

LA SFIDA DELLA PACE: LA PROMESSA DI DIO E LA NOSTRA RISPOSTA

Documento dell'Episcopato americano (I)

Nella linea del magistero conciliare e pontificio, in varie parti del mondo vanno moltiplicandosi e facendosi sempre più vigorosi i pronunciamenti di Conferenze episcopali nazionali che denunciano la corsa agli armamenti nucleari e chiamano i responsabili delle grandi potenze a impegnarsi, al di là dell'« equilibrio del terrore », per la costruzione di una pace autentica tra i popoli. Per documentare, sia pure parzialmente, questo crescente impegno della Chiesa per la pace, pubblichiamo la lettera pastorale dell'Episcopato degli Stati Uniti, sul tema della guerra e della pace (), approvata in via definitiva, con 238 voti a favore e 9 contrari, il 3 maggio 1983. Per ragioni di spazio dividiamo il testo in due puntate e ne omettiamo alcuni brani (**).*

Si tratta di un documento complesso e articolato, la cui elaborazione, per l'ampiezza della consultazione promossa sia all'interno della Chiesa, sia nell'ambito della società civile, ha richiesto circa due anni. Essa ha impegnato direttamente e a più riprese tutti i Vescovi statunitensi (sono state tre le redazioni successive del testo, rese necessarie dai numerosi emendamenti apportati), così che ne è risultato un documento autenticamente collegiale; e ha coinvolto in un dibattito pubblico e aperto l'opinione pubblica sia della comunità cattolica americana, sia, più largamente, dell'intero Paese.

Nell'ambito di questo più largo dibattito, merita rilievo il fatto che l'amministrazione Reagan è pubblicamente intervenuta (in particolare con lettera del novembre 1982, a firma di W. Clark, consigliere per la sicurezza nazionale, indirizzata al card. J. Bernardin, presidente della Commissione episcopale per la pace incaricata di redigere il testo) per manifestare la sua profonda insoddisfazione nei confronti del testo in corso di elaborazione, ritenuto in contrasto con la politica nucleare americana, e per esercitare pressioni al fine di ottenerne delle modifiche. Dei chiarimenti forniti dallo stesso Clark (in una successiva lettera del gennaio 1983), in seguito a specifiche richieste formulate dal card. Bernardin, è stato tenuto conto nel testo definitivo del documento, che rimane peraltro critico nei confronti di aspetti essenziali della politica militare americana.

(*) *The Pastoral Letter of the U.S. Bishops on War and Peace - The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, in « Origins - NC documentary service », 19 maggio 1983. - Traduzione e neretti a cura della nostra redazione.

(**) I brani omissi sono: a) la sezione A (La pace e il Regno) della I parte, che tratta delle radici bibliche della pace; b) l'intera IV parte (La sfida e la risposta pastorali). Inoltre, abbiamo omissi alcune delle note di carattere bibliografico.

Ricordiamo infine, per sottolineare il carattere di apertura al dialogo intraecclesiale della lettera pastorale dei Vescovi americani, che nel gennaio 1983 una delegazione della Commissione per la stesura definitiva del testo, guidata dal card. Bernardin, si è incontrata in Vaticano con rappresentanti di vari Episcopati europei e della stessa Santa Sede, e che i suggerimenti di questi ultimi hanno verosimilmente contribuito essi pure alla messa a punto definitiva del documento stesso.

INTRODUZIONE

«L'intera società umana è giunta a un momento sommamente decisivo nel processo della sua maturazione». Così il Concilio Vaticano II iniziò la sua trattazione sulla guerra moderna (G.S. 77). Dal tempo del Concilio la dinamica della corsa al riarmo nucleare si è intensificata. **L'angoscia per la guerra nucleare** è un elemento visibile e tangibile del nostro tempo. Giovanni Paolo II nel suo messaggio alle Nazioni Unite sul disarmo, del giugno 1982, disse: «Ora, i timori e le preoccupazioni di numerosi gruppi in diverse parti del mondo rivelano che la gente è sempre più spaventata al pensiero di ciò che capiterebbe se degli irresponsabili scatenassero una guerra nucleare» (n. 7).

Come vescovi e pastori che esercitano il loro ministero in una delle maggiori nazioni nucleari, abbiamo direttamente conosciuto questo terrore nelle menti e nei cuori del nostro popolo, anzi lo condividiamo. Scriviamo questa lettera perché siamo concordi nel ritenere che il mondo si trova in un momento di crisi, i cui effetti sono evidenti nella vita della gente. Il nostro intento, tuttavia, non è di fare un discorso che giochi sulla paura della gente, ma di dire **una parola di speranza e di incoraggiamento** in un'epoca di paura. La fede non ci isola dalle sfide della vita; piuttosto intensifica in noi il desiderio di contribuire a dar loro una risposta precisamente alla luce della buona novella che ci è venuta nella persona di Gesù, Signore della storia. Traendole dalle risorse della nostra fede desideriamo fornire speranza e forza a tutti coloro che anelano a un mondo libero dalla minaccia nucleare. La speranza sorregge la capacità di vivere in compagnia del pericolo senza esserne schiacciati; la speranza è la volontà di lottare contro gli ostacoli anche quando appaiono insuperabili. La nostra speranza ultima è riposta in quel Dio che ci ha dato la vita, che sostiene il mondo con la sua potenza e che ci ha chiamati a rispettare la vita di ogni persona e di tutti i popoli.

La crisi di cui parliamo ha origine dal fatto che la guerra nucleare minaccia l'esistenza del nostro pianeta; si tratta della minaccia più catastrofica che il mondo abbia mai conosciuto. Non è tollerabile né necessario che gli esseri umani vivano sotto questa minaccia. Ma per allontanarla si richiede da noi un eccezionale sforzo di intelligenza, di coraggio e di fede. Giovanni Paolo II disse a Hiroshima: «D'ora in poi l'umanità potrà sopravvivere soltanto attraverso una scelta consapevole e una deliberata volontà politica».

In quanto americani, cittadini della prima nazione che ha prodotto armi atomiche, della sola nazione che le ha usate, e di una delle poche nazioni capaci di influire in modo determinante sul corso dell'era nucleare, abbiamo la grave responsabilità umana, morale e politica di far sì che questa «scelta consapevole» sia compiuta per la salvezza dell'umanità. Questa lettera è perciò

un invito e una sfida ai cattolici degli Stati Uniti ad unirsi con altri per formulare le scelte consapevoli e le deliberate politiche richieste da questo « momento sommamente decisivo ».

I - LA PACE NEL MONDO MODERNO: PROSPETTIVE E PRINCIPI RELIGIOSI

La minaccia di una guerra nucleare a livello mondiale costituisce una **fondamentale preoccupazione per la Chiesa universale**, come le parole e le azioni dei recenti papi e del Concilio Vaticano II hanno chiaramente dimostrato. Nella presente lettera pastorale noi parliamo come vescovi della Chiesa universale, eredi dell'insegnamento religioso e morale degli ultimi quattro decenni sulla questione della guerra moderna. Parliamo anche come vescovi della Chiesa degli Stati Uniti che hanno sia l'obbligo sia l'occasione di condividere e interpretare la saggezza morale e religiosa della tradizione cattolica, applicandola agli attuali problemi della guerra e della pace.

La minaccia nucleare trascende i confini religiosi, culturali e nazionali. Per affrontare tale pericolo, si richiedono tutte le risorse che la ragione e la fede possono chiamare a raccolta. La presente lettera è un **contributo a un più ampio sforzo comune** inteso a chiamare i cattolici e tutti i membri della nostra comunità politica al dialogo e all'assunzione di decisioni specifiche riguardo a tale tremendo problema.

La tradizione cattolica riguardante la pace e la guerra è una tradizione lunga e complessa: dal « discorso della montagna » essa arriva fino alle dichiarazioni di Giovanni Paolo II. Il suo sviluppo non potrebbe essere descritto mediante una linea retta, e raramente essa fornisce una risposta semplice a problemi complessi. Essa parla attraverso molte voci e ha prodotto molteplici forme di testimonianza religiosa. Poiché noi ci situiamo all'interno di tale tradizione, cercando di ispirarci ad essa e di svilupparla, il documento che ci fornisce una profonda ispirazione e guida è la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (la « *Gaudium et spes* »), emanata dal Concilio Vaticano II, poiché essa si basa su principi dottrinali e tratta delle relazioni fra la Chiesa e il mondo in ordine ai problemi più urgenti dei nostri giorni (1).

Una **norma di interpretazione** che è essenziale per la costituzione pastorale è altrettanto importante per la presente lettera, anche se l'autorità propria di questi due documenti è piuttosto diversa. Entrambi i documenti adottano i principi dell'insegnamento morale cattolico e li applicano a specifici problemi contemporanei. I vescovi nel Vaticano II indicavano, in apertura della costituzione pastorale, il seguente orientamento sul modo di applicare i principi ai problemi concreti: « Nella prima parte, la Chiesa

(1) « La costituzione pastorale *La Chiesa nel mondo contemporaneo* consta di due parti, ma è un tutto unitario. Viene detta "pastorale" perché, sulle basi di principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini d'oggi. Pertanto, né alla prima parte manca l'intenzione pastorale, né alla seconda l'intenzione dottrinale » (G.S. 1, nota 1).

svolge la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo si inserisce, e sui suoi rapporti con essi. Nella seconda, si prendono più precisamente in considerazione i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti. Per cui, in questa seconda parte la materia esaminata alla luce dei principi dottrinali non è tutta costituita da elementi immutabili, ma contiene anche elementi contingenti. Perciò la costituzione dovrà essere interpretata secondo le norme generali della interpretazione teologica, ma tenendo conto inoltre, specie nella seconda parte, delle circostanze mutevoli cui sono per loro natura connesse le materie trattate» (G.S. 1, nota 1).

Anche nella presente lettera noi affrontiamo molte questioni concrete riguardanti la corsa agli armamenti, la guerra contemporanea, i sistemi di armamenti e le strategie di negoziazione. Non intendiamo attribuire alla trattazione di ciascuno di questi problemi la stessa autorità morale della nostra esposizione dei principi morali universali e dell'insegnamento formale della Chiesa. Anzi, sottolineiamo qui in apertura che **non tutte le dichiarazioni contenute in questa lettera hanno la medesima autorità morale**. A volte noi riaffermiamo principi morali universalmente vincolanti (ad esempio, l'immunità dei non combattenti e il criterio di proporzionalità); altre volte riaffermiamo dichiarazioni di papi recenti e l'insegnamento del Vaticano II; altre ancora, applichiamo principi morali a casi specifici.

Nell'applicazione di tali principi ci rendiamo conto — e vorremmo fosse riconosciuto dai lettori — che entrano in gioco giudizi prudenziali, basati su circostanze specifiche che possono cambiare o che possono essere diversamente interpretate da persone di buona volontà (ad esempio, la questione del «no first use» = la rinuncia ad usare per primi le armi nucleari). Tuttavia, ai **giudizi morali che noi formuliamo in casi specifici**, anche se non vincolano in coscienza, i cattolici devono prestare **seria attenzione e considerazione** in quanto tali giudizi stabiliscono se le loro valutazioni morali sono in armonia col Vangelo.

Faremo il possibile per indicare, e nello stile e nella sostanza, i casi in cui compiremo tali applicazioni. Crediamo che tali giudizi siano una parte importante di questa lettera, ma dovrebbero essere interpretati alla luce di un altro brano della costituzione pastorale: «Per lo più, sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli, altrettanto sinceramente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Che se le soluzioni proposte da una parte o dall'altra, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso un dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune» (G.S. 43).

Questo brano riconosce come su **alcune complesse questioni sociali** la Chiesa si attenda una certa **varietà di punti di vista** anche quando tutti aderiscono ai medesimi principi morali universali. La stessa esperienza costituita dalla preparazione della presente lettera pastorale ci ha mostrato la serie di opinioni, fermamente sostenute, presenti nella comunità cattolica

riguardo ai problemi della guerra e della pace. Naturalmente, come vescovi, noi crediamo che tali diversità debbano esprimersi nel quadro dell'insegnamento morale cattolico. Noi sollecitiamo il rispetto reciproco tra i differenti gruppi nella Chiesa allorché analizzeranno la presente lettera e i problemi di cui essa tratta. Nella Chiesa sono necessari non soltanto convinzione e impegno, ma anche cortesia e carità.

La costituzione pastorale ci chiama a proiettare la luce del Vangelo sui «**segni dei tempi**». Sono tre i segni dei tempi che hanno particolarmente influito sulla stesura di questa lettera. Il primo, per citare le parole di Giovanni Paolo II alle Nazioni Unite, è che «il mondo desidera la pace, il mondo ha bisogno di pace». Il secondo è il giudizio del Concilio Vaticano II sulla corsa al riarmo: «La corsa agli armamenti è una gravissima piaga dell'umanità, e danneggia in modo intollerabile i poveri» (G.S. 81). Il terzo è il modo in cui i particolari pericoli e dinamiche della corsa agli armamenti nucleari pongono problemi qualitativamente nuovi che devono essere affrontati con applicazioni totalmente rinnovate dei principi morali tradizionali. Alla luce di questi tre elementi, vogliamo analizzare l'insegnamento cattolico sulla pace e la guerra.

La tradizione sociale cattolica, come la troviamo esemplificata nella costituzione pastorale e nei recenti documenti papali, è un misto di elementi biblici, teologici e filosofici che vengono a concentrarsi sui problemi concreti dell'oggi. La visione biblica del mondo, creato e sostenuto da Dio, segnato dal peccato, redento in Cristo e destinato al regno, è il nucleo centrale del nostro patrimonio religioso. Questa visione esige elaborazione, spiegazione ed applicazione in ogni epoca; l'importante compito della teologia è penetrare sempre più adeguatamente la natura della concezione biblica della pace. Di conseguenza l'insegnamento sulla pace prende in esame sia la costruzione di un mondo più pacifico, sia la valutazione del fenomeno della guerra.

Al centro dell'insegnamento della Chiesa sulla pace e di tutto l'insegnamento sociale cattolico ci sono **la trascendenza di Dio e la dignità della persona umana**. La persona umana è il più chiaro riflesso della presenza di Dio nel mondo; tutta l'opera della Chiesa nel perseguire la giustizia e la pace è rivolta alla protezione e promozione della dignità di ogni persona, perché ogni persona non solo è riflesso di Dio, ma è l'espressione dell'opera creatrice di Dio e il significato della missione redentrice di Cristo. I cristiani accostano il problema della pace e della guerra con un atteggiamento di timore e di reverenza. Dio è il Signore della vita, e perciò ogni vita umana è sacra. La guerra moderna minaccia di cancellare la vita umana su una scala finora inimmaginabile. Il senso di venerazione e di «timor di Dio» che le precedenti generazioni provavano nell'accostare questi problemi, ci si impone con nuova urgenza. Dice la costituzione pastorale: «Sappiano gli uomini d'oggi che dovranno rendere severo conto delle loro azioni di guerra, perché il corso dei tempi futuri dipenderà in gran parte dalle loro odierne deliberazioni» (G.S. 80).

L'insegnamento cattolico sulla pace e la guerra ha avuto due obiettivi: aiutare i cattolici a formare le proprie coscienze, e contribuire al pubblico dibattito politico sulla moralità della guerra. Questi due scopi hanno condotto l'insegnamento cattolico a rivolgersi a due pubblici, distinti ma sovrapposti. Il primo sono i fedeli cattolici formati sui fondamenti del Vangelo e sui

principi dell'insegnamento morale cattolico; il secondo è la più larga comunità civile, un pubblico più pluralistico di cui fanno parte fratelli e sorelle con i quali condividiamo il nome cristiano, ebrei, musulmani e altre comunità religiose, come pure tutte le persone di buona volontà, che tutti insieme compongono la nostra comunità statale. Poiché l'insegnamento cattolico ha cercato sempre di rivolgersi ad entrambi questi pubblici, noi intendiamo parlare agli uni e agli altri in questa lettera, riconoscendo che i cattolici sono anche membri della più larga comunità politica.

La convinzione, radicata nell'ecclesiologia cattolica, che ci si deve rivolgere, **in tema di pace e di guerra, a entrambe le comunità, quella dei fedeli e quella civile**, ha prodotto due stili di insegnamento complementari, ma distinti. La comunità religiosa condivide una specifica prospettiva di fede e può essere chiamata a mettere in pratica le implicazioni di tale prospettiva. La più ampia comunità civile, benché non condivida la stessa visione di fede, è ugualmente vincolata a certi principi morali essenziali. Ogni uomo e ogni donna scopre infatti nelle profondità della propria coscienza una legge scritta nel cuore umano da Dio (cfr. G.S. 16). Da questa legge la ragione trae le norme morali. Tali norme non esauriscono la visione evangelica, ma si pronunciano sui problemi cruciali relativi al benessere della comunità umana, al ruolo degli Stati nelle relazioni internazionali e ai limiti di una azione accettabile degli individui e delle nazioni in materia di guerra e di pace.

Nel recente insegnamento cattolico si possono trovare esempi di questi due stili. Talvolta l'accento è posto sui problemi e le esigenze di una giusta politica (così, per esempio, nel messaggio di Giovanni Paolo II alla sessione speciale dell'ONU del 1982); altre volte l'accento è posto sullo specifico ruolo che dovrebbero svolgere i cristiani (così, ad esempio, nel discorso di Giovanni Paolo II a Coventry, in Inghilterra, nel 1982). Le stesse differenze di accento e di orientamento si possono trovare nella «*Pacem in terris*» di Giovanni XXIII e nella costituzione pastorale del Concilio Vaticano II.

