

*Alberto Bondolfi\**

## Attorno alla dottrina della “guerra giusta” – la sua evoluzione storica dall’antichità alla prima modernità

### **Abstract**

This article seeks to reconstruct the main historical stages that led to the development of a just war doctrine. The first elements are found in the philosophical thought of classical antiquity, in Plato and Aristotle as well as in Cicero. After the Constantinian turn, Augustine sketched a version in a theological context that would be further developed in the Middle Ages both by university theology and canon law. The beginning of the modern age led to a reworking of the doctrine first in the field of Spanish Catholic theology and then in the reflection of the Reformers and jurists also active in the theological field. From the seventeenth and eighteenth centuries onwards the doctrine of just war left the theological sphere to develop into that of the law of nations and international law. The article sketches only a few contemporary reprises of the problems raised by the just war doctrine.

### **Keywords**

just war – theology (history) – international law – philosophy of law – criminal law

L’evocazione della “guerra giusta” è recentemente stata oggetto di particolare attenzione anche da parte di attori politici che hanno introdotto questa locuzione nei loro discorsi tesi a legittimare le misure belliche da loro decise in questi ultimi tempi. Non è mia intenzione analizzarle da un punto di vista filosofico morale, quanto piuttosto prendere lo spunto da tale evocazioni per verificare la tenuta normativa della dottrina messa in campo ed al contempo chiedermi se il passaggio di molte intuizioni morali presenti nelle varie versioni della dottrina della “guerra giusta” nelle disposizioni del diritto internazionale contemporaneo sia da salutare come fenomeno moralmente positivo o meno.

La struttura di questo testo tiene conto di queste intenzioni iniziali. In una prima parte esaminerò i principali cambiamenti paradigmatici che la dottrina della guerra giusta ha vissuto lungo i secoli della storia dell’Europa occidentale, mentre in un secondo momento valuterò brevemente il passag-

\* Università di Ginevra

gio di questa dottrina dall'alveo della filosofia e teologia morale a quello del diritto delle genti ed internazionale, per concludere infine con un abbozzo di riflessione sulle potenzialità e sui limiti legati a tale passaggio disciplinare.

## 1. Una dottrina che evolve attraverso diversi cambiamenti paradigmatici

L'espressione "guerra giusta" è testimoniata già nella letteratura dell'antichità greca e romana, sebbene in questi secoli non si possa affermare di essere in presenza di una vera e propria "dottrina"<sup>1</sup>. La storiografia più recente<sup>2</sup> ha potuto analizzare le fonti greche e latine prescindendo da presupposti legati alle fasi più tardive dello sviluppo di questa dottrina e mettendo così in luce aspetti specifici della riflessione filosofica dell'antichità classica precristiana. Mi limiterò qui solo a schizzarne alcune caratteristiche, mettendo così in evidenza la grande distanza che ci separa dai contesti entro cui è venuta alla luce la prima riflessione morale e politica attorno al fenomeno della guerra nel mondo occidentale.

<sup>1</sup> Cfr. per una introduzione storica generale alla dottrina della guerra giusta si deve ricorrere, in prima battuta, a monografie risalenti ai primi decenni del secolo scorso. Queste sintesi storiche sono tuttavia ancora fortemente marcate da una doppia attitudine apologetica. Da una parte esse cercano di giustificare la positiva portata data dalla riflessione interna alla tradizione teologica cattolica e dall'altra sui benefici politici risultanti da questo influsso. Infine questa letteratura è pure influenzata dalle tendenze politiche presenti in quei decenni nei vari paesi europei. Cfr. comunque, per la ricchezza documentaria dei materiali raccolti, le monografie seguenti: P. Battifol, *L'Eglise et le droit de guerre*, Paris 1920; *L'Eglise et le droit de guerre*, a cura di P. Battifol, Paris 1920; L. J. C. Beaufort, *La guerre comme instrument de secours ou de punition d'après la patristique, le moyen-âge et Grotius*, Nijhoff, La Haye 1933.

<sup>2</sup> Questa letteratura è estremamente abbondante e non facilmente documentabile in questa sede. Rimando solo alle pubblicazioni che ho tenuto presente per la stesura di questo articolo. Tra le sintesi più compiute va evocata l'ampia ricerca di P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, Paris 1983, dedicata non solo al pensiero del giurista-teologo olandese, bensì anche alle tappe precedenti alla sua opera. Tra le sintesi della nostra dottrina che mi sono state maggiormente utili rimando a M. Scattola, *La doctrine de la guerre juste dans la pensée antique et médiévale*, in: *Guerre juste et droit des gens moderne*, a cura di Th. Berns e J. Lafosse, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2017, pp. 19-53 (non sono riuscito a consultare la versione originale italiana); cfr. inoltre tra le pubblicazioni specifiche apparse durante questi ultimi anni *Der „gerechte Krieg“*. *Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di G. Kreis, Schwabe Verlag Basilea 2006; *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di D. Janssen e M. Quante, Mentis Verlag, Paderborn 2003; *Gerechter Krieg?*, a cura di D. Kiesel e Cl. Ferrari, Klostermann Verlag, Frankfurt/M. 2018.

## 1.1 La dottrina della guerra giusta allo stato embrionale: la filosofia dell'antichità classica

Negli scritti di Platone e di Aristotele che ci sono pervenuti si parla della guerra in due sensi diversi. Con il termine di *stasis* entrambi intendono i conflitti armati tra cittadini della medesima polis, mentre con *polemos* essi indicano quelli tra membri di città o comunità diverse. La distinzione comunque non sembra avere una portata esplicitamente normativa, anche se l'attenzione dei due pensatori classici è maggiormente dedicata alla guerra civile nella polis che ai conflitti tra diverse città-stato<sup>3</sup>. Nelle opere dedicate alle problematiche politiche, soprattutto nei *Nomoi*<sup>4</sup>, troviamo affermazioni in cui si lodano come necessarie le qualità militari dei cittadini ed in cui si intravede persino un'identificazione tra i cittadini ed i soldati. La già citata distinzione tra conflitti di *stasis* o rispettivamente di *polemos* viene vista da Platone in un orizzonte specificamente greco. Gli abitanti della Grecia sono, secondo Platone, naturalmente connotati da legami di parentela ed amicizia e quindi i loro conflitti devono poter essere gestiti con particolare armonia e moderazione, mentre i conflitti tra membri delle città greche ed i *barbaroi*, cioè abitanti esterni alla Grecia, sono naturalmente molto più violenti e brutali.

Presso Aristotele troviamo un orientamento analogo a quello verificato presso Platone: critica della guerra civile e comprensione per quella contro i “barbari”. Aristotele disapprova comunque con decisione l'attitudine “imperialista” di quelle città che, prese solo da brama di potere, combattono altre città per allargare la propria sfera di influenza. Sparta viene spesso evocata come esempio principe di una tale attitudine. Nonostante il carattere piuttosto descrittivo di vari passaggi aristotelici bisogna ammettere che soprattutto nella sua *Politica* siano ravvisabili, almeno in maniera embrionale, alcuni elementi normativi nel giudizio morale sulla guerra. Tali elementi diventano visibili quando la tematica della guerra viene ad intrecciarsi con quella della riduzione in schiavitù dei nemici, ridotti in questo stato *post bellum*. Aristotele giustifica tale misura punitiva, non in senso assoluto, ma quando tale pratica sia legittimata a seguito di un'operazione bellica a sua volta risalente ad un'operazione di difesa della propria polis. Una schiavizzazione di nemici a seguito di un intervento puramente dispotico non trova giustificazione negli scritti del Nostro.

Queste considerazioni ritrovabili soprattutto nella *Politica* di Aristotele

<sup>3</sup> Per una presentazione precisa del pensiero dei due filosofi greci, con un'analisi dei pochi passi dedicati esplicitamente al nostro problema mi sono orientato a: B. Langmeier, *Feinde von Natur aus? Theorien des gerechten Krieges bei Plato und Aristoteles*, in: *Gerechter Krieg?* op. cit, qui a pp. 45-71.

<sup>4</sup> Cfr. l'edizione in: Platone: *Tutte le opere*. Milano: Newton Compton 2009.

vengono qui evocate non tanto poiché esse siano elementi di una vera e propria sistematizzazione teorica dell'accettabilità di principio di un'operazione bellica, quanto per il fatto che esse, riprese fuori dal loro contesto, dopo molti secoli e più precisamente all'inizio del tempo moderni, furono riprese da alcuni partecipanti alla disputa giuridico-teologica legata alla legittimazione della conquista dell'America da parte della corona spagnola<sup>5</sup>.

Un vero e proprio inizio di un discorso articolato e normativo sulla guerra e su una sua legittimazione morale e giuridica è ravvisabile nell'opera di Cicerone, testimoniata soprattutto nel suo *De officiis*<sup>6</sup>. Rispetto al contesto ellenico in cui operavano Platone ed Aristotele siamo qui in presenza del contesto culturale romano, connotato perlomeno da due nuovi fattori specifici: quello dato dall'influsso della filosofia stoica e quello di una presenza marcata della riflessione giuridica, tipica della cultura romana. Questi elementi di novità hanno facilitato lo sbocciare di una prima versione, ancora relativamente frammentaria, ma già minimamente sistematica ed a carattere normativo, di quella dottrina qui presa in esame.

