

# Conflitti armati e uso della forza



**Paolo Foglizzo**

di *Aggiornamenti Sociali*

La minaccia di intervento americano in Siria come reazione all'utilizzo di armi chimiche da parte dell'esercito contro i ribelli e la popolazione civile, con la netta opposizione da parte della Russia, ha riportato sulla scena lo spettro di un conflitto armato di proporzioni globali. Si è così riaperto il dibattito sulle condizioni di legittimità dell'uso della forza nei rapporti internazionali, come già era accaduto nel caso degli attacchi contro Afghanistan (2001) e Iraq (2003) a seguito degli attentati dell'11 settembre 2001. Come i suoi predecessori in circostanze analoghe, anche papa Francesco non ha mancato di intervenire, perorando la causa della pace e invitando il mondo intero alla preghiera e al digiuno: per un'analisi del senso profetico di queste iniziative, rinviamo al post di p. Giacomo Costa alla p. 637 s. di questo fascicolo (Costa 2013).

Le domande che si aprono in questi casi da una parte ci lasciano spiazzati per la loro vastità e profondità, dall'altra configurano veri e propri dilemmi: ha senso rispondere con le armi a chi ne fa uso o ci si colloca al suo stesso livello? Qual è la strategia più efficace per proteggere

popolazioni indifese? La guerra è uno strumento adatto per ristabilire i diritti umani violati? E quale ruolo giocano gli interessi economici e geopolitici? L'intervento umanitario non rischia di trasformarsi in un alibi, magari a vantaggio della lobby dei produttori di armi? Su queste domande il dibattito è stato acceso, come nelle occasioni precedenti, e vi hanno preso parte anche credenti e teologi (per una rassegna delle diverse posizioni emerse negli Stati Uniti, cfr Reese 2013).

Su questa materia la Chiesa, chiamata ad annunciare un messaggio di fraternità universale e di pace, ha riflettuto a lungo e offriamo qui uno sguardo sintetico sull'evoluzione del suo insegnamento. La questione è antica quanto la storia umana, ma lo sviluppo delle tecnologie militari lungo il XX secolo ha imposto di guardarla in una diversa prospettiva. In circostanze storiche precise, in cui andare alla ricerca del maggior bene concretamente possibile, cambia dunque il modo di dare attuazione a una ispirazione di fondo che, a partire da alcuni passi e dallo spirito del Vangelo nel suo complesso, è sempre giunta alla conclusione che ogni guerra sia

da condannare come moralmente illecita. Grazie a questa ispirazione Benedetto XV poté bollare la Prima guerra mondiale come «inutile strage» (Appello 1917) e ad essa si deve la carica profetica che nelle diverse epoche le sistemazioni della dottrina hanno cercato di tradurre, a partire da quella classica della guerra giusta.

### **La guerra giusta come legittima difesa**

La dottrina della guerra giusta, enunciata da Agostino nel *De civitate Dei*, è stata per secoli in divenire: un contributo consistente venne dall'elaborazione di Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* (cfr II-II, q. 40), mentre il suo sviluppo maturo risale all'epoca moderna. Di fronte alla constatazione della ineluttabilità delle guerre, questa dottrina ammette che in casi estremi il diritto-dovere della legittima difesa possa richiedere anche il ricorso alle armi; tuttavia pone condizioni terribilmente stringenti per poter dichiarare "giusto" un conflitto, puntando in questo modo a evitare di concedere alibi a distorsioni ed eccessi (da sempre la propaganda bellica cerca di "giustificare" i conflitti agli occhi dell'opinione pubblica) e a limitare i danni dell'azione bellica (ad esempio con il criterio della proporzionalità della ritorsione rispetto all'offesa subita). Per molti versi si tratta di una posizione estremamente radicale, anche se oggi non ci appare più tale in quanto non esclude a priori la possibilità della guerra: tuttavia le condizioni che pone sono così esigenti che, se davvero fossero rispettate, nessuna guerra potrebbe essere combattuta (anche solo per il fatto che, essendo eventualmente lecita solo la difesa, nessuno sarebbe mai autorizzato a sferrare il primo attacco).