Come vescovi crediamo che la natura dell'insegnamento morale cattolico, i principi dell'ecclesiologia cattolica e le esigenze del nostro ministero pastorale richiedano che questa lettera parli sia ai cattolici, in modo specifico, sia alla più ampia comunità politica a riguardo della condotta politica. Non può essere trascurato alcun interlocutore né alcun modo di intervenire, quando la questione ha le dimensioni cosmiche della corsa agli armamenti nucleari.

Ci proponiamo perciò di discutere sia la visione religiosa della pace tra i popoli e le nazioni, sia i problemi connessi con la realizzazione di questa visione in un mondo di Stati sovrani, privo di una autorità centrale, diviso dalle ideologie, dalla geografia e da rivendicazioni contrastanti. Crediamo che la visione religiosa abbia una base obiettiva e sia suscettibile di una progressiva realizzazione. Cristo è la nostra pace perché «ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, [...] per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio» (Ef 2,14-16). Sappiamo anche che questa pace avrà il suo pieno compimento solo nel regno di Dio; la realizzazione del regno perciò è un'opera continua, che si sviluppa progressivamente, che si mantiene in modo precario e che ha bisogno di

uno sforzo costante per salvaguardare la pace già conseguita e per allargare il suo spazio nella vita personale e politica.

La costruzione della pace nelle e tra le nazioni è opera di molti individui e istituzioni; è frutto di idee e decisioni prese nei settori politico, culturale, economico, sociale, militare e giuridico. Noi crediamo che la Chiesa, come comunità di fede e come istituzione sociale, abbia un suo proprio, necessario e peculiare ruolo da svolgere nel perseguimento della pace.

Lo specifico contributo della Chiesa deriva dalla sua natura e missione religiosa. La Chiesa è chiamata ad essere, in modo singolare, lo strumento del regno di Dio nella storia. Poiché la pace è uno dei segni di tale regno presente nel mondo, la Chiesa adempie parte della sua missione essenziale rendendo più visibile nel nostro tempo la pace del regno.

Poiché la pace, come lo stesso regno di Dio, è ad un tempo dono di Dio e opera dell'uomo, la Chiesa dovrebbe continuamente pregare per questo dono, e partecipare a quest'opera. Siamo chiamati ad essere una Chiesa a servizio della pace, proprio perché la pace è una delle manifestazioni della parola e dell'opera di Dio in mezzo a noi. La consapevolezza che la Chiesa ha la responsabilità di unirsi agli altri nel costruire la pace è uno dei principali fattori che stanno alla base dell'esigenza attuale di sviluppare una teologia della pace. Gran parte della storia della teologia cattolica relativa alla guerra e alla pace si è concentrata sul compito di limitare il ricorso alla forza nelle vicende umane; questo compito è ancora necessario, e lo si richiamerà più avanti in questa lettera pastorale, ma non è una risposta sufficiente alla sfida del Concilio Vaticano II « a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova » (G.S. 80).

Una mentalità nuova che includa una **teologia della pace** adeguatamente sviluppata richiederà contributi da diversi settori della vita della Chiesa: studi biblici, teologia sistematica e morale, ecclesiologia, nonché le esperienze e le intuizioni di quei membri della Chiesa che in vari modi hanno lottato per costruire e mantenere la pace in questa epoca spesso violenta. Questa lettera pastorale è più un invito a continuare il nuovo approccio ai problemi della guerra e della pace che una sintesi conclusiva dei risultati di tale approccio. Abbiamo una certa percezione delle caratteristiche di una teologia della pace, ma non abbiamo una visione sistematica delle loro relazioni interne.

Una teologia della pace dovrebbe fondare solidamente l'impegno per la costruzione della pace nella visione biblica del regno di Dio, e dovrebbe collocare tale impegno al centro del ministero della Chiesa. Dovrebbe individuare gli ostacoli sulla via della pace, così come sono intesi teologicamente e nelle scienze sociali e politiche. Dovrebbe insieme individuare i contributi specifici che una comunità di fede può dare all'opera di pace e porli in relazione con il più ampio lavoro di pace perseguito da altri gruppi e istituzioni delle società. Infine una teologia della pace deve includere un messaggio di speranza. La prospettiva della speranza deve essere aperta a tutti, ma una sorgente dei suoi contenuti dovrebbe essere trovata in una Chiesa al servizio della pace.

Noi offriamo ora **un primo passo verso un messaggio di pace e di speranza.** Esso consta dei seguenti elementi: un quadro della concezione biblica della pace; una riflessione teologica su come la pace possa essere perseguita in un mondo contrassegnato dal peccato; una valutazione morale dei prin-

cipali problemi che ci stanno di fronte nell'attuale ricerca della pace; e infine una valutazione dei compiti politici e personali richiesti a tutti gli uomini di buona volontà in questo periodo estremamente critico della storia.

[...]

B) Il regno di Dio e la storia.

La comprensione cristiana della storia è segnata da speranza e fiducia, ma è anche seria e realistica: «L'ottimismo cristiano, fondato sulla croce gloriosa del Cristo e sull'effusione dello Spirito santo, non giustifica in realtà alcuna illusione. Per il cristiano, la pace sulla terra è sempre una sfida, a motivo della presenza del peccato nel cuore dell'uomo» (Giovanni Paolo II, Messaggio per la giornata mondiale della pace 1982, n. 12). La pace deve essere costruita sulla base della giustizia in un mondo in cui sono evidenti le conseguenze personali e sociali del peccato.

La speranza cristiana circa la storia è radicata nella fede in Dio, quale creatore e sostenitore della nostra esistenza, e nella convinzione che il regno di Dio si realizzerà nonostante il peccato, la debolezza e i fallimenti umani. Proprio perché il peccato fa parte della storia del mondo, la realizzazione della pace del regno non è mai permanente o completa. Questa affermazione è stata continuamente ripetuta dall'epoca patristica fino a Giovanni Paolo II: «Essendo il peccato e l'odio a far da ostacolo alla pace con Dio e con gli altri, egli l'uno e l'altro ha distrutti mediante l'offerta della sua vita sulla croce; egli ha riconciliato in un solo corpo quelli che erano nemici (cfr. Ef 2,16; Rm 12,5). [...] Perciò, pur spendendosi con ardore per prevenire la guerra o per porvi termine, il cristiano non si illude né sulla sua capacità di far trionfare la pace, né sulla portata delle iniziative da lui intraprese a questo scopo. Di conseguenza, egli si interessa a tutte le realizzazioni umane in favore della pace, vi prende parte molto spesso, considerandole con realismo e umiltà. Si potrebbe quasi dire che le "relativizza" doppiamente, mettendole in relazione con la condizione peccatrice dell'uomo e ponendole in rapporto al disegno salvifico di Dio» (Giovanni Paolo II, *ibid.*, nn. 11 e 12).

I cristiani sono chiamati a vivere nella tensione tra la visione del regno di Dio e la sua concreta realizzazione nella storia. Tale tensione è spesso descritta con i termini «già, ma non ancora»: ossia, viviamo già nella grazia del regno, ma questo non è ancora pienamente realizzato. Siamo perciò un popolo peregrinante in un mondo segnato da conflitti e ingiustizie. La grazia di Cristo è operante nel mondo; il suo comandamento dell'amore e il suo appello alla riconciliazione non sono semplicemente ideali futuri, ma ci chiamano ad una obbedienza nel presente.

Con i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II noi siamo convinti che «la pace è possibile». Nello stesso tempo l'esperienza ci persuade che «una società umana totalmente e per sempre pacificata è purtroppo un'utopia, e che le ideologie che la riflettono, come se potesse essere facilmente raggiunta, alimentano speranze irrealizzabili, quali che siano le ragioni del loro atteggiamento» (Giovanni Paolo II, *ibid.*, n. 12).

Il riconoscimento che la pace è possibile, ma mai assicurata, e che la sua possibilità deve essere continuamente protetta e preservata di fronte agli

ostacoli e agli attacchi, rende conto in larga misura della complessità dell'insegnamento cattolico sulla guerra. La pace e la giustizia saranno pienamente realizzate nel regno di Dio. La giustizia è sempre il fondamento della pace. Nella storia gli sforzi per costruire insieme pace e giustizia sono a volte in tensione tra loro, e la lotta per la giustizia può mettere in pericolo certe forme di pace.

E' all'interno di questa tensione tra il regno e la storia che l'insegnamento cattolico ha affrontato il problema della guerra. Le guerre contrassegnano la costruzione della storia umana, distorcono oggi la vita delle nazioni e, per mezzo delle armi nucleari, minacciano la distruzione del mondo quale noi conosciamo e della civiltà pazientemente costruita lungo i secoli. Le cause delle guerre sono molteplici e non facilmente individuabili. In ogni situazione di violenza i cristiani scorgono le conseguenze del peccato: non solo le forme inique di dominazione, oppressione e aggressione, ma anche i conflitti di valori e di interessi, che evidenziano i limiti di un mondo segnato dal peccato. La minaccia di una guerra nucleare che incombe oggi sul mondo riflette tali forme e conflitti, espressioni del peccato.

Nel « già, ma non ancora » dell'esistenza cristiana, i membri della Chiesa scelgono diverse vie per incamminarsi verso l'attuazione del regno nella storia. Nell'esaminare sia le posizioni che si presentano agli individui perché possano formarsi la coscienza sui problemi della guerra e della pace, sia l'insegnamento cattolico circa l'obbligo dello Stato di difendere la società, noi ci ispiriamo ampiamente alla costituzione pastorale « *Gaudium et spes* » per due motivi.

In primo luogo, troviamo convincente il modo in cui essa tratta della natura della pace e di come evitare la guerra, poiché rappresenta il pensiero, maturato nella preghiera, dei vescovi di tutto il mondo e chiama vigorosamente ad assumere nuovi atteggiamenti, pur riflettendo fedelmente l'insegnamento tradizionale della Chiesa. In secondo luogo, i padri del Concilio non conoscevano soltanto gli orrori della I e II guerra mondiale. Essi vedevano conflitti che continuavano « ogni giorno in qualche parte della terra a produrre devastazioni », la crescente ferocia della guerra resa possibile dalle moderne armi scientifiche, le guerre di guerriglia « portate avanti in lungo, con nuovi metodi, insidiosi e sovversivi » (G.S. 79), e il terrorismo considerato come un modo nuovo di ingaggiare una guerra. Gli stessi fenomeni caratterizzano il nostro tempo.

Per motivi simili attingiamo copiosamente ai papi dell'era nucleare, da Pio XII a Giovanni Paolo II. L'insegnamento dei papi e del Concilio deve essere incarnato da ogni Chiesa locale in modo comprensibile alla propria cultura. Ciò consente ad ogni Chiesa locale di applicare le proprie specifiche intuizioni ed esperienze ai problemi che caratterizzano il nostro mondo. Dal 1966 ad oggi i vescovi americani, sia individualmente sia collettivamente, hanno pubblicato molte dichiarazioni sui problemi della pace e della guerra, a partire dalla guerra del Vietnam fino alla obiezione di coscienza e all'uso delle armi nucleari. Queste dichiarazioni riflettono non solo le preoccupazioni della gerarchia, ma anche le voci della nostra gente che sempre più ci ha espresso il proprio allarme per la minaccia della guerra. In questa lettera desideriamo continuare e sviluppare l'insegnamento sulla pace e sulla guerra che già abbiamo elaborato in passato e che riflette sia l'insegnamento della

Chiesa universale, sia le intuizioni e le esperienze della comunità cattolica degli Stati Uniti.

E' significativo il fatto che la esplicita trattazione della guerra e della pace sia riservata al capitolo finale della costituzione pastorale. Solo dopo aver esplorato la natura e il destino della persona umana il Concilio si occupa della natura della pace, che esso vede non come un fine in sé, ma come **condizione indispensabile per il compito di «costruire un mondo più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra»** (G.S. 77). La comprensione di tale compito è decisiva per capire il punto di vista della Chiesa sulle scelte morali che si aprono a noi come cristiani.

C) Le scelte morali per il Regno.

In uno dei brani più spesso citati, la costituzione pastorale dichiara che è necessario «considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova» (G.S. 80). L'insegnamento del Concilio situa questo appello a «una mentalità completamente nuova» nel contesto di un'ampia analisi della dignità della persona umana e dello stato attuale del mondo. Se perdiamo di vista questa più ampia tematica non saremo in grado di comprendere la saggezza del Concilio. Infatti il problema della guerra e della pace pone a tutti una domanda fondamentale: che cosa favorisce e che cosa impedisce la costruzione di un mondo più autenticamente umano? Se dobbiamo valutare la guerra con un atteggiamento del tutto nuovo, dobbiamo seriamente tentare un approccio alla persona umana con un atteggiamento altrettanto nuovo. L'obbligo dell'intera umanità a operare per il rispetto universale dei diritti umani e della dignità umana è un imperativo fondamentale per l'ordine sociale, economico e politico.

E' quindi chiaro che, per valutare la guerra con un atteggiamento nuovo, dobbiamo andare molto al di là di un esame dei sistemi di armamenti o delle strategie militari. Dobbiamo esaminare a fondo il significato delle scelte morali che ci qualificano come cristiani. In armonia con la visione del Vaticano II, dobbiamo essere sensibili sia al pericolo della guerra, sia alle condizioni di vera libertà all'interno delle quali si possono operare le scelte morali (G.S. 17). La pace è l'ambiente entro il quale la scelta morale può venire esercitata nella maniera più efficace. Come possiamo procedere verso questa pace che è indispensabile all'autentica libertà umana? Come definiamo tale pace?

1. La natura della pace.

La tradizione cattolica ha sempre inteso il significato della pace in termini positivi. La pace è in pari tempo un dono di Dio e un'opera dell'uomo. Deve essere costruita sulla base dei valori umani centrali: verità, giustizia, libertà e amore. La costituzione pastorale formula la tradizionale concezione della pace nei termini seguenti: «La pace non è la semplice assenza della guerra, né si riduce soltanto a stabilizzare l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma viene con tutta esattezza definita "opera della giustizia" (Is 32,7). E' il frutto dell'ordine immesso nella umana società dal suo divino Fondatore e che deve essere attuato da uomini

che aspirano ardentemente a una giustizia sempre più perfetta» (G.S. 78).

Giovanni Paolo II ha arricchito questa concezione positiva della pace, collegandola con nuova profondità filosofica all'insegnamento della Chiesa riguardo alla **dignità umana** e ai **diritti umani**. Egli ha elaborato tale collegamento nel suo discorso all'assemblea generale delle Nazioni Unite, nel 1979, e nel suo Messaggio per la giornata della pace 1982: « Il rispetto incondizionato ed effettivo dei diritti imprescrittibili e inalienabili di ciascuno è la condizione "sine qua non" perché la pace regni in una società. In rapporto a questi diritti fondamentali, tutti gli altri sono in qualche modo derivati e secondari. In una società in cui tali diritti non siano protetti, è spenta l'idea stessa di universalità, dal momento che solamente alcuni individui instaurano, a loro esclusivo profitto, un principio di discriminazione, secondo il quale i diritti e la stessa esistenza altrui vengono a dipendere dall'arbitrio dei più forti » (n. 9) (2).

Come abbiamo già rilevato, peraltro, la protezione dei diritti umani e il mantenimento della pace sono compiti da svolgersi in un mondo segnato dal peccato e da conflitti di vario genere. L'insegnamento della Chiesa sulla guerra e sulla pace stabilisce una forte presunzione a sfavore della guerra, che è vincolante per tutti; poi esso esamina i casi in cui tale presunzione può venire accantonata, proprio nel nome del mantenimento di quel tipo di pace che protegge la dignità umana e i diritti umani.

2. La presunzione a sfavore della guerra e il principio della legittima difesa.

Sotto il titolo « Il dovere di mitigare l'inumanità della guerra » (« De bellorum immanitate refrenanda ») (G.S. 79), il Concilio contempla lo « stato di degradazione dell'umanità ». Esso guarda il nostro mondo com'è, e non come vorremmo che fosse. Il panorama è desolante: crudeli nuovi mezzi di guerra che minacciano una ferocia superiore a quella del passato, inganni, sovversione, terrorismo, genocidio. Quest'ultimo crimine in particolare è duramente condannato come orrendo, ma tutte le azioni che deliberatamente entrano in conflitto con gli onnicomprensivi principi dell'universale legge naturale, legge perennemente vincolante, sono criminali, come lo sono tutti gli ordini con cui si comandano tali azioni. E' dovuto il massimo elogio al coraggio di coloro che apertamente e intrepidamente resistono a chi impartisce tali ordini. Tutti gli individui, e soprattutto le pubbliche autorità e gli esperti in materia, sono tenuti a rispettare e a perfezionare le convenzioni volte a « rendere meno inumane le azioni militari e le loro conseguenze », in modo da « renderle capaci di porre un freno più adatto ed efficace alle atrocità della guerra » (G.S. 79).

Questa è una valutazione realistica del mondo attuale. Più sotto, nella medesima sezione, il Concilio ci dice che « dobbiamo sforzarci con ogni impegno per preparare quel tempo, nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra » (G.S. 82). Ci si dice, peraltro, che questa meta richiede la costituzione di una autorità pubblica

(2) La costituzione pastorale sottolinea che la pace è il frutto non solo della giustizia, ma anche dell'amore, che ci impegna all'« assidua pratica della fratellanza » (G.S. 78).

universalmente riconosciuta e dotata di effettivo potere per «garantire a tutti i popoli la sicurezza, l'osservanza della giustizia e il rispetto dei diritti» (G.S. 82). Ma che fare riguardo al presente? Il Concilio è estremamente chiaro, così come lo sono i papi: «Certo, la guerra non è estirpata dalla umana condizione. E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà una 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 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 loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza. Ma altra cosa è servirsi delle armi per la giusta difesa dei popoli, e altra cosa è voler imporre il proprio dominio su altre nazioni. Né la potenza bellica rende legittimo ogni suo uso militare o politico. Né, per il fatto che una guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, tutto diventa per questo lecito tra le parti in conflitto» (G.S. 79).

