

E' certamente difficile tentare di sintetizzare il pensiero del Magistero o la posizione della Chiesa gerarchica - Papa e Vescovi - a proposito del problema degli armamenti nucleari. Le tesi o le considerazioni che farò penso che potrebbero o dovrebbero in qualche modo aiutarci, partendo da questa esposizione relativa al Magistero, ad affrontare o per lo meno precisare e puntualizzare quelli che a mio parere ritengo alcuni problemi cruciali dal punto di vista etico - cristiano sul tema armamenti, fede e Vangelo.

Mi limiterò agli aspetti fondamentali della tradizione cristiana dal punto di vista dottrinale, mi riferirò cioè alle tesi ribadite nei documenti, non alle prassi, ai comportamenti: questi sono piuttosto difficili da comprendere e valutare complessivamente, specialmente quando ci riferiamo a situazioni e realtà piuttosto lontane dalla attualità.

Mi atterrò all'ambito degli armamenti, e solo parzialmente a quello degli armamenti nucleari; quindi i riferimenti che farò non sono relativi alla guerra o alla pace, ma più specificatamente al problema degli armamenti in quanto tali. Ovviamente sappiamo che tutti questi problemi sono legati l'uno all'altro, però la precisazione della angolatura e del campo specifico credo necessaria per chiarire maggiormente la situazione nella quale mi colloco. Anche perchè il problema degli strumenti con cui si fanno le guerre, cioè armi nucleari o convenzionali secondo la distinzione solitamente introdotta, è anch'esso un problema di natura morale: se è vero cioè che è l'uomo che fabbrica gli strumenti, e se dipende in fondo dall'uomo l'uso di tali strumenti, è pur vero che gli strumenti una volta prodotti in qualche modo influenzano le scelte dell'uomo. Gli strumenti non sono, cioè, assolutamente riducibili a qualche cosa di neutrale; avviamente non lo sono le armi perchè sono fatte per produrre, ma in generale lo strumento, o la tecnica, a mio parere non sono cose che possiamo qualificare in termini assolutamente neutrali in ordine alla cessione che l'uomo ha di sé, in ordine dell'uomo, in ordine alle scelte che lui fa.

Quindi porsi dei problemi morali cristiani anche sugli strumenti in sé stessi e sulle armi per quanto ci è possibile fare con queste sintetiche considerazioni, credo valga la pena perchè è lo strumento stesso che mette in gioco la libertà.

Una seconda premessa, semplicissima: le indicazioni che darò ai testi sono molto veloci, quindi prendetele un po' con beneficio di inventario, nel senso che non farò moltissime citazioni con numeri, Pa pi, documenti ecc. perchè credo non sia opportuno in una relazione di questo tipo.

Il problema "armi nucleari e magistero della Chiesa" credo che vada affrontato nel contesto più generale del problema del rapporto fra Cristiani e violenza, o più specificamente nel problema di come i cristiani si sono posti di fronte alla violenza e alla possibilità di usare la forza. In particolare questo problema degli armamenti è affrontato nel contesto della questione relativa al rapporto che c'è tra la carità, che costituisce l'ispirazione e il punto di riferimento fondamentale per il Cristiano, e la realtà della violenza nella quale il Cristiano pure si trova immerso e inserito.

Rendersi conto, o per lo meno essere consapevoli di questo contesto più ampio, credo ci aiuti a cogliere forse meglio anche i problemi relativi agli armamenti e alle armi nucleari.

Molto sinteticamente: quali sono gli atteggiamenti che è possibile individuare nella Tradizione della coscienza Cristiana, e che in qualche modo forse sono individuabili anche oggi? Come i cristiani si pongono di fronte al problema dell'uso della forza e dell'uso della forza anche armata?

C'è una prima posizione, rinvenibile appunto lungo il corso della Tradizione cristiana, secondo la quale il Cristiano non ha mai il diritto di uccidere. Questo in nome del Vangelo e della carità, in nome dell'amore ai nemici, in nome del subire la violenza piuttosto che arrestrarla agli altri; il modello fondamentale è Gesù Cristo. Il Cristiano non ha perciò nemmeno il diritto di fabbricare ed usare le armi, in quanto fatte per uccidere; ciò sarebbe profondamente antievangelico. Da questo punto di vista, il problema potrebbe ritenersi risolto, in un certo senso non esiste, perché a partire dalla fede e dalla carità, automaticamente è risolta la situazione o la questione che ci si pone.

Una seconda posizione, invece, si esprime sostanzialmente in questa tesi: il Cristiano è sì animato dalla carità, e perciò dal perdono, ma in certe situazioni può uccidere. In altre parole, l'uso della forza anche armata, della violenza che comporta l'uccisione dell'altro, è ammesso in certe situazioni e in certe condizioni.

Quindi rifiuto della violenza per il Cristiano, valore prioritario della carità, dell'amore e quindi del perdono, ma non sempre e in ogni caso.

Una terza posizione, che però è abbastanza legata ad un periodo storico precedente al nostro ed oggi per lo meno da noi non più sostenibile, anche se non sono passati molti anni da quando veniva ancora sostenuta, consiste nell'affermazione che Dio stesso, la verità nella quale i Cristiani credono, può spingere ad assumere le armi per difendere o diffondere la verità stessa della religione Cristiana. Ecco allora la tesi della guerra santa, tesi che potrebbe essere individuata in diversi momenti della storia dei cristiani. Questa tesi è stata superata nel Magistero dei pontificati precedenti, in nome appunto del rispetto degli altri nella convivenza politica, ma ha fatto fatica a tradursi nel riconoscimento della verità come più vasta della forma storica del Cristianesimo.

Queste tre posizioni, di cui la terza piuttosto marginale oggi, codificano ed esprimono in qualche modo la posizione dei Cristiani nei confronti della violenza.

Oggi il dibattito si gioca, mi sembra, intorno alle prime due posizioni, fra l'uso della forza in certe situazioni e il rifiuto comunque e in ogni caso della forza e della violenza armata.