Gli elementi maggiormente rappresentativi e che saranno pure ripresi nel seguito della storia sono ravvisabili sia nella precisazione del concetto di giustizia che nella sua applicazione al fenomeno bellico. Riprendo qui il passaggio maggiormente rappresentativo del pensiero ciceroniano sulla guerra, prima di commentarlo sommariamente:

I. 34. Vi sono poi certi doveri che bisogna osservare anche nei confronti di coloro che ci hanno offeso. C'è una misura anche nella vendetta e nel castigo; anzi, io non so se non basti che il provocatore si penta della sua offesa, perché egli non ricada mai più in simile colpa, e gli altri siano meno pronti all'offesa. Ma soprattutto nei rapporti fra Stato e Stato si debbono osservare le leggi di guerra. In verità, ci sono due maniere di contendere: con la ragione e con la forza; e poiché la ragione è propria dell'uomo e la forza è propria delle bestie, bisogna ricorrere alla seconda solo quando non ci si può avvalere della prima.

35. Si devono perciò intraprendere le guerre al solo scopo di vivere in sicura e tranquilla pace; ma, conseguita la vittoria, si devono risparmiare coloro che, durante la guerra, non furono né crudeli né spietati. Così, i nostri padri concessero perfino la cittadinanza ai Tuscolani, agli Equi, ai Volsci, ai Sabini, agli Ernici; ma distrussero dalle fondamenta Cartagine e Numanzia; non avrei voluto la distruzione di Corinto; ma forse essi ebbero le loro buone ragioni, soprattutto la felice posizione del luogo, temendo che appunto il luogo fosse, o prima o poi, occasione e stimolo a nuove guerre. A mio parere, bisogna procurar sempre una pace che non nasconda insidie. E se in ciò mi si fosse dato ascolto, noi avremmo,

<sup>5</sup> Rimando, per una prima presentazione di questa problematica, a A. Bondolfi, *I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa*, "Divus Thomas" 115 (2012), 98-118.

<sup>6</sup> Cfr. Cicerone: *De officiis. Quello che è giusto fare*, Einaudi, Torino 2019. Il passaggio maggiormente rappresentativo per la nostra tematica è ravvisabile in I, 34 e seguenti.

se non un ottimo Stato, almeno uno Stato, mentre ora non ne abbiamo nessuno. E se bisogna provvedere a quei popoli che sono stati pienamente sconfitti, tanto più si devono accogliere e proteggere quelli che, deposte le armi, ricorrono alla lealtà dei capitani, anche se l'ariete abbia già percosso le loro mura. E a questo riguardo i Romani furono così rigidi osservanti della giustizia che quegli stessi capitani che avevano accolto sotto la loro protezione città o nazioni da loro sconfitte, ne divenivano poi patroni, secondo il costume dei nostri antenati.

36. E appunto la regolare condotta della guerra è stata scrupolosamente definita dal diritto feziale del popolo romano. Da ciò si può dedurre che non è guerra giusta se non quella che si combatte o dopo aver chiesto riparazione dell'offesa, o dopo averla minacciata e dichiarata...

Voglio anche osservare che, chi doveva chiamarsi, con vocabolo proprio, *perduellis* («nemico di guerra»), era invece chiamato *hostis* («straniero»), temperando così con la dolcezza della parola la durezza della cosa. Difatti i nostri *antenatii* chiamavano *hostis* quello che noi oggi chiamiamo *peregrinus* («forestiero»). Ne danno prova le dodici tavole: *Aut status dies cum hoste* («o il giorno fissato, per un giudizio, con uno straniero»), e così ancora: *Adversus hostem aeterna auctoritas* («Verso lo straniero l'azione giuridica non è soggetta a prescrizione»). Che cosa si può aggiungere a una così grande mitezza? Chiamare con un nome così benigno colui col quale si combatte! E' ben vero che ormai il lungo tempo trascorso ha reso questo vocabolo assai più duro: esso ha perduto il significato di forestiero per indicare propriamente colui che ti vien contro con l'armi in pugno.

38. Quando, poi, si combatte per la supremazia, e con la guerra si cerca la gloria, occorre che anche allora le ostilità siano aperte per quelle stesse ragioni che, come ho detto poco fa anzi, sono giuste ragioni di guerra. Queste guerre, però, che hanno come scopo la gloria del primato, si devono condurre con meno asprezza. Come, con un cittadino, si contende in un modo, se è un nemico personale, in un altro, se è un competitore politico (con questo la lotta è per l'onore e la dignità, con quello per la vita e il buon nome), così coi Celtiberi e coi Cimbri si guerreggiava come con veri nemici, non per il primato, ma per l'esistenza; per contro, coi Latini, coi Sabini, coi Sanniti, coi Cartaginesi, con Pirro si combatteva per il primato. Fedifraghi e spergiuri furono i Cartaginesi, crudele fu Annibale; più giusti gli altri. Splendida fu davvero la risposta che Pirro diede ai nostri legati sul riscatto dei prigionieri: «Io non chiedo oro per me, e voi a me non offrirete riscatto. Noi non facciamo la guerra da mercanti, ma da soldati: non con l'oro, ma col ferro decidiamo della nostra vita e della nostra sorte. Sperimentiamo col valore se la Fortuna, arbitra delle cose umane, conceda a voi o a me l'impero; o vediamo se altro ci arrechi la sorte. E ascolta anche queste altre parole: è mio fermo proposito lasciare la libertà a tutti quelli, al cui valore la fortuna delle armi lasciò la vita. Ecco, riprendeteli con voi: io ve li offero in dono col favore del cielo».

La prosa di Cicerone si rapporta da una parte a regole giuridiche a suo tempo note perlomeno a tutta l'élite politica romana e dall'altra ad una pretesa protezione degli dei qualora la dichiarazione di guerra fosse espressa

secondo le regole del diritto cosiddetto feziale. Questo intreccio tra regole giuridiche e ritualizzazioni religiose della dichiarazione di guerra ha contribuito ad una interpretazione relativamente severa delle regole stesse, anche se ci è difficile poter sapere oggi come fosse concretamente l'implementazione delle regole stesse in occasione di conflitti regionali tra romani e popoli vicini che manifestavano la loro opposizione all'espansionismo romano.

## 1.2 il cristianesimo e la guerra prima e dopo la svolta costantiniana

Se volgiamo lo sguardo allo sbocciare di ulteriori versioni di una dottrina della guerra giusta nei secoli che seguono l'epoca in cui si diffuse il pensiero ciceroniano nella cultura romana siamo necessariamente confrontati con il pensiero cristiano ed in particolare con la sua diffusione durante i primi tre secoli della nostra era. Si manifesta qui una rottura radicale ed una ripresa del filone inaugurato dapprima da Platone ed Aristotele ed in seguito da Cicerone, ripresa avvenuta solo a partire da Agostino nel quarto secolo.

Chi si interessa alle attitudini che le prime generazioni cristiane hanno avuto nei confronti del fenomeno della guerra e della partecipazione di cristiani alle attività dell'esercito romano si trova confrontato con un nodo interpretativo presente nella storiografia patristica già fin dall'Ottocento. Si tratta infatti di dare una risposta storicamente documentata al quesito teso a rispondere all'interrogativo riguardante l'assenza di una riflessione teologica su una "guerra giusta" durante i primi tre secoli dell'era cristiana, seguiti dall'apparire abbastanza improvviso della versione agostiniana della dottrina della guerra giusta, versione ispirata da una parte dal pensiero filosofico dell'antichità classica e da un richiamo diretto alle fonti bibliche<sup>7</sup>. Come spiegare dunque questa interruzione nello sviluppo omogeneo di un corpus dottrinale, dato e non concesso che si debba considerare come necessaria o perlomeno come evidente tale continuità in una visione armonica nella storia delle idee?

Per rispondere a tale interrogativo può essere utile evocare una tipologia delle attitudini assunte dalle prima generazioni cristiane nei confronti dell'esercizio della violenza bellica da parte dei credenti. Il noto storico del cristianesimo R. H. Bainton ha cercato di mettere un po' di ordine in seno al dibattito sul cristianesimo dei primi secoli attorno a questa problematica proponendo una classificazione delle posizioni etiche sostenute dalle

<sup>7</sup> Cfr. al riguardo soprattutto la celebre monografia di R. Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1905; Trad.it.: *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016.

comunità ecclesiali dei primi secoli e distinguendo tra “pacifismo, guerra giusta e guerra santa”<sup>8</sup>. “Non intendo, almeno in questa sede, discutere se la tipologia proposta da Bainton sia o meno adeguata a classificare al meglio la letteratura cristiana dei primi secoli, ma vorrei solo mettere in evidenza come, sempre a partire da questa tipologia, questa letteratura (e quindi anche i testi neotestamentari) non conosca scritti che riprendano i primi abbozzi di una teoria della guerra giusta. In realtà il comandamento del “*non uccidere*” (sia nella formulazione di Es. 20, 13 che in quella deuteronomica in Deut, 5, 17) fu interpretato come valevole in maniera assoluta, senza alcuna eccezione. Questa interpretazione fu vista all’opera anche nel giudicare la partecipazione di cristiani alle attività dell’esercito romano o ad altre operazioni di polizia che prevedessero eventuali spargimenti di sangue<sup>9</sup>. Questo pacifismo di principio, vastamente documentato negli scritti cristiani dei primi tre secoli, non è motivato evidentemente solo da ragioni legate al comandamento del “non uccidere”, ma trova connessioni strette con altri temi e conflitti normativi, come ad esempio la critica ad ogni forma di idolatria, elemento necessario nelle pratiche interne all’esercito romano. Si può dunque, a partire da queste sommarie indicazioni sui primi tre secoli di cristianesimo, sostenere di essere in presenza di un vero e proprio pacifismo protocristiano, sparito poi nei tempi successivi, per riapparire solo durante gli ultimi decenni che precedono la nostra contemporaneità? L’interrogativo, posto in termini così generali e generici non può trovare una risposta univoca. Non si può a mio avviso parlare, per questi tre primi secoli di testimonianze scritte cristiane, di pacifismo nel senso contemporaneo del termine poiché non siamo in presenza di un esercito di massa ed obbligatorio per tutti i cittadini, come è il caso per molti stati contemporanei. Inoltre l’esercizio delle armi poteva avere altri sensi rispetto a quelli oggi possibili in un esercito regolare. Una ripresa meccanica dei giudizi morali presenti negli scritti protocristiani per i nostri giorni provocherebbe perciò abbagliamenti ermeneutici abbastanza vistosi e distorti.