Il cristiano non ha altra scelta che quella di difendere la pace, correttamente intesa, contro l'aggressione. Questo è un obbligo ineludibile. E' sul «come» difendere la pace che si presenta il problema delle scelte morali. Sottolineiamo nuovamente questo principio poiché osserviamo notevoli fraintendimenti sia tra coloro che si rifiutano di portare le armi, sia tra coloro che accettano di portarle. Ambedue le tradizioni hanno fornito un gran numero di esempi di eccezionale coraggio, esempi di cui il mondo ha ancora bisogno. Dei milioni di uomini e donne che hanno servito con rettitudine nelle forze armate, molti hanno donato la loro vita. Molti altri sono oggi impegnati in tutto il mondo nel compito difficile ed esigente di collaborare a preservare quella che il Concilio chiama «una certa pace».

Vediamo molte persone profondamente sincere che, lungi dall'essere indifferenti o apatiche di fronte ai mali del mondo, fermamente credono, in coscienza, di difendere meglio la vera pace rifiutandosi di portare le armi. In alcuni casi costoro sono motivati dal fatto che, secondo la comprensione che essi ne hanno, il Vangelo e la vita e morte di Cristo proibiscono ogni violenza. In altri casi, la loro motivazione è semplicemente quella di fornire un esempio personale di cristiana sopportazione quale approccio positivo e costruttivo per una riconciliazione fraterna coi nemici. In altri casi ancora, essi propongono o si impegnano nella «non violenza attiva» come resistenza organizzata per frustrare l'aggressione o per rendere inefficace qualunque oppressione tentata con la forza delle armi. Nessun governo, e certamente nessun cristiano, può semplicemente sopporre che tali individui siano pure pedine di forze cospiratorie o colpevoli di codardia.

L'insegnamento cattolico considera che queste due distinte risposte morali stiano in relazione di complementarità, nel senso che sono entrambe dirette a servire al bene comune. Esse differiscono nella loro percezione del modo in cui si debba difendere con più efficacia il bene comune, ma entrambe le risposte testimoniano la convinzione cristiana che la pace deve essere ricercata e i diritti devono essere difesi entro i limiti posti dalla legge morale e nel quadro di un riconoscimento di altri fondamentali valori umani.

Nel corso di tutta questa discussione sulla diversità delle scelte, ci riferiamo naturalmente a scelte praticabili dagli individui. Il Concilio e i papi hanno affermato chiaramente che i governi minacciati da una ingiusta

aggressione armata **devono difendere** il proprio popolo. Ciò include la difesa mediante la forza delle armi, se necessaria, come estremo rimedio. Discuteremo, più sotto, le condizioni e i limiti imposti a tale difesa. Anche quando parla di individui, peraltro, il Concilio si cura di garantire il fondamentale **diritto a difendersi**. Alcuni scelgono di non rivendicare i propri diritti con la forza delle armi e adottano altri metodi di difesa, ma essi non perdono il diritto a difendersi né possono abdicare ai propri obblighi nei confronti di altri. Essi sono lodati dal Concilio, finché non vengano lesi i diritti e i doveri di altri o della comunità stessa.

Pio XII ha espresso con particolare vigore la sua convinzione circa la **responsabilità del cristiano di resistere a una ingiusta aggressione**: «Un popolo minacciato o già vittima di una ingiusta aggressione, se vuole pensare e agire cristianamente, non può rimanere in una indifferenza passiva; tanto più la solidarietà della famiglia dei popoli interdice agli altri di comportarsi come semplici spettatori in un atteggiamento d'impossibile neutralità. Chi potrebbe mai valutare i danni già cagionati in passato da una tale indifferenza, ben aliena dal sentire cristiano, verso la guerra di aggressione? [...] Ha forse essa in compenso portato un qualche vantaggio? Al contrario; essa non ha fatto che rassicurare e incoraggiare gli autori e i fautori di aggressione, mettendo i singoli popoli, abbandonati a se stessi, nella necessità di aumentare indefinitamente i loro armamenti. [...] Fra questi beni [della umanità] alcuni sono di tanta importanza per la umana convivenza, che la loro difesa contro la ingiusta aggressione è senza dubbio pienamente legittima. A questa difesa è tenuta anche la solidarietà delle nazioni, che ha il dovere di non lasciare abbandonato il popolo aggredito» (Pio XII, Radiomessaggio di Natale 1948, nn. 15 e 16).

Niente di quanto si è detto fin qui, tuttavia, sta a suggerire che la forza armata sia la sola difesa contro una ingiusta aggressione, indipendentemente dalle circostanze. E in effetti il Concilio richiede che **le gravi questioni riguardanti la protezione dei popoli siano trattate con equilibrio**. I padri del Concilio erano ben consapevoli che, nel mondo odierno, «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 perciò di gran lunga i limiti di una legittima difesa» (G.S. 80). Per questo veniamo ammoniti: «Sappiano gli uomini d'oggi che dovranno rendere severo conto delle loro azioni di guerra, perché il corso dei tempi futuri dipenderà in gran parte dalle loro odierne deliberazioni» (G.S. 80). Si devono porre in opera studi e sforzi seri e continui per lo sviluppo di metodi programmati che servano, sia per gli individui, sia per le nazioni, a difendersi contro ingiuste aggressioni senza far uso della violenza.

Noi crediamo che lo **sforzo inteso a sviluppare metodi non violenti per respingere le aggressioni e per risolvere i conflitti** risponda meglio alla chiamata di Gesù all'amore e alla giustizia. In effetti, ogni aumento della potenziale capacità distruttiva delle armi e quindi anche della guerra, contribuisce a mettere in rilievo la giustezza della via che Gesù ha insegnato ai suoi seguaci. Ma, d'altra parte, la realtà delle aggressioni, dell'oppressione e dell'ingiustizia nel nostro mondo contribuisce anche a legittimare il ricorso alle armi e alle forze armate per difendere la giustizia. Dobbiamo riconoscere

la realtà del **paradosso** che sta davanti a noi come cristiani che vivono nel contesto di un mondo quale quello attuale. Dobbiamo continuare a enunciare la nostra convinzione che **l'amore è possibile** e che esso è l'unica reale speranza per tutti i rapporti umani, e tuttavia accettare che **la forza, anche quella mortale, è talora giustificata** e che le nazioni devono provvedere alla loro difesa. E' compito dei cristiani, di fronte a questo paradosso, **sforzarsi di risolverlo mediante una sempre maggiore dedizione a Cristo** e al suo messaggio.

Come Giovanni Paolo II si è espresso: « Il cristiano, non ignorando che disegni di aggressività, di egemonia e di manipolazione degli altri sono latenti nel cuore degli uomini e talvolta, anzi, nutrono segretamente le loro intenzioni, nonostante certe dichiarazioni o manifestazioni di segno pacifista, sa che sulla terra una società umana totalmente e per sempre pacificata è purtroppo un'utopia, e che le ideologie che la riflettono, come se potesse essere facilmente raggiunta, alimentano speranze irrealizzabili, quali che siano le ragioni del loro atteggiamento: visione erronea della condizione umana, mancanza di applicazione nel considerare nel suo insieme il problema, evasione per attenuare la paura, o, in altri, calcolo interessato. Il cristiano è pure persuaso — non fosse altro per averne fatto la dolorosa esperienza — che queste speranze fallaci conducono direttamente alla pseudo-pace dei regimi totalitari. Ma questa considerazione realistica non trattiene affatto i cristiani dal loro impegno per la pace; essa stimola, anzi, il loro ardore, perché sanno che la vittoria di Cristo sulla menzogna, sull'odio e sulla morte apporta agli uomini pensosi della pace una motivazione ad agire più decisa di quella offerta dalle antropologie più generose e una speranza più fondata di quella che brilla nei sogni più audaci. E' questa la ragione per cui il cristiano, anche quando fortemente si impegna a contrastare e a prevenire tutte le forme di guerra, non esita a ricordare, in nome di una elementare esigenza di giustizia, che i popoli hanno il diritto e anche il dovere di proteggere, con l'uso di mezzi proporzionati, la loro esistenza e la loro libertà contro un ingiusto aggressore » (Messaggio per la giornata mondiale della pace 1982, n. 12).

Alla luce delle linee essenziali dell'insegnamento cattolico sulla natura della pace, sull'impegno a evitare la guerra e sul diritto dello Stato alla legittima difesa, possiamo ora individuare alcuni principi morali all'interno della tradizione cattolica che costituiscono una guida per la condotta politica e per le scelte individuali.

3. I criteri di una guerra giusta.

La teoria morale della « guerra giusta » o « guerra limitata » parte da un **presupposto** che vincola tutti i cristiani: **non dobbiamo fare alcun male ai nostri vicini**; il modo in cui trattiamo il nostro nemico è la prova decisiva per sapere se amiamo il nostro prossimo; e la possibilità di sopprimere anche una sola vita umana è una prospettiva che dovremmo considerare con timore e tremore. Come è possibile passare da tali presupposti all'idea di un uso giustificabile di forze mortali?

Storicamente e teologicamente, la risposta più chiara a tale domanda si trova in s. Agostino. Agostino era impressionato dalla presenza e dalle conseguenze del peccato nella storia: la dimensione del « non ancora » del regno.

Nella sua visione, la guerra era in pari tempo il risultato del peccato e un tragico rimedio al peccato nella vita delle comunità politiche. La guerra aveva origine nelle ambizioni sfrenate, ma poteva essere anche usata, almeno in alcuni casi, per frenare il male e proteggere gli innocenti. L'esempio classico che illustrava tale punto di vista era l'uso della forza letale per impedire l'aggressione a vittime innocenti. Di fronte al fatto di un attacco a persone innocenti, il presupposto che non dobbiamo fare del male neppure ai nostri nemici cedeva il passo al comando dell'amore, inteso come necessità di arrestare un nemico che intenda fare del male agli innocenti.

L'argomento della guerra giusta ha assunto diverse forme nella storia della teologia cattolica, ma questa intuizione agostiniana ne è la premessa centrale (3). Nel XX secolo, l'insegnamento papale ha fatto uso della logica di s. Agostino e di s. Tommaso d'Aquino (cfr. *Summa Theologica*, II-II^a, q. 40 e q. 64) per articolare un diritto degli Stati all'autodifesa in un ordine internazionale decentrato nonché per stabilire i criteri per l'esercizio di tale diritto. La posizione essenziale è stata formulata dal Vaticano II: «fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non vi sarà una 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 legittima difesa» (G.S. 79). Abbiamo già rilevato la centralità di questo principio agli effetti di una comprensione dell'insegnamento cattolico sullo Stato e i suoi doveri.

L'insegnamento sulla giusta guerra si è sviluppato, peraltro, come uno sforzo per prevenire la guerra; solo se la guerra non può essere ragionevolmente evitata, tale insegnamento è diretto a tentare di ridurre e limitarne gli orrori. Esso persegue tale scopo stabilendo una serie di rigorose condizioni che devono essere osservate se si vuole che la decisione di intraprendere una guerra sia moralmente lecita. Una siffatta decisione, oggi soprattutto, richiede motivi straordinariamente forti per potere passar sopra alla presunzione a favore della pace e contro la guerra. E' questa una ragione importante per cui un valido insegnamento sulla guerra giusta prevede l'opposizione di coscienza. Si presume in partenza che ogni persona sana di mente preferisce la pace, che nessuno vuole iniziare una guerra e che accetta solo come una triste necessità perfino la più giustificabile guerra difensiva. Solo le più forti motivazioni possono consentire di passare sopra a tale obiezione. Così si esprime Pio XII: «La cristiana volontà di pace [...] si guarda bene dal perseguire con la forza delle armi la rivendicazione di diritti, che, quantunque legittimi, non compensano il rischio di suscitare un incendio con tutte le sue tremende conseguenze spirituali e materiali» (Radiomessaggio di Natale 1948, n. 13).

La decisione su quando esistano le condizioni che permettono un ricorso alla forza nonostante la forte presunzione a suo sfavore, viene presa alla luce dei criteri dello «*ius ad bellum*». La decisione sul come si debba poi

(3) Agostino definiva «eresia manichea» il sostenere che la guerra sia intrinsecamente un male e contraria alla carità cristiana, e affermava: «[...] il fare la guerra e l'ampliare il proprio regno col sottomettere altre genti, ai malvagi sembra una felicità, ai buoni invece una necessità. Ma [...] sarebbe assai peggio che quelli che commettono ingiustizie dominassero sopra quelli che sono più giusti» (*La Città di Dio*, I, IV, c. 15).

attuare un ricorso alla forza anche giustificato, viene presa alla luce dei criteri dello « ius in bello ». Esamineremo brevemente il significato delle due espressioni.

« IUS AD BELLUM »: perché e quando il ricorso alla guerra è ammissibile

a) Giusta causa.

La guerra è ammissibile soltanto per far fronte a « un pericolo reale e certo », cioè per proteggere vite innocenti, per salvaguardare le condizioni necessarie a una decorosa esistenza umana e per garantire i diritti umani fondamentali. Come chiariscono sia Pio XII che Giovanni XXIII, ammesso pure che una guerra punitiva sia mai stata giustificabile, i rischi della guerra moderna negano oggi una tale pretesa.

b) Autorità competente.

Nella tradizione cattolica il diritto all'uso della forza è sempre stato **collegato al bene comune**: la guerra deve essere dichiarata da coloro che hanno la responsabilità dell'ordine pubblico, non da gruppi privati o individui.

L'esigenza che la decisione di intraprendere una guerra debba essere presa dall'autorità competente è **particolarmente importante in una società democratica**. Tale esigenza va qui trattata diffusamente, poiché essa implica un ampio spettro di problemi correlati. Per esempio, alcune fra le più aspre divisioni sociali della nostra storia nazionale sono state provocate dalla questione se un presidente degli Stati Uniti abbia o no agito costituzionalmente e legalmente nel coinvolgere il nostro Paese in una guerra « de facto », anche se — anzi, soprattutto se — la guerra non è mai stata formalmente dichiarata. Problemi di coscienza che rendono altrettanto perplessi possono sorgere nel caso di individui da cui ci si attende o a cui si richiede per legge di andare in guerra, anche se i nostri legittimi rappresentanti nel Congresso hanno effettivamente votato per la guerra.

Il criterio dell'autorità competente è di ulteriore importanza oggi che la guerra rivoluzionaria è diventata realtà ordinaria. Storicamente, la tradizione della guerra giusta è rimasta aperta a una posizione di « rivoluzione giusta », ammettendo che un governo oppressivo può perdere la sua pretesa di legittimità. Si è prestata una insufficiente attenzione analitica ai **problemi morali della guerra rivoluzionaria**. Il semplice possesso di sufficienti armamenti, ad esempio, non legittima l'inizio di una guerra da parte di « insorti » contro un governo stabilito, così come un governo non può opprimere sistematicamente il proprio popolo in virtù della dottrina della « sicurezza nazionale ».

Mentre la legittimità della rivoluzione in certe circostanze non può essere negata, la dottrina della guerra giusta deve essere applicata ai conflitti rivoluzione-controrivoluzione altrettanto rigorosamente come agli altri. Essenziale è il problema di chi costituisca l'autorità competente e come tale autorità venga esercitata.

Quando considereremo in questa lettera i problemi della obiezione di coscienza e della obiezione di coscienza selettiva, il problema della autorità competente sorgerà nuovamente.

c) Giustizia comparativa.

I problemi riguardanti i mezzi con cui intraprendere oggi una guerra, soprattutto in considerazione del potenziale distruttivo delle armi, hanno teso a far trascurare i problemi che riguardano la giustizia comparativa delle posizioni dei rispettivi avversari o nemici. In sostanza: quale delle due parti ha sufficientemente «ragione» in una controversia? E i valori in gioco sono sufficientemente importanti per potere passar sopra alla presunzione a sfavore della guerra? La questione, nella sua forma più essenziale, è questa: **i diritti e i valori in causa giustificano l'omicidio?** Infatti, qualunque mezzo si adoperi, la guerra per definizione comporta violenza, distruzione, sofferenza e morte.

Il concetto di giustizia comparativa è inteso ad accentuare quella presunzione in sfavore della guerra che sta alla base dell'insegnamento sulla guerra giusta. In un mondo di Stati sovrani che non riconoscono né una comune autorità morale né un'autorità politica centrale, la giustizia comparativa sottolinea che nessuno Stato dovrebbe agire in base al presupposto di avere la «giustizia assoluta» dalla sua parte. Ognuna delle parti implicate in un conflitto dovrebbe **riconoscere i limiti della propria «giusta causa»** e la conseguente esigenza di **perseguire i propri obiettivi usando solo dei mezzi limitati**. La giustizia comparativa, lungi dal legittimare una mentalità da crociata, intende relativizzare le pretese assolute e ridurre l'uso della forza anche in un conflitto «giustificato».

