del Vangelo di cui cresce la consapevolezza tra gli uomini per ispirazione dello Spirito Divino.

³³ Cf *Acta Synodalia* IV/3, 720-723.

³⁴ Cf *Acta Synodalia* IV/2, 451-453.

³⁵ In realtà il card. Lercaro durante il dibattito conciliare sui paragrafi di GS relativi alla guerra e alla ricerca della pace rinuncia al proprio diritto di parola per lasciare più libertà e spazio alla condivisione sul viaggio storico all'ONU di Paolo VI (4 ottobre 1965). Cf A. MELLONI (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. V. Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, Il Mulino, Milano 2001¹. Lercaro ha comunque consegnato il testo del proprio intervento alla segreteria conciliare: cf *Acta Synodalia* IV/3, 761-764.

A fortiori nessuna guerra oggi può essere detta necessaria e obbligatoria in relazione alla dottrina e all'esempio di Cristo³⁶.

È evidente la radicalità di questa prospettiva e il suo rifiuto di ogni forma di guerra, non solo aggressiva, ma anche difensiva; non solo se condotta con armi di massa, ma anche «convenzionale». Ciò che fonda questa posizione nelle parole dell'arcivescovo di Bologna è quello che lui chiama «l'ottimismo cristiano (*optimismus christianus*)» con cui la Chiesa è chiamata a rivolgersi al mondo. Esso si differenzia dall'«ottimismo della timidezza e della conformità (*optimismus timiditatis et conformitatis*)» perché fondato sulla certezza del compimento già realizzato dalla Pasqua del Cristo a cui ogni uomo, ogni situazione della storia è già «consociato». Il Regno di Dio promesso è già compiuto nel Signore Risorto, nostra Pace, e questa pienezza si irradia efficacemente nel cammino drammatico del mondo.

Dall'altra parte gli episcopati inglese e statunitense, più preoccupati di raccordare il tema della pace con la costruzione di un ordine di giustizia in campo internazionale, ripropongono la dottrina tradizionale cercando di aprire la discussione anche sull'uso di armi atomiche. In particolare si giustifica la produzione e la detenzione di armi atomiche con grande potenziale distruttivo secondo una logica della deterrenza e si apre la valutazione per un giudizio di proporzionalità attorno a nuove forme di armamento atomico, chimico o biologico a basso potenziale. In questa linea troviamo l'opinione di mons. Hannan, vescovo ausiliare di Washington. Egli avanza diverse critiche sulla formulazione che entrerà poi nel testo di *Gaudium et spes* e propone di lasciare aperta la possibilità di riflessione sull'uso delle armi per il contrasto all'ingiustizia, per la diffusione di principi e valori democratici in paesi soggetti a dittature e sulla proporziona-

³⁶ «Non solum (uti schema dicit in ultima redactione) singulae actiones bellicae, indiscriminatum destructivae, illicitae sunt, sed bellum ipsum totaliter sumptum, quomodocumque initum, etiam si cum moderatione in proposito est contrarium Evangelii Christi. Certo, oppositio contra iniustum aggressorem iusta et obbligatoria esse potest: sed magis magisque – pro hoc gradu potentiae technicae, pro hoc gradu indivisibilitatis pacis et belli in universo mundo, pro hoc gradu conscientiae moralis humanitatis – oppositio tantum per alias vias quam per viam belli. Omne bellum, etiam quod dicitur defensivum, in praesentibus adiunctis, minus in dies possibile apparet Evangelii, cuius conscientia Divino Spiritu afflante crescit inter homines. A fortiori nullum bellum hodie potest dici necessarium et obbligatorium relate ad doctrinam et exemplum Christi» (*Acta Synodalia* IV/3, 764 [tr. nostra]).

lità degli effetti anche per alcune armi atomiche³⁷. La posizione è guidata da un approccio fondato sulla virtù della «prudenza» di fronte ad una storia segnata dal dramma dell'incompiutezza. La Chiesa abita nel mondo consapevole di partecipare anch'essa del «travaglio del parto» in cui tutta la creazione «gema e soffre» in attesa del compimento che le sta di fronte. La realizzazione del bene si trova sempre racchiusa nel cerchio – a volte drammaticamente ristretto – del possibile.

4. *Il testo del Concilio*

Le tensioni di questo dibattito si riflettono nel capitolo V della Seconda parte della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, intitolato «La promozione della pace e della comunità dei popoli». Da un lato infatti il testo non condanna in modo assoluto l'uso delle armi. Avviene però una svolta: la dottrina della guerra giusta viene accantonata (non si trova mai l'espressione esplicita nel testo) e l'uso della forza bellica viene confinato nelle più ristrette condizioni della dottrina sulla legittima difesa.

