

3043. La responsabilità verso la vita del prossimo (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

Nello studio dell'inviolabilità della vita umana abbiamo esposto nei suoi tratti generali i principi teologici e la dottrina ecclesiale che fondano l'atteggiamento da tenere nei confronti della vita umana, sia tratti della propria vita oppure di quella del prossimo. Espressione normativa dell'atteggiamento ispirato alla giustizia è il comandamento "non uccidere". Abbiamo accennato che esso esclude assolutamente ogni forma di uccisione intenzionale di un essere umano innocente. Non esclude invece, o almeno non esclude assolutamente, altri comportamenti dai quali può seguire in diversi modi la morte di un essere umano. Sulla base dei fondamenti teologici già studiati, dobbiamo individuare adesso le diverse fattispecie e valutarne la moralità.

1. L'uccisione intenzionale dell'innocente

Sappiamo che l'enciclica *Evangelium vitae* ha riproposto una volta ancora, ma in modo assai solenne, la dottrina secondo cui «l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale»². Resta da spiegare invece che cosa è l'uccisione diretta e volontaria di un innocente.

Abbiamo già detto sopra che nel linguaggio tecnico della morale "innocente" non significa in questo contesto "colui che è senza colpa", ma "colui che non nuoce", cioè "colui che non sta aggredendo", tranne nel caso che avesse un titolo positivo e valido per farlo. Così, per esempio, un uomo completamente privato dall'uso di ragione a causa di una malattia mentale grave che aggredisce con violenza un'altra persona, pur non avendo la capacità di

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² *Evangelium vitae*, n. 57.

essere moralmente colpevole, non è un “innocente”, ma uno che attenta contro il diritto alla vita, dal quale è lecito difendersi. Invece un poliziotto che deve arrestare un delinquente per mandato del giudice è un “innocente”, e non un “ingiusto aggressore” al quale sarebbe lecito opporsi.

“Uccisione diretta e volontaria” significa uccisione intenzionale, vale a dire, ogni forma di attuare la scelta deliberata e consapevole di privare un essere umano innocente della sua vita, tanto se la privazione della vita del prossimo è voluta come fine, quanto se è voluta come mezzo per un altro fine, anche buono³. Chi agisce vuole coscientemente uccidere, e per questo compie l’azione. L’espressione “come fine o come mezzo” intende comprendere le due modalità del volere diretto⁴, in questo caso dell’uccisione diretta. Uccidere deliberatamente Tizio è la stessa cosa che “togliere di mezzo Tizio”, perché da qualche punto di vista si considera che la sua esistenza è un male. Questo può significare due cose: 1) che togliere di mezzo Tizio è voluto come fine in se stesso, e ciò accade quando l’ultima intenzione dell’azione è semplicemente che Tizio non esista più; 2) che togliere di mezzo Tizio è voluto come mezzo per un’altra intenzione: perché non intralci i propri programmi, perché è testimone oculare di un delitti che si vuole tenere nascosto, per evitare un pericolo alla propria salute, ecc.⁵.

All’uccisione intesa in questo modo si riferisce il pronunciamento di *Evangelium vitae*, n. 57 e il divieto assoluto di uccidere della tradizione morale della Chiesa. La scelta deliberata di uccidere non è mai conforme alla giustizia. L’uccisione intenzionale dell’innocente è sempre una colpa morale grave, uno dei peccati che gridano vendetta al cielo⁶ e da sempre considerati dal senso morale comune, dalle leggi civili e dalla Chiesa tra i peccati più gravi⁷. Ancor oggi comporta pene canoniche⁸. La negatività morale dell’omicidio può essere ancora ulteriormente aggravata quando l’omicida infrange con il

³ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 57.

⁴ Cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, cap. VI, sottoparagrafo 2 a).

⁵ Cfr. l’analisi di M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica*, cit., pp. 280-289.

⁶ Cfr. Gn 4, 10; *Catechismo*, n. 2268.

⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 54.

⁸ Cfr. CIC, c. 1397.

suo atto vincoli naturali particolarmente importanti: è il caso dell'aborto e dell'infanticidio, del fratricidio, del parricidio e dell'uccisione del coniuge.

L'uccisione di un uomo innocente da parte di un altro può avvenire anche come effetto collaterale *non voluto* di un'azione il cui *effetto immediato e voluto è un altro*. Dentro di questa ipotesi si devono distinguere due fattispecie diverse.

a) Nella prima, la morte di un innocente avviene come effetto collaterale, previsto ma non voluto in modo alcuno, di un'azione buona, sia considerata in se stessa che nel suo effetto immediato voluto dall'agente. La morte dell'innocente è allora un *effetto indiretto* dell'azione posta dall'agente⁹. Veniamo a trovarci davanti ad un'azione dal duplice effetto¹⁰, e come tale va valutata moralmente. Se l'azione è buona per quanto riguarda il suo effetto immediato e l'intenzione che la ispira, e se la necessità di compierla è proporzionata all'importanza dell'effetto indiretto negativo (in questo caso la morte di un innocente), l'azione è moralmente lecita, e non può essere qualificata come omicidio. Così, per esempio, una persona giovane può avere una grave malattia che condurrà certamente alla morte entro pochi mesi se non subisce un intervento chirurgico. L'intervento è pericoloso. L'organismo può sopportare bene l'intervento, e allora il nostro giovane sarà definitivamente guarito da quel male, ma può anche non sopportarlo, e allora non uscirà con vita dalla sala operatoria. Se pur avendo agito il chirurgo a regola d'arte avviene la morte, essa sarà l'effetto collaterale, previsto ma non voluto, di un intervento terapeutico necessario. Non c'è omicidio alcuno. In questi casi, data la estrema gravità del possibile effetto collaterale negativo, è chiaro che la necessità o proporzionalità dell'azione da porre deve essere valutata con grande rigore e accuratezza.