Faccio ora alcune considerazioni introduttive, per contestualizzare il problema. Mi fermerò in primo luogo sulla teoria della guerra giusta come dottrina presente nella Tradizione cristiana fino a pochi decenni fa. In un secondo momento citerò alcune indicazioni o affermazioni particolarmente significative del magistero recente, a partire del Vaticano II° in poi, infine tra le diverse posizioni attuate o prese del magistero episcopale, mi fermerò sulle affermazioni di tre conferenze episcopali che hanno suscitato maggiore dibattito: la conferenza episcopale americana, quella francese e in parte quella tedesco - occidentale. Cercherò infine di concludere con tre problemi che a mio giudizio dovrebbero essere tenuti presenti nel contesto di una valutazione cristiana circa questa questione del rapporto fede-mo~~rale~~-armamenti.

La posizione "pacifista assoluta" è giustificata oltre che dal comandamento dell'amore anche ai nemici e dal comandamento di Gesù del non resistere al malvagio, anche sulla prassi della Chiesa primitiva o meglio dalle affermazioni presenti in alcuni padri della Chiesa circa questo problema.

Questa prassi o comunque teoria della Chiesa primitiva è durata fino, grossomodo, al 4° secolo. In effetti diversi autori cristiani (Tertuliano, Giustino, la Tradizione di Ippolito) ribadiscono il rifiuto per il cristiano di usare le armi.

La tradizione di Ippolito soprattutto dice: se uno è cristiano non deve farsi soldato; se un soldato si fa cristiano non è necessario che abbandoni la sua attività militare, purchè si rifiuti di usare le armi. Può dunque rimanere solfato, se questo è la fonte della sua sussistenza. (Non si affrontava qui specificatamente come poi un soldato potesse rifiutarsi di usare le armi).

Tuttavia, già precedentemente al 4° secolo, in una celebre risposta di Origene al filosofo pagano Celso, che viene riportata un po' in tutte le antologie che riguardano questi problemi, si proibisce al Cristiano di versare sangue umano, però la violenza militare non è condannata in sé stessa; in altre parole, si riconosce all'impero il diritto di usare le armi contro i barbari, contro coloro che minacciano l'impero, anche se si dice che i cristiani non le possono usare. Origene in questo famosissimo testo dice in sostanza che i Cristiani usano le armi della preghiera: pregano perché l'Imperatore vince contro i barbari.

Questa posizione che, semplificando, potremmo definire "pacifista radicale" (rifiuto in qualsiasi caso dalla guerra per un cristiano), sarà mantenuta anche quando verrà relativizzata della teoria della "guer-

ra giusta" a partire del 4° secolo in poi quando, con Costantino, i Cristiani arriveranno a gestire direttamente l'impero e quindi ad usare le armi per difendere l'impero stesso o addirittura per difendere la verità della religione cristiana.

La posizione pacifista radicale verrà mantenuta per alcune situazioni. Prima di tutto per alcune categorie di persone: ai chierici e ai religiosi verrà sempre impedito o proibito di usare le armi. Tuttavia la nonviolenza, il rifiuto della forza, verrà considerato come un atteggiamento prima di tutto individuale, fondamentalmente come una vocazione. L'individuo deve essere caratterizzato da questo atteggiamento non violento, ma quando si pone come cittadino dello Stato vale allora un altro discorso.

Soprattutto, questa posizione pacifista si ripresenta in alcuni movimenti di rinnovamento durante tutto il corso della Tradizione cristiana sia nell'Alto Medioevo, sia soprattutto nel Basso Medioevo; movimenti che, fra le altre cose, sottolineano come irrinunciabile il valore della pace e il rifiuto delle armi per il cristiano.

La posizione invece che ammette l'uso delle armi a certe condizioni, caratterizza la Tradizione dottrinale cristiana a partire grosso modo da Ambrogio, con una certa espressione in Agostino per codificarsi soprattutto in San Tomaso (XIII° secolo) e Francesco De Vitoria ('500 - '600), appunto nel periodo in cui i moralisti si pongono con più precisione questi problemi senza peraltro discostarsi dalla Tradizione precedente. Per Ambrogio e Agostino (ma più in particolare Agostino, anche se in lui manca una sistematizzazione di questa seconda posizione) è importante tener presente che il problema dell'uso delle armi si pone non tanto dal punto di vista della legittimità di difendersi da parte del cristiano, ma si pone nei confronti dei diritti di una terza persona, quando c'è una terza persona (l'innocente, il povero, lo sfruttato) che non può essere difesa altrimenti. Ambrogio per la verità non fa riferimento esplicito agli armamenti quando pone questa esigenza, quando dice che il cristiano è obbligato a difendere il povero ingiustamente sfruttato usando anche la forza. Anche Agostino si pone questo problema, che sviluppa poi con considerazioni ulteriori e diverse, a partire della situazione di una responsabilità verso altre persone.

Altri teologi poi, Tomaso in particolare e il moralista spagnolo De Vitoria, giungeranno a delle elaborazioni molto più articolate e sofisticate, che trovano una loro completezza di indicazioni e di prescrizioni nei nostri secoli: nell'800 e all'inizio del '900 fino al periodo cioè nel quale questa teoria della guerra giusta comincia ad andare in crisi, fino cioè alla 1° guerra mondiale e progressivamente dopo.

Quali sono gli elementi che caratterizzano questa teoria, espressa in maniera leggermente diversa da ogni singolo autore? Arrivo subito alla conclusione e a come di fatto è stata formulata negli ultimi periodi, e a come ha funzionato poi nella valutazione del problema.

In pratica si dice: la guerra è un male, ma è un male a volte ineliminabile; è un male che a volte occorre affrontare come tale e perciò occorre escogitare dei criteri e delle soluzioni per rendere questo male il meno negativo possibile. Questa posizione della guerra come male, comunque da tollerare e comunque da affrontare, si rovescia nella affermazione della guerra giusta: a certe condizioni la guerra, che è sempre un male, può diventare un bene, cioè essere giusta.

Infatti affermare che a certe condizioni la guerra è giusta, praticamente equivale al dire che è un bene. Quali sono queste condizioni? Prima di tutto, si dice quando c'è una giusta causa; e la giusta causa consiste sostanzialmente nella difesa dell'autonomia e della indipendenza nazionale anche per quanto riguarda l'aspetto territoriale. Qui i teologi si sbizzarriscono nel dire che l'aspetto territoriale entro sì nel definire l'autonomia, l'indipendenza, la libertà di un popolo e di una nazione, però bisogna fare attenzione a non considerare alla stessa stregua l'occupazione di un metro di terra e l'invasione da parte di una nazione di un'altra nazione.