La guerra non è purtroppo estirpata dalla condizione umana. 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 importanza³⁸.

L'affermazione descrive il contesto storico indicando le mete intermedie rispetto al dovere di realizzazione della pace: eliminare «il pericolo della guerra», in particolare cessare la corsa agli armamenti e procedere ad un «graduale e concordato disarmo» (cf GS 81s); contribuire allo sviluppo della comunità internazionale (cf GS 83-90).

A fronte di questo orizzonte più «realista», si pone però lo sguardo più utopico, che partendo dalla considerazione teleologica dello sviluppo delle armi e delle modalità concrete della guerra contemporanea, giunge

³⁷ Cf *Acta Synodalia* IV/3, 811-812.

³⁸ GS 79.

all'unica affermazione di condanna solennemente pronunciata dai Padri in tutto il Concilio:

Avendo ben considerato tutte queste cose, questo sacrosanto sinodo, facendo proprie le condanne della guerra totale già pronunciate dai recenti sommi pontefici, dichiara: ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato³⁹.

In questa condanna è esplicitamente richiamata (GS 80, nota 166) la voce di Giovanni XXIII⁴⁰.

Il luogo in cui si intrecciano e si condensano le due prospettive all'interno di GS è una lettura escatologica della storia. Qui si colloca il passo avanti teologico compiuto dal testo conciliare. La comprensione del «già/non-ancora» che caratterizza il tempo della Chiesa e il nostro presente è il contesto in cui inserire la responsabilità attorno alla realizzazione del dono della pace. Esplicitamente il § 78, sulla «natura della pace» afferma:

Gli uomini, in quanto peccatori, sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra fino alla venuta di Cristo, ma in quanto riescono, uniti nell'amore, a vincere il peccato, essi vincono anche la violenza, fino alla realizzazione di quella parola divina: «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» (Is 2,4)⁴¹.

Il Concilio si limita ad enunciare questa direzione per una comprensione teologica ed etica della pace. La corretta interpretazione di questo contesto fondamentale emerge come il compito primario per l'elaborazione di una teologia della pace.

III. DAL VOLTO DELLE VITTIME, LA RESPONSABILITÀ PER LA PACE

1. Il dibattito post-conciliare

La teologia morale post-conciliare ha raccolto questa eredità e ha cercato di declinarla nelle diverse situazioni storiche che si sono susseguite in 60 anni. Lo studioso Drew Christiansen ha cercato di periodizzare questo

³⁹ GS 80.

⁴⁰ PIT 67.

⁴¹ GS 78.

dibattito in 5 momenti fondamentali in cui a problemi diversi si sono date risposte diverse, secondo sottolineature diverse⁴². Il periodo post-conciliare (a) è stato segnato dalla guerra fredda. La grande questione era rappresentata dal dibattito sul principio di deterrenza e sulle modalità del disarmo. La voce magisteriale si concentra nei documenti delle conferenze episcopali nazionali che con sottolineature differenti ricalcano le diverse posizioni presenti in teologia⁴³. La fine della guerra fredda e il crollo dei sistemi dei blocchi (b) ha aperto un tempo di speranza: «Il modo in cui la guerra fredda finì fu una scossa tellurica per l'insegnamento cattolico sulla non violenza. La non violenza comincia ad assumere importanza, cessando di essere solo una vocazione personale per diventare invece anche una questione di obbligo nazionale»⁴⁴. Questo tempo però dura poco: l'inizio degli anni '90 (c) ha riaperto la questione della guerra giusta in funzione difensiva. La prima guerra in Iraq ha aperto la questione sui criteri della legittima difesa e sulla sua differenza o somiglianza rispetto alla dottrina tradizionale della guerra giusta. La voce magisteriale si concentra nell'autorevolezza di Giovanni Paolo II⁴⁵. La conclusione del decennio (d) vede il riaccendersi di molteplici focolai di guerra sia in Paesi in via di sviluppo, sia nel cuore dell'Europa. La teologia sottolinea la responsabilità nei confronti delle popolazioni e dei valori civili ed apre la grande questione dell'intervento umanitario e dei limiti del principio giuridico-internazionale della sovranità statale. Si discute se «la forza poteva essere usata legittimamente per prevenire, frenare e punire il genocidio, la pulizia etnica e crimini analoghi perpetrati da governi e da maggioranze etniche dove intere popolazioni erano a rischio»⁴⁶. L'11 settembre 2001 segna l'ultimo spartiacque (e). Le problematiche del terrorismo internazionale, la reazione americana contro l'Afghanistan e l'Iraq, l'emergere drammatico della debolezza dell'ONU e l'esigenza crescente di forze di polizia internazionale e di forme di diritto penale sembrano riaprire tutte le questioni: da un parte i problemi sulla legittimazione dell'uso della for-

⁴² D. CHRISTIANSEN, «La Chiesa, la pace e la guerra», *Il Regno - documenti* 15/47 (2002) 509-513.