Lo scenario muta radicalmente al momento della cosiddetta *svolta costantiniana*: muta radicalmente l’atteggiamento morale nei confronti dell’impero in genere e verso le attività belliche dello stesso. Al punto che, ad esempio, il concilio di Arles prevede pene canoniche per coloro che intendono abbandonare, in tempo di pace, l’esercito romano. I cri-

<sup>8</sup> R. Bainton, *Il cristiano, la guerra, la pace. Rassegna storica e valutazione critica*, Gribaudi ed., Torino 1968.

<sup>9</sup> La letteratura su questo argomento è evidentemente immensa e difficilmente classificabile. Mi limito qui solo a citare alcune pubblicazioni più facilmente reperibili. Cfr. B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Pustet Verlag, Regensburg 1958; J. M. Hornus, *Evangelie et Labarum*, Labor et Fides, Genève 1960; A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano. Dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963.

stiani diventano così indirettamente anche amministratori dell'impero e ciò spiega la necessità di formulare una dottrina organica sull'accettabilità della guerra. Sarà S. Agostino a formularla e proporla, in maniera non ancora completa, ma comunque già molto organica.

Il vescovo di Ippona non ci ha infatti lasciato un trattato sistematico sull'argomento, quanto piuttosto una serie di affermazioni sparse, che rispondono comunque ad una visione abbastanza costante del fenomeno della guerra nelle sue valenze morali. L'interpretazione di questi testi riserva comunque notevoli difficoltà legate al carattere occasionale degli scritti stessi<sup>10</sup>. Agostino si esprime sul tema quasi sempre a partire o da contesti polemici o perché richiesto di un parere concreto per situazioni precise in cui si trovano alcuni suoi fedeli. La sua presa di distanza nei confronti di un generico pacifismo è dovuta soprattutto alla sua lotta contro il movimento manicheo, cui lui pure aveva in passato parzialmente aderito. Per quanto riguarda il contesto politico più largo entro cui si esprime, non bisogna dimenticare che egli scrive quasi sempre sotto l'influsso del rimprovero fatto ai cristiani di aver contribuito con le loro posizioni pacifiste alla rovina e decadenza dell'impero romano. Il vescovo di Ippona intende rispondere a simile rimprovero con un impeto apologetico ed al contempo mettendo in luce il fatto che i cristiani sono ora disposti ad assumere piene responsabilità pubbliche e sociali, incluse quelle legate al mantenimento di un ordine pubblico.

Agostino distingue innanzitutto nelle sue varie prese di posizione tra guerre che possono risalire ad una volontà espressa da Dio e quelle che invece non possono farvi riferimento. Questa percezione volontarista della legittimità di alcune guerre gli è facilitata da una lettura dei testi veterotestamentari in cui le affermazioni dei libri storici vengono interpretate abbastanza letteralmente, anche se esse prendono in Agostino talvolta un valore archetipico. La volontà di Dio si manifesta nell'autorità politica che agisce in maniera retta. Si inserisce qui il secondo elemento importante dell'etica della pace agostiniana. La rettitudine dell'autorità politica è legata ad una visione della vita sociale percepita come *ordo*, in cui la pace è appunto il frutto dell'ordine: *pax tranquillitas ordinis*. La conseguenza normativa di tale visione consiste nel saper rispettare questo ordine a partire dalla funzione sociale che ogni individuo esercita nel convivere sociale. È il cosiddetto *ordo serviendi*, criterio di giudizio

<sup>10</sup> Tra le pubblicazioni che presentano i testi principali al riguardo cfr. *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, a cura di E. Pucciarelli. EDB, Bologna 1998. Per quanto riguarda il pensiero specifico di S. Agostino sulla guerra e sulla sua relazione alla pace cfr. S. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1988; J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*, F. Stiner Verla,g Wiesbaden 1973.

morale che guida le azioni dei singoli attori sociali: il principe, i soldati ed i sudditi. Come egli afferma nel *Contra Faustum* “chiunque serve Dio sa che nulla di illecito gli può essere ordinato da parte sua”<sup>11</sup>.

Tutte queste considerazioni legittimano comunque solo parzialmente le guerre cui l’essere umano è confrontato. Sono lecite infatti solo quelle che sono intraprese in vista di una pace futura. Anche l’intenzione soggettiva deve corrispondere a tale funzione: “*bellando pacificus*.” Per questo motivo, sempre secondo Agostino, non sono da considerare lecite le guerre preventive, ma solo quelle intraprese per riparare un torto o un’ingiustizia già commessi precedentemente. Esse devono inoltre essere intraprese solo da quelle istanze *cui bellare fas est*, cioè da quelle deputate a tale scopo e cioè dall’autorità riconosciuta pubblicamente. Essa può delegare questo compito ad altri, come appunto i soldati, ma rispettando sempre il cosiddetto *ordo serviendi*. Infatti, secondo il vescovo di Ippona, “*turpis omnis pars universo suo non congruens*.”<sup>12</sup>

Come si può ben vedere, gli elementi fondamentali della cosiddetta dottrina della guerra giusta sono presenti già in nuce nel pensiero agostiniano, anche se in forma non ancora sistematizzata e rigorosa. Un giudizio su queste posizioni deve saper distinguere tra l’opera stessa di Agostino e la sua ulteriore ricezione. Per quanto riguarda la prima bisogna notare, tra gli aspetti positivi, la radicazione dell’etica della pace in una visione globale del convivere sociale ed una valorizzazione, anche se parziale, della funzione politica in quanto tale. Positivo è sicuramente anche il legame intrinseco che Agostino vede tra la giustizia e la pace.

Tra gli aspetti problematici va annoverato a mio avviso soprattutto la tendenza teologico-volontarista nell’interpretazione dei fatti storico e/o politici. Questa tendenza può portare ad una teologizzazione troppo diretta di singoli episodi che si rivelano poi a parte post frutto della *libido dominandi* umana più che della Provvidenza divina. Fa qui capolino dunque una pericolosa vicinanza tra la dottrina della guerra giusta e la dottrina della guerra santa, riscontrabile talvolta anche nell’opera agostiniana<sup>13</sup>.

### 1.3 La guerra nel pensiero medievale e la sintesi di Tommaso d’Aquino

Questa vicinanza si fa ancora maggiormente ambigua nella complessa opera di ricezione del suo pensiero e delle sue opere nella teologia medievale. Essa tende a staccare innanzitutto le singole affermazioni di Agostino dal contesto concreto entro cui erano state formulate e le fissa in una

<sup>11</sup> Cfr. il passaggio in PL 42, 448.

<sup>12</sup> Cfr. *Confessiones*, III, 8, 15.

<sup>13</sup> Cfr. al riguardo L. Cova, *Alle radici della guerra santa. Un itinerario agostiniano*, in: *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Ed. Università di Trieste, Trieste 2003, qui a pp. 135-179.

dottrina giuridico-canonica. Inoltre esse vengono quasi esclusivamente applicate al contesto particolare della guerra contro i vari movimenti ereticali del medioevo o nel quadro delle varie crociate contro il mondo musulmano nel vicino Oriente.

Ci si limiterà qui ad esporre le linee maggiori della nostra dottrina, così come essa è stata formulata nella sintesi di Tommaso d'Aquino, senza soffermarci sul pensiero di altri pensatori dell'età di mezzo che pure hanno significativamente contribuito all'elaborazione dettagliata della dottrina che qui ci occupa<sup>14</sup>. Con la riflessione di Tommaso d'Aquino la dottrina riceve una forma altamente sistematizzata e viene inserita nella sintesi dell'etica teologica ritrovabile nella *Summa theologiae*<sup>15</sup>. Il contesto teologico entro cui l'Aquinate propone la sua riflessione etica non lo fa rifuggire dal prestare un'attenzione intensa sia alla massa di materiali filosofici risultanti dalla sua costante frequentazione degli scritti a lui accessibili di Aristotele e di altri filosofi dell'antichità classica come pure alla fonti giuridiche mediate soprattutto dal *Decretum Gratiani*. Tommaso eticizza fortemente la prospettiva entro cui esamina i vari aspetti del fenomeno bellico sottoponendolo e concentrandolo attorno all'interrogativo che presiede a tutta la *Quaestio* 40 della *Ia-IIa*, tesa a sapere se ogni atto bellico contraddica necessariamente alle esigenze della virtù della carità. Così facendo il problema della guerra è per così dire tolto dal contesto in cui i canonisti del suo tempo lo avevano esaminato e cioè come variante principale della lotta legittima della chiesa all'eresia.

I criteri principali di una guerra giusta possono, sempre nell'opera dell'Angelico, essere così sintetizzati, riprendendo le parole chiave che evocano i principali criteri di giudizio:

– *Auctoritas legitima*: la condizione già sottolineata con forza da Agostino viene letta qui in senso medievale da Tommaso, soprattutto con-

<sup>14</sup> Rimando, per un'ampia ed ottima sintesi delle posizioni difese lungo il medioevo sulla guerra giusta, al contributo già citato di M. Scattola. Per ulteriori approfondimenti cfr. inoltre: K. H. Ziegler, *Zum gerechten Krieg im späteren Mittelalter und in der Frühen Neuzeit – vom Decretum Gratiani bis zu Hugo Grotius*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung" 122 (2005), pp. 177-195.