Echi della dottrina della guerra giusta si trovano nel n. 79 della *Gaudium et spes* (1965): «La guerra non è purtroppo estirpata dall'umana condizione. E fintanto-

ché 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».

Soprattutto essa appare nel Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC 1992) ai nn. 2308-2317. In particolare, il n. 2309 esplicita «le strette condizioni che giustificano una legittima difesa con la forza militare. Tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Occorre contemporaneamente: che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia durevole, grave e certo; che tutti gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci; che ci siano fondate condizioni di successo; che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini più gravi del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione. Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta". La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune». A dimostrazione del perdurante valore della dottrina della "guerra giusta", i vescovi americani si sono rifatti proprio a queste condizioni per formulare dubbi sulla liceità morale degli interventi armati in Afghanistan e Iraq (Conferenza episcopale degli Stati Uniti d'America 2002; Gregory 2002).

Anche Giovanni Paolo II, strenuo difensore della pace, non esclude l'eventualità della guerra come legittima difesa: «uccidere l'essere umano [...] è peccato di particolare gravità. [...] Da sempre, tuttavia, di fronte ai molteplici e spesso drammatici casi che la vita individuale e sociale presenta, la riflessione dei credenti ha cercato di raggiungere un'intelligenza

più completa e profonda di quanto il comandamento di Dio proibisce e prescrive. Vi sono, infatti, situazioni in cui i valori proposti dalla legge di Dio appaiono sotto forma di un vero paradosso. È il caso, ad esempio, della legittima difesa», soprattutto a livello collettivo; infatti, «la legittima difesa può essere non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri, del bene comune della famiglia o della comunità civile. Accade purtroppo che la necessità di porre l'aggressore in condizione di non nuocere comporti talvolta la sua soppressione. In tale ipotesi, l'esito mortale va attribuito allo stesso aggressore che vi si è esposto con la sua azione» (EV, n. 55).

### La condanna della guerra nell'era atomica

Proprio la riflessione sulle condizioni richieste dalla dottrina della guerra giusta è alla radice del mutamento di prospettiva nella seconda metà del XX secolo: l'apparire delle armi atomiche e poi di quelle chimiche e biologiche ci pone infatti in una situazione in cui il ricorso a queste armi rischia di risultare sproporzionato rispetto a qualsiasi attacco subito. Lo testimonia già il Vaticano II: «Il progresso delle armi scientifiche ha enormemente accresciuto l'orrore e l'atrocità della guerra. Le azioni militari, infatti, se condotte con questi mezzi, possono produrre distruzioni immani e indiscriminate, che superano pertanto, di gran lunga, i limiti di una legittima difesa. [...] Tutte queste cose ci obbligano a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova» (GS, n. 80). Ne deriva la condanna senza mezze misure della cosiddetta "guerra totale": «Avendo ben considerato tutte queste cose, questo sacro Concilio, facendo proprie le condanne della guerra totale già pronunciate dai recenti sommi Pontefici dichiara: Ogni atto di guerra, che mira

indiscriminatamente alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e va condannato con fermezza e senza esitazione» (*ivi*).

Giovanni XXIII aveva già percepito questo mutamento. La preoccupazione prevalente dell'enciclica *Pacem in terris* (1963), infatti, non era tanto riaffermare le condizioni della guerra giusta, quanto invocare la cessazione di ogni tipo di conflitto armato: «in questo nostro tempo, che si vanta di possedere la forza atomica, è irrazionale [*alienum a ratione* dice il testo latino originale, molto più forte della traduzione italiana "riesce quasi impossibile"] pensare che la guerra possa essere ancora uno strumento adatto per riparare alle violazioni del diritto» (n. 67; nostra trad. dall'originale latino).