⁴³ G. TRENTIN, «La pace nel magistero delle conferenze episcopali», *Rivista di Teologia Morale* 17 (1985) 101-111.

⁴⁴ D. CHRISTIANSEN, «La Chiesa, la pace e la guerra», 511.

⁴⁵ D. CHRISTIANSEN, «La Chiesa, la pace e la guerra», 511-512.

⁴⁶ D. CHRISTIANSEN, «La Chiesa, la pace e la guerra», 512.

za, dall'altra il legame tra la costruzione della pace e la realizzazione dello sviluppo integrale dei popoli⁴⁷.

All'interno del dibattito è facile reperire i tratti comuni. Anzitutto la consapevolezza condivisa che l'impegno (teologico e pratico) per la pace è – e deve essere – primario per la Chiesa che si pone a servizio del mondo.

Per la chiesa la pace non è da catalogarsi tra le realtà che rivestono la connotazione della sovrastrutturalità; è un bene irrinunciabile perché è intrinseco alla sua stessa realtà di «popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» e di «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1)⁴⁸.

La pace si realizza attraverso la giustizia e la giustizia è frutto di relazioni fraterne e fedeli. L'insegnamento biblico si pone al centro di questa definizione di pace e della riflessione su di essa:

In tutta questa discussione sul valore della pace e sul rifiuto della guerra, comunque, il confronto con la Parola di Dio – e in modo particolare con il Vangelo – resta un elemento costante e certamente determinante: la vita, l'esempio e il messaggio del Signore Gesù non vengono letti, infatti, semplicemente come una fonte di riflessione, come un elemento tra i tanti, ma davvero come quella luce che illumina la comprensione e l'intelligenza umana, alla ricerca della verità che è il bene⁴⁹.

In questo impegno connaturale alla sua missione la Chiesa si trova immersa in una storia segnata dal peccato eppure orientata e condotta dal Signore verso la pienezza del Regno. La costruzione della pace dovrà sempre confrontarsi con la logica della violenza e della guerra. L'impegno positivo per la costruzione della pace deve combinarsi con un impegno di contrasto alla violenza e alla guerra.

Infine, il discorso etico-teologico centrato sulla testimonianza al Cristo-Pace, sul riconoscimento della sua azione oggi e sulla responsabilità a cui ciascuno è chiamato in Lui non può ridursi ad un'etica confessionale, ma deve esprimersi in un linguaggio capace di offrire valori e prassi rilevanti, storicamente determinanti e normativi alle coscienze di ogni uomo

⁴⁷ D. CHRISTIANSEN, «La Chiesa, la pace e la guerra», 513.

⁴⁸ R. RUSSO, «La pace, dono di Dio e vocazione dell'uomo», *Asprenas* 31 (1984) 17-37: 18.

⁴⁹ G. CESAREO, *Guerra e pace: la morale crisitana da Giovanni XXIII al Vaticano II, al nostro tempo. Il contributo specifico italiano* (= Etica teologica), EDB, Bologna 2011, 8. Si veda anche G. MATTAI, «Teologia e etica della pace», *Asprenas* 31 (1984) 39-54: 42-45.

e di ogni donna di buona volontà che cerca di realizzare la pace in sé e attorno a sé.

Questi elementi comuni nella discussione disegnano un ideale quadrilatero del pensiero etico-teologico in cui si sviluppa un legittimo pluralismo di risposte e proposte sulle singole questioni che storicamente vengono sollevate⁵⁰. Lo studio di Francesco Pasetto⁵¹ classifica queste posizioni nel confronto tra un «pacifismo profetico» e un «pacifismo politico». Mentre il primo si centra sull'orientamento al compimento offerto in Cristo ad ogni uomo, il secondo assume più direttamente la responsabilità sullo spazio di possibilità offerto dalla storia segnata concretamente dal peccato. Ciò che è in gioco è propriamente la forma del rapporto tra il «già» e il «non-ancora» dell'evento escatologico cristiano. La domanda attorno all'articolazione tra la storia e il compimento del Regno offerto in Cristo è luogo a cui guardare per sviluppare un linguaggio e una responsabilità per la pace oggi.