Date le tecniche della propaganda e la facilità con cui nazioni e individui presumono o si illudono di credere che Dio o il diritto sia chiaramente dalla loro parte, il test della giustizia comparativa può essere estremamente difficile da applicare. E' chiaro, tuttavia, che non è questo il caso di ogni guerra. Una flagrante aggressione esterna o una sovversione interna spesso possono essere abbastanza facilmente identificabili da ogni persona ragionevolmente equanime.

d) Retta intenzione.

La retta intenzione è connessa con la giusta causa: la guerra può essere legittimamente **voluta solo per i motivi indicati sopra come giusta causa**. Durante il conflitto, la retta intenzione significa **ricerca della pace e della riconciliazione**, che implica l'astenersi da atti eccessivamente distruttivi o dall'imporre condizioni irragionevoli (ad es. la resa incondizionata).

e) Estremo ricorso.

Perché il ricorso alla guerra sia giustificato, **tutte le alternative pacifiche devono essere state esaurite**. Questa esigenza comporta enormi problemi. Nessuna organizzazione internazionale attualmente esistente ha esercitato una sufficiente autorità internazionalmente riconosciuta per essere in grado di mediare efficacemente nella maggior parte dei casi o di impedire un conflitto mediante l'intervento delle Nazioni Unite o di altre forze di pace. Inoltre, presso nazioni o popoli che percepiscono come vantaggioso per loro un conflitto fra due o più nazioni diverse, esiste la tendenza a tentare di impedire una composizione pacifica piuttosto che a promuoverla.

Ci rammarichiamo della evidente riluttanza, da parte di alcuni, a considerare le potenzialità, ai fini di un ordine mondiale, presenti nella organizzazione delle Nazioni Unite, e a incoraggiarne lo sviluppo. Papa Paolo VI definì le Nazioni Unite l'ultima speranza per la pace. Non si può permettere che tale speranza vada perduta. E' ancora una volta illuminante la posizione di Giovanni Paolo II su questo punto: « Voglio soprattutto ribadire la mia fiducia in voi, responsabili e membri delle organizzazioni internazionali e in voi, funzionari internazionali! Nel corso dell'ultimo decennio le vostre organizzazioni sono state troppo spesso oggetto di tentativi di manipolazione da parte di nazioni desiderose di sfruttare tali istanze. Resta comunque il fatto che la molteplicità attuale degli scontri violenti, le divisioni e gli intoppi, nei quali si imbattono le relazioni bilaterali, offrono alle grandi organizzazioni internazionali l'occasione di avviare un mutamento qualitativo nelle loro attività, a costo di riformare su certi punti le loro proprie strutture, onde tener conto delle realtà nuove e godere di un potere efficace » (Messaggio per la giornata della pace 1983, n. 11).

f) Probabilità di successo.

E' questo un criterio difficile da applicare, ma il suo scopo è quello di impedire l'irrazionale ricorso alla forza o una disperata resistenza quando l'esito dell'uno o dell'altra è chiaramente destinato a essere sproporzionato o vano. Questa affermazione implica il riconoscimento che a volte la difesa di fondamentali valori, anche contro forze soverchianti, può essere una testimonianza « proporzionata ».

g) Proporzionalità

Nei termini dei criteri dello « ius ad bellum », proporzionalità significa che il danno da infliggere o i costi da sostenere in guerra devono essere proporzionati ai vantaggi che ci si attende nel prendere le armi. Inoltre, i giudizi sulla proporzionalità non dovrebbero limitarsi all'ordine temporale, ma prendere in considerazione anche la dimensione spirituale per quanto concerne « danni », « costi », « vantaggi attesi ». Nel mondo moderno, caratterizzato da interdipendenza, persino un conflitto locale può coinvolgere la gente in qualsiasi luogo; e questo caso si verifica, in particolare, quando sono coinvolte le potenze nucleari. Perciò una nazione oggi non può secondo giustizia entrare in guerra senza considerare l'effetto della propria azione su altri e sulla comunità internazionale.

Questo principio di proporzionalità si applica durante l'intero corso della guerra, così come alla decisione di cominciare la guerra stessa. Durante la guerra del Vietnam la nostra Conferenza episcopale giunse in definitiva alla conclusione che il conflitto aveva raggiunto un tale livello di devastazione per l'avversario e di danni per la nostra società che la sua continuazione non poteva essere giustificata.

« IUS IN BELLO »

Anche quando tutte le rigorose condizioni che giustificano il ricorso alla guerra siano state verificate, la condotta della guerra (cioè strategia, tattica e azioni individuali) rimane sottoposta a un continuo esame alla luce di due

principi che hanno oggi una speciale importanza proprio a motivo della capacità distruttiva della moderna guerra tecnologica. Tali principi sono la proporzionalità e la selettività. Nel discuterne qui, li applicheremo sia alla questione dello « ius ad bellum » sia a quella dello « ius in bello »; oggi, infatti, **diviene sempre più difficile prendere la decisione di usare un qualunque tipo di mezzi bellici**, per quanto inizialmente limitate siano l'intenzione e la capacità distruttiva delle armi impiegate, **senza affrontare almeno la possibilità di una « escalation » verso una guerra più ampia, o perfino totale**, e verso l'uso di armi dal tremendo potenziale distruttivo. E' questo soprattutto il caso in cui gli avversari siano « superpotenze », come chiaramente ha osservato il Concilio: « Anzi, se mezzi di tal genere, quali ormai si trovano negli arsenali delle grandi potenze, venissero pienamente utilizzati, si avrebbe la reciproca e pressoché totale distruzione delle parti contendenti, senza considerare le molte devastazioni che ne deriverebbero nel resto del mondo e gli effetti letali derivanti dall'uso di queste armi » (G.S. 80).

Non si deve pensare, naturalmente, che le stragi e le distruzioni di massa risulterebbero solo dall'uso massiccio delle armi nucleari. Ricordiamo con orrore i bombardamenti a tappeto e quelli incendiari della seconda guerra mondiale, l'uccisione di centinaia di migliaia di persone in varie regioni del mondo mediante armi « convenzionali », l'abominevole uso di gas e altre forme di guerra chimica, la distruzione di case e di raccolti, le enormi sofferenze causate dalla guerra nei secoli che hanno preceduto e nei decenni che sono succeduti all'uso della bomba atomica. Ciò nonostante, ogni persona onesta deve ammettere che, **data soprattutto la proliferazione delle moderne armi scientifiche, ci troviamo ora di fronte a possibilità spaventose a contemplarsi**. Oggi, come mai in passato, dobbiamo chiederoci non semplicemente che cosa succederà, ma che cosa può succedere, soprattutto se le maggiori potenze entreranno in guerra. Giovanni Paolo II ha più volte sollecitato i leader mondiali a porsi di fronte a questa realtà: « Tuttavia, tenuto conto della differenza, per così dire, di natura, tra le guerre classiche e le guerre nucleari o batteriologiche, tenuto conto anche dello scandalo della corsa agli armamenti di fronte alle necessità del Terzo Mondo, questo diritto [a difendersi], ben fondato nel suo principio, non fa che sottolineare per la società mondiale l'urgenza di darsi dei mezzi efficaci di negoziato. Così il terrore nucleare, che invade il nostro tempo, può spingere gli uomini ad arricchire il loro comune patrimonio di questa scoperta assai semplice che è alla loro portata, e cioè che la guerra è il mezzo più barbaro e più inefficace per risolvere i conflitti » (Messaggio per la giornata mondiale della pace 1982, n. 12).

La Pontificia Accademia delle Scienze ha ribadito gli argomenti del Santo Padre nella « Dichiarazione sulle conseguenze della guerra nucleare » del novembre 1981. In seguito, nel corso di una riunione organizzata dall'Accademia Pontificia, rappresentanti di accademie nazionali delle scienze di tutto il mondo hanno pubblicato una « Dichiarazione sulla prevenzione della guerra nucleare » che specificava il significato dell'affermazione di Giovanni Paolo II secondo cui **la guerra moderna è diversa per natura dalle precedenti forme di guerra**. Gli scienziati dicono: « Lungo tutta la sua storia l'umanità ha dovuto confrontarsi con la guerra, ma, dal 1945, la natura delle operazioni militari è così profondamente cambiata che l'avvenire della razza umana e delle future generazioni è messo in pericolo. [...] Per la prima volta è pos-

sibile provocare devastazioni di una dimensione così catastrofica da poter far scomparire una grande parte della civiltà e mettere persino in pericolo la sua sopravvivenza. Il massiccio impiego di tali ordigni potrebbe innescare dei mutamenti ecologici e genetici, gravi e irreversibili, la cui ampiezza non può essere prevista».

Prima ancora, avendo chiaramente presenti questi concetti, il Concilio aveva fatte proprie « **le condanne della guerra totale**, già pronunciate dai recenti Sommi Pontefici » (G.S. 80). Tale condanna è richiesta dai **principi di proporzionalità e di selettività**. La risposta all'aggressione non deve eccedere la natura dell'aggressione stessa. Distruggere la civiltà come noi la conosciamo intraprendendo una « guerra totale » quale oggi è possibile costituirebbe una risposta mostruosamente sproporzionata alla aggressione da parte di qualunque nazione.

Inoltre, non si può mai sopprimere direttamente la vita di persone innocenti, senza considerare i motivi addotti per farlo. Ingaggiare una guerra veramente « totale » significa per definizione sopprimere un enorme numero di vite innocenti. La giusta risposta all'aggressione deve essere selettiva, deve essere diretta contro gli ingiusti aggressori, non contro persone innocenti coinvolte in una guerra non causata da loro. Perciò il Concilio emanò la sua memorabile dichiarazione: « 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**, che deve essere condannato con fermezza e senza esitazione » (G.S. 80).

Quando si affrontano le scelte tra diverse specifiche opzioni militari, il problema posto dal **principio di proporzionalità** si esprime nei termini seguenti: una volta che mettiamo in conto non solo i vantaggi militari che saranno conseguiti con l'uso di tali mezzi, ma anche tutti i danni che dal loro uso presumibilmente deriveranno, può tale uso essere ancora giustificato? Sappiamo, naturalmente, che nessun fine giustifica dei mezzi intrinsecamente cattivi, come l'esecuzione di ostaggi o il prendere a bersaglio dei non combattenti. Tuttavia, anche se i mezzi adottati non sono intrinsecamente cattivi, occorre **prendere in considerazione i danni probabili che deriveranno dal loro uso e se sia giusto accettare tali danni**. E' della massima importanza, nel valutare i danni e la loro ammissibilità in termini di giustizia, **fare riferimento ai poveri e agli indifesi**, poiché generalmente sono essi che hanno meno da guadagnare e più da perdere quando la violenza della guerra li colpisce.

In tema di **corsa agli armamenti**, anche se il fine reale che ci si propone è la legittima difesa contro un'aggressione ingiusta e i mezzi a tale fine non sono intrinsecamente cattivi, dobbiamo tuttavia esaminare la **questione della proporzionalità per quanto attiene ai mali concomitanti**. I costi esorbitanti, il generale clima d'insicurezza che si crea, la possibilità di una accidentale esplosione di armi altamente distruttive, il pericolo di sbagli e di errori di calcolo che potrebbero provocare la ritorsione e la guerra — tali mali o altri concomitanti e indirettamente derivanti dalla corsa agli armamenti non rendono la corsa agli armamenti stessa una risposta sproporzionata all'aggressione? Giovanni Paolo II è molto chiaro nel suo insistere che l'esercizio del diritto e dovere di un popolo di proteggere la propria esistenza e libertà dipende dall'uso di mezzi proporzionati (cfr. Messaggio per la giornata mondiale della pace 1982, n. 12).

Infine, un'altra serie di problemi riguarda l'interpretazione del principio di selettività. Tale principio vieta gli attacchi intenzionalmente diretti contro i non combattenti e gli obiettivi non militari. Esso solleva una serie di problemi per ciò che riguarda il termine «intenzionale», la categoria di «non combattente» e il significato di «militare». Queste questioni meritano di essere fatte oggetto di quel dibattito che va oggi facendosi sempre più frequente. Noi incoraggiamo tale dibattito, poiché sembra che ancora manchino risposte nette e definitive.

La mobilitazione delle forze nella guerra moderna include non soltanto i settori militari, ma anche, e a un livello significativo, quelli politici, economici e sociali. Non è sempre facile stabilire chi è direttamente impegnato in uno «sforzo bellico» o fino a che grado lo sia. E' evidente, comunque, che neppure allargando al massimo la definizione si potrebbero ragionevolmente considerare combattenti intere classi di esseri umani come gli scolari, i pazienti negli ospedali, gli anziani, i malati, i comuni lavoratori industriali che producono beni non direttamente legati a scopi militari, i contadini e molti altri. Essi non possono mai venire attaccati direttamente.

Gli attacchi diretti contro obiettivi militari implicano problemi di pari complessità. Quali obiettivi sono «militari» e quali no? In che misura, per esempio, l'uso (da parte di forze rivoluzionarie o di forze militari regolari) di un villaggio o lo stanziarsi in un'area popolata da civili può provocare l'attacco? Che dire di una fabbrica di munizioni situata nel cuore di una città? Chi è direttamente responsabile della morte dei non combattenti se l'attacco viene effettuato? Per tornare alla questione precedentemente sollevata: quante morti di non combattenti sono «tollerabili» quale risultato di attacchi indiretti, attacchi cioè diretti contro forze combattenti e obiettivi militari e che tuttavia uccidono in pari-tempo dei non combattenti?

Questi due principi, in tutta la loro complessità, devono essere applicati a tutta la gamma di armamenti — convenzionali, nucleari, batteriologici e chimici — che oggi le nazioni hanno in dotazione.

4. Il valore della non violenza.

Mossi dall'esempio della vita di Gesù e dal suo insegnamento, dei cristiani si sono dedicati, fin dai primi tempi della Chiesa, a un modo di vita non violento. Secondo l'interpretazione di alcuni, il Vangelo di Gesù proibiva ogni uccisione. Altri indicarono l'uso della preghiera e altri metodi spirituali come risposta all'inimicizia e all'ostilità.

A metà del secondo secolo s. Giustino dichiarava ai suoi lettori pagani che la profezia di Isaia riguardante la trasformazione delle spade in aratri e delle lance in falci si era avverata come conseguenza dell'avvento di Cristo: «E noi che ci diletavamo della guerra, dell'ucciderci l'un l'altro e di ogni altro genere d'iniquità, in ogni parte del mondo abbiamo trasformato le nostre armi in strumenti di pace — le nostre spade in aratri, le nostre lance in attrezzi per l'agricoltore —, e coltiviamo la pietà, la giustizia, la carità fraterna, la fede e la speranza, che ci vengono dal Padre attraverso il Salvatore crocifisso» (Giustino, Dialogo con Trifone, cap. 20).

Scrivendo nel terzo secolo s. Cipriano di Cartagine si esprimeva nello

stesso tono, quando indicava che i cristiani del suo tempo non combattevano contro i loro nemici. Egli stesso considerava corretta la loro condotta: « Essi neppure combattono contro gli aggressori perché non è consentito all'innocente di uccidere neanche l'aggressore, ma devono offrire prontamente la propria vita e il proprio sangue, così da sottrarsi più rapidamente ai malvagi e ai crudeli, vista la malvagità e la crudeltà che tanto imperversano nel mondo » (Cipriano, Lettera a Cornelio).

L'opposizione dei cristiani al servizio militare era in parte una risposta alle pratiche idolatriche prevalenti nell'esercito romano. Un altro potente motivo era che il servizio militare comportava un addestramento a combattere e a uccidere. Lo vediamo nel caso di s. Martino di Tours (IV secolo), che motivò così il suo abbandono della professione militare: « Finora vi ho servito come soldato. Consentitemi ora di divenire un soldato di Dio [...]. Sono un soldato di Cristo. Per me è illegale combattere » (Sulpicio Severo, Vita di s. Martino, cap. 4).

Nei secoli intercorsi fra il quarto secolo e i nostri giorni, il tema della **non violenza cristiana e del pacifismo cristiano** è stato ripreso ripetute volte, ora con più vigore, ora più debolmente. Una delle grandi figure non violente in questi secoli è stato s. Francesco d'Assisi. Oltre a compiere sforzi personali in favore della riconciliazione e della pace, Francesco stabilì che i laici che divenivano membri del suo Terz'Ordine non « prendessero armi mortali, né le portassero, contro alcuno ».

La visione della non violenza cristiana **non è passiva di fronte all'ingiustizia** e alla difesa dei diritti degli altri; essa piuttosto afferma e mostra nei fatti il significato del **resistere all'ingiustizia con metodi non violenti**.

Nel XX secolo, prescindendo dalla testimonianza di un non cristiano come il Mahatma Gandhi e dal suo universale influsso, la testimonianza non violenta di figure come Dorothy Day e Martin Luther King ha avuto un profondo impatto sulla vita della Chiesa negli Stati Uniti. La **testimonianza** di numerosi cristiani che li avevano preceduti nel corso dei secoli è stata confermata **in modo straordinario nel Concilio Vaticano II**.

Due brani inclusi nella versione definitiva della costituzione pastorale fornirono un particolare incoraggiamento ai cattolici di tutte le condizioni sociali a esprimere il loro atteggiamento verso la guerra e il servizio militare alla luce del **pacifismo cristiano**. Nel paragrafo 79 i padri del Concilio invitavano i governi a promulgare leggi a protezione dei diritti di coloro che adottavano una posizione di **obiezione di coscienza** nei confronti di ogni guerra: « Sembra inoltre conforme a equità che le leggi provvedano con umanità al caso di coloro che, per motivi di coscienza, rifiutano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana » (G.S. 79). Era la prima volta che un appello alla tutela giuridica dell'**obiezione di coscienza** appariva in un documento di tanta importanza. Oltre al suo profondo significato, questa dichiarazione assumeva una portata ancora maggiore alla luce della lode che i padri del Concilio avevano espresso nel capitolo precedente « per coloro che rinunciano all'uso della violenza nella rivendicazione dei loro diritti » (G.S. 78). Nel documento « La vita umana nel nostro tempo » (1968) noi chiedevamo altresì provvedimenti legislativi per il riconoscimento anche delle forme « selettive » di obiezione di coscienza.