Vale la pena considerare l'osservazione proposta da Günthör: «Dobbiamo essere molto guardinghi di fronte a certe definizioni dell'uccisione diretta e indiretta. Esse si allontanano dall'interpretazione tradizionale e hanno delle conseguenze deleterie. Per es., l'azione omicida diretta è stata identificata con un'azione che porta di *per sé* alla

⁹ Cfr. *Scelti in Cristo...*, cit., cap. VI, sottoparagrafo 2 b).

¹⁰ Cfr. *Scelti in Cristo...*, cit., cap. VI, sottoparagrafo 5 b). Si ricordi in particolare quanto là si dice sull'importanza di non confondere l'effetto indiretto con l'effetto voluto direttamente come mezzo. Il criterio distintivo fondamentale è il seguente: *perché l'effetto previsto di un'azione possa essere considerato oggetto indiretto della volontà, tale effetto non può essere voluto come il mezzo (sul piano reale, la causa) che permette di conseguire o di realizzare ciò che realmente interessa*. Ogni effetto che è visto e voluto come anello causale tra il soggetto e il suo fine è voluto direttamente come mezzo, e non può essere considerato né valutato come effetto indiretto.

morte, mentre ci troveremmo di fronte a una uccisione indiretta allorché la morte subentra *a motivo di una circostanza particolare di natura estrinseca* (per *accidens*). Questa spiegazione dei concetti è errata, come dimostrano un paio di esempi concreti: rimanere sopra un velivolo che si schianterà sicuramente al suolo, è un'azione che porta di *per sé* la morte; ciononostante siamo di fronte solo a un suicidio indiretto del pilota se egli, agendo così, mira a salvare delle abitazioni e degli uomini e non alla propria morte. Viceversa un'azione che risulta mortale solo a motivo di circostanze particolari, vale a dire *per accidens*, può essere un'uccisione diretta, come mostra l'esempio seguente: una certa iniezione non è di *per sé* mortale e può provocare la morte solo quando esistono determinate condizioni, per es. quando il paziente è già prima straordinariamente debole; orbene, qualora uno faccia un'iniezione di *per sé* non mortale a un ammalato grave, ma che risulterà tale a motivo delle condizioni del soggetto, ci troviamo ciononostante di fronte a un'uccisione diretta, qualora colui che agisce così miri intenzionalmente alla morte dell'altro» .

b) Una fattispecie diversa della precedente ha luogo quando la morte avviene come effetto non voluto e persino non previsto di un'azione moralmente negativa lesiva della persona che poi è morta, oppure come effetto non voluto e non previsto di una negligenza rilevante. Il primo caso viene chiamato dal diritto *omicidio preterintenzionale*, e lo commetterebbe, per esempio, colui che intende compiere e di fatto compie uno scippo, ma la persona derubata cade per terra, colpisce il marciapiede con la testa e muore. Il secondo caso viene chiamato *omicidio colposo*, e si ha, per esempio, quando un paziente muore in sala operatoria a causa di una negligenza grave del chirurgo. Il diritto riscontra una responsabilità penale in entrambi i casi, che viene punita anche se con una pena minore di quella inflitta all'omicidio intenzionale (*omicidio doloso*).

Dal punto di vista morale l'omicidio preterintenzionale dell'esempio precedente non è un omicidio direttamente volontario: non era stato previsto né voluto, neppure come mezzo: si è agito per rubare, non per uccidere. Da quel tipo di azione generalmente non segue la morte, anche se talvolta capita. Tuttavia l'agente è moralmente responsabile della morte causata, anche se in grado minore di chi uccide intenzionalmente. La ragione è stata studiata nella morale generale a proposito della responsabilità morale sugli eventi susseguenti l'azione volontaria: «Siamo responsabili delle conseguenze negative delle nostre azioni cattive, anche se queste conseguenze non erano state previste, pur essendo prevedibili. Le avremmo potuto evitare se avessimo fatto ciò che è buono o se non avessimo compiuto l'azione cattiva»¹², che avevamo il dovere di non compiere. La stessa ragione vale per l'omicidio colposo, anche se generalmente in modo più attenuato. Tutto dipende della natura e della colpevolezza della negligenza in ogni singolo caso.

¹¹ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, cit., III, n. 462.

¹² *Scelti in Cristo...*, cit., p. 208.

La morte di qualcuno può essere causata infine in modo del tutto involontario e incolpevole. Sarebbe il caso, per esempio, di chi allenandosi in un poligono di tiro nel rispetto di tutte le norme di sicurezza, uccide una persona che in modo inspiegabile e assolutamente non prevedibile viene a trovarsi in un luogo vietato, dove non ci doveva essere nessuno. Tale morte non è moralmente imputabile.