2. *Un nuovo linguaggio e nuove responsabilità per la pace*

L'elaborazione di una «nuova teologia per la pace» capace di rispondere alle nuove situazioni di guerra in cui siamo inseriti deve prendere sul serio questa collocazione tra limite e compimento della storia. Ogni impegno sociale, e quindi ogni discorso ed ogni azione sulla pace, pone il cristiano dentro una «duplice contemporaneità»⁵²: egli si trova immerso in questa storia, fratello di ogni uomo, limitato nel suo agire e al contempo è già partecipe della pienezza della Pasqua, testimone del Regno, sostenuto dalla grazia. Il rischio che la storia della teologia e la prassi ecclesiale hanno conosciuto è quello di perdere uno dei due elementi finendo con il consegnare la pace o ad un futuro indisponibile o a un messianismo immanente alla storia. Bernard Häring riconosce il ruolo di questi «falsi messianismi» nella storia di molte guerre del passato. «Il falso messianismo si presenta sotto molte vesti. A volte ha intossicato la vita della chiesa

⁵⁰ Per un'analisi delle diverse posizioni all'interno del contesto teologico italiano si veda il rigoroso lavoro di Giulio Cesareo: cf G. CESAREO, *Guerra e pace*. Più sinteticamente si veda anche L. LORENZETTI, «L'apporto delle chiese per la pace nel mondo», *Rivista di Teologia Morale* 14 (1982) 387-403.

⁵¹ F. PASETTO, *Pacifismo profetico e pacifismo politico. Note per una teologia cristiana della pace*, EDB, Bologna 2002.

⁵² Cf G. MOIOLI, «Storia ed escatologia», in ID., *L'«escatologico» cristiano. Prospettiva sistematica* (= Lectio 2), Glossa, Milano 1994, 227-239, 236.

e le ha impedito di adempiere la sua missione di pace e non di rado ha appestato la vita sociale e politica»⁵³. In positivo, la responsabilità per la pace si lega ad una corretta comprensione dell'escatologia:

Un ritorno radicale al vangelo della pace che le è stato affidato non è concepibile senza una conversione altrettanto decisa al Messia-Servo di Dio. Tutta la vita della chiesa, tutte le sue strutture, la vita d'ogni singolo cristiano e di ogni comunità ecclesiale vanno riesaminate e rinnovate sotto questo aspetto... per la vita del mondo⁵⁴.

L'escatologia contemporanea ricentra questo rapporto tra storia e compimento nel riferimento cristologico. Il Signore Gesù è l'*escaton*, la parola ultima e definitiva del Padre sulla storia. «Alla luce della singolarità di Gesù, o di Gesù come avvenimento assoluto, dire che – per un cristiano – la storia è nell'escatologia, e l'escatologia è nella storia, non è più un puro gioco di parole»⁵⁵. La pace è la forma dei rapporti nel Regno promesso e incarnato nella vicenda di Gesù di Nazareth. Il Regno è un cammino di progressiva incarnazione, di compimento del disegno del Padre nel Figlio attraverso l'opera dello Spirito.

Il re è Cristo, Verbo di Dio da cui tutto il creato deriva e a cui deve – pacificato nella carità – ritornare. Si deve notare [...] che il cammino storico del Regno è strettamente legato al cammino della creazione e all'evento della croce: morte e risurrezione. [...] Cristo è la nostra pace: non solo, e neppure in primo luogo, la nostra privata pace del cuore, ma la riconciliazione di tutti gli esseri, in cielo e sulla terra, «pacificati dal sangue della sua croce». In Cristo, nel Verbo incarnato da cui tutto il creato procede, tutto il creato – e in primo luogo la famiglia umana – deve esser «ricapitolato». [...]

La pace è la logica di convivenza del Regno: una famiglia umana che sia immagine della perfetta comunione di dono fra le tre divine persone⁵⁶.

Nelle parole di Gesù di Nazareth e nella testimonianza canonica su di Lui ritroviamo uno specifico linguaggio in cui è detto il rapporto tra la drammatica della storia e il compimento gratuito offerto da Dio: è il linguaggio dell'apocalittica. Questo dato è stato spesso ignorato nella teologia moderna che lo ha sempre visto come l'effetto di un rivestimento cul-

⁵³ B. HÄRING, *Nuove armi per la pace*, 48s.