Come vescovi cattolici è nostro dovere sottolineare per la nostra comunità e per la più ampia società l'importanza di tale sostegno alla opzione pacifista di singoli individui offerto dall'insegnamento del Vaticano II, nonché la riconferma data dai papi, dal Concilio in poi, alla testimonianza della non violenza.

Nello sviluppo di una teologia della pace e nella diffusione della posizione pacifista tra i cattolici hanno una particolare importanza queste parole della costituzione pastorale: « Tutto ciò ci obbliga a considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova » (G.S. 80). I padri conciliari si riferivano al « progresso delle armi scientifiche [che] ha enormemente accresciuto l'orrore e l'atrocità della guerra » (G.S. 80). Mentre la dottrina della guerra giusta fu unanimemente accettata nel pensiero cattolico negli ultimi millecinquecento anni, la « nuova stagione » in cui viviamo vede la dottrina della guerra giusta e la non violenza come metodi distinti ma interdipendenti di giudicare la guerra. Esse divergono in alcune conclusioni specifiche, ma hanno in comune la presunzione a sfavore dell'uso della forza come mezzo per dirimere le contese.

Entrambe trovano le loro radici nella tradizione teologica cristiana; ciascuna contribuisce alla piena visione morale di cui abbiamo bisogno nella ricerca di una pace umana. Crediamo che le due prospettive si rafforzino e completino a vicenda, e che ciascuna delle due preservi l'altra da distorsioni. Infine, in un'era di moderna guerra tecnologica, l'analisi che muove dal punto di vista della non violenza e l'analisi che muove dal punto di vista della dottrina della guerra giusta, spesso convergono e concordano nella opposizione a metodi di guerra che di fatto non si distinguono dalla guerra totale.

II - GUERRA E PACE NEL MONDO MODERNO: PROBLEMI E PRINCIPI

Sia la dottrina della guerra giusta, sia la non violenza si confrontano oggi con la sfida inedita della guerra nucleare. Il punto di partenza di ogni ulteriore riflessione morale deve essere questo: gli armamenti nucleari in particolare e la guerra nucleare così come oggi è programmata sollevano problemi morali nuovi. Non c'è posizione morale del passato che possa eludere questo fondamentale ripensamento imposto dalla strategia nucleare contemporanea. Molti hanno posto in evidenza la somiglianza tra le affermazioni di eminenti scienziati e l'osservazione del Vaticano II secondo cui siamo oggi obbligati a « considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova ». Il compito che ci sta davanti non consiste in una semplice ripetizione di ciò che abbiamo detto nel passato; consiste in primo luogo nell'esaminare in modo nuovo se e come la nostra tradizione religiosa e morale possa valutare, incanalare, limitare e, speriamo, contribuire a eliminare la minaccia rivolta contro il genere umano dagli arsenali nucleari del mondo. Papa Giovanni Paolo II ha colto la sostanza del problema nel suo pellegrinaggio a Hiroshima: « In passato era possibile distruggere un paese, una città, una regione, anche una nazione. Oggi è tutto il pianeta ad essere minacciato » (Discorso a Hiroshima, 1981, n. 4).

L'osservazione del Santo Padre chiarisce perché il problema morale è

anche un problema religioso del più profondo significato. Nei soli arsenali nucleari degli Stati Uniti o dell'Unione Sovietica si racchiude la possibilità di fare qualcosa che nessun'altra epoca avrebbe potuto immaginare: possiamo minacciare l'intero pianeta. Per uomini di fede questo significa leggere il libro della Genesi con una nuova consapevolezza; il problema morale posto dalla guerra nucleare implica il senso del peccato nelle sue più evidenti dimensioni. Ogni peccato è un atto con cui la creatura sfida il Creatore. Oggi, il **potenziale distruttivo delle potenze nucleari minaccia la persona umana, la civiltà che abbiamo lentamente costruito e persino lo stesso ordine del creato.**

Oggi, perciò, viviamo nel mezzo di un **dramma cosmico**; possediamo un potere che non dovrebbe mai essere usato, ma che potrebbe essere usato se non cambiamo direzione. Noi conviviamo con le armi nucleari sapendo che non possiamo permetterci di commettere un solo serio errore. Questo fatto sottolinea in modo drammatico la precarietà, in termini politici, morali e spirituali, della nostra posizione.

Un cospicuo «segno dei tempi» è oggi la consapevolezza, fortemente accresciuta, del pericolo insito nella corsa agli armamenti nucleari. Tale consapevolezza ha prodotto da noi e in altri Paesi un **dibattito pubblico sulla politica nucleare** che è senza precedenti quanto a estensione e profondità. Quanto è stato accettato per anni, quasi senza problema, viene ora sottoposto alla più aspra critica. Quello che in precedenza era stato definito come un sistema sicuro e stabile di deterrenza, viene oggi considerato con scetticismo politico e morale. Molte forze determinano queste nuove valutazioni, e noi crediamo che **uno dei fattori essenziali sia la visione evangelica della pace**, quella stessa che guida il nostro lavoro nella presente lettera pastorale. L'era nucleare è stata per quasi quattro decenni il quadro della nostra esistenza; oggi essa viene giudicata in una nuova prospettiva. Per molti è il lievito del Vangelo e la luce dello Spirito santo che crea la dimensione essenziale di questa nuova prospettiva.

A) La nuova situazione.

Al centro delle nuove valutazioni sulla corsa agli armamenti nucleari c'è la consapevolezza di due elementi: il potenziale distruttivo delle armi nucleari, e le scelte rigorose che l'era nucleare impone sia ai politici che ai moralisti.

Il fatale passaggio all'era nucleare come realtà militare si verificò con i bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki, avvenimenti che Paolo VI chiamò «stragi di inaudita potenza» (Messaggio per la giornata mondiale della pace 1976). Da allora, nonostante gli sforzi per il controllo e i piani per il disarmo (ad es. il piano Baruch del 1946), gli arsenali nucleari si sono rapidamente accresciuti, soprattutto nelle due superpotenze. La superiorità qualitativa di questi due Stati non deve tuttavia mettere in ombra il fatto che altri quattro Stati possiedono il potere nucleare e che un buon numero di altri Stati sono prossimi a diventare «potenze nucleari».

All'«escalation» nucleare ci si è opposti sporadicamente e in maniera selettiva, ma mai efficacemente. La corsa è continuata malgrado le perplessità puntualmente espresse da commentatori e da altri cittadini, e in pre-

senza di una opposizione che si è vigorosamente espressa con manifestazioni pubbliche. Oggi l'opposizione alla corsa agli armamenti non è più selettiva o sporadica, ma diffusa e costante. Si comprende meglio il pericolo e la distruttività degli ordigni nucleari e ci si oppone ad essi con nuova urgenza e forza. Nel pubblico dibattito riscuote oggi approvazione la **posizione espressa dalla Santa Sede alle Nazioni Unite nel 1976**, ossia che la corsa agli armamenti deve essere condannata come un pericolo, come un atto di aggressione contro i poveri e come una follia che non offre quella sicurezza che promette.

L'insegnamento pontificio ha costantemente preso di mira la follia e il pericolo della corsa agli armamenti; ma la nuova consapevolezza che è diventata comune nel pubblico in generale è dovuta in larga misura al lavoro degli scienziati e dei medici che hanno descritto ai cittadini le concrete conseguenze umane di una guerra nucleare. Dando mirabile prova di impegno personale e pastorale nel prevenire la guerra nucleare, Giovanni Paolo II dette incarico alla **Pontificia Accademia delle Scienze** di compiere uno studio in materia, studio che confermò le ricerche di altri organismi scientifici. Il Santo Padre trasmise poi questo studio, attraverso suoi rappresentanti personali, ai governanti degli Stati Uniti, della Unione Sovietica, dell'Inghilterra e della Francia e al presidente dell'assemblea generale delle Nazioni Unite. C'è in questo studio una conclusione particolarmente pertinente al pubblico dibattito in corso negli Stati Uniti: «Le recenti dichiarazioni, secondo cui sarebbe possibile vincere una guerra nucleare e perfino sopravvivere ad essa, lasciano apparire una insufficiente valutazione della realtà medica: ogni guerra nucleare spargerebbe inevitabilmente la morte, la malattia e la sofferenza in proporzioni e su scala gigantesche e senza che sia possibile un intervento medico efficace. Questa realtà conduce alle stesse conclusioni cui sono giunti i medici a proposito delle micidiali epidemie della storia: solo la prevenzione permette di mantenere il controllo della situazione».

Questa conclusione medica ha un corollario morale. Tradizionalmente l'insegnamento morale della Chiesa cerca prima di tutto di prevenire la guerra, e poi, qualora essa scoppi, di limitarne le conseguenze. Oggi le possibilità di porre limiti politici e morali alla guerra nucleare sono così minime che il dovere morale, come il dovere medico, è quello della prevenzione: **come nazione, dobbiamo rifiutarci di legittimare l'idea della guerra nucleare**. Questo rifiuto richiederà non solo nuove idee e una nuova prospettiva, ma anche ciò che il Vangelo chiama conversione del cuore.

Dire «no» alla guerra nucleare è un compito a un tempo necessario e complesso. Noi siamo maestri di morale all'interno di una tradizione che è stata sempre pronta a riferire i principi morali ai problemi concreti. Particolarmente in questa lettera non potremmo accontentarci di riaffermare semplicemente i principi morali generali o di ripetere le ben note esigenze relative all'etica della guerra. Con l'aiuto di un vasto gruppo di consiglieri di varie opinioni abbiamo dovuto esaminare la natura dei vari tipi di sistemi di armamenti esistenti o in progetto, le dottrine che ne regolano l'uso e le conseguenze del loro impiego. Ci siamo consultati con persone impegnate nell'azione di protesta contro l'attuale strategia nucleare degli Stati Uniti, e abbiamo consultato altri che sono stati o sono tuttora responsabili di questa strategia. E' stata un'esperienza seria e preoccupante. Alla luce delle prove presentate dai testimoni, e alla luce del nostro lavoro di studio, rifles-

sione e consultazione, noi dobbiamo respingere la guerra nucleare. Ma ci sentiamo obbligati a confrontare il nostro giudizio con gli elementi specifici che costituiscono il problema nucleare.

Pur convinti che quel pericoloso e delicato rapporto nucleare che le superpotenze attualmente intrattengono tra loro non dovrebbe esistere, comprendiamo peraltro come ci si sia arrivati. In un mondo di Stati sovrani privo di un'autorità centrale e in possesso delle conoscenze necessarie per produrre le armi nucleari, sono state fatte molte scelte, alcune chiaramente biasimevoli, altre animate da buone intenzioni, ma sfociate in risultati ambigui, che hanno condotto il mondo alla presente situazione di pericolo.

Vediamo con crescente chiarezza la follia politica di un sistema che minaccia il suicidio reciproco, il danno psicologico che ciò arreca alla gente comune, specialmente ai giovani, la distorsione delle priorità economiche: miliardi spesi con facilità per strumenti di distruzione mentre ogni giorno, nei nostri parlamenti, si svolgono battaglie per stanziamenti di entità molto minore in favore del senz'atomo, degli affamati, dei miserabili, esistenti sia nel nostro Paese sia all'estero. Ma è molto meno chiaro come possiamo tradurre il «no» alla guerra nucleare in scelte personali e collettive che ci possano sospingere in una nuova direzione, verso una politica nazionale e un sistema internazionale che riflettano in modo più adeguato i valori e la prospettiva del regno di Dio.

Queste tensioni presenti nella nostra valutazione delle politiche e strategie dell'epoca nucleare, riflettono gli elementi conflittuali del dilemma nucleare e l'equilibrio del terrore che esso ha prodotto. Abbiamo detto più sopra che la realtà della guerra riflette l'esistenza del peccato nel mondo. La minaccia nucleare e il pericolo che essa crea per la vita umana e la civiltà offrono un esempio, qualitativamente nuovo, della perenne lotta della comunità politica volta a restringere l'uso della forza, particolarmente tra gli Stati.

Proprio a causa della natura distruttiva degli ordigni nucleari, sono state sviluppate strategie che le generazioni precedenti avrebbero trovato incomprensibili. Oggi si apprestano dispositivi militari su larga scala e di carattere sofisticato, ma con la dichiarata intenzione di non usare gli armamenti prodotti. Sono state messe a punto minacce che sarebbe suicida mettere in atto. L'elemento essenziale della sicurezza non è più soltanto il segreto militare; in alcuni casi, infatti, la sicurezza può essere meglio garantita informando pubblicamente l'avversario di quali armi si disponga e quali siano i piani elaborati per il loro uso. Il presupposto del sistema degli Stati-nazione secondo cui la sovranità implica la capacità di proteggere la popolazione e il territorio nazionale, è precisamente il presupposto negato dal potere nucleare delle superpotenze. In un certo senso ciascuna di esse è alla mercé dell'altrui valutazione relativa a quale strategia sia «razionale», a quale specie di danni sia «inaccettabile», a quanto «persuasiva» sia la minaccia fatta all'altra parte.

Il paradosso politico della deterrenza ha anche messo a dura prova il nostro pensiero morale. Può una nazione minacciare ciò che non le sarà mai lecito fare? Può essa possedere ciò che non le sarà mai lecito usare? E chi è il soggetto responsabile di questa minaccia proferita da ciascuna delle superpotenze: i governanti? I militari? I cittadini, per la cui «difesa» si fanno queste minacce?

In breve, il pericolo della situazione attuale è chiaro; ma meno chiaro a capirsi e a definirsi è come prevenire l'uso delle armi nucleari, come valutare la deterrenza e come delineare le responsabilità morali dell'epoca nucleare. In questa lettera pastorale **le nostre argomentazioni**, riflettendo la complessità del problema nucleare, devono essere **dettagliate e sfumate**; ma il nostro «no» alla guerra nucleare deve essere, alla fine, **definitivo e risoluto**.

B) L'autorità religiosa nel dibattito pubblico.

Poiché la prevenzione della guerra nucleare appare, sotto diversi profili, non solo la via più sicura, ma l'unica via per limitare il suo potenziale distruttivo, noi riteniamo che il nostro ruolo di guide morali consista nel **contribuire a formare una pubblica opinione nettamente determinata a opporsi al ricorso alla guerra nucleare** come strumento della politica nazionale. Se «la prevenzione è la sola cura», allora ci sono diversi doveri da assolvere per prevenire ciò che non deve mai accadere. Come vescovi consideriamo nostro specifico dovere quello delineato da Giovanni Paolo II nel messaggio per la giornata mondiale della pace del 1982: «La costruzione della pace non potrebbe risultare dal solo potere dei governanti. Non si può costruire solidamente la pace, se essa non corrisponde all'incrollabile determinazione della buona volontà di tutti. E' necessario che i governanti siano sostenuti e illuminati da una opinione pubblica che li incoraggi e, all'occorrenza, esprima loro la sua riprovazione» (n. 6).

L'appello del Papa a formare una opinione pubblica non indica un dovere astratto. Soprattutto in una democrazia, l'opinione pubblica può accettare passivamente le scelte politiche e strategiche, oppure può, attraverso una serie di iniziative, indicare i limiti al di là dei quali il governo non dovrebbe andare. La «nuova fase» che si è aperta nel dibattito pubblico sulle armi nucleari fornisce un'originale opportunità e al tempo stesso un imperativo morale a esaminare le relazioni che intercorrono tra la pubblica opinione e la politica governativa. Crediamo sia necessario, ai fini della prevenzione, **costruire una barriera contro l'idea che la guerra nucleare sia una strategia praticabile per la difesa**. Dovrebbe esserci una netta pubblica opposizione alla retorica della guerra nucleare «vincibile», alle aspettative chimeriche di «sopravvivenza» dopo uno scontro nucleare e alle strategie di «guerra nucleare prolungata». Noi ci opponiamo a una tale retorica.

Noi cerchiamo di incoraggiare un atteggiamento pubblico che ponga rigorosi limiti al tipo di azioni che il nostro governo e altri governi intendano adottare in materia di politica nucleare. Crediamo che le guide religiose, in accordo con i politici, gli esperti, le organizzazioni private e i mass-media, abbiano il dovere di **stabilire i limiti al di là dei quali la nostra politica militare non dovrebbe andare, né con parole né con azioni**.

La individuazione di una linea di condotta morale in un complesso dibattito pubblico di natura politica implica diverse tappe. Affronteremo ora quattro questioni offrendo le nostre riflessioni su di esse come un invito a un pubblico dialogo morale: 1) l'uso delle armi nucleari; 2) la politica della deterrenza, in teoria e in pratica; 3) tappe specifiche per ridurre il pericolo della guerra; 4) misure diplomatiche e politiche a lungo termine.

C) L'uso delle armi nucleari.

Stabilire delle direttive morali nel dibattito nucleare significa affrontare anzitutto il problema dell'uso delle armi nucleari. Il problema ha diversi aspetti.