2. La legittima difesa

L'insegnamento più recente della Chiesa sulla legittima difesa è espresso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e nell'enciclica *Evangelium vitae*. «La legittima difesa delle persone e della società non costituisce un'eccezione alla proibizione di uccidere l'innocente»¹³. La legittima difesa è intenzionalmente un atto di autodifesa, l'eventuale ferimento o morte dell'ingiusto aggressore è involontario¹⁴. L'eventuale morte va attribuita infatti «allo stesso aggressore che vi si è esposto con la sua azione, anche nel caso in cui egli non fosse moralmente responsabile per mancanza dell'uso della ragione»¹⁵. Far rispettare il diritto alla vita propria o altrui è un principio fondamentale della morale, e «chi difende la propria vita non si rende colpevole di omicidio»¹⁶, purché nell'autodifesa non si usi maggior violenza del necessario. «La legittima difesa può essere non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri, del bene comune della famiglia o della comunità civile»¹⁷. Al diritto di difendersi si potrebbe rinunciare «solo in forza di un amore eroico, che approfondisce e trasfigura lo stesso amore di sé, secondo lo spirito delle beatitudini evangeliche (cfr. *Mt* 5, 38-48)»¹⁸.

Non mancano autori che suscitano dei dubbi sulla liceità della legittima difesa e sulla sua compatibilità con lo spirito evangelico¹⁹. Ci sembra che que-

¹³ *Catechismo*, n. 2263.

¹⁴ Cfr. *Catechismo*, n. 2263, che riporta le parole di san Tommaso: *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

¹⁵ *Evangelium vitae*, n. 55. L'enciclica rimanda a san Tommaso, *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7, e a san Alfonso De' Liguori, *Theologia moralis*, I, III, tr. 4, c. 1, dub. 3.

¹⁶ *Catechismo*, n. 2264.

¹⁷ *Catechismo*, n. 2265.

¹⁸ *Evangelium vitae*, n. 55.

¹⁹ Per esempio K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 488-499. Trattamento più equilibrato del problema in F. D'AGOSTINO, *Omicidio e legittima difesa*, in *Nuovo Dizio-*

sti dubbi procedono in buona parte da un'inesatta comprensione della natura dell'atto di autodifesa. Esso non è una scelta intenzionale dell'uccisione o comunque della violenza per difendersi o per prevenire un'aggressione. Se così fosse, l'autodifesa sarebbe uccisione diretta e volontaria di un aggressore, e quindi una scelta di farsi giustizia da sé, che certamente non è lecita. Fare giustizia è compito delle pubbliche autorità. San Tommaso afferma decisamente che è illecito che un privato cittadino «miri (*intendat*) direttamente a uccidere per difendere se stesso»²⁰.

Nell'autodifesa non c'è invece la scelta di uccidere l'aggressore. L'autodifesa si dirige contro l'azione omicida posta in essere dall'aggressore, e non contro la sua vita. Se avviene la morte dell'aggressore, morte che si cerca di evitare e che certo non si desidera, essa è una conseguenza collaterale non intenzionale dell'azione lecita e persino doverosa di difendersi²¹. Le condizioni normalmente richieste dai moralisti perché l'atto di autodifesa sia lecito sono: che si tratti di un'aggressione ingiusta in atto, che si usi il minimo di violenza indispensabile per respingere l'aggressione (*moderamen inculpatae tutelae*), che il male arrecato sia proporzionato al bene difeso. Esse non sono altro in realtà che i criteri che ci permettono di sapere che l'atto giudicato è stato veramente un atto di autodifesa e che la morte dell'aggressore — se c'è stata — si è verificata come conseguenza collaterale non intenzionale dell'atto di autodifesa. L'autodifesa è qualcosa di molto diverso della punizione, della vendetta e dello sfogo dell'odio o dell'ira contro l'aggressore.

Come si è detto, in alcune particolari circostanze una persona può sentirsi chiamata a esercitare eroicamente la carità e la mitezza rinunciando a difendere la propria vita dall'aggressione. Tale rinuncia non può essere presentata però come un dovere morale generale. In ogni caso si eviterà di mettere il Vangelo — con le sue esigenze di carità, mitezza e perdono — in contraddizione con le esigenze fondamentali della giustizia. Il Vangelo ci chiama alla

nario di Teologia Morale, cit., pp. 826-830; L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 51-61 (con bibliografia). Corretto nelle conclusioni operative, ma un po' sbilanciato nell'impostazione è a nostro giudizio il recente e ottimo studio di M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, Edizioni Camilliane, Torino 2004, pp. 123-136.

²⁰ *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

²¹ Per l'analisi particolareggiata della struttura dell'atto di autodifesa legittima si veda M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 312-319. Un'analisi più ampia, con la discussione delle opinioni discordanti, in ID., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, 434-455.

mitenza e al perdono, ma né tutela l'aggressione né può essere invocato per colpevolizzare chi si difende con moderazione e senza odio.