<sup>15</sup> Per chi volesse approfondire la conoscenza della posizione Tommasiana rimando alla ricca letteratura, sia di inizio secolo ed ancora abbastanza apologetica, che recente e maggiormente critica. Cfr. G. Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Bachem Verlag, Köln 1990; G. Belmann, *Autour du problème de la défense légitime chez saint Thomas*, in *Studi tomitici* 5, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, pp. 162-170; H. Bookmann-A. Cavanna, *Bellum iustum*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Vol. 1, 1849-1851; M.D. Chenu, *L'évolution de la théologie de la guerre*, in: Id., *L'Évangile dans le temps*. Ed. Du Cerf, Paris 1964; P. Engelhardt, *Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, in: *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus*, a cura della Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, ed. Sumrkamp, Frankfurt/M 1980, pp. 72-124.

traria a tutte le scaramucce cruente del medioevo e legate agli interessi privati di signori e famiglie potenti locali. La guerra non va confusa, sempre secondo l’Aquinata, con le faide e le vendette private. Una volta proposta questa distinzione, rimane comunque aperto il problema della competenza del papa e rispettivamente dell’imperatore nel convocare e legittimare singole guerre. Nella *Quæstio* 40 Tomaso non intende dirimere il problema, ma si può notare comunque che egli non ritiene legittime, a differenza ad esempio dell’Hostiensis, solo le guerre sanzionate dall’autorità pontificia

– La *iusta causa* viene pure interpretata in senso stretto, intesa in questo contesto come “*propter aliquam culpam*”. Questa caratterizzazione ha il vantaggio di essere chiaramente a valenza morale, anche se l’eventuale colpa che si ritiene giusta causa di risposta bellica può essere anche meramente giuridica. Non ogni danno o torto implica necessariamente sempre anche una colpa morale. Non rimane chiaro comunque quale sia il tipo di *culpa* che qui viene ritenuto rilevante per giustificare una risposta potenzialmente cruenta. Il fatto ad esempio che Innocenzo III ritenesse ogni peccato come passibile di pena coercitiva e violenta può portare ad una esegesi dei passi tommasiani come legittimanti la guerra sistematica nei confronti degli eretici.

– Il criterio della *recta intentio* viene concretizzato come *pacis studio*, cioè come costante volontà di ricercare ed ottenere la pace, collocandosi così nella più genuina tradizione agostiniana. Ma, visto che pace e giustizia anche presso l’Aquinata sono sempre strettamente legate, non si può negare che nei testi della quarantesima questione si ritrovino elementi di una concezione penale e vendicativa della guerra.

– I cosiddetti *debitis mediis*, cioè che in seno ad una guerra debbano essere sempre usati mezzi adeguati e proporzionali al fine che si intende raggiungere, escludono soprattutto l’applicazione sistematica dell’inganno strategico, della menzogna nei confronti del nemico e dell’uccisione diretta degli innocenti non combattenti. Qui si manifesta in Tommaso una concezione ancora prestrategica della funzione della guerra. Essa non è ancora vista, nei suoi scritti, come mezzo per piegare la volontà del nemico ed avversario politico.

Tutti questi elementi di giudizio su singoli aspetti presenti nei discorsi che intendono giustificare un intervento bellico ci mostrano come la loro sistematizzazione sia da una parte sicuramente spuria da quegli elementi medievali che davano adito sia a forme di prepotenza teocratica che alla legittimazione di ogni sopruso legato al sistema feudale, mentre dall’altra, a causa dell’estrema formalizzazione dei singoli criteri di giudizio sulla guerra, pecchi di grande astrattezza ed inoperabilità.

Questa perfezione formale del suo approccio alla guerra ha comunque permesso una sua riedizione e riattualizzazione agli inizi dei tempi mo-

derni, ad opera soprattutto della teologia spagnola della scuola di Salamanca (ne parleremo più tardi) e del giusnaturalismo filosofico-giuridico del XVII e XVIII secolo.

## 2. La ricezione nell'ambito delle Riforma protestante

La Riforma ha costituito anche per l'ulteriore sviluppo del nostro topos dottrinale, cioè per la riflessione morale attorno alla guerra, una tappa particolarmente significativa. Le posizioni difese dai tre riformatori principali, Lutero, Zwingli e Calvino, sono state formulate a partire da situazioni personali alquanto diverse tra loro e cronologicamente contemporanee per i primi due, mentre Calvino è espressione di una situazione già più avanzata nel tempo. La storiografia recente ha messo in luce queste specificità ed ha prodotto sintesi di grande respiro che hanno contribuito a fare maggiore chiarezza sul significato della Riforma anche in questo ambito specifico<sup>16</sup>.

Lutero si muove qui, come per altri problemi concreti di etica politica, nello schema di pensiero legato al riferimento della vita di ogni cristiano a due istanze tra loro non completamente separate, ma da tenere comunque ben distinte: l'istanza del rapporto di ogni credente nei confronti di Dio e quella del cittadino di fronte a coloro che detengono la responsabilità e l'autorità nell'ambito della vita sociale e politica. Il Riformatore di Wittenberg non ha voluto proporre una sua versione specifica della dottrina della guerra giusta, ma muovendosi all'interno del pensiero tardo medievale che aveva frequentato fin dagli studi nell'ordine degli agostiniani, ha cercato di difendere alcune posizioni che egli cercava di far derivare dalla sua visione del rapporto tra la *Legge* ed il *Vangelo*. Il fenomeno della guerra va inserito nel contesto della prima funzione che la legge (in questo caso egli intende parlare della legge emanata dall'autorità politica) esplica nei confronti di tutti i cittadini. Essa intende garantire la convivenza tranquilla tra tutti i componenti della società civile. In altre parole lo scopo della partecipazione di un cristiano ad un'azione bellica può, sempre per Lutero, essere solo quello di impedire mali maggiori che si realizzerebbero nel caso di una sua non partecipazione sotto la direzione della legittima autorità.

Guerre offensive od anche solo preventive, non ricevono da Lutero alcuna legittimazione morale, anche se, nella foga della polemica anti-turca o antisemita egli stesso non sarà sempre fedele ai propri principi ed alle proprie convinzioni<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Per una sintesi recente cfr. M. Becker, *Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus*, Mohr Verlag, Tübingen 2017.

<sup>17</sup> Cfr. per una prima presentazione dell'etica della guerra e della pace in Lutero nel qua-

I cristiani partecipano ad operazioni belliche non in quanto cristiani, bensì in quanto cittadini aventi una propria funzione nel foro della vita politica, ad eempio come principi o come soldati. Una guerra giusta può dunque avvenire solo come forma di punizione collettiva da parte di istanze superiori nei confronti di istanze inferiori e non viceversa. Essa deve inoltre limitarsi a rendere possibile di nuovo un minimo di *iustitia civilis* senza voler aggiungere alcun ulteriore risultato, fosse anche meritevole per la salvezza delle anime. Dunque neppure la *salus ecclesiae* può legittimare una guerra. Come nel caso della condanna a morte di eretici, così nell’ambito di un’etica della guerra, Lutero si oppone fortemente e coerentemente ad ogni forma di “guerra santa” o di “guerra di religione”. Nel saggio *Se le genti di guerra possano giungere alla beatitudine*<sup>18</sup> il Nostro sintetizza con molta chiarezza il suo pensiero:

Senza dubbio i cristiani combattono, né hanno sotto di sé autorità secolare: il loro è reggimento spirituale e, per quanto riguarda lo spirito, non sono soggetti se non a Cristo. Tuttavia col corpo e coi beni sono soggetti all’autorità secolare e tenuti a obbedirle. Ora, se dall’autorità secolare sono chiamati alla guerra, debbono e sono tenuti a combattere per obbedienza, non come cristiani, ma come membri e sudditi secondo il corpo e i beni temporali. Quindi, se combattono, non lo fanno per sé, né a favore di se stessi, ma per servire ed obbedire all’autorità sotto la quale stanno.

Questo tipo di giudizio sulla guerra è evidentemente datato sia in prospettiva etico-normativa che in quella di teoria politica. Nella misura in cui Lutero disapprova esplicitamente ogni forma di legittimazione teologica dell’intervento bellico, il suo giudizio mantiene comunque pertinenza ed attualità, anche se il Riformatore di Wittenberg non ha intrapreso una rilettura sostanziale delle versioni medievali della cosiddetta “guerra giusta”.

Uno sguardo sommario sui due altri Riformatori del Sedicesimo secolo che hanno dato inizio all’ala riformata del protestantesimo, prendendo le distanze su alcuni aspetti del pensiero teologico luterano, mette in evidenza come il loro contributo alla storia della dottrina della “guerra giusta” sia intimamente legata alla loro biografia ed alle loro esperienze politiche sul campo.

Zwingli, contemporaneo più di Lutero che di Calvino, morì prematuramente in battaglia nel 1531 a Kappel, vicino a Zurigo, ucciso dalle truppe cattoliche dei cantoni della Svizzera centrale. La guerra lo accompagnò dunque sia in vita che in morte: le prime esperienze le fece come

dro globale della storia della teologia: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1970.