⁵⁴ B. HÄRING, *Nuove armi per la pace*, 50.

⁵⁵ G. MOIOLI, *L'«escatologico» cristiano*, 239.

⁵⁶ L. LORENZETTI, «La pace tra storia ed escatologia», *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003) 19-25, 32.

turale frutto di un contesto ormai passato. La concezione esistenzialista di matrice bultmaniana centra l'evento escatologico nella decisione di fede del soggetto⁵⁷ mentre la concezione idealista esaurisce nella dimensione storica e progressista la realizzazione piena della promessa di Dio. Il tratto comune a queste due letture è l'ermeneutica proposta verso i testi escatologici della Scrittura: la preoccupazione è sempre quella di «svestire» l'affermazione canonica dal linguaggio culturale-apocalittico con cui ci viene consegnata per rivestirla di categorie più prossime alla nostra cultura⁵⁸.

La principale critica a questa impostazione viene dalla celebre posizione di E. Käsemann, secondo il quale l'apocalittica è proprio il cuore della rilettura che il Nuovo Testamento svolge nei confronti dell'Antico: il compimento cristiano si offre nella rilettura della storia offerta alla libertà del popolo dei salvati. Questo è il cuore del genere apocalittico⁵⁹. Il carattere fondamentale che definisce l'apocalittica, al di là degli specifici tratti stilistici, è il legame che essa istituisce tra il testo biblico e la storia del popolo, ripercorrendo questo vincolo a ritroso: dalla storia concreta vissuta nell'oggi si risale alla rivelazione per mostrarne la pregnanza⁶⁰.

L'apocalittica prende sul serio la negatività della storia, come realtà drammaticamente presente e non solo come mera possibilità. [...] Ma questa negatività non è considerata un dato fatale che debba essere accettato con rassegnazione stando a braccia conserte e senza fare nulla. Si tratta, piuttosto, di una realtà alla quale si deve opporre resistenza attraverso una prassi capace di mutare il corso della storia verso la direzione della fraternità-sororità e non del fratricidio-sororicidio, nella difesa di tutte le etnie, e non dell'etnocidio, della scommessa per la vita e per la terra, e non del biocidio e del genocidio. L'attesa tipica dell'apocalittica non è caratterizzata dai toni pessimistici e dalle tendenze distruttive che di solito le vengono attribuite, né ha lo scopo di infondere paura e disperazione. Tutt'al contrario, è ottimistica, speranzosa e

⁵⁷ Cf G. MOIOLI, *L'«escatologico» cristiano*, 69-74.

⁵⁸ Cf J.B. METZ, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista* (= Biblioteca di teologia contemporanea 144), Queriniana, Brescia 2009, 130.

⁵⁹ Cf E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960) 160-187. Sul dibattito tra Bultmann e il suo discepolo Käsemann si veda sinteticamente R. PENNA, «Apocalittica e origini cristiane: lineamenti storici del problema», *Ricerche storico-bibliche* 7/2 (1995) 11-14.

⁶⁰ Cf U. VANNI, «Apocalittica», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 98-106.

costruttiva. Non lascia il futuro della storia nelle mani delle forze del destino cieco, fa appello, bensì, alla libertà dell'essere umano e all'azione di Dio⁶¹.

L'apocalittica assume il dramma di cui la storia dell'oggi è carica e lo conduce al cuore della Rivelazione come suo criterio di (ri)lettura; da qui risale per fare dell'oggi un frammento della storia di Dio. La riflessione di Johann Baptist Metz, analizzando questo procedimento, consegna due tratti fondamentali per la responsabilità dei discepoli oggi verso la *polis* e il discorso attorno alla pace: la temporalizzazione della storia e lo svelamento del grido del misero. Lungo queste linee si può costruire un nuovo discorso sulla pace.

2.1. La temporalizzazione della storia

Nel linguaggio apocalittico il ritorno del Signore si presenta come la fine dei drammi e delle catastrofi che sconvolgono il cosmo e la natura. Dio si presenta come il termine, la fine del dramma. La storia degli uomini, dei popoli, non può essere separata da questa vicenda cosmica. In sintesi, nell'apocalittica si tratta

non di un messaggio di catastrofi, ma di un messaggio temporale, di una sorta di programma di temporalizzazione (*Temporalisierung*), di un tentativo – che certo risulta categorialmente distorto – di chiarire l'essenza de-terminata del tempo cosmico (*Weltzeit*), da cui deriva il tempo storico-biografico⁶².