3. La giustizia penale e la pena di morte

La giustizia penale è una parte potenziale della virtù della giustizia, vale a dire, una specie di giustizia. Alcuni la ritengono parte della giustizia distributiva; per altri invece sta nell'ambito della giustizia generale o legale oppure della giustizia commutativa. La giusta pena, a seconda dei casi e della prospettiva in cui viene vista, ha degli aspetti che la rendono affine a ciascuna delle tre specie di giustizia appena citate²². Comunque a noi interessa sottolineare adesso che senza alcun dubbio appartiene alla giustizia che le pubbliche autorità dello Stato puniscano con pene adeguate i delitti commessi dai cittadini. Ed è in questa prospettiva che deve essere affrontato il delicato tema della pena di morte.

La liceità o meno della pena di morte è un argomento che suscita oggi grandi controversie, che hanno anche una lunga storia, alla quale ci riferiremo in modo sintetico²³. Il quinto comandamento del Decalogo, "non uccidere", è parte della Legge di Mosè che prevede la pena di morte per diversi delitti. Diversi studi specialistici hanno cercato di ridimensionare o di rileggere questo fatto²⁴, il fatto tuttavia sussiste in tutta la sua evidenza. Nel Nuovo Testamento non c'è alcun testo che offra una legittimazione esplicita della pena di morte. Da *Rm* 13, 4 non se ne può trarre una giustificazione chiara. Ma neppure ci

²² Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., II, n. 71.

²³ Sulla pena di morte si vedano: A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, nn. 479-490; L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 63-82 (con ampia bibliografia); M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, cit., pp. 137-158; C. CAFFARRA, *Riflessione teologica sul diritto penale dello Stato*, «Jus» 26 (1979) 367-371; A. BONDOLFI, *Pena e pena di morte*, Dehoniane, Bologna 1985; L. EUSEBI, *Cristianesimo e retribuzione penale*, in L. EUSEBI (ed.), *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 173-213; S. COTTA, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino 1989; G. CONCETTI, *Pena di morte*, Piemme, Casale Monferrato 1993; N. BLÁZQUEZ, *Pena de muerte*, San Pablo, Madrid 1994; M.A. CATTANEO (ed.), *Pena di morte e civiltà del diritto*, Giuffrè, Milano 1997; S. FEMINIS, *La pena di morte oggi nel mondo*, «Aggiornamenti Sociali» 49 (1998) 421-432; A. ACERBI – L. EUSEBI (edd.), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

²⁴ Cfr. P. RÉMY, *Peine de mort et vengeance dans la Bible*, «Science et esprit» 19 (1967) 323-350; E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena*, Giuffrè, Milano 1987.

sono nel Nuovo Testamento condanne di principio della pena capitale, anche se lo spirito evangelico implica il superamento della legge del taglione e sembra puntare verso altre strade nella lotta contro il male.

I Padri e gli scrittori ecclesiastici preniceni sono generalmente contrari alla pena di morte, così come al servizio militare e alle altre manifestazioni di violenza. I testi di sant'Agostino sono suscettibili di diverse interpretazioni²⁵. Il fatto è che nel Medioevo a poco a poco si affermò la tesi delle legittimità della pena di morte. Agli inizi del secolo XIII la *Professio fidei* stabilita per la conversione dei valdesi comprendeva la legittimità della pena di morte²⁶. Di questa opinione è san Tommaso e il beato Giovanni Duns Scoto e con essi tanti altri dottori medioevali²⁷. Lutero, Zwingli e Calvino seguono l'opinione dei medioevali, con diverse sfumature. La tesi favorevole alla legittimità sarà pacificamente accettata dalla tradizione manualistica, sia cattolica che protestante, tranne poche eccezioni. K. Barth si oppose decisamente alla pena di morte per un motivo cristologico: la pena di morte non ha ragione di essere dopo che Cristo ha espiato sulla Croce per tutti i crimini e per tutte le violazioni dell'ordine pubblico. Tuttavia anche Barth la ritiene giusta e persino necessaria in casi di straordinaria gravità (stato di guerra, tradimento della patria)²⁸.

Il *Catechismo del Concilio di Trento* riteneva lecita la pena di morte²⁹. Alcuni pontefici, trattando la questione in modo quasi sempre incidentale,

²⁵ N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid 1977, ritiene che sant'Agostino negò l'eticità della pena di morte. Ma ci sono testi del Vescovo di Ipona che fanno pensare diversamente. Cfr. per esempio M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, cit., p. 142.

²⁶ «Per quanto riguarda il potere secolare dichiariamo che può esercitare il giudizio di sangue senza peccato mortale, purché nel portare la vendetta proceda non per odio ma per atto di giustizia, non in modo incauto, ma con riflessione» (DH 795).

²⁷ Cfr. *S.Th.*, II, q. 11, a. 3; q. 64, aa. 2-3; *C.G.*, III, 146. Con la sua abituale determinazione, N. Blázquez ritiene che san Tommaso «si sbaglia solennemente»: N. BLÁZQUEZ, *La pena di morte*, in E. SGRECCIA – R. LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, cit., p. 415. Si veda anche N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno*, «Revista Chilena de Derecho» 10 (1983) 277-316; *La pena de muerte*, Madrid 1994, pp. 57-76; 125-162. A noi la questione non sembra così chiara né così semplice. Difende l'argomentazione tomista L. DEWAN, *Thomas Aquinas, Gerard Bradley, and the Death Penalty: Some Observations*, «Gregorianum» 82 (2001) 149-165.

²⁸ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 506 ss.; 510-515.