<sup>18</sup> Cfr. la traduzione italiana nella vasta scelta di testi in: M. Lutero, *Scritti politici*, UTET Torino 19, p. 535- (ed. originale in WA 19, 616-662) qui a p. 538.

cappellano delle truppe svizzere in Lombardia, sostenendo le truppe del papa e di varie regioni italiane contro l'armata della corona francese. Questa prima esperienza bellica lo convinse dell'intrinseca malizia dell'istituzione del mercenariato, fortemente diffusa nei territori svizzeri. L'argomento principale che egli diffuse nelle sue predicazioni nelle varie comunità in cui operò nella fase precedente la Riforma a Zurigo riguardava il fatto che il mercenariato portasse molto spesso all'uccisione reciproca di persone a servizio di eserciti diversi, ma provenienti dalle medesime comunità e famiglie povere dei territori montani svizzeri. Questo argomento convinse solo in parte l'opinione pubblica elvetica, sia tra coloro che poi accettarono il progetto riformatore di Zwingli che tra coloro che vollero rimanere fedeli alla tradizione della cattolicità medievale. In ogni caso il movimento della Riforma protestante iniziato da Zwingli ed appoggiato anche da altri teologi operanti a Basilea, Berna ed in altre città svizzere tedesche ebbe come tema dominante non tanto un tema interno alla riflessione teologica, come nel caso di Lutero, bensì una sfida tipicamente etico-sociale. Durante gli anni del suo ministero a Zurigo Zwingli simpatizzò soprattutto con le posizioni pacifiste di Erasmo, con cui intrattenne un rapporto di chiara stima e simpatia. La sua partecipazione alla guerra del canton Zurigo contro quelli della Svizzera centrale non fu dettata primariamente da motivi dottrinali, quasi si trattasse di una "guerra santa", quanto piuttosto dalla convinzione che si dovesse preservare e mantenere l'esperienza riformatoria iniziata nella città di Zurigo. La prematura morte in battaglia impedì a Zwingli di proporre una riflessione etica sistematica sull'argomento della guerra. Chi cerca oggi di ricostruirne le linee essenziali, si limita a raccogliere le sue affermazioni sparse nelle varie opere pubblicate ancora in vita e mettendole in relazione con quelle del Riformatore di Wittenberg<sup>19</sup>.

Calvino non ebbe esperienze dirette legate alla guerra durante la sua vita ed il suo operare dapprima a Strasburgo e poi a Ginevra. Anche se la ricezione del suo pensiero etico e teologico fu fortemente controversa ed i pregiudizi nei suoi confronti numerosi e costanti nel tempo, bisogna riconoscere di essere di fronte, anche per quanto riguarda il problema che qui ci occupa, ad un teologo fortemente capace di pensiero sistematico e nel caso specifico anche particolarmente sensibile alla riflessione giuridica, che affonda le sue radici anche nella sua prima formazione.

Anche una lettura frettolosa di alcuni suoi scritti di occasione, ed ancora più frequentando la sua opera più compiuta, la *Institutio christianæ religio-*

<sup>19</sup> Cfr. come contributo molto dettagliato M. Lienhard, *Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther: une comparaison*, In: *Politics and Reformations. Histories and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady Jr.*, a cura di A. Gow et alii, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 217-240.

*nis*<sup>20</sup> mette in evidenza la sua dipendenza dalla dottrina dei due regni che connota tutta l’etica politica di Lutero. Il cristiano deve lealtà ai magistrati anche se l’autorità di quest’ultimi è irrilevante in ordine alla salvezza. La loro competenza si limita alla gestione dell’ordine e della pace pubblica. Qualora le loro disposizioni dovessero contraddire alla legge di Dio, a tutti nota attraverso il decalogo e le altre esigenze morali della Scrittura, il cristiano dovrà rifiutare l’obbedienza ad esse. Non si tratta, almeno in Calvino di un vero e proprio diritto di resistenza, bensì solo di un primato nei confronti dell’adesione alla volontà di Dio. Calvino conosce e riprende i criteri medievali della dottrina della guerra giusta, ma cerca di interpretarli in maniera alquanto stretta, affinché l’autorità non ricorra troppo facilmente alle armi per vendicare eventuali torti subiti dalla comunità politica. Come si può vedere abbastanza chiaramente nell’opera di Calvino, si uniscono qui due diversi filoni dell’eredità teologica medievale: in primo luogo è abbastanza evidente l’influsso dell’opera di Agostino nella sua percezione volontarista del fenomeno morale. Sono cioè legittime solo le guerre volute da Dio, come quelle testimoniate dai testi veterotestamentari, e che perlomeno corrispondono alla volontà di Dio ed ai suoi comandamenti. In secondo luogo i vari criteri di un intervento bellico qualificato come “giusto” sono quelli classici già formulati da Tommaso d’Aquino e che Calvino non modifica. I due elementi che connotano il suo pensiero non contribuiscono evidentemente a rendere la sua riflessione sulla guerra particolarmente originale, almeno da un punto di vista di una filosofia politica che guardi agli sviluppi interni alla dottrina classica della guerra giusta.

Ciò vale, a mio avviso, non solo per Calvino, bensì per tutti i Riformatori di prima generazione. A loro favore va comunque sottolineato il fatto che tutta la loro riflessione teologica in questo ambito si focalizza innanzitutto sui doveri che ogni cristiano deve adempiere nei confronti di chi detiene l’autorità politica e non cercare sotterfugi per potersene astenere. Questa attitudine del credente non deve soprattutto mescolare intenti legati alla propria salvezza di fronte a Dio con considerazioni attorno alla propria attitudine nei confronti del potere politico. Saranno le generazioni successive ad affrontare di petto i dibattiti sul diritto di resistenza ai sovrani e sulla legittimità dei conflitti armati per motivi confessionali.

<sup>20</sup> L’edizione italiana: G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn. Mondadori, Milano 2009. Per una presentazione sintetica ma del tutto fedele alle testimonianze delle fonti del pensiero di Calvino sulla guerra cfr. M. Hofheinz, *Die Reflexion der Lehre vom gerechten Krieg in der reformierten Tradition: Johannes Calvin*, in: *Handbuch Friedensethik*, Springer Verlag, Wiesbaden 2017, qui a pp. 277-289. Cfr. pure un’Autrice cattolica che presenta comunque correttamente il pensiero di Calvino: E.M. Faber, *Verantwortung für den Frieden bei Johannes Calvin*, in: *Suche nach Frieden. Politische Ethik in frühen Neuzeit I*, a cura di N. Brieskorn e M. Riedenaer, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2000, pp. 83-118.

Un giudizio sul ruolo del protestantesimo nei confronti della tradizione della guerra giusta dovrà tenere in buon conto questo décalage temporale nell'affrontare esplicitamente la problematica che stiamo trattando.

### 3. Il contributo della teologia cattolica spagnola

Durante i decenni in cui operavano i Riformatori di prima generazione aveva luogo nella Spagna agli inizi del Sedicesimo secolo un movimento di rinnovamento teologico che toccava vari temi, tra cui in maniera particolare quelli di etica sociale e politica con un'attenzione specifica al problema della guerra.

La cosiddetta scolastica spagnola, o meglio la scuola di Salamanca<sup>21</sup>, ha cercato di limitare il danno della guerra in genere, e di quella coloniale legata alla scoperta e conquista dei territori d'oltre mare americani, stabilendo titoli giuridici precisi che indicassero in quali casi fosse legittimo iniziare operazioni belliche. Iniziale e centrale al contempo è qui il contributo di Francisco de Vitoria<sup>22</sup>.

Prima di esporre a grandi linee il contributo del domenicano spagnolo mi sembra necessario rammentare fin d'ora la necessità di chiaramente distinguere ciò che può essere documentato dalla frequentazione diretta dei suoi scritti dalle interpretazioni date alla sua opera nei secoli successivi. Tra queste letture avvenute dopo i decenni del "siglo de oro" (secolo che brilla solo per chi ha potuto trarre profitto dalle rapine legate alla conquista delle nuove terre) va ulteriormente distinto tra quelle a carattere apologetico della storiografia spagnola risalente al periodo franchista, che metteva in mostra la pretesa superiorità della riflessione teologica e giuridica della scuola di Salamanca su quella dei Riformatori protestanti e degli umanisti erasmiani nei paesi tedeschi, e l'interpretazione del pensiero di Vitoria da

<sup>21</sup> Per una presentazione generale di questo movimento rimando a diverse sintesi recenti che, libere da intenti puramente apologetici, cercano di ricostruire le condizioni entro cui si è elaborato questo pensiero teologico, giuridico e morale al contempo, nella Spagna del sedicesimo secolo. Cfr. per un inquadramento generale: A. Lequiades, *La teología española en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 1976 (2 Vol). Per un inquadramento specifico della scuola di Salamanca ci si può riferire a due monografie specifiche relativamente recenti: J. B. Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovacion de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 2000; M. A. Pena Gonzales, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispanica al Orbe catolico*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 2009.

<sup>22</sup> Per una presentazione globale del pensiero teologico giuridico ed etico di Francisco de Vitoria rimando a D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Academic Press, Fribourg 1991; R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1995.

parte del filosofo e giurista tedesco Carl Schmitt. Tornerò sull’argomento nel seguito di questo testo, quando si tratterà di presentare sommariamente la recezione contemporanea della dottrina di cui qui ci occupiamo.

L’intento di Vitoria parte sì da una rilettura in chiave a lui contemporanea dei testi di Tommaso d’Aquino, riproposti anche nell’insegnamento universitario che continuava ad adottare sempre il testo delle sentenze di Pier Lombardo. La riproposta comunque provoca, più o meno consciamente nei vari membri raccolti nell’Università di Salamanca, lo sbocciare di un nuovo paradigma nella comprensione e nella precisazione dei criteri che rendono moralmente accettabile l’intervento bellico. Quello che a prima vista sembrerebbe una forma di neo-ortodossia tomista si rivela ad un esame maggiormente preciso e smalzato un cambiamento paradigmatico che apre la strada ad un fiorire del diritto internazionale pubblico nel quadro di una nuova comprensione dei fondamenti del convivere politico a livello mondiale<sup>23</sup>.