E' chiaro che quanti nella Chiesa interpretano l'insegnamento evangelico come comportante la proibizione di ogni uso della violenza, dovrebbero opporsi ad ogni uso delle armi nucleari, in qualsiasi situazione. In un certo senso l'esistenza di queste armi, già di per sé, conferma e rafforza una delle iniziali intuizioni della posizione non violenta, e cioè che i cristiani non devono far uso della forza letale poiché credere di poterla usare in modo selettivo e limitato è spesso un'illusione. Le armi nucleari sembrano provare questo punto di vista in un modo finora inedito.

Per la tradizione che riconosce un certo legittimo uso della forza, **alcuni importanti elementi delle moderne strategie nucleari vanno al di là dei limiti di una giustificazione morale.** Un uso giustificato della forza deve essere insieme selettivo e proporzionato. Certi aspetti delle strategie sia degli Stati Uniti, sia dell'Unione Sovietica, vengono meno a entrambi questi criteri, come illustreremo in seguito. La letteratura scientifica e le testimonianze personali di pubblici funzionari che sono stati strettamente implicati nelle strategie nucleari degli Stati Uniti ci hanno convinti della schiacciante probabilità che l'uso massiccio di armi nucleari sarebbe illimitato (4).

Per quanto riguarda il più complesso problema della **guerra nucleare «limitata»**, siamo a conoscenza della vasta letteratura e dell'ampio dibattito cui tale argomento ha dato vita (5). Ci sembra di poter affermare, in gene-

(4) Le citazioni seguenti sono tratte da dichiarazioni di pubblici funzionari che hanno svolto attività politica ai più alti livelli nei nostri recenti governi. «E' ora di riconoscere che nessuno è mai riuscito a portare una qualche ragione persuasiva per indurre a credere che l'uso delle armi nucleari, anche su scala la più ridotta, potrebbe, in base a previsioni affidabili, rimanere limitato» (McG. BUNDY, G. F. KENNAN, R. S. McNAMARA e G. SMITH, *Nuclear Weapons and the Atlantic Alliance*, in «Foreign Affairs», n. 60 (1982), p. 757. «Secondo la mia esperienza in battaglia, non c'è modo di far sì che [l'escalation nucleare] [...] possa essere tenuta sotto controllo a causa della mancanza di informazioni, del tempo che preme e degli effetti mortali che si hanno da entrambe le parti della linea del fronte» (Gen. A. S. COLLINS Jr. [ex-sostituto del Comandante in capo delle forze statunitensi in Europa], *Theatre Nuclear Warfare: the Battlefield*, in J. F. REICHAERT e S. R. STURN (a cura di), *American Defense Policy*, 5ª ed., Baltimore 1982, pp. 359-360. «Nessuna potenziale flessibilità modifica il mio parere secondo cui uno scontro termonucleare totale sarebbe un disastro senza precedenti sia per l'Unione Sovietica sia per gli Stati Uniti. E non è per nulla chiaro che a un uso iniziale delle armi nucleari — per quanto selettivi possano esserne gli obiettivi — si possa impedire di salire al livello di uno scontro termonucleare totale, specialmente se venissero attaccati i centri di comando-e-controllo. E' altamente probabile, sia che le armi vengano usate contro obiettivi tattici o contro obiettivi strategici, che si perderebbe il controllo da entrambe le parti e lo scontro diventerebbe illimitato» (HAROLD BROWN, *Department of Defense Annual Report FY 1979*, Washington 1978). Cfr. anche *The Effects of Nuclear War*, U.S. Government Printing Office, Washington 1979.

(5) Si vedano, per esempio: H.A. KISSINGER, *Nuclear Weapons and Foreign Policy*, New York 1957, e *The Necessity for Choice*, New York 1960; R. OSGOOD e R. TUCKER, *Force, Order and Justice*, Baltimore 1967; R. ARON, *The Great Debate: Theories of Nuclear Strategy*, New York 1965; D. BALL, *Can Nuclear War Be Controlled?*, Adelphi Paper n. 161, London 1981; M. HOWARD, *On Fighting a Nuclear War*, in «International Security», n. 5 (1981), pp. 3-17.

rale, che gli uomini di governo non siano in grado di confutare le seguenti conclusioni dello studio fatto dalla Pontificia Accademia delle Scienze: « Anche se l'attacco nucleare fosse diretto esclusivamente sulle installazioni militari, esso sarebbe ugualmente devastante per l'insieme del Paese. Le installazioni militari, infatti, sono disperse piuttosto che concentrate in alcune zone. In tal modo, numerosi ordigni nucleari verrebbero fatti esplodere. Inoltre, le radiazioni si diffonderebbero grazie ai venti naturali e all'inquinamento dell'atmosfera uccidendo innumerevoli persone e contaminando immense regioni. Le strutture sanitarie di qualsiasi Paese sarebbero inadeguate a provvedere ai superstiti. Un esame obiettivo della situazione sanitaria dopo una guerra nucleare conduce a una sola conclusione: la prevenzione è il nostro unico scampo ».

PRINCIPI MORALI E SCELTE POLITICHE

Alla luce di queste prospettive affrontiamo ora più espressamente tre problemi: 1) la guerra contro la popolazione civile; 2) l'inizio della guerra nucleare; 3) la guerra nucleare limitata.

1. La guerra contro la popolazione civile.

In nessuna circostanza le armi nucleari o altri strumenti di uccisione di massa possono essere usati allo scopo di distruggere i centri abitati o altri obiettivi prevalentemente civili.

I papi hanno ripetutamente condannato la « guerra totale », che implica un siffatto uso. Per esempio, già nel 1954 Pio XII condannò la guerra nucleare « quando essa sfugge interamente al controllo dell'uomo » e si risolve in un « puro e semplice annientamento di ogni vita umana nel suo raggio d'azione » (Discorso all'VIII Assemblea dell'Associazione medica mondiale, 30 sett. 1954). La condanna è stata ripetuta dal Concilio Vaticano II: « 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, che deve essere condannato con fermezza e senza esitazione » (G.S. 80).

Deve essere condannata anche l'azione di rappresaglia, sia essa nucleare o convenzionale, che potrebbe indiscriminatamente sopprimere molte vite completamente innocenti, vite di persone che non sono in alcun modo responsabili delle insensate azioni del loro governo. Questa condanna, a nostro giudizio, si applica anche all'uso, per rappresaglia, di ordigni che colpiscano le città nemiche dopo che siano già state colpite le nostre. Nessun cristiano può lecitamente eseguire ordini o politiche deliberatamente miranti ad uccidere dei non combattenti.

Formuliamo questo giudizio all'inizio della nostra trattazione sulla strategia nucleare, proprio perché la difesa del principio dell'immunità dei non combattenti è estremamente importante per una etica della guerra, e perché l'era nucleare ha posto tali problemi di estrema gravità in termini di principio. Più oltre, in questa lettera, discuteremo gli aspetti specifici della politica degli Stati Uniti alla luce di tale principio, nonché alla luce delle

recenti dichiarazioni politiche degli Stati Uniti, che sottolineano la decisione di non prendere direttamente di mira né di colpire direttamente le popolazioni civili. La nostra preoccupazione di tutelare il valore morale dell'immunità dei non combattenti richiede, comunque, che facciamo di questa chiara affermazione di principio la nostra prima affermazione sull'argomento.

2. L'inizio della guerra nucleare.

Non vediamo nessuna situazione in cui il deliberato inizio di una guerra nucleare, per quanto su scala ridotta, possa essere moralmente giustificato. Le aggressioni non nucleari da parte di un altro Stato devono essere contrastate con mezzi diversi da quelli nucleari. Per conseguenza, esiste un grave obbligo morale di sviluppare, al più presto possibile, delle strategie di difesa non nucleare.

E' in corso un serio dibattito su questo tema (6). Esso viene condotto in termini politici, ma ha una rilevante dimensione morale. Qualcuno ha sostenuto che al primissimo inizio della guerra le armi nucleari potrebbero essere usate, solo contro obiettivi militari, forse in numero limitato. In realtà, nella politica americana e della NATO si è da tempo previsto che le armi nucleari, specialmente le cosiddette « armi nucleari tattiche », verrebbero probabilmente usate se le forze della NATO in Europa sembrassero in pericolo di perdere un conflitto che fino a quel momento si fosse ristretto alle armi convenzionali. Un gran numero di armi nucleari tattiche sono attualmente disperse in Europa dalle forze della NATO e all'incirca lo stesso numero dalla Unione Sovietica. Alcune sono notevolmente più piccole della bomba usata a Hiroshima, altre sono più grandi. Queste armi, se impiegate in gran numero, devasterebbero interamente le nazioni densamente popolate dell'Europa occidentale e centrale.

Sia che vengano a trovarsi in stato di guerra l'Europa, o qualche parte dell'Asia o il Medio Oriente, sia che lo scontro con armi strategiche avvenga direttamente tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, **le difficoltà di limitare l'uso delle armi nucleari sono immense.** Un gran numero di testimoni qualificati ci avverte che i comandanti operanti nelle condizioni di battaglia probabilmente non sarebbero in grado di esercitare uno stretto controllo; il numero degli ordigni impiegati aumenterebbe rapidamente, gli obiettivi si allargherebbero al di là di quelli militari, e il numero delle vittime civili crescerebbe enormemente (7). Nessuno può essere sicuro che questa « escalation » non si verificherebbe, anche se si compissero sforzi politici volti a mantenere « limitato » questo conflitto. Le possibilità che l'uso delle armi atomiche resti « limitato » sembrano remote, e le conseguenze di una « escalation » verso una distruzione di massa sarebbero terrificanti. Alcuni ex-funzionari della amministrazione hanno attestato che è improbabile si possa realmente man-

(6) Cfr. McG. BUNDY e Altri, *Nuclear Weapons and the Atlantic Alliance*, cit.; K. KAISER, G. LEBER, A. MERTES, F.J. SCHULZE, *Nuclear Weapons and the Preservation of Peace*, in « Foreign Affairs », n. 60 (1982), pp. 1157-70; si vedano altre reazioni all'articolo del Bundy nel medesimo numero di « Foreign Affairs ».

(7) Testimonianza resa alla Commissione della NCCB (Conferenza episcopale) durante la preparazione della presente lettera pastorale. Tale testimonianza riflette le citazioni sopra riportate alla nota (5).

tenere limitata una qualsiasi guerra nucleare. La loro testimonianza e le conseguenze implicate in questo problema ci inducono a concludere che il pericolo di « escalation » è così grande che sarebbe moralmente ingiustificabile dare inizio a una guerra nucleare in qualsiasi forma. Il pericolo è insito non solo nella tecnologia dei nostri sistemi di armamenti, ma anche nella condizione di fragilità e di peccato delle comunità umane. Riteniamo che la responsabilità morale di dare inizio a una guerra nucleare non è giustificata da obiettivi politici razionali.

Con questo giudizio si afferma che la volontà di iniziare una guerra nucleare comporta una precisa, pesante responsabilità morale; essa implica la violazione di quella fragile barriera — politica, psicologica e morale — che è stata costruita a partire dal 1945. Esprimiamo ripetutamente in questa lettera il nostro radicale scetticismo circa la previsione di riuscire a controllare un conflitto nucleare, per quanto circoscritto possa essere il « primo uso » [delle armi nucleari]. Proprio per questo scetticismo, riteniamo che sia moralmente ingiustificabile il ricorso alle armi nucleari per fronteggiare un attacco convenzionale (8). Di conseguenza noi cerchiamo di rafforzare l'opposizione contro qualsiasi uso delle armi nucleari. In questa luce va considerato il sostegno che noi diamo alla politica del « no first use » [= rinuncia a usare per primi le armi nucleari].

Allo stesso tempo riconosciamo la responsabilità che gli USA hanno avuto e continuano ad avere nell'assistere gli alleati nella loro difesa contro gli attacchi sia convenzionali sia nucleari. Specialmente nel teatro europeo, la deterrenza di un attacco nucleare può richiedere per un certo tempo la presenza di armi nucleari, anche se il loro possesso e la loro installazione devono essere sottoposti a rigorose limitazioni. La necessità di difendere l'Europa contro attacchi convenzionali impone l'onere politico e morale di sviluppare adeguati sistemi alternativi di difesa, per evitare di ricorrere alle armi nucleari. Anche con gli sforzi meglio coordinati — poco probabili, date le attuali divergenze politiche in argomento — lo sviluppo di una difesa alternativa richiederà parecchio tempo.

Nel frattempo la deterrenza contro un attacco convenzionale poggia su due fattori: le non trascurabili forze convenzionali a disposizione della NATO, e il riconoscimento da parte di un potenziale attaccante che lo scoppio di una guerra convenzionale su larga scala potrebbe raggiungere la soglia nucleare, per un incidente o per un errore di calcolo dall'una o dall'altra parte. Siamo consapevoli che il rifiuto da parte della NATO di adottare l'impegno al « no first use » è in una certa misura connesso con l'effetto deterrente insito nell'ambiguità di questa posizione. Nondimeno, alla luce dei probabili effetti dell'avvio di una guerra nucleare, sollecitiamo la NATO a muoversi rapidamente verso l'adozione della politica del « no first use », ma sviluppando parallelamente un adeguato sistema di difesa alternativa.

(8) Le conclusioni e i giudizi da noi espressi in questo campo, anche se sono fondati su uno studio e una riflessione attenti circa l'applicazione dei principi morali, non hanno, naturalmente, la stessa forza dei principi stessi e perciò consentono diverse opinioni, come la speciale « Sintesi » della presente lettera pastorale indica chiaramente.

3. La guerra nucleare limitata.

Sarebbe possibile concordare con le nostre prime due conclusioni e non avere ancora idee sicure sull'uso delle armi nucleari a scopo di rappresaglia in quello che è chiamato uno « scontro limitato ». Il punto in questione è se lo « scontro nucleare limitato » sia una possibilità reale o solo teorica. Riconosciamo che il dibattito politico su questo problema non è giunto a conclusioni e che tutti i partecipanti possono formulare solo previsioni ipotetiche sulle probabili reazioni in uno scontro nucleare. Pur senza cercare di risolvere il dibattito tecnico, ne siamo al corrente e desideriamo sollevare una serie di interrogativi che mettono in discussione il reale significato del termine « limitato » in tale dibattito.

— Avrebbero i governanti informazioni sufficienti per conoscere cosa stia succedendo in un conflitto nucleare?

— In condizioni di tensione, di ristrettezze di tempo e di scarsità di informazioni, sarebbero in grado di prendere quelle decisioni estremamente precise che si richiedono per mantenere un conflitto « limitato », se questo fosse tecnicamente possibile?

— In mezzo alle distruzioni e alla confusione di un conflitto nucleare, i capi militari sarebbero in grado di rispettare una politica di « selezione degli obiettivi »? E può questa politica essere attuata in una guerra moderna, condotta da grandi distanze mediante aerei e missili?

— Dati gli incidenti che sappiamo prodursi in tempo di pace, quali garanzie ci sono che i computer non commettano errori nel pieno di un conflitto nucleare?

— Non assommerebbero a milioni le vittime, anche in una guerra che gli strateghi definiscono « limitata »?

— Quanto sarebbero « limitati » gli effetti a lungo termine delle radiazioni, della carestia, della disgregazione sociale e del collasso economico?

Finché queste domande non potranno ricevere risposte soddisfacenti, continueremo ad essere profondamente scettici sul reale significato dell'aggettivo « limitato ». Uno dei criteri dell'insegnamento tradizionale sulla guerra giusta è la ragionevole speranza di successo nell'ottenere la giustizia e la pace. Dobbiamo chiederci se una tale ragionevole speranza possa aversi una volta che ci si sia mutuamente attaccati con armi nucleari. L'onere della prova spetta a quanti affermano che questa significativa limitazione della guerra nucleare è possibile.

Una risposta nucleare ad un attacco sia convenzionale sia nucleare può causare distruzioni che vanno molto al di là della « legittima difesa ». Tale uso delle armi nucleari non sarebbe giustificato.

Di fronte a questo spaventoso e molto teorico dibattito su una materia che coinvolge milioni di vite umane, noi crediamo che il contributo o il giudizio morale più efficace consista nell'offrire prospettive in base alle quali ci sia possibile esprimere una valutazione sulla discussione concreta. La prospettiva morale dovrebbe essere attenta non solo alle dimensioni quantitative del problema, ma anche alle sue caratteristiche psicologiche, umane e religiose. Il problema della guerra limitata non è semplicemente quello della dimensione delle armi progettate o delle strategie programmate. Il dibattito

deve includere il significato psicologico e politico del fatto di sconfinare dallo stadio convenzionale a quello nucleare, in qualsiasi forma. Superare questa soglia significa entrare in un mondo dove non abbiamo alcuna esperienza di controllo, molte testimonianze contro la possibilità di esso e pertanto nessuna giustificazione per sottomettere la comunità umana a questo rischio (9). Noi esprimiamo perciò la nostra opinione che il primo imperativo è di prevenire qualsiasi uso delle armi nucleari, e la nostra speranza che i governanti respingeranno il concetto secondo cui il conflitto nucleare possa essere limitato, contenuto o vinto in senso tradizionale.

D) La deterrenza in teoria e in pratica.

La questione morale posta dagli armamenti nucleari non viene esaurita da un'analisi dei loro possibili usi. Gran parte del dibattito politico e morale dell'era nucleare si è svolto intorno alla strategia della deterrenza. La deterrenza è al centro dei rapporti tra USA e URSS, ed è attualmente l'aspetto più pericoloso della corsa agli armamenti nucleari.