²⁹ Cfr. *Il Catechismo Romano Commentato*, Ares, Milano 1990, pp. 356-358.

hanno sostenuto la stessa tesi³⁰. Recentemente il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e l'enciclica *Evangelium vitae* hanno svolto un'attenta riflessione³¹. La prima edizione del *Catechismo* (1992) ne parla nell'ottica della legittima difesa. Seguendo «l'insegnamento tradizionale della Chiesa», afferma la liceità della pena di morte in casi di estrema gravità³², aggiungendo però che «se i mezzi incruenti sono sufficienti per difendere le vite umane dall'aggressore e per proteggere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, l'autorità si limiterà a questi mezzi, poiché essi sono meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana»³³. L'enciclica *Evangelium vitae* prende atto del fatto che «si registra, nella Chiesa come nella società civile, una crescente tendenza che ne chiede un'applicazione assai limitata ed anzi una totale abolizione»³⁴. Chiarisce che il problema va inquadrato nell'ottica di una giustizia penale che sia sempre più conforme alla dignità dell'uomo e al disegno di Dio sull'uomo e la società³⁵. E aggiunge: «la pena che la società infligge “ha come primo scopo di riparare al disordine introdotto dalla colpa” (*Catechismo*, n. 2266). La pubblica autorità deve farsi vindice della violazione dei diritti personali e sociali mediante l'imposizione al reo di una adeguata espiazione del crimine, quale condizione per essere riammesso all'esercizio della propria libertà. In tal modo l'autorità ottiene anche lo scopo di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, non senza offrire allo stesso reo uno stimolo e un aiuto a correggersi e redimersi (cfr. *Ibidem*). È chiaro che, proprio per conseguire tutte queste finalità, *la misura e la qualità della pena* devono essere at-

³⁰ Cfr. PIO XI, Enc. *Casti Connubii*, 31-XII-1930: DH 3720; PIO XII, *Allocuzione*, 13-IX-1952: AAS 44 (1952) 787: «Anche quando si tratta della esecuzione di un condannato a morte, lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. In tal caso il pubblico potere si limita a privare il condannato del *bene* della vita in espiazione della sua colpa, dopo che con il suo crimine si è già privato da solo del *diritto* alla vita».

³¹ Cfr. oltre al contributo già citato di N. Blázquez, F. COMPAGNONI, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993) 263-267; L. EUSEBI, *Il nuovo Catechismo e il problema della pena*, «Humanitas» 48 (1993) 285-296; P. FERRARI DA PASSANO, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 144/4 (1993) 14-26; M. HENDRICKX, *Le magistère et la peine de mort. Réflexions sur le Catéchisme et Evangelium vitae*, «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 3-22.

³² Cfr. *Catechismo*, n. 2266 (edizione del 1992).

³³ *Catechismo*, n. 2267 (edizione del 1992).

³⁴ *Evangelium vitae*, n. 56.

³⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 56.

tentamente valutate e decise, e non devono giungere alla misura estrema della soppressione del reo se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti. Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»³⁶. Nel 1997 è stata pubblicata l'*Editio Typica* latina del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che ha introdotto alcune modificazioni nel trattamento della pena di morte, per meglio adeguarlo all'enciclica *Evangelium vitae*. Nel suo n. 2267, adesso più ampio, viene riconosciuta la liceità in linea di principio della pena di morte in conformità alla «*traditionalis doctrina Ecclesiae*», sempre che ci sia certezza assoluta dell'identità e della responsabilità del reo e che non esista altra via per difendere efficacemente le vite umane³⁷. E infine aggiunge «In verità, oggi, a seguito delle possibilità di cui uno Stato dispone per reprimere efficacemente il crimine mettendo in condizione di non nuocere colui che l'ha commesso, senza toglierli definitivamente la possibilità di redimersi, i casi nei quali sia assolutamente necessario sopprimere il reo “sono ormai molto rari [...] se non addirittura praticamente inesistenti” (*Evangelium vitae*, n. 56)»³⁸. Giovanni Paolo II ha dichiarato di vedere un segno di speranza nel crescente riconoscimento che la dignità della vita umana non deve mai essere negata, nemmeno a chi ha fatto del male, rinnovando l'appello «affinché si crei un consenso per abolire la pena di morte, che è crudele e inutile»³⁹.

Sul piano del diritto e dell'etica politica, da quando C. Beccaria scrisse

³⁶ *Evangelium vitae*, n. 56.

³⁷ Come giustamente nota Ciccone, il fatto che l'edizione latina del *Catechismo* parli ancora di una dottrina tradizionale della Chiesa circa la liceità in linea di principio della pena di morte, impone rigorosa cautela prima di considerare incontestabile la tesi di Blázquez, secondo la quale esisterebbe una vera tradizione apostolica sulla non liceità della pena di morte, e solo una tradizione ecclesiastica tardiva sulla sua liceità, tradizione questa che poco avrebbe a che vedere con lo spirito della tradizione apostolica originale. Per i riferimenti alle opere di Blázquez si veda L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 72-73. Teologicamente problematico ci sembra il cammino intrapreso da Blázquez. Pensiamo che la soluzione al problema vada cercata per altre strade.