Prima ancora di prendere posizione sul problema della guerra<sup>24</sup> Vitoria aveva schizzato la sua concezione del potere politico in un’altra *relectio* (lezione inaugurale di un anno accademico a Salamanca) cioè nel *De potestate civili* nell’anno 1528<sup>25</sup> ponendo così le basi di filosofia politica necessarie per poter poi ben localizzare un eventuale diritto di guerra da parte dell’autorità politica responsabile di un preciso territorio. Per poter valorizzare in maniera adeguata la posizione di Vitoria sul diritto di guerra bisogna da una parte tener conto della sua visione dei rapporti tra l’autorità ed il potere del papa in ambito politico e quello dell’imperatore non solo in linea di principio ma nel contesto specifico dell’impresa che ha portato la corona spagnola ad inpossessarsi delle terre d’oltre oceano nel continente americano<sup>26</sup>. In altre parole la questione americana ed i rapporti tra papa

<sup>23</sup> La produzione sul pensiero vitoriano attorno alla guerra e alla pace è estremamente abbondante. Mi limito qui a citare solo le pubblicazioni direttamente consultate per la redazione di questo testo. Cfr. dunque: G. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. Stuttgart 1991; E. Manga, *Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale*, in: “L’homme et la société” (2010) pp. 13-38; M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in: *Dalla Concordia dei Greci al Bellum Iustum dei Moderni*, a cura di G. Daverio Rocchi, Franco Angeli ed., Milano 2012, p. 143-174; J. Saada, *Pacifisme ou guerre totale? Une histoire politique du droit des gens: les lectures de Vitoria au XX<sup>e</sup> siècle*, “Astérior” (2009) No.6.

<sup>24</sup> Il testo principale è quello risalente alla *relectio* del 1539 sotto il titolo *Francisco de Vitoria: Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Librairie Droz, Genève 1966.

<sup>25</sup> L’edizione moderna tradotta in francese è ritrovabile in: *Francisco de Vitoria: Leçon sur le pouvoir politique*. Genève: Librairie Droz 1980. Su questo testo fondamentale di Vitoria mi sono espresso in: Bondolfi, A.: *Quel rôle pour la théologie dans le de potestate civili de Francisco de Vitoria*, In: *Giordano Bruno. Law, Philosophy, and Theology in the Early Modern Era*, a cura di M. Traversino di Cristo, Classiques Garnier, Paris 2020, pp. 11-23.

<sup>26</sup> Rimando per i problemi connessi a questa impresa coloniale a miei contributi precedenti. Cfr. A. Bondolfi, *La théologie morale espagnole face au défi de la découverte et de*

ed impero fanno da sfondo necessario alle considerazioni vitoriane sulla guerra e vanno comprese in questo contesto specifico. Vitoria è convinto che né il papa nè l'imperatore siano per sé da considerare come sovrani su tutto l'orbe e che i sovrani locali ricevano il loro potere da una di queste istanze. La *potestas*, afferma Vitoria riprendendo l'affermazione paolina in Rom. 13, 1 e ss., deriva da Dio, mentre l'*auctoritas* cioè l'autorizzazione ad esercitare la potestas in concreto proviene dal popolo<sup>27</sup>.

Per quanto riguarda il problema specifico del diritto di guerra il Nostro, partendo dunque dalle posizioni già precedentemente difese, afferma innanzitutto che il fatto che i popoli del nuovo continente americano siano da considerare come infedeli visto che non hanno ancora accettato la fede cristiana non sia un motivo sufficiente per muovere loro la guerra. Vitoria afferma inoltre con chiarezza che i popoli delle nuove indie debbano essere considerati come esseri umani a pieno titolo, polemizzando così implicitamente con le posizioni di Juan Ginés de Sepúlveda (che già circolavano sotto forma manoscritta ai tempi della *relectio de iure belli*) che, richiamandosi ad alcuni passaggi aristotelici, li riteneva *servi ex natura* e quindi come potenziali sudditi della corona spagnola.

Se questa limitazione al diritto di guerra si rivela nuova rispetto alla tradizione medievale, in particolare tomasiana, altri elementi che Vitoria mutua sia dal diritto romano che da Agostino sono ancora tradizionali. Se si è in presenza di un torto evidente subito da un regno o repubblica si può punirlo mediante un'azione bellica che a sua volta può essere difensiva o offensiva, se questo si rivela l'unico modo per ristabilire la giustizia iniziale precedente il torto subito. Proseguendo nella lettura delle varie *quæstiones* della *relectio* si potrà osservare come la ripresa degli interrogativi già conosciuti dalla teologia medievale venga sempre ripresa da Vitoria con l'intento di limitare al massimo la legittimazione dell'esercizio della guerra. Così l'argomentazione proposta da Vitoria quando non si potesse evitare l'uccisione di innocenti come danno accessorio quando si volesse attaccare nemici ritenuti colpevoli, da una parte è classica mentre nelle precisazioni si può notare la sua chiara intenzione di non legittimare queste pratiche in maniera sistematica e continua.

Vitoria si muove tra due mondi tra loro chiaramente diversi e tenta di combinare elementi tradizionali con i nuovi interrogativi che animano da una parte il dibattito interno alla società spagnola ed il resto dei paesi europei dall'altra. Così l'elemento di novità che mi sembra maggiormente significativo ed innovativo del suo pensiero risiede nella nuova considera-

*la conquête du Nouveau Monde*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologi" 39 (1992) pp. 314-331; Id.: *I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa*, "Divus Thomas" 115 (2012) pp. 98-118.

<sup>27</sup> Cfr. Vitoria, F.: *de potestate civili*, op.cit al no. 8.

zione non solo dello *ius gentium* bensì soprattutto dello statuto delle *gentes* in quanto tali. Mi limito in questo testo che si concentra sulle vicende del diritto di guerra solo a schizzare gli elementi essenziali di questa sua riflessione sul ruolo dei popoli nell’insieme di una umanità percepita da Vitoria come fondamentalmente una e non solo spezzettata nella pluralità di nazioni e di repubbliche ritenute vicendevolmente autonome.<sup>28</sup>

Questa nuova sensibilità nei confronti delle pretese dei “nuovi popoli” che si affacciano sugli scenari della storia è provocata evidentemente dall’esperienza delle terre americane, ma anche da un’attenzione maggiormente marcata per un nuovo approccio al fenomeno politico in quanto tale. Vitoria ed i suoi colleghi operanti a Salamanca passano quasi impercettibilmente da una visione naturalista del potere politico che pensava di trovare origine in un *appetitus naturalis societatis*, ad una concezione che attribuisce maggiore importanza alla decisione di voler entrare in una comunità politicamente organizzata. I sovrani derivano sì la loro autorità da Dio, ma attraverso l’intermediario di un popolo che sancisce con il proprio sovrano una specie di patto o contratto. Questi timidi inizi di una concezione del politico legata al contratto sociale, che troverà la sua espressione soprattutto nei giusnaturalisti del XVII° secolo e successivamente soprattutto in Hobbes e Rousseau, portano a valutare in modo più sfumato la possibilità per il principe di dichiarare una guerra. Nei teologi del *siglo de oro* appare dunque un’attenzione più concreta di quella dei loro predecessori al fatto che il sovrano si trovi, in questo caso, ad essere *judex in causa sui* cioè giudice in un conflitto in cui egli stesso è parte in causa. Per questo motivo questi teologi rivendicano la possibilità e la necessità di un arbitrato da parte di un’istanza superiore, anche se quest’ultima non è ancora chiaramente localizzata. Alcuni anni dopo Vitoria, lo affermerà chiaramente Francisco Suarez in maniera del tutto perentoria: “Allorchè vi è un tribunale ed una potestà superiore ad ambo le parti è contro il diritto di natura pretendere un proprio diritto mediante la forza, quasi fosse a ragione della propria autorità”<sup>29</sup>.

In altri termini, la dottrina della guerra giusta, a partire da Vitoria, comincia a modernizzarsi sottolineando la necessità di un’istanza esterna che valuti la fondatezza di un titolo giuridico che possa in qualche modo giustificare un intervento armato. Questo cambiamento paradigmatico

<sup>28</sup> Rimando, per un’ermeneutica che sottolinea gli elementi di novità del pensiero di Vitoria, appoggiandosi sempre sui testi disponibili ed evitando attualizzazioni che non corrispondono alla verità storica a D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Ein historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Universitätsverlag, Fribourg 1991.

<sup>29</sup> Cfr. F. Suarez, *De triplice virtute theologica, fide spe et charitate*, Tr. 3, D. 13, de bello 2,1. “Quando est tribunal et potestas superior utriusque partis, contra jus naturæ est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere”.

nella concezione della genesi del potere politico e nei suoi riflessi sul diritto di guerra, anche se in Vitoria si annuncia in maniera del tutto embrionale, porterà frutti ancora maggiormente maturi nella riflessione di Ugo Grozio e presso i filosofi giusnaturalisti dell'epoca barocca.

#### 4. Il contributo di Ugo Grozio e la *translatio* della dottrina della guerra giusta al diritto delle genti

Il passaggio dall'apporto della teologia salmatina al contributo di Ugo Grozio avvenne per così dire "*en douceur*" anche a causa del fatto che lo studioso olandese, pur essendo espressione del calvinismo imperante nel suo paese, conosceva e frequentava nelle sue letture, i contributi provenienti dalla teologia spagnola del secolo precedente. Grozio infatti si definiva teologo e giurista al contempo (i teologi salmantini erano pure imbevuti di cultura giuridica) e cita spesso Vitoria chiamandolo semplicemente "*doctor hispanus*" per evitare la repressione ad opera della censura ovunque diffusa.