1. Concetto e sviluppo della politica della deterrenza.

Il concetto di deterrenza esisteva nella strategia militare molto tempo prima dell'era nucleare, ma ha assunto un nuovo valore e significato a partire dal 1945. In sostanza la deterrenza significa «dissuasione di un potenziale avversario dall'iniziare un attacco o un conflitto, spesso con la minaccia di una rappresaglia che gli arreherebbe un danno inaccettabile» (10). Nell'era nucleare la deterrenza è diventata il caposaldo della politica statunitense e di quella sovietica. Entrambe le superpotenze sono già da molti anni in grado di assicurare una rappresaglia capace di infliggere «danni inaccettabili». Una situazione di deterrenza permanente dipende dall'abilità di ciascuna parte a dispiegare le proprie forze di rappresaglia in modo tale che esse non siano vulnerabili ad un attacco (cioè protette contro un «first strike» = «primo colpo»); il mantenimento dell'equilibrio richiede la volontà di ambedue le parti di astenersi dall'installare armi che appaiono capaci di sferrare il «primo colpo».

Questa definizione generale della deterrenza non spiega né gli elementi della strategia della deterrenza né l'evoluzione delle politiche di deterrenza dal 1945. Una descrizione dettagliata di ambedue questi argomenti richiederebbe un ampio saggio con l'uso di materiali che sono reperibili in abbon-

(9) Indubbiamente consapevole del lungo e particolareggiato dibattito tecnico sulla guerra limitata, Giovanni Paolo II, nel suo «Messaggio» all'Angelus del 13 dicembre 1981, ha messo in risalto l'inaccettabile rischio morale di oltrepassare la soglia della guerra nucleare: «Ho infatti la profonda convinzione che, di fronte agli effetti scientificamente previsti come sicuri di una guerra nucleare, l'unica scelta, moralmente e umanamente valida, è rappresentata dalla riduzione degli armamenti nucleari, in attesa della loro futura eliminazione completa, simultaneamente effettuata da tutte le parti, mediante accordi espliciti e con l'impegno di accettare controlli efficaci» («L'Osservatore Romano», 14-15 dicembre 1981, p. 3).

(10) W. H. KINCADE e J. D. PORRO, *Negotiating Security: An Arms Control Reader*, Washington 1979.

danza nella letteratura tecnica sul tema della deterrenza (11). Di particolare importanza è il rapporto tra la « politica delle dichiarazioni » (la pubblica spiegazione delle proprie intenzioni e possibilità strategiche) e la « politica delle azioni » (le politiche effettive, riguardanti i piani e gli obiettivi, da seguire in un attacco nucleare). L'evoluzione della strategia della deterrenza è passata attraverso diverse fasi di « politica delle dichiarazioni ». Assumendo come esempio il caso degli Stati Uniti, c'è una notevole differenza tra la « rappresaglia massiccia » e la « risposta flessibile », e tra la « distruzione reciproca assicurata » e la « strategia contro-valori ». E' pure possibile distinguere tra politica delle scelte di obiettivi « contro-forze » e politica delle scelte di obiettivi « contro-valori », e contrapporre una posizione di « deterrenza minima » a una di « deterrenza estesa » (*). Questi termini sono ben noti nel dibattito tecnico sulla politica nucleare; sono invece meno conosciuti e talvolta imprecisamente usati nel più ampio dibattito pubblico. E' importante riconoscere che c'è stata una sostanziale continuità nella « politica delle azioni » statunitense, malgrado i reali cambiamenti nella « politica delle dichiarazioni » (12).

Il riconoscimento di questi diversi elementi nella deterrenza e l'evoluzione della relativa politica significano che la valutazione morale della deterrenza esige una serie di distinti giudizi. Devono essere incluse: una analisi del carattere fattuale della deterrenza (per esempio, che cosa è implicato nella dottrina degli obiettivi da colpire); una analisi dello sviluppo storico della politica (per esempio, quali dei cambiamenti intervenuti siano rilevanti per una analisi morale di tale politica); la relazione tra la politica di deterrenza e gli altri aspetti dei rapporti fra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica; infine, la determinazione dei problemi morali fondamentali implicati nella politica della deterrenza.

2. La valutazione morale della deterrenza.

Le dimensioni spiccatamente nuove della deterrenza nucleare sono state riconosciute dai politici e dagli strateghi solo dopo molta riflessione. Analogo-

(11) Sono disponibili diverse ricerche; per esempio: J. H. KAHN, *Security in the Nuclear Age: Developing U.S. Strategic Policy*, Washington 1975; M. MANDELBAUM, *The Nuclear Question: The United States and Nuclear Weapons 1946-1976*, Cambridge, Inghilterra, 1979; B. BRODIE, *Development of Nuclear Strategy*, in « International Security », n. 2 (1978), pp. 65-83.

(*) Per facilitare la comprensione di alcuni dei termini meno comuni qui richiamati, ne forniamo una approssimativa spiegazione. 1) « Strategia contro-valori » (*countervailing strategy*): risposta nucleare limitata e selettiva contro i centri nevralgici della potenza avversaria (controllo politico e militare; forze nucleari e convenzionali; industria bellica; tessuto economico del Paese); strategia peraltro che, mirando a distruggere anche centri industriali e agglomerati urbani, implica perdite elevatissime tra la popolazione civile. 2) « Strategia contro-forze » (*counterforce strategy*), o « politica delle scelte di obiettivi contro-forze » (*counterforce targeting policy*): strategia nucleare mirante a distruggere esclusivamente le forze militari dell'avversario. 3) « Deterrenza estesa » (*extended deterrence*): garanzia nucleare offerta ad alleati e aree geopolitiche vitali. [N.d.R.]

(12) La relazione tra questi due livelli di politica è il tema di un articolo di D. BALL, *U.S. Strategic Forces: How Would They Be Used?*, in « International Security », n. 7 (1982-83), pp. 31-60.

gamente, la sfida morale posta dalla deterrenza nucleare è stata afferrata solo dopo una accurata disamina. Il **paradosso morale e politico della deterrenza** era stato così sintetizzato dal Concilio Vaticano II: «Le armi scientifiche, è vero, non vengono accumulate con l'unica intenzione di poterle usare in tempo di guerra. Poiché, infatti, si ritiene che la solidità della difesa di ciascuna parte dipenda dalla possibilità fulminea di rappresaglie, questo ammassamento di armi, che aumenta di anno in anno, serve, in maniera certo inconsueta, a dissuadere eventuali avversari dal compiere atti di guerra. 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 ricorrono molte nazioni, non è la via sicura per conservare saldamente la pace né il cosiddetto equilibrio che ne risulta può essere considerato pace stabile e vera. Le cause di guerra, anziché venire eliminate da tale corsa, minacciano piuttosto di aggravarsi gradatamente. E mentre si spendono enormi ricchezze per procurarsi sempre nuove armi, diventa poi impossibile portare sufficiente rimedio alle miserie così grandi del mondo presente. I dissensi tra i popoli, anziché essere veramente e radicalmente sanati, finiscono per contagiare anche altre parti del mondo. Converrà cercare nuove vie, partendo dalla riforma degli spiriti, perché possa essere rimosso questo scandalo e al mondo, liberato dall'ansietà che l'opprime, possa essere restituita la vera pace» (G.S. 81).

Senza formulare uno specifico giudizio morale sulla deterrenza, il Concilio indicava chiaramente gli elementi della corsa agli armamenti: la **tensione tra «una certa pace» garantita dalla deterrenza e la «pace genuina»** richiesta per una stabile vita internazionale; la **contraddizione tra ciò che si spende per le forze distruttive e ciò che è necessario per uno sviluppo costruttivo**.

Nelle valutazioni postconciliari sulla pace e la guerra, e specificamente sulla deterrenza, i diversi partecipanti al dibattito politico e morale all'interno della Chiesa e della società civile **hanno messo a fuoco l'uno o l'altro degli aspetti del problema**. Per alcuni, il fatto che le armi nucleari non siano state usate dal 1945 significa che la deterrenza ha funzionato, e ciò dà una risposta soddisfacente agli interrogativi di ordine sia politico che morale. Altri contestano questa valutazione mettendo in evidenza il rischio di fallimento insito in questa costante fiducia riposta nella deterrenza e avvertendo quanto catastrofico, in termini politici e morali, sarebbe anche un unico insuccesso. Altri ancora osservano che l'assenza della guerra nucleare non è necessariamente una prova che a impedirla sia stata la politica della deterrenza. In verità, alcuni troverebbero che la politica della deterrenza ha costituito per le due superpotenze una spinta alla corsa agli armamenti. Ancora, altri osservatori, molti dei quali moralisti cattolici, hanno sottolineato che la deterrenza non può lecitamente includere l'intenzione di attaccare deliberatamente popolazioni civili o non combattenti.

I documenti dell'**Episcopato cattolico degli USA (*)** di questi ultimi an-

(*) L'Episcopato cattolico degli USA si presenta sotto una duplice veste giuridica: quale entità *canonica*, con la denominazione di « Conferenza Nazionale dei Vescovi Cattolici » (NCCB) o Conferenza episcopale, avente funzioni puramente intraecclesiali; e quale entità *civile*, con la denominazione di « Conferenza Cattolica de-

ni sono stati un riflesso e insieme un contributo al più ampio dibattito morale sulla deterrenza. Nella lettera pastorale della NCCB (Conferenza episcopale) «Per vivere in Gesù Cristo» (1976), noi sottolineavamo i **limiti morali della «politica delle dichiarazioni»** e invocavamo più energiche misure di controllo degli armamenti. Nel 1979 il card. John Krol, parlando a nome della USCC (Conferenza cattolica) a favore della ratifica del SALT II, mise a fuoco l'altro elemento del problema della deterrenza: si può ammettere che l'uso effettivo delle armi nucleari sia stato impedito (il che è un bene morale), ma restano il **rischio del fallimento** e i danni fisici e i mali morali che deriverebbero da una possibile guerra nucleare. «Questo spiega — affermò il card. Krol — **l'insoddisfazione dei cattolici per la deterrenza nucleare** e l'urgenza della loro richiesta che si attui una **inversione nella corsa agli armamenti nucleari**. E' della massima importanza che i negoziati conducano a sostanziali e continue riduzioni delle scorte nucleari e, infine, a eliminare completamente la deterrenza nucleare e la minaccia di una distruzione reciproca assicurata». Questi due testi, insieme con le affermazioni conciliari, hanno influenzato molta parte dell'opinione cattolica che si è espressa di recente sul problema nucleare.

Nel giugno 1982 **Giovanni Paolo II** diede nuovo impulso e nuova profondità alle analisi morali con la sua **dichiarazione alla II Sessione Speciale dell'ONU sul disarmo**. Anzitutto il Papa colloca il problema della deterrenza nel contesto delle politiche mondiali. Nessuna potenza, egli osserva, ammetterà di aver l'intenzione di scatenare una guerra, ma ognuno diffida degli altri e considera indispensabile costruirsi una forte difesa contro eventuali attacchi. Egli poi analizza la nozione di deterrenza: «Molti ritengono persino che tale preparativo costituisca una via — anzi l'unica via — per salvaguardare la pace, o almeno per impedire il più possibile, e nel modo più efficace, lo scatenarsi dei conflitti, soprattutto dei grandi conflitti che comporterebbero l'olocausto supremo dell'umanità e la distruzione della civiltà che l'uomo ha laboriosamente conquistato nel corso dei secoli. Come si vede, questa è ancora la "filosofia della pace" enunciata nell'antico adagio romano: "Si vis pacem, para bellum". Tradotta in termini moderni, questa "filosofia" ha preso il nome di "dissuasione", e ha assunto le forme della ricerca di un "equilibrio delle forze", che talora è stato chiamato, non senza ragione, "equilibrio del terrore"» (n. 3).

Dopo aver presentato questa analisi del concetto generale di deterrenza, il Santo Padre introduce le sue considerazioni sul disarmo, soprattutto, ma non solo, sul disarmo nucleare. Giovanni Paolo II fa questa affermazione sulla moralità della deterrenza: «Nelle condizioni attuali, una dissuasione basata sull'equilibrio, non certo come fine in sé, ma come una tappa sulla via di un disarmo progressivo, può ancora essere considerata moralmente accettabile. Tuttavia, per assicurare la pace, è indispensabile non contentarsi di un minimo, sempre carico di un reale pericolo d'esplosione» (n. 8).

Nella valutazione di Giovanni Paolo II troviamo due dimensioni del-

gli Stati Uniti», avente funzione di guida dei cattolici sul piano sociale, in prospettiva etico-religiosa, e di infusso sulla società in armonia con la missione religiosa della Chiesa. Questa seconda veste giuridica è del tutto peculiare alla Chiesa degli USA. [N.d.R.]

l'attuale dilemma della deterrenza. La prima è il pericolo della guerra nucleare con i suoi costi umani e morali. Il possesso delle armi atomiche, la continua crescita quantitativa della corsa al riarmo e il rischio della proliferazione nucleare, mostrano il **grave pericolo di basare «una certa pace» sulla deterrenza.** L'altra dimensione è l'indipendenza e la libertà di nazioni e di interi popoli, che comporta la **necessità di proteggere le nazioni più piccole** dalle minacce alla loro indipendenza e integrità. La deterrenza riflette la radicale sfiducia che contrassegna la politica internazionale, una situazione già individuata come uno dei maggiori problemi da Giovanni XXIII nella «*Pacem in terris*» e richiamata da Paolo VI e da Giovanni Paolo II. Così, un equilibrio delle forze, che impedisca alle parti di conquistare la superiorità, può essere visto come un mezzo per salvaguardare le due dimensioni.

Il dovere morale oggi è di impedire che mai avvenga lo scoppio di una guerra nucleare e di proteggere e salvaguardare quei valori fondamentali di giustizia, di libertà e di indipendenza che sono necessari per la dignità personale e per la integrità nazionale. In rapporto a questi temi, Giovanni Paolo II ritiene che la **deterrenza** possa ancora essere considerata **moralmente accettabile, «non certo come fine in sé, ma come una tappa sulla via di un disarmo progressivo».**

In più di una occasione il Santo Padre ha dimostrato la sua consapevolezza della fragilità e complessità delle relazioni fra le nazioni basate sulla deterrenza. Parlando all'UNESCO nel giugno 1980, egli disse: «Fino ad oggi si è detto che le armi nucleari hanno costituito una forza di dissuasione che ha impedito lo scoppio di una guerra più grande, ed è probabilmente vero. Ma ci si può nello stesso tempo chiedere se sarà sempre così» (n. 21). In una più recente e più specifica dichiarazione, Giovanni Paolo II ha detto a un congresso internazionale di scienziati il 14 agosto 1982: «Voi potete più facilmente accertare che **la logica della deterrenza nucleare non può essere considerata un obiettivo finale o un mezzo adeguato e sicuro per salvaguardare la pace internazionale**».

Per riferire le dichiarazioni di carattere generale di Giovanni Paolo II alla specifica politica della deterrenza degli Stati Uniti, si richiedono sia dei giudizi di fatto, sia una applicazione di principi morali. Nella preparazione di questa lettera abbiamo cercato, ricorrendo a molteplici fonti, di chiarire il più esattamente possibile i dati di fatto della strategia della deterrenza degli Stati Uniti. Ci siamo preoccupati soprattutto di due problemi: 1) la dottrina degli obiettivi e i piani strategici per l'uso del deterrente, soprattutto quanto ai loro effetti in termini di vittime civili; 2) la relazione tra la strategia della deterrenza e la capacità di combattere una guerra nucleare, da un lato, e le probabilità che esse riescano di fatto a prevenire la guerra, dall'altro.

PRINCIPI MORALI E SCELTE POLITICHE

La dottrina degli obiettivi solleva importanti problemi morali, perché costituisce un importante fattore di ciò che accadrebbe se mai le armi nucleari dovessero venire usate. Benché noi riconosciamo la necessità di un deterrente,

tuttavia non tutte le forme di deterrenza sono moralmente accettabili. Ci sono **limiti morali alla politica della deterrenza**, come pure alla politica circa l'uso delle armi. In particolare, **non è moralmente accettabile il prefiggersi di uccidere degli innocenti come parte di una strategia di guerra nucleare di dissuasione**. Il problema se la politica degli Stati Uniti implichi l'intenzione di colpire dei centri abitati (avendo come diretto obiettivo la popolazione civile), è stata una delle nostre reali preoccupazioni.

Questo complesso problema ha sempre dato luogo a una varietà di risposte, di carattere sia ufficiale che ufficioso. La commissione della NCCB (Conferenza episcopale) ha ricevuto una serie di chiarimenti politici da parte di esponenti del governo degli Stati Uniti (13). Essenzialmente in queste risposte si dichiara che la politica strategica degli Stati Uniti non prevede di prendere a bersaglio la popolazione civile dell'Unione Sovietica in quanto tale, né di usare armi nucleari con lo scopo deliberato di distruggere centri abitati.