Capite anche qui come era difficile, poi, determinare con precisione e in maniera apodittica quando questa giusta causa c'era. In ogni caso, la difesa di valori considerati fondamentali per la nazione o per un popolo - soprattutto l'autonomia, l'indipendenza, la libertà - erano considerati giusta causa perchè si desse una guerra legittima nei confronti di una aggressione.

La seconda condizione era che la guerra è giusta e da considerarsi legittima, per cui il cristiano può parteciparvi, quando è indetta dall'autorità legittima. I teologi del Medio Evo, o comunque i teologi del '500 - '600, dicevano che l'autorità legittima è quella costituita dal Principe: quindi tutte le guerre rivoluzionarie erano considerate illegittime anche se fondate su esigenze giuste.

Naturalmente l'autorità legittima nei teologi più recenti non è tanto il principe, il re, o comunque il responsabile politico, ma è l'autorità politica che gode di un consenso. A mio parere, questo riferimento dell'autorità legittima al consenso, e perciò a tutti i meccanismi che dovrebbero garantire la formazione più ampia e corretta possibile del consenso, è un aspetto interessante o quantomeno da tener presente per quanto riguarda questa teoria della guerra giusta.

La terza condizione della guerra giusta è l'intenzione retta: cioè il fine della guerra deve essere la pace. Se il fine della guerra è l'ampliamento dello Stato, del territorio, questa è una finalità imperialista che rende la guerra illegittima e perciò ingiusta. Una volta sistemato il sopruso ricevuto dall'esterno, si deve ritornare nei propri confini o comunque si deve ristabilire subito la pace che rispetti anche l'avversario e che non lo distrugga o mortifichi.

Quarta condizione è che la guerra sia considerata come ultimo mezzo per risolvere i conflitti internazionali, che si sia fatto di tutto per poterli risolvere pacificamente e che l'"ultima ratio", purtroppo, resti la guerra. Quindi c'è l'obbligo di affrontare tutto quello che è possibile sul piano del confronto, del dialogo, potremmo dire della parola, prima che si ricorra alle armi.

Un'ulteriore condizione che viene introdotta perchè la guerra sia legittima è la proporzionalità; che ci sia cioè una proporzione fra i mali che necessariamente la guerra causa e i beni che si vogliono proteggere, i valori che si vogliono garantire: autonomia, indipendenza, giustizia ecc.

Questo perchè se i mali che si causano con la guerra sono eccessivi rispetto ai beni che si vogliono garantire, la guerra non è più legittima. Qui è interessante come alcuni di questi elementi possono essere recuperati, pur non applicando la teoria della guerra giusta, per la situazione contemporanea, da parte di alcuni movimenti pacifisti che proprio in nome della teoria della guerra giusta denunciano le situazioni contemporanee.

Ancora, e questa è una considerazione introdotta nel '500 - '600, perché si parli di guerra giusta occorre che ci sia una certa probabilità di successo; cioè, in altre parole, occorre fare i conti con le forze a disposizione e, in qualche modo, anche con le forze dell'avversario. Infatti se ci sono poche probabilità di successo la probabile sconfitta si traduce in una situazione ancora peggiore di quella che si voleva superare precedentemente con la guerra stessa.

Infine, ultimo elemento, anche durante la guerra ci sono dei diritti da rispettare. Non c'è solo, come veniva chiamato allora con una terminologia latina, uno "ius ad bellum", cioè un diritto alla guerra in queste condizioni, ma c'è anche uno "ius in bello"; cioè durante la guerra non è che tutto sia lecito e possibile solo perchè si è in guerra e solo perchè l'avversario è uno sfruttatore o comunque va contro la giustizia e occorre definirsi nei suoi confronti. Questo rispetto di diritti in guerra si traduce, appunto, in un controllo dell'uso degli armamenti, facendo in modo che gli armamenti usati non eccedano rispetto alla finalità della difesa dei valori fondamentali. Questo rispetto dei diritti in guerra si esprime anche nel garantire l'immunità di coloro che non sono combattenti, cioè la popolazione civile.

Quando si danno queste condizioni insieme, si dà guerra giusta; quando non si danno queste condizioni, allora la guerra non può essere considerata legittima per i cristiani.

Tenete presente che quando si elaborano queste teorie, per lo meno nelle fasi iniziali, e meno ovviamente negli ultimi decenni, la situazione delle società europee era caratterizzata sostanzialmente dal fatto che gli Stati, anche se progressivamente sempre di meno, in qualche modo si rifacevano alla religione cristiana cattolica o protestante (soprattutto cattolica). Questo vuol dire che c'era una certa identificazione fra stato e società nelle sue articolazioni culturali; per questo il discorso aveva questa declinazione particolare, ed è per questo che veniva fatto secondo queste caratteristiche, perchè era riferito in modo particolare a coloro che gestivano la cosa pubblica e che in qualche modo si rifacevano alla prospettiva religiosa cristiana.

Ovviamente la cosa cambia di significato e diventa più problematica quando la società diventa pluralista dal punto di vista culturale e religioso e quando lo Stato non fa più riferimento a una religione specifica come è la religione cristiana cattolica.

Sono note le difficoltà che sorgono quando si vuole applicare questa teoria (che come dicevo viene elaborata grosso modo fino all'inizio di questo secolo) alla situazione odierna. In effetti sono diverse le condizioni che entrano in crisi di fronte a una guerra moderna. Prima di tutto in una situazione moderna è estremamente difficile, per non dire impossibile, controllare gli effetti della guerra, dell'uso delle armi ecc. Mancando questa possibilità di controllare gli effetti, che secondo quella teoria dovevano essere relativi solo alla distruzione delle forze avversarie per impedire appunto l'aggressione o ristabilire la giustizia, salta ovviamente tutto questo meccanismo che era stato congegnato per risolvere il problema della guerra e della violenza per i cristiani.

Inoltre è difficile nella guerra moderna mantenere la proporzionalità fra i beni che si vogliono salvaguardare e i mali che necessariamente si creano; anzi, si può dire che con gli armamenti che abbiamo a disposizione, in particolare con le armi nucleari, salta completamente il discorso della proporzione fra mali e beni.