Il contributo di Grozio all'ulteriore sviluppo del corpo dottrinale schizzato finora consiste soprattutto nell'aver per così dire traslato l'insieme di considerazioni maturate in ambito etico-teologico durante i secoli medievali ed aggiornate a Salamanca verso la sede autonoma del pensiero giuridico. La sua opzione metodologica rimasta nota fino ai nostri giorni con la celebre formula di un diritto fondato prescindendo da un'opzione di fede, cioè "*etsi Deus non daretur*"<sup>30</sup>. Non è possibile, nell'ambito di questo testo, evidenziare le implicanze di questa scelta di fondo operata dal nostro giureconsulto, ma mi limiterò a sottolineare il fatto che egli, attraverso questa autolimitazione di metodo (Grozio dà infatti varie testimonianze della sua fede cristiana) propone una nuova concezione del diritto naturale, di cui il diritto di guerra è una parte saliente<sup>31</sup>. Contrariamente a molta storiografia, risalente al Diciannovesimo secolo ed alla prima parte del Ventesimo, Grozio non va ritenuto il fondatore del diritto internazionale moderno, bensì colui che ha rinnovato la tradizione del diritto naturale togliendola dal contesto della filosofia politica medievale

<sup>30</sup> Per una ricostruzione storica dell'ipotesi espressa dalla formula groziana attenta soprattutto alle radici medievali della stessa cfr. M. Pickave, J. Aersten, *Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechts als Vernunftrecht, Gregor von Rimini und das etiamsi Deus non daretur-Argument*, in: Id. (a cura di): *Herbst des Mittelalters?*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2004.

<sup>31</sup> Mi oriento qui all'interpretazione dell'opera groziana data da Peter Haggemacher nella sua poderosa monografia già citata.

e rendendola compatibile con la riflessione della filosofia politica della prima modernità.

Il suo approccio al fenomeno della guerra è dettato da circostanze particolarmente complesse e difficili, come ad esempio le guerre di religione tra cattolici e protestanti ed anche interne alle varie confessioni riformate. Ad esse si aggiungono anche conflitti a sfondo coloniale e commerciale tra l’Olanda ed altre nazioni. Grozio staglia tra i giuristi del suo tempo per le sue convinzioni ireniche in un contesto connotato da continui conflitti e litigi e per la volontà di precisare concretamente le condizioni per una belligeranza che corrisponda alla giustizia che le versioni a lui precedenti avevano formulato. Le fonti principali del suo pensiero sulla guerra si ritrovano in due testi, il primo rimasto manoscritto fino al 1864 ed edito con il titolo (non originale) *De iure prædæ commentarius* ed il secondo, diventato presto un classico del genere, sotto il titolo *De iure belli ac pacis libri tres*, uscito nel 1625.<sup>32</sup> Senza voler qui entrare nella specificità delle due opere ed ancora meno nel voler specificare lo sviluppo delle sue posizioni dottrinali lungo la sua biografia, vengono qui presentate sommariamente le linee maestre della sua riflessione al contempo giuridica ed etica.

Grozio cerca innanzitutto di fondare le regole della guerra sulle esigenze di un *ius gentium* compreso come manifestazione e concretizzazione di un diritto di natura. Qui egli cerca un appoggio nei giuristi e teologi moralisti che lo hanno storicamente preceduto, interpretando le loro affermazioni come se fossero esponenti di una medesima tendenza. Oggi, a secoli di distanza e mediante un accesso maggiormente completo alle fonti, dobbiamo riconoscere che tale unità di intenti era un pio desiderio del Nostro più che una testimonianza confortata da un’analisi dettagliata delle fonti che egli stesso convoca nei suoi scritti. In ogni caso Grozio permane nell’intento di legare il diritto delle genti al diritto naturale, anche se quest’ultimo non viene più compreso come nella scolastica medievale, pur aggiornata nella versione di Vitoria, ma all’interno di un paradigma moderno che al posto dell’*appetitus societatis* di aristotelica memoria fa intervenire il *patto* come fenomeno iniziale di ogni organizzazione politica tra gli esseri umani. Il giudizio sulla guerra e sulle sue regole ne risentirà sia nella delimitazione dello *ius ad bellum* che nella formulazione delle norme valide nello *ius in bello*.

La dottrina che qui ci occupa assume nuovi contorni, tesi nelle intenzioni di Grozio, a limitare giuridicamente in maniera sempre più cogente

<sup>32</sup> Le edizioni più facilmente accessibili delle due opere sono le seguenti: in lingua italiana disponiamo solo di una traduzione parziale in: U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e libro primo*, a cura di F. Arici e F. Todescan, introduzione di G. Fassò, CEDAM, Padova 2010.

l'esercizio delle armi. Molti elementi classici delle versioni precedenti del diritto di guerra vengono ulteriormente fissati. Ne ricordo qui solo alcuni, scelti per la loro pertinenza ed attualità, poiché in gran parte fanno parte, fino ai nostri giorni, dei dettami del diritto internazionale positivo oggi vigente. Secondo Grozio un'azione di guerra può essere considerata come "giusta", cioè rispondente a criteri di giustizia in due sensi diversi: in un senso puramente formale quando l'azione bellica fosse stata dichiarata dall'autorità competente in un territorio dato e mediante una proclamazione pubblica. Nella prospettiva di una giustizia materiale evidentemente sono necessarie altre condizioni, moralmente di maggior rilievo: affinché la dottrina della guerra giusta abbia un minimo di consistenza argomentativa e di portata normativa, la *giusta causa* deve poter essere localizzata in una delle due parti belligeranti. Mancando però, almeno ai tempi di Grozio, un'autorità superiore alle parti che sia in grado di poter arbitrare tra le parti, tale esigenza viene a mancare e si comprende dunque come il Nostro manifesti una certa attitudine scettica quanto alla possibilità di poter localizzare con certezza dove risiede la parte che possa far valere la giusta causa poiché oggetto di un torto evidente e dove invece si trovi la parte che non possa mettere in campo alcun argomento di giustizia materiale per giustificare il suo esercizio delle armi.

Anche la funzione penale dell'azione bellica, che Grozio mutua dalla tradizione da cui proviene, non può manifestarsi in forma piena e coerente poiché la guerra per definizione è un'operazione che viene intrapresa dopo che tutti gli altri tentativi di sanzione si sono rivelanti impotenti. Nella formulazione precisa di Grozio vale la constatazione "*ubi cessant iudicia incipit bellum*"<sup>33</sup>. La constatazione del giureconsulto olandese non porta comunque ad una attitudine fondamentalmente disfattista nei confronti delle possibilità del diritto nel gestire e moderare le realtà belliche. L'affermazione di Grozio vuole piuttosto contrastare due tendenze opposte che portano alla negazione di qualsiasi funzione positiva del diritto nei confronti del fenomeno della guerra. Una prima posizione, che ai suoi tempi iniziava a manifestarsi (Grozio conosce l'influsso del pensiero di Machiavelli dopo la sua morte anche e soprattutto fuori d'Italia) e che troverà il suo pieno compimento nell'opera di Hobbes, vede nella guerra un rapporto tra Stati sovrani sciolto da considerazioni a carattere morale e che non abbisogna di una regolamentazione giuridica specifica e cogente per entrambi gli attori in conflitto. All'altro estremo una seconda posizione considera la guerra come una condotta intrinsecamente contraria

<sup>33</sup> Cfr. H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres*, Scientia Verlag, Aalen 1993, qui al libro I, ch.1. Cfr. per un approfondimento ulteriore di questi cenni su Grozio, P. Haggemacher, *Ubi cessant iudicia incipit bellum. La guerre comme voie de droit chez Grotius*, in: *Guerre et droit*, a cura di J. Baechler e P. Delvolvé, Hermann, Paris 2017, pp.153-177.

all’idea di diritto e di giustizia e quindi non attende alcunchè da questa modalità di gestione dei conflitti interstatali. Tra questi due estremi Grozio cerca una funzione del diritto che, pur non risolvendo ogni problema, possa essere foriera di pace.

## **5. Il destino della dottrina della guerra giusta nel suo sopravvivere nel diritto internazionale contemporaneo**

L’opera di Grozio creò un’eredità forse modesta, ma che portò da una parte ad un abbandono parziale del patrimonio di idee e di argomenti raccolti sia lungo il Medioevo che nella prima età moderna, e da un’altra parte al nascere di nuovi paradigmi nel giudizio morale e giuridico del fenomeno della guerra.

Come si configura dunque la riflessione sulla guerra nella piena modernità? La generazione che ha seguito Grozio ha persistito nell’ulteriore approfondimento della dottrina della guerra giusta ma si orienta sempre più verso concezioni di filosofia politica diverse da quelle su cui riposavano le versioni precedenti della dottrina della guerra giusta. Emer de Vattel ne è forse il testimone principale<sup>34</sup>, soprattutto quando si sofferma con particolare interesse sull’interrogativo teso a rispondere alla domanda sulla certezza delle cause che possono aver portato ad un confronto bellico. Visto che queste cause non possono sempre essere localizzate e valutate in maniera precisa anche l’accettabilità morale di una dichiarazione di guerra ne risultata minata alla radice. Si ha dunque l’impressione che la dottrina finora sostenuta e sempre maggiormente precisata ed affinata abbia così concluso il suo ciclo vitale e produttivo, come tesi coerente che porti effettivamente ad una riduzione dei conflitti armati ed ad una pratica che corrisponda a regole di giustizia. La ricerca di ideali di convivenza pacifica tra le nazioni non sparirà comunque, ma troverà altri parametri per esprimersi e fondarsi.