³⁸ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, n. 2267: «Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statui praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commisit, innoxium efficiendo, quin illi definitive possibilitas substrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, “admodum raro [...] intercidunt [...], si qui omnino iam reapse accidunt” (*Evangelium vitae*, n. 56)».

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia tenuta a Saint Louis (USA)*, 27-I-1999, 5: *Insegnamenti* 22/1 (1999) 269.

in noto libro *Dei delitti e delle pene* (Livorno 1764), contrario alla pena di morte, sono stati accuratamente esaminate e bilanciate le ragioni pro e contro la pena di morte. Alla luce di tale discussione Günthör scriveva: «Nel tempo moderno i progressi della conoscenza della dignità umana e delle motivazioni profonde e complicate dell'agire umano, i mezzi che lo Stato possiede per tutelare l'ordine pubblico, la necessità che la pubblica opinione — supposto naturalmente che sia giusta e motivata — concordi con il diritto penale e altri motivi ancora rendono molto perplessi nei confronti della pena di morte. Inoltre bisogna considerare che lo spirito del vangelo esorta a trattare con mitezza anche l'individuo che si è reso gravemente colpevole. Tuttavia non è possibile dimostrare con evidenza che la pena di morte vada chiaramente respinta in ogni caso come immorale»⁴⁰.

Dobbiamo ora esprimere la nostra posizione. Occorre chiarire in primo luogo che il problema della pena di morte non deve essere collegato al comandamento “non uccidere”, perché questo non si riferisce ad essa. Ciò risulta chiaramente dal fatto che nella cultura morale e giuridica del popolo ebraico e di molti altri popoli la volontà e la consapevolezza di rispettare completamente il quinto comandamento coesisteva pacificamente con il ricorso alla pena di morte. La scelta di uccidere intenzionalmente un uomo presa da una persona privata è un tipo di azione morale essenzialmente diversa dalla scelta di ristabilire la giustizia violata mediante l'applicazione della pena di morte, quando si ritiene che la pena capitale sia necessaria a tale scopo. Quest'ultima è un atto della giustizia penale. La questione da risolvere non è quindi se la pena di morte sia compatibile con il quinto comandamento del Decalogo⁴¹, ma piuttosto se, nell'ambito della giustizia penale, che secondo l'ordinamento divino lo Stato deve amministrare, la pena di morte è una pena adeguata per alcuni delitti⁴². E l'adeguatezza di una pena così cruenta dipende dalla sua necessità o alta convenienza: per ristabilire la giustizia e tutelare il

⁴⁰ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 490. Si ricordi che quest'opera è anteriore al *Catechismo* e all'*Evangelium vitae*.

⁴¹ Neppure l'argomentazione di K. Barth è concludente, perché confonde due piani che sono ben diversi. Si veda la confutazione di A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 482.

⁴² Si tenga presente che se *Rm* 13, 1-7 non può probabilmente essere invocato come una prova inconfutabile della liceità della pena di morte in linea di principio, esso dimostra sicuramente che la potestà delle autorità statali «nel campo del diritto penale e della pubblica sicurezza proviene loro da Dio» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia 1982, p. 631).

bene comune è necessaria o molto conveniente la pena di morte? Applicare la pena di morte è veramente un atto della giustizia penale?

Pensiamo che a questa domanda la giustizia penale non possa dare una risposta valida per tutti i periodi storici. Le circostanze sono molto diverse. E l'orientamento proposto dall'enciclica *Evangelium vitae* è riferito all'oggi e dipende, anche se solo in parte, di una questione di fatto: «Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»⁴³. Oggi ci sono tuttavia situazioni differenziate, e in alcuni paesi l'organizzazione dell'istituzione penale non è così evoluta; in altri, la delinquenza organizzata è talmente potente che lo Stato non riesce neppure a controllare il territorio (si pensi ad alcuni gruppi di narcotrafficienti); ancora in altri la corruzione degli apparati pubblici rende in pratica impuniti gravi e ripetuti delitti e, infine, lo sviluppo attuale del terrorismo rende più sottile la distinzione tra il crimine e la guerra.

Siamo tuttavia del parere che l'evoluzione attuale della coscienza morale e giuridica, che vorrebbe limitare e persino abolire la pena di morte, sia positiva, purché venga liberata da certe ambiguità: in primo luogo perché l'apprezzamento della vita di chi è colpevole di gravi reati non può mettersi allo stesso livello del rispetto della vita degli innocenti; inoltre, e soprattutto, perché se le ambiguità non vengono corrette si arriva a situazioni palesemente ingiuste, nelle quali lo Stato viene meno ad alcuni dei suoi più fondamentali compiti in ordine al bene comune. Infatti, uno Stato che punisse la sottrazione criminale di milioni di euro dall'erario pubblico con una multa di mille euro, sarebbe uno Stato che non tutela il bene comune e che in pratica incoraggia a commettere tale delitto. Per la stessa ragione uno Stato che punisce gravi delitti di sangue, anche stragi terroristiche, con pene carcerarie assai ridotte, che poi quasi mai vengono scontate interamente, e che addirittura commette errori di valutazione nel permettere al reo di uscire dal carcere ogni tanto, circostanza della quale talvolta il reo si serve per continuare a delinquere e persino per tornare a uccidere, è uno Stato che viene meno al suo dovere fondamentale di tutelare la vita e la sicurezza. E ciò è in sé un'ingiustizia molto grave. Lo Stato tradisce una parte essenziale della sua ragione di essere — la tutela di beni quali la vita, la sicurezza, la libertà e la giustizia —, e il sistema giuridico diventa quasi un sistema di protezione del delinquente.