Ancora: è estremamente difficile distinguere una guerra di difesa da una guerra di offesa. Questo lo era già, si può dire, anche nel 500 - 600, tant'è vero che alcuni autori (ad es. Grozio) lo aveva già fatto osservare. A volte per difendersi, dicono gli strateghi ma anche in base agli armamenti che abbiamo a disposizione, occorre colpire per primi: non bisogna aspettare che sia l'altro ad attaccare per rispondere difendendosi legittimamente, ma bisogna prevenire l'attacco per non rischiare di rimanere in posizione nettamente inferiore pregiudicando una risposta successiva. Su questi aspetti, comunque, le posizioni sono diversificate e i problemi di natura tecnica sono anche abbastanza complessi. Comunque, credo che sia abbastanza facile riconoscere la estrema difficoltà di distinguere una guerra di difesa da una guerra di offesa; tant'è vero che Grozio, autore del 500 - 600, periodo del giusnaturalismo, diceva in sostanza che solo oggettivamente si può dire che la guerra giusta sia solo da una parte perché se uno sfrutta, l'altro è sfruttato, ma soggettivamente entrambi pensano di agire giustamente: dal punto di vista dei due belligeranti, non si può negare che entrambi tendano a rifarsi a criteri di giustizia per giustificare la guerra che intraprendono.

Estrema difficoltà, quindi, di stabilire la giustizia in un senso ben determinato quando si tratta di un conflitto.

Nel contesto di queste obiezioni che vengono legittimamente mosse alla teoria della guerra giusta, nel Magistero recente questa teoria viene abbandonata almeno nella definizione così come veniva espressa precedentemente. Soprattutto si dice oggi che è possibile, o per lo meno non è assolutamente impossibile, cercare e voler realizzare una difesa senza ricorrere alle armi o quantomeno senza ricorrere alle armi nucleari.

In altre parole si sostiene: occorre ben distinguere quello che è la rinuncia a una difesa comunque in ogni caso (posizione pacifista radicale) da quella che è invece il ricorrere sì alla difesa, garantendo autonomia e indipendenza nazionale, ma senza ricorrere a strumenti di offesa, soprattutto nucleari, che presenterebbero gravi "inconvenienti" morali.

La possibilità di attuare strategie di difesa alternative potrebbero diventare una obiezione radicale nei confronti di una teoria che volesse comunque legittimare la guerra per difendersi. A mio parere, occorre tener presente prima di tutto l'intenzione di questa teoria elaborata secondo questi criteri: l'intenzione non è quella di giustificare in ogni caso la guerra, ma al di là dei problemi storici contingenti e particolari che l'hanno fatta sorgere, parte da un dato di fatto, quello della presenza nel mondo, nella realtà, nell'uomo, nella società a tutti i livelli, della violenza, che in termini teologici, potremmo dire del peccato e del male.

Questa teoria cerca allora in qualche modo di non rendere insuperabile quella tensione che c'è fra le esigenze della carità e della giustizia con la realtà del peccato e del male nell'uomo e si sforza, di ridurre il più possibile il male e le conseguenze del peccato nello uomo. Si tratta di una intenzione buona, tuttavia occorre anche tener presente che da questa intenzione legittima, questa teoria della guerra giusta, proprio per la difficoltà a precisare queste condizioni, ha di fatto funzionato come giustificazione ideologica di prepotenze o di aggressioni e può prestarsi, data la difficoltà notevole a determinare concretamente e obiettivamente le condizioni di legittimità, a copertura ideologica di una guerra che non è assolutamente giusta e legittima. Per questo negli ultimi documenti del Magistero e nei documenti della Santa Sede a partire dal Concilio non si parla più di dottrina della guerra giusta; o anche quando se ne parla - ad esempio nel documento dei Vescovi Americani - se ne parla in termini estremamente critici, pur riconoscendo la funzione che essa ha avuto e soprattutto l'intenzione che essa aveva.

Pio XII ha numerosi interventi sul problema della guerra, delle armi e del controllo degli armamenti. Gli interventi sono in genere radio-messaggi, o discorsi fatti ad alcune categorie di persone: interventi del '53, del '54, del '55 e anche del '56. Comunque fra i punti che mi sembra siano fondamentali dell'insegnamento di Pio XII si possono, brevissimamente schematicamente, individuare questi: prima di tutto c'è il dovere di attuare una rinuncia agli esperimenti nucleari. In un discorso del '55 sottolinea, a più riprese, la necessità di rinunciare agli esperimenti nucleari, considerando appunto come male l'uso delle armi nucleari, le famose armi A B C, Atomiche Batteriologiche Chimiche. Soprattutto, dice, è assolutamente necessario non solo rinunciare, non solo non usare, ma attuare un controllo sulle armi che ci sono e sui processi di armamento che sono in atto; un controllo che sia attuato da tutte le potenze in gioco.

Ancora, in un discorso del '54, c'è una condanna nettissima della coesistenza basata sul terrore. Si dice: una coesistenza pacifica, fondata sul terrore, è una coesistenza estremamente instabile e comunque non moralmente significativa. Si può vivere in base alla paura e al terrore, ma è una vita, potremmo dire non pienamente umana; perché si è sempre esposti al rischio prossimo di far saltare questa convivenza laddove la paura non esiste più.

Ancora: in due discorsi del '53 e del '54, anche se si riconosce la legittimità della guerra in certi casi, pur non ribadendo tutte queste condizioni della guerra giusta (quindi Pio XII non esclude la guerra in qualsiasi caso e in qualsiasi situazione) c'è però la famosa affermazione, ribadita nel documento del disarmo del 1976 della Santa Sede, secondo il quale in certe situazioni è necessario subire anche una ingiustizia quando il prezzo da pagare per lottare contro di essa o per difendere certi valori è un prezzo troppo alto. Si è moralmente in dovere di subire anche una ingiustizia quando la guerra a cui si andrebbe incontro per non subire questa ingiustizia avrebbe dei costi troppo elevati, praticamente la distruzione dell'umanità o quasi.

Inoltre Pio XII sottolinea la necessità di istituire degli organismi internazionali che funzionino da arbitro nelle questioni relative ai problemi di rapporti tra gli Stati. Un dato, questo, più volte ribadito successivamente da Giovanni XXIII, cioè la necessità che un organismo internazionale come l'ONU sia dotato di un effettivo potere per risolvere le questioni tra gli Stati.