La violenza dei popoli, la guerra e la tensione verso la pace, la speranza di un futuro di giustizia non è separabile dal dramma che attraversa la natura, l'ambiente. Tutta questa storia partecipa quindi anche della fine che è propria del cosmo e questa fine non è semplicemente un termine, ma è un volto atteso: Dio. Il volto di Dio rimanda però al volto dell'uomo: in questo la storia del cosmo è ricondotta e ricompresa nella storia della responsabilità, della sofferenza e del dolore degli uomini. Dio è quindi l'atteso, il Signore del tempo non ancora svelato in cui si svolge il tempo degli uomini.

Dio non viene visto come l'aldilà del tempo, ma come sua fine che incombe, come sua limitazione, sua interruzione salvifica. Perché nello sguardo dell'a-

⁶¹ J.-J. TAMAYO-ACOSTA, «Prospettiva biblica: tra l'escatologia e l'apocalittica», *Concilium. Rivista internazionale di teologia* 2/37 (2001) 285-295, 291-292.

⁶² J.B. METZ, *Memoria Passionis*, 131.

pocalittica il tempo riluce soprattutto come tempo di sofferenza. L'apocalittica subordina senz'altro il tempo della natura al tempo della passione degli uomini. Per l'apocalittico la continuità del tempo non costituisce un *continuum* inumano, ma la traccia della sofferenza⁶³.

Di fronte al carattere endemico e globale della conflittualità contemporanea, un discorso sulla pace deve porsi come confine, termine al dilagare della violenza. Termine e risposta alla violenza è unicamente l'eliminazione di quelle condizioni che la generano e l'alimentano⁶⁴. Un discorso sulla pace deve allora partire dalla ricerca e dalla denuncia delle situazioni di ingiustizia⁶⁵; l'azione contro i sistemi economici fondati sulla produzione e sul commercio di armamenti⁶⁶; lo sviluppo di strategie di dialogo e di azione nonviolenta di fronte alle tensioni della storia⁶⁷.

⁶³ J.B. METZ, *Memoria Passionis*, 137.

⁶⁴ Cf G. MATTAL, «Violenza, terrorismo. Per un'impostazione del discorso morale e pastorale», *Rivista di Teologia Morale* 11 (1979) 41-91; ID., «Fede e violenza: un ipotizzato ma discutibile collegamento», *Rassegna di Teologia* 22 (1980) 219-232; G. TRENTIN, «Aggressione violenza e società», *Rivista di Teologia Morale* 9 (1977) 475-486.

⁶⁵ Si vedano per introdurre questo tema: E. CHIAVACCI, «La morale cattolica e il delirio di onnipotenza», *Rivista di Teologia Morale* 34 (2002) 11-18; W. HUBER - H.-R. REUTER, *Etica della pace*, Sansoni, Firenze 1963, 304-358; J. JOBLIN, «Pace, giustizia e solidarietà», *Aggiornamenti Sociali* 7-8 (2003) 526; L. LORENZETTI, «La "solidarietà, via alla pace e allo sviluppo" dalla "Popolorum progressio" alla "Centessimus annus"», *Rivista di Scienze Religiose* 8 (1994) 169-184.

⁶⁶ Si vedano: L. CICCONE, «L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali», *Aggiornamenti Sociali* 35 (1984) 189-212; J. JOBLIN, «I cristiani e la produzione di armi», *La Civiltà Cattolica* II/142 (1991) 316-329; J. VAN GERWEN, «Le mine antiuomo. Una riflessione etica», *Aggiornamenti Sociali* 3/46 (1995) 187-202.

⁶⁷ Sul ruolo e sulle strategie di difesa nonviolenta si vedano A. AUTIERO, «Creare strutture di pace», *Rivista di Teologia Morale* 56 (1982) 632-635; L. BIAGI, «Pensare la pace. Idee per la nonviolenza positiva», *Rivista di Teologia Morale* 23 (1991) 175-181; A. DRAGO, *Difesa popolare nonviolenta. Premesse teoriche, principi politici e nuovi scenari*, EGA, Torino 2006; ID., «Movimento popolare per la pace», *Rivista di Teologia Morale* 26 (1994) 35-39; ID., «La sconfitta della nonviolenza?», *Rivista di Teologia Morale* 34 (2002) 35-39; D. GALLO, «Il "nuovo modello di difesa"», *Rivista di Teologia Morale* 23 (1993) 401-405; B. HÄRING, «Difendersi con la nonviolenza», *Rivista di Teologia Morale* 21 (1989) 115-119; G. MATTAL, «La difesa in una nuova cultura di pace», *Rivista di Teologia Morale* 16 (1984) 271-276; ID., «Oggi è proponibile soltanto una difesa popolare nonviolenta», *Rivista di Teologia Morale* 19 (1987) 31-35; ID., «Difesa popolare nonviolenta», *Rivista di Teologia Morale* 39 (2007) 295-303. Un capitolo particolare legato a queste pratiche di nonviolenza è il tema dell'obiezione di coscienza. Se il tema nel nostro paese appare per certi versi superato con l'istituzione dell'esercito professionale restano aperte le questioni relative alla cosiddetta obiezione di coscienza selettiva.