Gli interventi di condanna della guerra accomunano i pontefici seguenti, a partire da Paolo VI in occasione della visita all'ONU (1965). Giovanni Paolo II ripropose spesso questo messaggio, in particolare in occasione delle crisi internazionali che segnarono il suo pontificato: «In queste ore di grandi pericoli, vorrei ripetere con forza che la guerra non può essere un mezzo adeguato per risolvere completamente i problemi esistenti tra le nazioni. Non lo è mai stato e non lo sarà mai» (Appello 1991). Queste parole forti, pronunciate il giorno in cui le truppe americane diedero inizio all'invasione dell'Iraq nel quadro della prima guerra del Golfo, furono ripetute ai membri dell'Assemblea del Consiglio d'Europa all'inizio della guerra del Kosovo: «In risposta alla violenza, un'ulteriore violenza non è mai una via futura per uscire da una crisi. È dunque opportuno far tacere le armi e gli atti di vendetta per avviare negoziati che obblighino le parti, con il desiderio di giungere al più presto a un accordo che rispetti i diversi popoli e le differenti culture, chiamati a edificare

una società comune rispettosa delle libertà fondamentali» (Discorso 1999, n. 5).

Nelle parole appena citate rintracciamo anche la proposta che costantemente i pontefici avanzano come alternativa alla guerra: il negoziato e il ricorso alla mediazione di organismi e istituzioni internazionali, in primo luogo l'ONU. Il rifiuto della guerra non è dunque segno di irenismo o di pacifismo ingenuo. Già Pio XII aveva proposto il negoziato nel Radiomessaggio diffuso pochi giorni prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale: «Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra. Ritornino gli uomini a comprendersi. Riprendano a trattare. Trattando con buona volontà e con rispetto dei reciproci diritti si accorgeranno che ai sinceri e fattivi negoziati non è mai precluso un onorevole successo» (Radiomessaggio 1939). Gli fa eco Giovanni XXIII, che scrive: «Si diffonde sempre più tra gli esseri umani la persuasione che le eventuali controversie tra i popoli non debbono essere risolte con il ricorso alle armi; ma invece attraverso il negoziato» (PT, n. 67).

## **Il dovere e i limiti dell'ingerenza umanitaria**

La consapevolezza del ruolo insostituibile degli organismi internazionali per mantenere o ristabilire la pace si estende fino a richiederne l'intervento per far cessare gravi violazioni dei diritti dell'uomo, perpetrate all'interno di singoli Stati. Infatti, a livello planetario sono cresciuti sia il rifiuto della guerra, sia la convinzione che i diritti umani sono senza frontiere: chi li viola offende tutto il genere umano. I crimini contro l'umanità, dunque, non si possono più considerare affari interni di una nazione; il dovere di tutelare i diritti umani trascende i confini geografici e politici entro cui essi sono conculcati.

Ovviamente non è facile costruire a livello internazionale una nuova modali-

tà di intervento: l'ONU, il cui obiettivo era di garantire la pace e la sicurezza, in realtà viene limitata nella sua capacità di azione dai veti incrociati del Consiglio di Sicurezza. «Alle Nazioni Unite – lamenta Giovanni Paolo II – non è riuscito fino ad ora di costruire strumenti efficaci per la soluzione dei conflitti internazionali alternativi alla guerra, e sembra esser questo il problema più urgente che la comunità internazionale deve ancora risolvere» (*Centesimus annus*, n. 21).

Proprio di fronte a questa impasse, a partire dalla fine degli anni '80 si studia come attribuire all'ONU il compito di vigilare sulla sicurezza mondiale con operazioni umanitarie e di pubblica sicurezza internazionale, capaci di prevenire o far cessare gravi violazioni dei diritti umani; si sviluppa così il principio dell'ingerenza umanitaria, sancito per la prima volta nella Risoluzione n. 688 del Consiglio di Sicurezza dell'ONU, del 5 aprile 1991, fortemente voluta dalla Francia, che trattava della protezione del popolo curdo dalla repressione del Governo iracheno. Si fa in questo modo strada un principio opposto a quello che ha costituito il cardine del diritto internazionale nei quattro secoli precedenti, la non ingerenza, secondo cui nessuna ragione può giustificare la violazione della sovranità di uno Stato all'interno del proprio territorio.

«L'ingerenza umanitaria indica azioni, anche a carattere militare, condotte all'interno di uno Stato sovrano, con l'esclusiva finalità di proteggere popolazioni civili vittime di gravi e prolungate violazioni dei loro diritti umani fondamentali» (Occhetta 2001). Non va confusa con l'intervento umanitario, concetto più generico e ampio che fa riferimento agli aiuti di tipo sanitario e alimentare e agli interventi di cooperazione che hanno lo scopo di aiutare i Paesi in difficoltà afflitti da calamità naturali, guerre civili, sottosviluppo, povertà strutturale, debi-

to internazionale, ecc. Il fine della tutela della persona umana è identico, ma solo l'ingerenza umanitaria entra in contrasto con il principio della sovranità degli Stati.