Giovanni XXIII, nella sua enciclica "Pacem in Terris", per la verità insiste di più sulla pace, cioè sull'aspetto positivo del problema. Tuttavia, anche lui sottolinea la necessità di un disarmo che sia simultaneo, parallelo e controllato. In altre parole, non si trovano indicazioni esplicite o ribadite della necessità di un disarmo ad es. unilaterale o di un disarmo che non passi necessariamente attraverso il controllo, la verifica, delle potenze e dei governi interessati a questo proposito. Comunque tra i documenti più vicini a noi e che conosciamo di più c'è senz'altro la "Gaudium et Spes", del n° 79 al n° 82, dove si affronta specificamente il problema degli armamenti. Si dice, da parte del Concilio, che le armi scientifiche - e per armi scientifiche si intendono le armi nucleari - obbligano ad una riconsiderazione del problema della legittimità o meno della guerra. Il Concilio ribadisce chiaramente il diritto di una legittima difesa anche armata per un popolo o per una nazione quando sono in questione dei valori fondamentali di questa nazione, di questo popolo ma, si ribadisce, vi è un limite; un limite sempre più importante da tener presente per quanto riguarda questa legittimità di una difesa armata. Questo limite è soprattutto dato dal fatto che le armi scientifiche moderne tendono ad attuare (e non solo tendono, di fatto la realizzano) una distruzione indiscriminata, rendono perciò problematica la legittimità di una difesa armata. Cosicché, si dice ad es. al n° 80, è un crimine l'uso di armi quando queste armi vengono utilizzate contro obiettivi non militari, cioè quando queste armi hanno una potenza distruttrice totale.

Sostanzialmente, da parte del Concilio si ribadisce la legittimità di una difesa anche armata; si sottolinea però il carattere distruttivo delle armi moderne, e perciò i forti limiti che ci sono a questa legittimità; si considera crimine l'uso di queste armi. Inoltre, citando le parole del Concilio, al n° 80 si dice: "Il progresso delle armi scientifiche ha enormemente accresciuto l'onere e le atrocità della guerra; le azioni militari, infatti, se condotte con questi mezzi possono produrre distruzioni inumane e indiscriminate, che superano pertanto di gran lunga i limiti di una legittima difesa. Anzi, se mezzi di tal genere, quali ormai si trovano negli arsenali delle grandi potenze, venissero pienamente utilizzati, si avrebbe la reciproca, pressoché totale distruzione delle parti contendenti, senza considerare le molte devastazioni che ne deriverebbero, del resto, nel mondo e gli effetti letali che sono la conseguenza dell'uso di queste armi. Tutte queste cose ci abbligano a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova; sappiano gli uomini di questa età che dovranno rendere severo conto delle loro azioni di guerra, perchè il corso dei tempi futuri dipenderà in gran parte dalle loro presenti deliberazioni. Avendo ben considerato tutte queste cose, questo Sacrosanto Concilio, 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 condannato. Il rischio caratteristico della guerra moderna consiste nel fatto che essa offre quasi l'occasione a coloro che posseggono le più moderne armi scientifiche di compiere tali delitti, e per una certa insorabile concatenazione può sospingere le volontà degli uomini alle più atroci decisioni".

D'altra parte nei confronti del grosso problema della dissuasione, del problema cioè del possesso delle armi nucleari come strumento deterrente nei confronti dell'avversario, il Concilio non ha una chiara condanna; anzi, entro certi limiti riconosce una certa legittimità che verrà ripresa anche in altri documenti dello stesso Magistero.

Dice il Concilio al n° 81: "Poichè infatti si ritiene che la solidità della difesa di ciascuna parte dipenda dalla possibilità fulminea di rappresaglie, questo ammassamento di armi che va aumentando di anno in anno serve, in maniera certo inconsueta, a dissuadere eventuali avversari; e questo è ritenuto da molti il mezzo più efficace per assicurare oggi una certa pace tra le nazioni. Qualunque cosa si debba pensare di questo metodo dissuasivo, si convincano gli uomini che la corsa agli armamenti alla quale si rivolgono molte nazioni, non è la via sicura per conservare saldamente la pace né il cosiddetto equilibrio che ne risulta può essere considerato pacifico vera e stabile. Le cause di guerra, anzichè venire eliminate da tale corsa, minacciano piuttosto di aggravarsi gradatamente".

E poi, appunto, si sottolinea (ed è un tema ribadito successivamente) il dispendio di risorse e di energie implicato nella corsa agli armamenti. Si può concludere che il Concilio è in una posizione piuttosto oscillante, per certi aspetti, su queste tematiche. Da un lato c'è l'affermazione netta dei pericoli, dei rischi e dell'uso delle armi stesse, ma nello stesso tempo si ribadisce la legittimità alla difesa e si ribadisce come non completamente immorale, o comunque entro certi limiti legittimo, il ricorso alla deterrenza per quanto riguarda il possesso delle armi nucleari.

Paolo VI e Giovanni Paolo II ribadiscono in sostanza le tesi affermate: c'è la condanna della guerra totale e della corsa agli armamenti. La corsa agli armamenti viene definita appunto come una situazione assolutamente insostenibile, in quanto rappresenta un grosso rischio per la pace. La condanna della guerra totale e la condanna della corsa agli armamenti si accompagnano all'appello perché si crei un organismo internazionale mondiale: si sottolinea l'urgenza di un disarmo simultaneo, negoziato e controllato (tesi già ribadite precedentemente) ma c'è tolleranza nei confronti del possesso di armi per la funzione dissuasiva che esse possono rappresentare, anche se si riconosce che l'equilibrio instaurato con il sistema della deterrenza è un equilibrio sempre più instabile. Famoso, a questo proposito, è il messaggio di Giovanni Paolo II all'ONU del 1982. Sul problema della dissuasione si esprime così: "Nelle condizioni attuali una dissuasione fondata sull'equilibrio - non certo concepito come fine a se stesso ma come una tappa sulla via del disarmo progressivo - può ancora essere considerata moralmente accettabile. Tuttavia per assicurare la pace è indispensabile non accontentarsi del minimo, che è sempre minacciato dal pericolo reale di esplodere".