2.2. Lo svelamento del volto dei miseri

Tutti sappiamo come il termine «apocalisse» significhi letteralmente «svelamento». Ciò che si svela in questa dinamica è proprio la sofferenza che viene posta al cuore della storia del cosmo. La centralità della figura del martire, del giusto sofferente, del profeta perseguitato e più in generale del dolore degli uomini nelle narrazioni apocalittiche corrisponde alla centralità svelata della condizione del misero nella storia che procede verso il suo compimento offerto da Dio.

[L'apocalisse] è uno «scoprimento», uno scoprimento di ciò che «è»: contro il velamento mitico della storia umana di sofferenza, o anche contro quell'oscuramento metafisico della sventura presente nel mondo in cui le vittime diventano invisibili e le grida inudibili⁶⁸.

Dio, «l'atteso» è Colui che smaschera il volto delle vittime contro l'amnesia dei vincitori che sembrano dominare la storia ufficiale. Il grido soffocato delle vittime è rivendicato da Dio che mettendosi al termine della storia, lo pone come criterio ultimo di lettura di ogni biografia consegnata alla responsabilità di ogni uomo.

In sintesi, «lo sguardo apocalittico cerca le tracce di Dio nel volto degli uomini sofferenti, per dare al loro grido un ricordo e al loro tempo un termine»⁶⁹. Di fronte all'anonimato caratteristico del conflitto globale e alla violenza senza volto del terrorismo è proprio il volto delle vittime che deve guidare il discorso sulla pace:

Fare memoria delle vittime, rendere loro giustizia, è il compito della società anche come riparazione del debito che ha verso di loro per non aver saputo e potuto difenderle. Nella loro tragicamente muta testimonianza, si diventa capaci di distinguere tra vendetta e giustizia. La rappresaglia è atto di vendetta e nulla ha a che vedere con la giustizia, colpisce indiscriminatamente colpevoli e innocenti, s'iscrive nel terrore e ne prolunga l'orrore. Nel nome delle

Su questo si vedano A. CAVAGNA (ed.), *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare. Nella Bibbia. Nella storia della Chiesa. Nella teologia contemporanea*, EDB, Bologna 1992; R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffrè, Milano 1981; M.G. BELGIORNO DE STEFANO, «Obiezione di coscienza selettiva e obiezione fiscale», *Il Diritto Ecclesiastico* 98 (1987) 25-43.

⁶⁸ J.B. METZ, *Memoria Passionis*, 132.

⁶⁹ J.B. METZ, *Memoria Passionis*, 132.

vittime si attinge saggezza per una reazione calcolata; per non confondere tra terroristi (singoli e gruppi) e popoli⁷⁰.

Anche il magistero di papa Francesco assume questa categoria fondamentale del «volto delle vittime» per farne il cardine di un discorso sulla pace oggi. Dopo aver dichiarato la follia della guerra e l'illegittimità di ogni suo uso, il Santo Padre indica una traccia positiva per edificare una vera pace:

Qui e nell'altro cimitero ci sono tante vittime. Oggi noi le ricordiamo. C'è il pianto, c'è il lutto, c'è il dolore. E da qui ricordiamo le vittime di tutte le guerre.

Anche oggi le vittime sono tante... Come è possibile questo? È possibile perché anche oggi dietro le quinte ci sono interessi, piani geopolitici, avidità di denaro e di potere, c'è l'industria delle armi, che sembra essere tanto importante! [...]

Con il cuore di figlio, di fratello, di padre, chiedo a tutti voi e per tutti noi la conversione del cuore: passare da «a me che importa?», al pianto⁷¹.