⁴³ *Evangelium vitae*, n. 56.

Alcuni difendono o sono perplessi sull'abolizione della pena di morte non per disprezzo della vita, né per insensibilità nei confronti di una pena così cruenta, ma perché in certe situazioni non sono convinti che altrimenti la vita umana possa godere di una protezione adeguata e reale. Non si illudono pensando che l'esistenza della pena di morte farà diminuire i reati (cosa che non sembra dimostrata), ma ritengono che, indipendentemente dall'efficacia preventiva, sia ingiusto un sistema penale che non riesce ad esprimere il valore e la dignità della vita innocente. L'obiezione secondo la quale è contraddittorio sopprimere la vita in nome della dignità della vita, non convince. Sarebbe applicabile a qualsiasi pena: in nome della libertà dei cittadini onesti il reo mandato in carcere viene privato della libertà; in nome della proprietà degli incolpevoli, la proprietà del colpevole viene lesa mediante una multa o una requisizione dei beni, ecc. Il grande valore di un bene giustifica la diversità di trattamento tra chi lo rispetta e chi attenta contro di esso.

Alla luce di queste riflessioni, l'indicazione di *Evangelium vitae* può essere vista come un compito che si apre davanti a noi. Essa non dichiara la illiceità della pena di morte in ogni circostanza. Conformemente ai progressi della nostra sensibilità nei confronti della dignità umana, ci spinge a far sì che il sistema giuridico e l'istituzione penale riescano ad esprimere adeguatamente, da ogni punto di vista, il rispetto e il valore dei beni degni di tutela. Ciò renderà possibile il raggiungimento del auspicato consenso per abolire definitivamente la pena di morte in tutti i paesi.

4. La guerra

Se la concordia tra gli uomini e tra i popoli si annovera tra i beni più fondamentali, la guerra costituisce uno dei mali più crudeli e devastanti. La pace e la guerra sono state oggetto, e lo sono ancor più oggi, di riflessione e dibattito da parte dei moralisti e dei governanti. Nella tradizione teologica cattolica c'è una dottrina morale sulla guerra (sant'Agostino, san Tommaso, F. De Vitoria, ecc.), che il recente Magistero della Chiesa ha ripreso e aggiornato alla luce dell'esperienza e delle condizioni politiche e militari attuali. A questo riguardo sono di grande importanza documenti come l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (11-IV-1963), la Cost. Past. *Gaudium et spes* (nn. 77-82), e la sintesi offerta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 2302-2317).

I teologi cattolici, seguendo sant'Agostino, non hanno mai perso di vista che la pace è il grande bene umano e cristiano da cercare e da conservare. Il

Vescovo d'Iponna aborrisce la guerra e difende costantemente la pace: «La pace deve essere nella volontà e la guerra solo una necessità, affinché Dio ci liberi dalla necessità e ci conservi nella pace [...] Sia pertanto la necessità e non la volontà il motivo per togliere di mezzo il nemico che combatte»⁴⁴. Tuttavia, si rende conto che, a causa del peccato, esistono uomini ingiusti e violenti a cui si deve togliere la possibilità di nuocere; ciò però non può essere fatto in modo immorale. Perciò in diversi suoi libri indica alcuni criteri per farlo lecitamente⁴⁵: non è sant'Agostino a proporre la teoria della “guerra giusta”, sebbene saranno le sue idee quelle che prenderanno i teologi posteriori per teorizzarla.

I grandi maestri medioevali, sulla scia di Agostino e comprendendo realisticamente che non sempre sarà possibile evitare la guerra, si sono preoccupati di formulare le condizioni sotto le quali è giusto intraprendere un conflitto armato, nonché il modo in cui esso deve svolgersi per rimanere lecito. È la dottrina della “guerra giusta”. Per quanto riguarda l'entrata in guerra, queste condizioni sono sostanzialmente tre: che sia dichiarata dalla suprema autorità politica dello Stato, che risponda a una causa giusta e grave, e che sia ispirata da un'intenzione retta⁴⁶. Per causa giusta e grave intendevano sia la difesa dello Stato che vede minacciata la propria esistenza e i propri beni dall'aggressione di un altro Stato (guerra difensiva), sia la guerra aggressiva se essa è l'unico modo per raggiungere fondati e gravi diritti o per ristabilire la giustizia dopo una grave ingiuria subita. Ma doveva trattarsi in ogni caso di questioni gravi, perché la guerra era vista sempre come l'ultimo mezzo per rimuovere il caso di estrema necessità dalla comunità. Agire con retta intenzione significa cercare la pace e il bene comune, o evitare un grande male incombente. Per quanto riguarda invece il modo di condurre la guerra ci si deve mantenere liberi dalla sete di vendetta, dalla crudeltà e implacabilità, rispettare i cittadini non combattenti e osservare le norme stabilite dal *ius gentium* (oggi parleremmo delle convenzioni internazionali).