Insisto su questo punto. Infatti ribadire semplicemente le condanne che il Magistero attua nei confronti degli armamenti moderni e della guerra, credo che sia certamente importante ma in qualche modo superfluo, perché si trovano e sono abbondantissime. Vi sono però altri elementi che fanno più problema a questo proposito e che meritano di essere discussi, o comunque valutati:

- 1) la distruttività della guerra moderna non elimina, ma riduce ulteriormente e in misura notevole la legittimità della guerra stessa, per cui se da un lato si accetta, dall'altro si è estremamente cauti nel considerarla legittima data la distruttività delle armi moderne.
- 2) La dissuasione con l'equilibrio del terrore è moralmente tollerabile ma a condizione che sia un momento di cammino verso il disarmo. L'equilibrio del terrore dà infatti una pace che non è assolutamente stabile e nemmeno vera dal punto di vista etico - morale perché fondata sulla paura.
- 3) La corsa agli armamenti (e questo viene ribadito in maniera significativa in un documento della Santa Sede sul disarmo del 1976) è condannata come pericolo (perché crea una situazione precaria), è condannata come ingiustizia (sottrazione di risorse che possono essere utilizzate diversamente per lo sviluppo di popoli che si trovano in situazione di disumanità), è errone (perchè in questo modo la pace non si raggiunge), è colpa ed è pazzia. Quindi, i termini che si usano sono molto forti.

Nello stesso tempo questo documento riconosce tuttavia entro certi li  
miti una certa moralità nella dissuasione delle attuali armi,  
pure nucleari, per mantenere la situazione di pace sia pur insta  
bile, sia pur precaria, sia pur segnata da tutti questi limiti.

- 4) Occorre adoperarsi per la pace: i cristiani sono impegnati so-  
prattutto in questo campo dal punto di vista positivo.

Vediamo adesso la posizione delle Conferenze Episcopali. Nel dibatti-  
to che è sorto nei confronti anche di queste posizioni del Magistero  
papale (fra coloro che per es. sostengono la necessità e la funzione  
positiva degli armamenti nucleari per garantire la pace e coloro che  
invece sostenevano come, di fatto, questi armamenti rendendo l'equili-  
brio sempre più instabile aprano alle possibilità e ai rischi che que-  
sta pace precaria salti) ecco che si pronunciano alcune conferenze  
episcopali. I pronunciamenti sono moltissimi, ma quelli che hanno crea-  
to un po' di discussione sono stati quello delle Conferenze Episcopa-  
li americana, Tedesca occidentale e orientale, francese.

Prima di tutto, il documento dei vescovi americani. C'è da dire che  
questo documento, molto ampio, molto lungo, dà molto spazio al-  
l'aspetto positivo; prima di affrontare i problemi "negativi" degli  
armamenti, del problema nucleare e della dissuasione, si diffondono am-  
piamente sui temi della pace dal punto di vista biblico e teologico.  
E' un po' un mini-trattato di teologia della pace. Partendo da questa  
posizione, più articolata, arriva poi a quelli che sono i punti cal-  
di della discussione relativi al nostro argomento degli armamenti.  
La soluzione che si dà a questi problemi può essere riassunta in que-  
sti termini:

- Si rifiuta assolutamente la guerra contro la popolazione civile,  
cioè si condanna esplicitamente l'uso di armi contro popolazioni  
civili e perciò il puntare armi contro obiettivi che non sono mili-  
tari ma sono civili. Si condanna la strategia "anti-città" delle  
armi strategiche nucleari.
- Si ribadisce il rifiuto di usare l'arma nucleare per primi, quando  
l'avversario - che ha impiegato le armi convenzionali in una guer-  
ra o comunque in una aggressione - sta per prevalere. In altre pa-  
role, si dice che occorre negare la legittimità di usare l'armamen-  
to nucleare - cosa che qualcuno sosteneva - quando l'avversario  
usando l'armamento convenzionale sta per prevalere. Questo perchè  
una volta innescato l'uso delle armi nucleari, gli effetti diventa-  
no incontrollabili e allora si ricade in quella distruttività tota-  
le.
- Si ribadisce, infine, un no deciso e assoluto alla guerra nucleare.

Il documento dei vescovi americani, potremmo dire, è caratterizzato  
forse più ancora del Concilio da una certa oscillazione fra posizio-  
ni decisamente "profetiche", nel ribadire i valori della pace e i va-  
lori del disarmo, e nello stesso tempo l'accettazione di alcune si-

tuazioni o di alcune tesi peraltro presenti anche in altri documenti. Per chi ha seguito un po' la vicenda, probabilmente questo è frutto di una notevole discussione e anche forse il tentativo di incontro fra le diverse tesi che si scontrano anche all'interno delle commissioni che hanno preparato questo documento (che, come sapete era stato anticipato da alcune bozze e proposte di alcuni mesi prima), tant'è vero che controllando le diverse bozze si notano delle differenze anche notevoli soprattutto sui problemi della dissuasione. In pratica: anche i Vescovi americani ribadiscono l'insostenibilità del disarmo unilaterale, o comunque non lo considerano come doveroso o moralmente doveroso nonostante la carica profetica che traspare da questo documento; così pure, ribadiscono la tollerabilità morale della dissuasione.

I vescovi della Repubblica Federale Tedesca premettono anch'essi un aspetto teologico-biblico e risolvono il problema degli armamenti e il problema della dissuasione con la categoria, classica per la teologia morale, del "minor male". Dicono in sostanza: la corsa agli armamenti è un male che va combattuto; la dissuasione che gli armamenti presenti permettono è minor male rispetto alla guerra che si correrebbe il rischio di avere senza la dissuasione.

I vescovi francesi, come è noto, non sviluppano una riflessione articolata sul tema della pace dal punto di vista biblico-teologico, ma si pongono più da un punto di vista prettamente etico-politico. La diversità notevole tra i vescovi americani e i vescovi francesi, prima che nelle tesi e nei contenuti, è nel taglio, che non è necessariamente in contrapposizione; è diversità di prospettiva. I vescovi americani partono dal dato biblico teologico e arrivano alle conclusioni morali quasi deduttivamente e con notevoli oscillazioni nei giudizi concreti. I vescovi francesi invece partono dal dato e cercano di esprimere dei giudizi etici, pur fondati sulla fede, sul dato reale nel quale ci si trova.