Lo sguardo sulle vittime si offre come punto di partenza per edificare una vera pace contro gli atteggiamenti e le strutture che producono la guerra; per una riflessione teologica attorno alle forme concrete della pace nella storia. In risposta a questa chiamata realizzata dall'azione di Dio nella storia si dischiude e prende forma una nuova responsabilità condivisa. La risposta alla chiamata che viene da questi volti chiede di rifiutare radicalmente ogni forma di corresponsabilità nell'uso della forza che indiscriminatamente colpisca civili e strutture sociali⁷²; chiede di superare

⁷⁰ L. LORENZETTI, «Terrorismo, guerra, giustizia sociale. Dalla parte delle vittime», *Rivista di Teologia Morale* 33 (2001) 475-480: 476.

⁷¹ FRANCESCO, «Celebrazione presieduta dal Santo Padre Francesco al sacrario militare di Redipuglia nel centenario dell'inizio della Prima Guerra Mondiale. Omelia del Santo Padre» (13 settembre 2014) in [<https://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2014/documents/papa-francesco-programma-sacrario-redipuglia-2014.html>], dicembre 2015.

⁷² Più in particolare sulle modalità della guerra contemporanea e sui problemi etici che vengono sollevati cf M. BYERS, *Il libro bianco della guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, Newton Compton, Roma 2006; P. CONSORTI, *La rivincita della guerra? le ragioni di Bush a confronto con quelle di Wojtyla*, Plus, Pisa 2003; M. SHAW, *L'Occidente alla guerra. La tentazione dell'interventismo*, Università Bocconi, Milano 2006. Più in particolare: P. BSTEJ, «Cronici atti di violenza e crimini di guerra in uno stato di latenza globale. Sull'argomentazione di un ritorno della "guerra giusta"», *Concilium. Rivista internazionale di teologia* 2/37 (2001) 18-31;

la logica degli interessi nazionali e di parte per impegnarsi in vere azioni condivise di difesa verso popolazioni, beni e diritti fondamentali⁷³. Il volto delle vittime, dei poveri, dei sofferenti si offre come l'unica autorità che possa essere universalmente riconosciuta e che possa fornire una normatività all'agire personale e comunitario. Il volto della vittima è l'unica autorità che non trae la propria forza dal consenso, ma dall'*éthos* intrinseco. In questo si gioca il ruolo che oggi la testimonianza evangelica può avere nel mondo globalizzato.

L'autorità «debole» dei sofferenti è secondo me l'unica autorità universale che ci è rimasta nelle nostre condizioni globalizzate. Essa risulta «forte» tuttavia in quanto non è aggirabile né religiosamente né culturalmente. Perciò il riconoscimento di questa autorità si lascia anche formalmente come quel criterio che risulta accettabile per gli uomini di tutte le religioni e culture, e che perciò può orientare la discussione religiosa e culturale nelle condizioni globalizzate. Il riconoscimento di questa autorità dei sofferenti rappresenta in forma negativa il riconoscimento dell'inviolabile «dignità dell'uomo»; essa sottrae questa dignità ad ogni pensiero dell'equivalenza ed esclude che la «dignità» costituisca un attributo puramente sociologico o culturale⁷⁴.

Data?

STEFANO CUCCHETTI
Via fratelli Baroffio, 6
 21100 VARESE
donstecucchetti@gmail.com

C. PARKER GUMUCIO, «Guerra e conflitti armati. L'ambiguo ruolo dei mezzi di comunicazione», *Concilium. Rivista internazionale di teologia* 2/37 (2001) 32-43.

⁷³ Si colloca qui la riflessione sugli interventi umanitari. Cf R. ETCHEGARAY, «Ingerenza umanitaria diritto dei popoli», *Il Regno - attualità* 18/39 (1994) 586-590; P. FERRARI DA PASSANO, «Quale diritto di ingerenza umanitaria?», *La Civiltà Cattolica* IV/150 (1999) 14-25; J. MILBRUN THOMPSON, «Intervento umanitario, pacificazione giusta e le Nazioni Unite», *Concilium. Rivista internazionale di teologia* 2/37 (2001) 107-119; F. OCCHETTA, «Ingerenza umanitaria», *Aggiornamenti Sociali* 3/52 (2001) 264-267. Per una visione sintetica in prospettiva etico-giuridica si veda P. CONSORTI, *L'avventura senza ritorno. Pace e guerra fra diritti internazionale e magistero pontificio.*, Pisa, Edizioni plus - Università di Pisa 2004². Per una lettura geopolitica si veda invece M. BYERS, *Il libro bianco della guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, 105-173.

⁷⁴ J.B. METZ, *Memoria Passionis*, 162.