Queste dichiarazioni rispondono, almeno in linea di principio, a uno dei criteri morali di valutazione della politica della deterrenza: l'immunità dei non combattenti da attacchi diretti, siano questi effettuati con armi convenzionali o nucleari. Esse non riguardano né risolvono un altro **problema morale** molto inquietante, e cioè il fatto che un **attacco contro obiettivi militari o contro obiettivi industriali di interesse militare potrebbe provocare « indirettamente »** (e cioè **non intenzionalmente**), **ma in misura massiccia, delle vittime civili**. Veniamo informati, per esempio, che i piani strategici di attacco nucleare degli Stati Uniti (SIOP: Single Integrated Operational Plan) hanno individuato 60 obiettivi « militari » nella sola città di Mosca, e che in tutta l'Unione Sovietica sono stati localizzati 40.000 obiettivi « militari » per un bombardamento nucleare (14). E' importante riconoscere che la politica sovietica va sottoposta allo stesso giudizio morale. Gli attacchi a parecchi « obiettivi industriali » o a obiettivi politicamente importanti negli Stati Uniti produrrebbero massicce perdite civili. Il numero di civili che verrebbero necessariamente uccisi in tali attacchi è terrificante. Non si può elu-

(13) Particolarmente utile è stata la lettera, in data 15 gennaio 1983, indirizzata da William Clark, consigliere per la sicurezza nazionale, al card. Bernardin. Clark afferma: « Per ragioni morali, politiche e militari, gli Stati Uniti non hanno come obiettivo la popolazione civile sovietica in quanto tale. Nessun significato deliberatamente oscuro è contenuto nelle ultime tre parole. Noi non minacciamo l'esistenza della civiltà sovietica minacciando le città sovietiche. Piuttosto noi facciamo fronte al rischio rappresentato dalla capacità bellica dell'Unione Sovietica: le sue forze armate e la capacità industriale di sostenere una guerra. Sarebbe segno di irresponsabilità da parte nostra fare dichiarazioni politiche tali da suggerire ai Sovietici che sarebbe a loro vantaggio stabilire santuari privilegiati all'interno di aree densamente popolate, inducendoli così a localizzare gran parte della loro capacità bellica all'interno di tali santuari urbani ». Una riaffermazione della politica del governo degli Stati Uniti si trova anche nella Relazione Annuale del Segretario di Stato Weinberger al Congresso (CASPAR WEINBERGER, *Annual Report to the Congress*, 1 febbraio 1983, p. 55): « La politica dell'amministrazione Reagan è che in nessun caso tali armi possano essere deliberatamente usate allo scopo di distruggere delle popolazioni ». Anche la lettera di Weinberger al Vescovo O'Connor, in data 9 febbraio 1983, contiene una analoga affermazione.

(14) Cfr. S. ZUCKERMAN, *Nuclear Illusion and Reality*, New York 1982; D. BALL, *art. cit.*, p. 36; T. PAWERS, *Choosing a Strategy for World War III*, in « The Atlantic Monthly », novembre 1982, pp. 82-110.

dere questo problema, in quanto le moderne attrezzature militari e i centri di produzione sono totalmente disseminati all'interno dei quartieri residenziali e di lavoro. Il fatto risulterebbe più grave se una delle parti collocasse deliberatamente obiettivi militari in mezzo alla popolazione civile.

Nelle nostre consultazioni, alcuni funzionari dell'amministrazione hanno senz'altro ammesso che, pur sperando che qualsiasi conflitto nucleare possa essere mantenuto limitato, essi erano preparati, se necessario, a una rappresaglia su vasta scala. Essi hanno anche convenuto che, una volta che un elevato numero di armi nucleari fosse stato usato, il numero delle vittime civili si eleverebbe rapidamente a livelli davvero catastrofici e che, anche con attacchi limitati agli obiettivi «militari», il numero dei morti, in un conflitto rilevante, sarebbe quasi il medesimo che si avrebbe se si colpissero deliberatamente e direttamente i centri abitati. Queste possibilità pongono un diverso problema morale, e devono essere giudicate con un diverso criterio morale: il principio della proporzionalità.

Mentre ogni giudizio di proporzionalità è sempre aperto a diverse valutazioni, ci sono azioni che possono essere nettamente giudicate come sproporzionate. Una stretta aderenza esclusivamente al principio della immunità dei non combattenti come criterio di una politica, è una posizione morale inadeguata perché ignora alcune conseguenze negative e inaccettabili. Perciò non possiamo persuaderci che l'asserita intenzione di non colpire direttamente i civili o anche il più onesto sforzo per realizzare tale intenzione, costituiscano per se stessi una «politica morale» per l'uso delle armi nucleari.

L'insediamento di obiettivi industriali o di obiettivi economici di importanza militare all'interno di aree densamente popolate o in aree soggette a ricadute radioattive potrebbe comportare un così elevato numero di vittime civili che, a nostro giudizio, **un tale attacco sarebbe da considerare moralmente sproporzionato, anche se non intenzionalmente indiscriminato.**

Non si tratta semplicemente di produrre armi assai precise che possano ridurre al minimo le vittime civili di ogni singola esplosione; il problema è che aumentano le probabilità di «escalation» fino a un livello in cui molti ordigni, anche usati «in modo selettivo», ucciderebbero globalmente un grandissimo numero di civili. Queste vittime civili si avrebbero sia come effetto immediato, sia per le conseguenze a lungo termine della devastazione sociale ed economica.

Secondo motivo di preoccupazione per noi è la **relazione fra la dottrina della deterrenza e le strategie della guerra combattuta.** Conosciamo l'argomento secondo cui la capacità di combattere una guerra accresce la credibilità della deterrenza, soprattutto nella strategia di una «deterrenza estesa». Ma lo sviluppo di tale capacità solleva altri problemi strategici e morali. La relazione tra la capacità di combattere una guerra e la dottrina degli obiettivi offre un esempio delle difficili scelte in questo settore politico. Prendere di mira le popolazioni civili violerebbe il principio della selettività: uno dei basilari principi morali di un'etica cristiana della guerra. Ma la prospettiva dell'attacco «contro-forze» [= attacco contro obiettivi militari], se è preferibile dal punto di vista della protezione dei civili, è spesso unita con una «politica delle dichiarazioni» che veicola l'idea secondo cui la guerra nucleare sarebbe soggetta a precisi limiti razionali e morali. Su questa idea noi abbiamo già espresso i nostri gravi dubbi. Per di più, una strategia basata

unicamente sull'attacco « contro-forze » sembrerebbe minacciare la capacità delle forze di rappresaglia delle altre nazioni, rendendo instabile la deterrenza in periodi di crisi e più probabile lo scoppio della guerra.

Mentre salutiamo con piacere ogni sforzo per proteggere le popolazioni civili, non vogliamo legittimare o incoraggiare quelle misure che estendono la deterrenza al di là dell'obiettivo specifico di prevenire l'uso delle armi nucleari, o altre azioni che possano condurre direttamente a un conflitto nucleare.

Queste considerazioni su concreti elementi della politica della deterrenza nucleare, fatte alla luce delle valutazioni di Giovanni Paolo II, che abbiamo però applicato mediante nostri giudizi prudenziali, ci portano ad una **accettazione rigorosamente condizionata della deterrenza nucleare**. Noi non possiamo considerare la deterrenza come adeguata per costituire una base durevole per la pace.

Questo giudizio, strettamente condizionato, offre dei criteri per valutare moralmente gli aspetti della strategia della deterrenza. Questi criteri dimostrano chiaramente che non possiamo approvare ogni sistema di armamenti, dottrina strategica o iniziativa politica promossi in nome del rafforzamento della deterrenza. Al contrario, questi criteri richiedono un continuo pubblico controllo sul modo in cui il nostro governo si propone di usare la deterrenza. Sulla base di questi criteri desideriamo ora fare **alcune specifiche valutazioni**.

1) Se la deterrenza nucleare esiste solo per prevenire l'uso delle armi nucleari da parte di altri, allora sono inaccettabili le proposte di andare al di là di questo obiettivo, programmando lunghi periodi di guerra con ripetuti attacchi e contrattacchi nucleari o la « vittoria » in un conflitto nucleare. Tali proposte favoriscono l'idea che una guerra nucleare possa essere intrapresa con conseguenze umane e morali tollerabili. Piuttosto, noi dobbiamo continuamente dire « no » all'idea della guerra nucleare.

2) Se la deterrenza nucleare è il nostro obiettivo, « ciò che basta » a dissuadere è una strategia adeguata; **la ricerca della superiorità nucleare deve essere rigettata**.

3) La deterrenza nucleare dovrebbe essere usata come **un passo sulla via verso il disarmo progressivo**. Ogni progettato potenziamento del nostro sistema strategico e ogni mutamento nella dottrina strategica devono essere valutati precisamente chiedendosi se essi siano tali da rendere più o meno probabili dei passi avanti verso il « disarmo progressivo ».

Inoltre, questi criteri ci offrono i mezzi per formulare alcuni giudizi e suggerimenti nei riguardi dell'attuale orientamento della politica strategica degli Stati Uniti. Il progresso verso un mondo libero dalla minaccia della deterrenza deve essere promosso con cautela. Ma non deve essere ritardato. Abbiamo l'urgente responsabilità morale e politica di usare quella « certa pace » di cui godiamo come di una base da cui muovere verso una pace autentica, attraverso il controllo, la riduzione e l'abolizione delle armi nucleari. In questo processo è di primaria importanza la necessità di prevenire, da una parte e dall'altra, lo sviluppo e l'installazione di sistemi di armi che rompano l'equilibrio. Una seconda esigenza è quella di garantire che i sistemi più sofisticati di comando e di controllo non diventino semplici congegni per azionare un lancio automatico su segnale di allarme. Una terza necessità

è quella di impedire la proliferazione delle armi nucleari nel sistema internazionale.

Alla luce di questi giudizi generali noi esprimiamo la nostra opposizione ai seguenti progetti specifici relativi alla nostra attuale posizione in materia di deterrenza: — 1) L'aumento di ordigni che sono vulnerabili a un attacco, i quali tuttavia possiedono una capacità di « distruzione immediata di obiettivi corazzati » che minaccia di rendere vulnerabili le forze di rappresaglia della parte avversa. Tali armi possono sembrare utili principalmente per un « primo colpo » (15). Per questa ragione noi respingiamo tali armi e ci opponiamo all'installazione da parte dell'Unione Sovietica di queste medesime armi che generano la paura di un « primo colpo » contro le forze degli Stati Uniti. — 2) La volontà di sviluppare piani strategici intesi a conseguire una capacità di combattere una guerra nucleare che va al di là degli scopi limitati della deterrenza delineati in questa lettera. — 3) I progetti che hanno per effetto di abbassare la soglia nucleare e di ridurre la differenza tra armi nucleari e armi convenzionali.

A sostegno del concetto di « ciò che basta » come deterrente adeguato e tenendo presente l'attuale dimensione e composizione degli arsenali strategici sia degli USA che dell'URSS, noi raccomandiamo: — 1) L'appoggio ad accordi immediati, bilaterali e verificabili per arrestare la sperimentazione, la produzione e l'installazione di nuovi sistemi nucleari strategici (16). — 2) L'appoggio a una sostanziale riduzione, negoziata e bilaterale, degli arsenali delle due superpotenze, particolarmente di quei sistemi di armi che hanno caratteristiche destabilizzanti; si sostiene che le proposte degli USA, come quella per i negoziati START (colloqui per la riduzione delle armi strategiche) e INF (forze nucleari a medio raggio) che si tengono a Ginevra, siano destinate a conseguire sostanziali riduzioni (17); la nostra speranza è che essi siano portati avanti in modo da raggiungere questi obiettivi. — 3) L'appoggio a una conclusione, positiva e a data ravvicinata, dei negoziati per un trattato globale per la messa al bando degli esperimenti. — 4) La rimozione, da parte di tutti, delle armi nucleari a breve raggio, che moltiplicano i pericoli in misura sproporzionata al loro valore di deterrenza. — 5) La rimozione, da parte di tutti, delle armi nucleari da quelle zone che sarebbero facilmente invase nelle prime fasi della guerra, fatto che provocherebbe decisioni rapide e incontrollate circa il loro uso. — 6) Il rafforzamento dei comandi e dei controlli sulle armi nucleari per prevenirne l'uso non intenzionale e non autorizzato.

Con questi giudizi abbiamo inteso chiarire che la mancanza di una ine-

(15) Parecchi esperti di teoria strategica collocherebbero in questa categoria sia i missili MX sia i missili Pershing II.

(16) In ciascuna delle successive stesure della presente lettera abbiamo cercato di enunciare un imperativo morale fondamentale: si deve arrestare la corsa agli armamenti e incominciare il disarmo. L'attuazione di questo imperativo è aperta a un'ampia varietà di approcci. Conseguentemente, abbiamo scelto un nostro proprio linguaggio in questo paragrafo, non volendo né essere identificati con una specifica iniziativa politica, né vedere le nostre parole utilizzate contro specifici provvedimenti politici.

(17) Si vedano, del presidente Reagan, il discorso al circolo nazionale della stampa (18 novembre 1981) e l'indirizzo allo « Eureka College » (9 maggio 1982), in *Current Policy*, a cura del Dipartimento di Stato, n. 346 e n. 387.

quivocabile condanna della deterrenza significa solo un tentativo di riconoscere il ruolo attribuito alla deterrenza stessa, ma **non significa che ne appoggiamo l'estensione al di là del limitato scopo** di cui si è sopra discusso. Alcuni ci hanno sollecitati a condannare tutti gli aspetti della deterrenza nucleare. Questa sollecitazione è basata su molte ragioni, ma mette l'accento soprattutto sull'elevato terribile rischio che sia l'uso deliberato, sia uno scoppio accidentale di bombe nucleari potrebbero rapidamente portare ad una « escalation » assolutamente sproporzionata a qualsiasi scopo moralmente accettabile. Tale posizione presuppone valutazioni tecniche molto accurate circa avvenimenti ipotetici. Sebbene esistano motivi che spingono alcuni a condannare la fiducia riposta nelle armi nucleari destinate a fini di deterrenza, noi non siamo arrivati a tale conclusione per le ragioni indicate in questa lettera.

Tuttavia, non ci si deve in alcun modo ingannare sul nostro profondo scetticismo circa l'accettabilità morale di qualsiasi uso di armi nucleari. E' evidente che **l'uso di qualsiasi arma che violi il principio della selettività merita una inequivocabile condanna**. Ci si dice che alcune armi sono destinate esclusivamente a un uso « controoffensivo » contro forze e obiettivi militari. Il problema morale, tuttavia, non viene risolto dalla destinazione delle armi o dallo scopo programmato per il loro uso; anche le loro conseguenze devono essere valutate. Sarebbe una politica perversa o un artificioso moralismo cercare di giustificare l'uso di un'arma che « indirettamente » o « non intenzionalmente » uccidesse un milione di innocenti perché il caso vuole che essi abitino vicino a un « obiettivo militarmente importante ».

Anche gli « effetti indiretti » dello scatenamento di una guerra nucleare sono sufficienti a renderla **un rischio morale ingiustificabile** in qualsiasi forma. Non è sufficiente, per esempio, sostenere che la « nostra » parte dispone di piani per un uso « limitato » o « selettivo ». La guerra moderna non viene facilmente limitata dalle buone intenzioni o dai progetti tecnologici. Il clima psicologico a livello mondiale è tale che il solo nominare il termine « nucleare » genera ansia. Molti sostengono che l'uso di una sola arma nucleare tattica produrrebbe il panico, con conseguenze assolutamente imprevedibili. E' precisamente questa mescolanza di incertezza politica, psicologica e tecnologica che ci ha indotti, in questa lettera, a rafforzare con divieti e direttive morali la prevalente opposizione politica contro il ricorso alle armi nucleari. Dichiarando il nostro appoggio a un rafforzamento dei servizi di comando e di controllo, a una sostanziale riduzione delle forze nucleari strategiche e tattiche e alla politica del « no first use » (come è stato esposto in questa lettera), abbiamo inteso dare completezza al nostro desiderio di tracciare una linea morale contro la guerra nucleare.

Ogni pretesa, da parte di qualsiasi governo, di perseguire una politica di deterrenza moralmente accettabile deve essere vagliata con la massima attenzione. Siamo disposti e desiderosi di partecipare, sotto il profilo morale, al dibattito pubblico in corso nel nostro Paese.

La necessità di ripensare la politica di deterrenza della nostra nazione, di apportarvi le revisioni necessarie per ridurre la possibilità di una guerra nucleare e per avviarsi verso un più stabile sistema di sicurezza nazionale e internazionale, esigerà un considerevole sforzo intellettuale, politico e morale. Ma richiederà anche, crediamo, la disponibilità ad aprirsi al provvi-

dente amore, alla potenza e alla parola di Dio, che ci chiama a riconoscere la nostra comune umanità e i legami di reciproca responsabilità che esistono nella comunità internazionale malgrado le differenze politiche e gli arsenali nucleari.

In verità, dobbiamo riconoscere che, fra noi vescovi e nella più ampia comunità cattolica degli Stati Uniti, si levano molte voci vigorose che contestano la strategia della deterrenza come adeguata risposta all'attuale corsa agli armamenti. Esse evidenziano come sia storicamente provato che la deterrenza non ha, di fatto, avviato un sensibile processo di disarmo. Per lo più, queste voci giustamente esprimono la preoccupazione che anche una accettazione condizionata della deterrenza nucleare, quale è esposta in una lettera come la presente, potrebbe essere usata impropriamente da alcuni per rafforzare la politica di potenziamento degli armamenti. Queste voci ci chiamano invece a lanciare una sfida profetica alla comunità dei credenti: una sfida che, al di là della deterrenza nucleare, spinga a passi più risoluti verso un effettivo disarmo bilaterale e un reale impegno di pace. Noi riconosciamo le basi intellettuali su cui questa posizione si fonda e la sensibilità religiosa che le conferisce grande vigore.

I pericoli dell'era atomica e le enormi difficoltà che incontriamo nella ricerca di un sistema più adeguato di sicurezza, stabilità e giustizia globali ci richiedono di superare la nostra attuale concezione in materia di politica di sicurezza e di difesa. Nel capitolo seguente noi avanziamo una serie di proposte intese a favorire una più adeguata politica di mantenimento della pace in un mondo nucleare.

(continua)