Tra le altre cose, l'elemento che mi sembra importante ribadire del documento dei vescovi francesi, elemento peraltro non privo di problematicità e ambiguità, è la distinzione tra la minaccia e l'uso. In parole poche, dicono che se l'uso delle armi nucleari è certamente immorale per il carattere distruttivo totale che esse producono, non è detto che lo sia la minaccia di usare queste armi, soprattutto quando la minaccia dell'uso permette di fatto di garantire una pace, sia pur instabile e precaria.

Tra gli elementi che sono presenti nel documento dei vescovi francesi c'è una distinzione che si fa tra etica individuale ed etica politica. Si dice cioè che occorre essere consapevoli della differenza tra etica individuale cristiana e l'etica politica, pure ispirata alla fede; se hanno una base comune, hanno però criteri ed elementi diversi nel loro articolarsi e nel loro prodursi. In altre parole: se il cristiano può e deve rinunciare all'uso della forza e della violenza di fronte all'aggressione che lo attacca ingiustamente, non è detto che sul piano politico, qualora abbia una responsabilità oppure

semplicemente come cittadino, debba rinunciare alla forza per garantire il bene comune o per garantire la giustizia. Se non lo facesse, permetterebbe alla giustizia e al male di tradursi maggiormente in atto.

Così pure, i vescovi francesi ribadiscono la legittimità di una difesa quando essa riguarda alcuni valori ritenuti fondamentali. Questo è stato uno dei punti che ha sollevato più discussioni; se da un lato si è d'accordo nel dire che occorre subire un'ingiustizia quando le prospettive di distruzione in caso di guerra sono totali, dall'altro lato si ritiene doveroso e legittimo difendere alcuni valori fondamentali dell'Occidente. Qui i vescovi francesi si esprimono chiaramente sul problema del rapporto Est - Ovest, blocco occidentale e blocco orientale. Infine, si ribadisce la legittimità di una minaccia anche nucleare quando questa funziona come deterrente.

Vari episcopati, poi, compresi quelli francesi, che sono quelli che da questo punto di vista hanno creato più problemi, sottolineano la necessità di elaborare strategie di difesa non violenta come possibilità da realizzare. Si pongono, quindi, sulla linea della tollerabilità della deterrenza, ma a condizione che sia un momento da superare.

Concludendo, quali sono i problemi che dovrebbero essere tenuti presenti nella elaborazione di un giudizio etico-cristiano sul problema degli armamenti e in particolare sul problema della corsa agli armamenti, dell'uso degli armamenti come deterrenza e come dissuasione?

Un primo problema riguarda il rapporto tra la necessità della sicurezza e della difesa e le armi nucleari per garantirle. Mi sembra che la sicurezza e la difesa di una nazione siano da considerarsi un valore; se problematizziamo questo, dobbiamo giustificare gli inconvenienti o i problemi a cui andremmo incontro negando la legittimità che un popolo, un'identità nazionale, un gruppo difenda se stesso e i suoi valori. Dovremmo negare, ad esempio, la legittimità che un popolo abbia un territorio, si organizzi secondo le sue leggi, si dia da fare dal punto di vista della autoorganizzazione e della difesa di essa. Negheremmo i valori della indipendenza, dell'autonomia, della libertà ecc. Ma il problema rimane quando tutto questo si coniuga con le armi che vogliono garantire questa sicurezza e questa difesa.

A mio parere questa tensione si imposta correttamente se, da un punto di vista negativo, si prende atto che perlomeno finora la deterrenza ha funzionato per preservare la pace. E' ben vero che questa pace, come sappiamo, non si è realizzata dappertutto (la pace nell'Occidente non è la pace in altre nazioni del mondo); la deterrenza resa possibile dalle armi nucleari di fatto ha scaricato la guerra in altre situazioni, e questo va tenuto presente. Però è anche un fatto che tra le potenze atomiche questa deterrenza ha funzionato come impedimento di una guerra. D'altra parte, proprio perchè la deterrenza ha un aspetto negativo ed è di equilibrio sempre più instabile, ecco che positivamente occorre individuare strategie di difesa. Questo comporta che prima di tutto ci si dia da fare, o si continui, nella formazione o nella elaborazione di una opinione pubblica su questi problemi. Battersi semplicemente pro o contro, secondo me, è certamente

importante quando si tratta di fare delle scelte; ma se non ci si basa su di un dibattito o comunque su una formazione di un'opinione pubblica circa i problemi che sono in gioco e che sono un po' a monte, che sono un po' precedenti alla decisione da prendere al momento, si rischia di impostare male il problema e, oltretutto, non risolverlo. Quindi, la formazione di una opinione pubblica che sia consapevole sempre di più di questa realtà e della realtà degli armamenti e di una possibilità di difesa senza di essi, è estremamente importante. La formazione di opinione pubblica perciò diventa anche elemento di legittimazione dell'autorità. Laddove non c'è formazione di opinione pubblica, l'autorità tende a porsi in misura sempre meno legittima nei confronti di coloro sui quali prende le decisioni; e le decisioni diventeranno sempre più sfuggenti alla determinazione dell'opinione pubblica stessa.

Un secondo elemento da tener presente a mio parere, è il diritto di decidere autonomamente. Su questo problema, sappiamo che le decisioni vengono prese dalle grandi potenze; ma gli stati sui quali si rivolgono le conseguenze di queste decisioni non sono solo loro, ma anche altri, compresi noi. Finché non c'è questa possibilità di elaborare (attraverso strumenti che forse, pur nella loro imperfezione, in condizioni come la nostra ci sono) decisioni autonomamente in questo campo, si sarà sempre tesi fra l'incudine e il martello.

Infine, un terzo elemento è la possibilità di elaborare proposte fattibili e realizzabili di difesa nonviolenta. Anche qui, finché non si producono elaborazioni plausibili e convincenti che entrino anche nel contesto dell'opinione pubblica a questo riguardo, di difesa non violenta o comunque non con armi nucleari, il problema rimarrà sempre un po' bloccato. Gran parte della opinione pubblica rimane sì suggerita quando vede magari certi documenti filmati sul "giorno dopo", ma successivamente, preoccupata dal rischio di attacco dall'altra parte, arriva alla decisione di accettare comunque la realtà come è.