Anche la Chiesa ha dato un contributo alla riflessione su questa materia. Il 5 dicembre 1992 Giovanni Paolo II si pronunciò per la prima volta, in termini generali – anche se con trasparente riferimento alle atrocità che si stavano commettendo in Bosnia ed Erzegovina – a favore del diritto-dovere di ingerenza umanitaria: «La coscienza dell'umanità, ormai sostenuta dalle disposizioni del diritto internazionale umanitario, chiede che sia reso obbligatorio l'intervento umanitario nelle situazioni che compromettono gravemente la sopravvivenza di popoli e di interi gruppi etnici: è un dovere per le nazioni e la comunità internazionale» (*Discorso alla Conferenza internazionale sulla nutrizione*, n. 3). Lo ribadì poche settimane più tardi di fronte al Corpo diplomatico (1993): «Prendiamo atto qui di una delle evoluzioni indubbiamente più significative del diritto dei popoli avvenuta nel corso del XX secolo. L'emergere dell'individuo è alla base di quello che viene chiamato il "diritto umanitario". Esistono interessi che trascendono gli Stati: sono gli interessi della persona umana, i suoi diritti. [...] a tal punto che un nuovo concetto si è imposto in questi ultimi mesi, quello di "ingerenza umanitaria"». E proseguì spiegando: «Una volta che tutte le possibilità offerte dai negoziati diplomatici, i processi previsti dalle convenzioni e dalle organizzazioni internazionali siano stati messi in atto, e che, nonostante questo, delle popolazioni siano sul punto di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore, gli Stati non hanno più il "diritto all'indifferenza". Sembra proprio che il loro dovere sia di disarmare questo aggressore, se tutti gli altri mezzi si sono rivelati inefficaci. I principi della sovra-

nità degli Stati e della non-ingerenza nei loro affari interni – che conservano tutto il loro valore – non possono tuttavia costituire un paravento dietro il quale si possa torturare e assassinare».

Appare evidente da queste parole come la legittimità di un intervento armato per ragioni umanitarie dipenda sia dal fatto che si tratti realmente dell'*extrema ratio*, dopo il fallimento di ogni possibile tentativo di soluzione con mezzi pacifici, sia dal rispetto di stringenti condizioni nella sua effettuazione, del tutto analoghe a quelle che rendono lecito l'uso della forza per legittima difesa (cfr CCC, nn. 2263-2267, 2306, 2308). Con maggiore ufficialità, Giovanni Paolo II lo ribadì nel 2000: «Evidentemente, quando le popolazioni civili rischiano di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore e a nulla sono valsi gli sforzi della politica e gli strumenti di difesa non violenta, è legittimo e persino doveroso impegnarsi con iniziative concrete per disarmare l'aggressore. Queste tuttavia devono essere circoscritte nel tempo e precise nei loro obiettivi, condotte nel pieno rispetto del diritto internazionale, garantite da un'autorità riconosciuta a livello soprannazionale e, comunque, mai lasciate alla mera logica delle armi» (*Messaggio per la Giornata mondiale della pace* 2000, n. 11).

### La profezia dell'autorità mondiale

Quasi per inciso, nella frase appena citata appare il termine che, nella dottrina sociale della Chiesa, indica sia il quadro di riferimento per qualunque riflessione sull'uso della forza, anche a livello internazionale, sia l'unico strumento a cui credibilmente affidare la promozione della pace globale: l'autorità mondiale. Si tratta di una riflessione che affonda le sue radici addirittura nel pensiero del teologo Francisco de Vitoria (XVI sec.). Ma è stato Giovanni XXIII a porlo profeticamente al centro dell'attenzione, dedicandovi l'ulti-

mo capitolo della *Pacem in terris*. Proprio la questione della pace e della sicurezza evidenziano infatti come «i poteri pubblici delle singole comunità politiche, posti come sono su un piede di uguaglianza giuridica tra essi, per quanto moltiplichino i loro incontri e acuiscono la loro ingegnosità nell'elaborare nuovi strumenti giuridici, non sono più in grado di affrontare e risolvere gli accennati problemi adeguatamente: e ciò non tanto per mancanza di buona volontà o di iniziativa, ma a motivo di una loro deficienza strutturale» (n. 70). Per questo la tutela del bene comune universale esige che vengano istituiti poteri pubblici «in grado di operare in modo efficiente su piano mondiale» (*ivi*).