## **6. Sguardo conclusivo sul momento presente**

Concludendo questo sorvolo storico sulle fasi attraversate dalla dottrina della guerra giusta mi sento di affermare che quest’ultima, dopo i tentativi di modernizzazione di Vitoria e di Grozio, ha prodotto due diversi frutti che porteranno a sviluppi positivi anche in prospettiva etica: da una parte al cosmopolitismo pacifista del secolo dei Lumi, rappresentato soprattutto

<sup>34</sup> Cfr soprattutto la sua opera : *Le droit des gens*. London 1758.

da Locke e da Kant, e dall'altra parte all'istaurazione sempre più intensa del diritto internazionale come parte integrale delle discipline giuridiche.

Continuare a dibattere di "guerra giusta" dovrà dunque essere considerata impresa inutile e persino dannosa? Per rispondere a questo interrogativo, intendo solo accennare a due fenomeni che connotano l'attuale richiamo alla dottrina della guerra giusta nelle contingenze del momento presente.

Siamo innanzitutto in presenza di riletture ideologiche del *topos* dottrinale della guerra giusta, riletture che implicano anche interpretazioni chiaramente discutibili di alcune referenze classiche, come ad esempio la lettura dell'opera di Vitoria da parte di Carl Schmitt<sup>35</sup>.

Il filosofo giurista tedesco situa Vitoria e la sua riflessione sulla guerra sul crinale tra medioevo ed età moderna e concentra la sua attenzione non tanto sulle condizioni che ne determinano la legittimità morale e giuridica ma esclusivamente sul fatto che a partire dal Sedicesimo secolo solo gli Stati territoriali siano abilitati ad iniziare operazioni belliche. Lo *ius ad bellum* diventa monopolio degli Stati e, per quanto riguarda lo *ius in bello*, quest'ultimi non conoscono ulteriori limiti<sup>36</sup>. Così l'esegesi schmittiana dei testi protomoderni svuota la sostanza etica che pur rimaneva in queste versioni della dottrina della guerra giusta.

Se la lettura schmittiana dei classici della dottrina della guerra giusta viene documentata e criticata nella letteratura filosofica contemporanea e non provoca un'intensa attenzione nell'opinione pubblica, il tentativo recente di legittimare operazioni belliche da parte di diverse autorità politiche di questi ultimi decenni, richiamandosi meccanicamente al *topos* della guerra giusta, ha suscitato reazioni sia di segno positivo che negativo nell'universo dei media di ogni tipo. Si pensi, come esempio tra i molti che ci circondano, al tentativo di legittimare l'intervento armato da parte di truppe statunitensi in Iraq, nella cosiddetta guerra del Golfo, come una forma di "guerra giusta".

Lo scontro bellico attualmente in corso in Ucraina, dopo la sua invasione da parte di truppe della Federazione russa, venne giustificato a partire dal mese di febbraio di quest'anno, come una operazione militare speciale, tesa a denazificare il territorio ucraino. Qui però le giustificazione che il regime ultranazionalista russo diffonde mediante un'azione

<sup>35</sup> Cfr. al riguardo soprattutto le sue opere: C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europæum*, Adelphi, Milano 1991; Id.: *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Bari 2008.

<sup>36</sup> Per una discussione di questi argomenti schmittiani rimando a E. Berti, *Francisco de Vitoria nell'interpretazione di Carl Schmitt*, in: *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 139-149; G.: Tosi, *Carl Schmitt interprete di Francisco de Vitoria sulla guerra giusta*, in: *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*. Cleup, Padova 2017, 2 Voll., qui vol. 2, pp. 345-360.

di propaganda capillare non si richiama alla dottrina della guerra giusta nelle sue varie versioni, bensì cerca di legittimare la propria azione bellica con rimandi storici più che discutibili e con legittimazioni ruotanti attorno alla pretesa legalità di sfere di influenza, tutta da dimostrare<sup>37</sup>. La guerra attualmente in corso viene legittimata da parte russa piuttosto come una forma contemporanea di “guerra santa” o addirittura “metafisica,” cercando di nascondere alla propria opinione pubblica ed a quella mondiale le esigenze chiare del diritto internazionale positivo, anche se ratificato dal governo della federazione stessa. L’analisi critica dei retroterra religiosi e del loro uso ideologico per legittimare questa operazione bellica è solo agli inizi e non ha trovato, almeno in Italia, azioni di ricerca specifica<sup>38</sup>.

Fortunatamente le regole del diritto internazionale contemporaneo, nelle loro specificazioni positive riguardanti sia i limiti dei poteri militari degli Stati territoriali e l’invulnerabilità delle loro frontiere, non hanno svuotato il quadro classico dello *ius ad bellum*. Ancora più fortunatamente le molteplici norme riguardanti le condotte lecite ed illecite dello *ius in bello* mettono un freno a pratiche sempre più barbare, considerandole illegali. Fin qui il diritto internazionale contemporaneo ha fatto tesoro di elementi che ha mutuato dall’insieme delle versioni della dottrina della guerra giusta.

Il punto più debole di questo edificio rimane comunque il potere sanzionatorio delle organizzazioni internazionali, in primis dell’ONU, nei confronti degli Stati colpevoli di non aver ottemperato a queste regole chiaramente definite in testi cogenti per tutti i membri della comunità internazionale. Il potere di veto che le grandi potenze, dopo l’esperienza della seconda guerra mondiale, hanno riservato a sé, impedisce, come

<sup>37</sup> Il mercato librario recente documenta soprattutto i retroterra politici che hanno portato alla recente invasione dell’Ucraina da parte di truppe russe (provenienti in gran parte da territori periferici della federazione), lasciando per lo più in ombra la dimensione storica e quella ideologica che si nutre anche di elementi mutuati dalla storia religiosa di entrambi i paesi in conflitto. Cfr. per la produzione a carattere politico e sociale soprattutto: G. Sapelli, *Ucraina anno zero*, Guerini e Associati, Milano 2022; G. Cella, *Storia e geopolitica della crisi ucraina*, Carocci, Roma 2021; A. Orsini, *Ucraina. Critica della politica internazionale*, Paperfirst, Roma 2022; N. Chomsky, *Perché l’Ucraina*, Ponte alle grazie, Firenze 2022.

<sup>38</sup> Particolarmente degna di attenzioni mi è parsa una pubblicazione recente di Jean-François Colosimo, intellettuale di origine greca, che indaga le radici religiose profonde che connotano l’identità sociale e politica delle popolazioni russe. L’A. ne denuncia chiaramente l’uso ideologico che il regime russo attualmente usa sia per convincere la propria popolazione sul carattere cristiano della propria linea politica sia per squalificare gli orientamenti del mondo occidentale ritenuti moralmente “decadenti”. Al contempo comunque Colosimo rende attenti gli intellettuali europei alle forti differenze che connotano il cristianesimo orientale rispetto a quello occidentale. Cfr. J.F. Colosimo, *La crucifixion de l’Ukraine. Mille ans de guerres de religion en Europe*, Albin Michel, Paris 2022.

fattore determinante tra molti altri, alla giustizia internazionale di poter esercitare un potere sanzionatorio credibile per tutta l'umanità.

Il trapasso della riflessione morale sulla guerra dalla teologia alla filosofia del diritto dapprima ed al diritto internazionale positivo poi è un fenomeno storico irreversibile ed il teologo che ha redatto queste pagine non intende rimpiangere i secoli in cui la disciplina che egli persiste a coltivare aveva uno statuto di monopolio del sapere e della riflessione, come pure della gestione politica.

L'etica contemporanea (sia nella sua variante filosofica che teologica) dovrà perseverare nei suoi sforzi argomentativi per alimentare la discussione giuridica e politica sul fenomeno bellico. Quest'ultima dovrà poter localizzare i meccanismi perversi che impediscono il sorgere di un consenso convergente negli organismi internazionali chiamati a porre fine ad eventi bellici in corso. I vari contributi recenti, sia di segno "continentale" che "analitico"<sup>39</sup>, come pure di orientamento pacifista<sup>40</sup>, sono da salutare positivamente, anche se richiedono ulteriori approfondimenti, visto che gli eventi bellici assumono forme e modalità sempre nuove e fortemente ambivalenti.

Infine, dopo una profonda revisione del diritto internazionale pubblico in materia di guerra, potremo chinarci anche sulle esigenze morali legate allo *ius post bellum*. Gli abbondanti contributi sulla cosiddetta giustizia riparatrice e restauratrice<sup>41</sup> testimoniano la comune volontà sia in sede filosofica che teologica di elaborare una riflessione etica all'altezza delle sfide dei nostri giorni.

La sommaria esplorazione della dottrina della guerra giusta, preistoria di un'etica della pace, presentata in queste pagine, voleva solo mettere in evidenza la complessità delle sfide contemporanee. L'esame delle radici può servire a far rifiorire l'albero.

<sup>39</sup> Classico rimane il contributo di N. Bobbio in: *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1992; attuale, anche se criticabile in alcuni suoi aspetti, rimane il contributo del filosofo americano M. Walzer in: Id., *Guerre giuste e ingiuste: un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza ed, Bari 2009; Id. *Sulla guerra*, Laterza, Bari 2004.

<sup>40</sup> Voce isolata in Italia, anche se degna di positiva considerazione, quella di G. Pontara, in: *Quale pace? Sei saggi su pace e guerra, violenza e nonviolenza, giustizia economica e benessere sociale*, Mimesis, Milano 2016; Id., *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996; Id., *Antigone o Creonte. Etica e politica, violenza e nonviolenza*, Edizioni dell'asino, Roma 2011.

<sup>41</sup> Cfr. per una prima conoscenza di questo approccio, che evidentemente assume forme diverse se si tratta di ristabilire situazioni di giustizia tra singoli individui o se invece si tratta di permettere processi di riconciliazione tra Stati. Cfr. H. Zehr, *La justice restaurative*, Labor et Fides, Genève 2012; *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, a cura di L. Eusebi, Milano 2015.