Un secondo problema riguarda il rapporto fra etica individuale ed etica politica. Se l'etica individuale è in rapporto con l'etica politica, se uno dei peccati contemporanei è la separazione tra individuo e società mentre queste due dimensioni si richiamano vicendevolmente, è però altrettanto vero che l'etica individuale non è l'etica politica, e viceversa. In altre parole, l'etica politica non è semplicemente il prolungamento dell'etica individuale. Nell'etica individuale c'è una certa linearità fra l'intenzione e l'effetto, fra il valore e quello che voglio fare; anche se quell'oggetto che voglio fare data la mia limitatezza, è sempre inferiore all'ideale che pure mi ero prefissato. L'amore, la carità che io faccio sono sempre distanti dal concetto di amore e di carità, però ci può essere una linearità tra la mia intenzione di amore e di carità e il comportamento. Ecco perchè nel campo dell'etica individuale posso essere chiamato, e posso essere in dovere dal punto di vista etico-cristiano, di adottare la nonviolenza assoluta, di subire il danno piuttosto che darlo, di morire piuttosto che uccidere.

La stessa cosa non si pone nel campo politico; perchè in questo caso, sia come responsabile di qualche incarico che come semplice cittadino, non sono più responsabile di quello che io faccio in ordine ai lavori che ho, ma ho in qualche modo responsabilità anche nei confronti degli altri.

Ora la responsabilità che ho nei confronti degli altri mi costringe in un certo modo a non tener presente solo la intenzione e la traduzione della mia intenzione, ma mi costringe a tener presente anche tutti gli elementi che entrano in gioco in questo rapporto con terze persone, mi obbliga a tener presente tutte le interdipendenze che ci sono quando dalla mia intenzione arrivo alla esecuzione.

Per cui, se non tengo presente queste interdipendenze, il risultato è che parto da una intenzione buona ma arrivo a un risultato cattivo.

In altre parole, se il campo della politica è quello che riguarda l'interesse generale ed ha come obiettivo etico il bene comune, questo bene comune non si può raggiungere prescindendo dalla forza. Una forza certo regolata, non arbitraria o assoluta, perciò controllata in primo luogo dalla istanza etica; però una forza che è imprescindibile nel campo politico. Questa imprescindibilità della forza è data dal fatto che nella vita sociale regolata dalla istituzione politica non c'è una armonia immediata fra i diversi gruppi, fra le diverse persone, fra le diverse idee. Gruppi, persone, idee non si rapportano armonicamente, quasi che bastasse riferirsi a dei valori perchè il rapporto sia armonico e pacifico. I rapporti sono riferiti sì ai valori, ma a volte proprio in base a questi valori sono anche rapporti conflittuali di diversificazione e anche di opposizione e di forza. Ecco allora che, proprio perchè non è assolutamente vero quel pregiudizio liberale e liberistico della "mano invisibile", secondo cui quando ognuno pensa al proprio interesse automaticamente la società vive bene, è necessaria la forza perchè il rapporto tra gruppi, idee, valori ecc. sia un rapporto il più rispettoso possibile. Il problema sarà quale forza e di che tipo; per rispondere a questa domanda non basta basarsi sul Vangelo e sulla fede. Devo basarmi anche sulla realtà, e il giudizio che si dà è un giudizio storico, un giudizio non assoluto, apodittico, incondizionato, valido una volta per tutte e per tutti, ma declinato volta per volta nelle singole situazioni.

Nei rapporti doppiamente politici, come sono i rapporti internazionali, dove il "pluralismo" (tra virgolette, per non dire corporativismo) è ancora più accentuato, il ruolo della forza diventa purtroppo ancora più rilevante. Cioè se c'è pluralismo all'interno di una società, se lo Stato fa fatica a regolare la diversità nel suo interno, sul piano internazionale tale regolazione è ancora più difficile; e non essendoci un meccanismo sovranazionale che regola con la legge questi rapporti, la forza diventa l'elemento di regolazione. Perchè non sia una forza bruta, distruttiva, occorre allora che sia resa consapevole, non esorcizzata, rimossa; e sia gestita il più umanamente possibile, ma non si può ignorare che è forza.

Un terzo elemento, più legato all'aspetto cristiano. La fede pone una relazione non deduttiva nei confronti delle scelte pratiche. In altre parole, la fede, e la carità che è il modo di vivere la fede nei rapporti con gli altri, sono per il cristiano una esigenza incondizionata; non ammettono eccezioni, e il cristiano non può abdicare alla fede e alla carità in certe situazioni perché peccherebbe. Ma il problema è proprio questo: è quello del rapporto tra la incondizionatezza della fede e della carità e la condizionatezza delle scelte. Le scelte sono sempre condizionate, sempre legate al contingente, allo storico. Dice Chiavacci: la fede ci dice di impegnarci per la pace, non ci dice di considerarla realizzata in questo o quest'altro. Ci chiede un impegno continuo e costante, senza fermarci mai alle realizzazioni o alle traduzioni o alle scelte nella loro parzialità. Questo perché la pace è prima di tutto un dono, è una promessa: io posso impegnarmi sempre per la pace nonostante la difficoltà di realizzarla, nonostante paradossalmente debba ricorrere magari anche alla deterrenza per garantire un livello minimale di pace, perché la pace è un dono e una promessa di Dio che mi viene dato. Ciò che costruisco io è sempre limitato, parziale, ambiguo.

In questo senso, si può allora dire che si dà incondizionatezza della ricerca della pace e condizionatezza delle scelte. A mio parere l'aspetto importante da cogliere nei vari movimenti pacifisti è il richiamo a questa incondizionatezza; se c'è un merito dei movimenti pacifisti è che fanno emergere questa incondizionatezza, al di là di come la traducono e propongono. D'altra parte, questa incondizionatezza non basta, ma deve coniugarsi nella dimensione storica concreta, deve perciò passare attraverso questa fatica della coniugazione, dando la idea del paradosso del cristiano, che è nel mondo pur non essendo del mondo. Il fatto di non essere del mondo esprime questa incondizionatezza, il fatto di essere nel mondo esprime questa storicità e perciò la fatica di coniugare l'incondizionato col condizionato; fatica che passa anche, come richiamano alcuni documenti del magistero, attraverso quella ambiguità pesante per cui, da una parte si condanna l'uso delle armi nucleari e dall'altra si tollera la deterrenza entro il limite della finalizzazione alla pace.