Non è possibile mostrare qui quanto questa idea rappresenti una linea portan-

te nella successiva riflessione della Chiesa sui problemi internazionali, in particolare per quanto concerne la riforma delle Nazioni Unite, tanto che Benedetto XVI la ripropone esplicitamente nel n. 67 della *Caritas in veritate*. Ma, a 50 anni dalla loro formulazione, in un mondo in cui si moltiplicano i problemi che non è possibile risolvere davvero a livello interstatuale e che si trasformano in una minaccia al benessere e alla pace mondiale, è la realtà a mostrare la perdurante attualità di quelle parole di Giovanni XXIII: ogni giorno che passa ci rendiamo maggiormente conto della loro intensità profetica. La fatica nella gestione della crisi siriana, i rischi a cui ci espone e le sofferenze di troppe vittime indifese ne sono l'ennesima conferma.

CA = GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Centesimus annus*, 1991.

CCC = *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992.

CV = BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate*, 2009.

EV = GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, 1995.

GS = CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1965.

PT = GIOVANNI XXII, lettera enciclica *Pacem in terris*, 1963.

BENEDETTO XV (1917), *Appello ai Capi dei popoli belligeranti*, 1° agosto.

GIOVANNI PAOLO II (1991), *Appello per la pace nel Golfo persico durante un incontro svoltosi con i collaboratori del Vicariato di Roma*, 17 gennaio.

— (1992), *Discorso ai partecipanti alla Conferenza internazionale sulla nutrizione*, 5 dicembre.

— (1993), *Discorso ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede in occasione dello scambio degli auguri per il nuovo anno*, 16 gennaio.

— (1999), *Discorso ai membri dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa*, 29 marzo.

— (2000), «*Pace in terra agli uomini che Dio ama!*». *Messaggio per la celebrazione della XXXIII Giornata mondiale della pace*, 1° gennaio.

PAOLO VI (1965), *Discorso alle Nazioni Unite*, 4 ottobre.

PIO XII (1939), *Radiomessaggio rivolto ai governanti ed ai popoli nell'imminente pericolo della guerra*, 24 agosto.

CONFERENZA EPISCOPALE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA (2002), «Vivere con fede e speranza dopo l'11 settembre. Un messaggio pastorale», in *Aggiornamenti Sociali*, 1, 72-82.

COSTA G. (2013), «La preghiera per la Siria: e poi?», 9 settembre, in *Aggiornamenti Sociali*, 10, 637-638.

GREGORY W. (2002), «Episcopato degli USA: no alla guerra», in *Aggiornamenti Sociali*, 11, 780-782.

OCCHETTA F. (2001), «Ingerenza umanitaria», in *Aggiornamenti Sociali*, 3, 264-267.

— (2007), *Jesuitas y Papas, la guerra y la paz. La evolución del pensamiento de la Santa Sede sobre la guerra y la paz leída por los Jesuitas de La Civiltà Cattolica*, Endymion, Madrid.

PIANA G. (2013), «La Chiesa e la guerra», in *Popoli*, 10, 23-25.

REESE T. (2013), *What moral theologians say about getting involved in Syria*, 3 settembre, <[www.popoli.info/EasyNe2/Idée/What\\_moral\\_theologians\\_say\\_about\\_getting\\_involved\\_in\\_Syria.aspx](http://www.popoli.info/EasyNe2/Idée/What_moral_theologians_say_about_getting_involved_in_Syria.aspx)>.

SORGE B. (1999), «La Chiesa e la guerra», in *Aggiornamenti Sociali*, 6, 429-434.

Per i testi del magistero si fa riferimento alla versione disponibile su <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)>.