⁴⁴ SANT'AGOSTINO, *Lettera 189 (a Bonifacio)*, 6: NBA 23, 199. In un'altra lettera scrive: «Titolo più grande di gloria è proprio quello di uccidere la guerra con la parola, anziché uccidere gli uomini con la spada, e procurare o mantenere la pace con la pace e non già con la guerra» *Lettera 229 (a Dario)*, 2: NBA 23, 709.711.

⁴⁵ Cfr. *La Città di Dio*, 19, 7: NBA 5/3, 37; *Questioni sull'Ettateuco*, 6, 10: NBA 11/2, 1141; *Contro Fausto*, 22, 74-75: CSEL 25, 671-674; *Lettera 138 (a Marcellino)*, 2, 14: NBA 22, 185.187; *Lettera 153 (a Macedonio)*, 6, 16: NBA 22, 541.

⁴⁶ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 40, a. 1.

La esperienza tragica delle guerre moderne, l'aumento del potenziale distruttivo delle armi, lo sviluppo dei rapporti diplomatici e del diritto internazionale, nonché l'esistenza di organismi internazionali, pur con i suoi limiti, spiegano il modo parzialmente nuovo in cui oggi la Chiesa esprime la sua dottrina sulla guerra.

L'approccio sia della *Gaudium et spes* che del *Catechismo* è significativo. Non si tratta innanzitutto di delimitare le condizioni della guerra giusta, quanto di esporre e motivare la grave esigenza morale di evitare la guerra. Detto questo, in entrambi i documenti si riconosce che la guerra non è immorale sempre e in assoluto. «La guerra non è purtroppo 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 una legittima difesa»⁴⁷. Notiamo subito che si contempla solo la liceità della guerra difensiva, cioè l'azione armata con la quale uno Stato si difende legittimamente, dopo aver fatto ogni tentativo per raggiungere una soluzione pacifica. Sotto questo aspetto, la guerra sarà talvolta non solo lecita, ma anche doverosa: «I capi di stato e coloro che condividono la responsabilità della cosa pubblica hanno dunque il dovere di tutelare la salvezza dei popoli che sono stati loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza»⁴⁸. Viene esclusa la guerra di aggressione: «Ma altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa voler imporre il proprio dominio su altre nazioni. Né la potenza bellica rende legittimo ogni suo uso militare o politico»⁴⁹. Senz'altro è immorale la guerra di aggressione senza causa giusta, ma sembra che essa si vuole escludere anche come mezzo per riparare le ingiustizie subite. Viene incoraggiato il dialogo, il negoziato, la discussione nell'ambito degli organismi internazionali.

Anche il *Catechismo* contempla solo la guerra difensiva, e ne riassume le condizioni di liceità morale: «Si devono considerare con rigore le strette condizioni che giustificano una *legittima difesa con la forza militare*. Tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Occorre contemporaneamente:

⁴⁷ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

- Che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia durevole, grave e certo.

- Che tutti gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci.

- Che ci siano fondate condizioni di successo.

- Che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini più gravi del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione.

Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta"⁵⁰. Si aggiunge che «la valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune»⁵¹, che hanno anche «il diritto e il dovere di imporre ai cittadini gli *obblighi necessari alla difesa nazionale*»⁵².

Per quanto riguarda lo svolgimento dei conflitti armati, si fa presente la perenne validità della legge morale, nonché le norme sul rispetto dei non combattenti, dei soldati feriti e dei prigionieri. Le azioni manifestamente contrarie al diritto delle genti sono dei crimini. «Non basta un'obbedienza cieca a scusare coloro che vi si sottomettono. Così lo sterminio di un popolo, di una nazione o di una minoranza etnica deve essere condannato come un peccato mortale. Si è moralmente in obbligo di far resistenza agli ordini che comandano un genocidio»⁵³. La *Gaudium et spes* formula una esplicita condanna della guerra totale: «Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato»⁵⁴. Serie riserve morali vengono formulate riguardo all'accumulo delle armi⁵⁵ e alla loro incontrollata produzione e commercio⁵⁶.

⁵⁰ *Catechismo*, n. 2309.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Catechismo*, n. 2310.

⁵³ *Catechismo*, n. 2313.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, n. 80. Ripreso nel *Catechismo*, n. 2314.

⁵⁵ Cfr. *Catechismo*, n. 2315. Si veda anche *Gaudium et spes*, n. 81.

⁵⁶ Cfr. *Catechismo*, n. 2316. Si vedano PONT. CONS. DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Il commercio internazionale delle armi*, 1-V-1994; AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti etico-morali*, Vita e Pensiero, Milano 1980; AA.VV., *Armi e disarmo oggi. Problemi morali, economici ed strategici*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

La liceità della guerra difensiva è generalmente ammessa dal diritto internazionale. La Carta delle Nazioni Unite vieta l'uso della forza nelle relazioni internazionali (Art. 2 § 4). Tuttavia l'Art. 51 stabilisce che «nessuna disposizione del presente Statuto pregiudica il diritto naturale di legittima difesa individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale»⁵⁷. Ci sono tra i giuristi diverse opinioni sull'estensione del principio di legittima difesa. A noi sembra chiaro che dal punto di vista morale l'aggressore non sempre è chi spara il primo colpo, così come chi spara il secondo colpo non coincide sempre con chi si difende legittimamente. Si difende chi reagisce con la forza ad un'aggressione grave immediatamente imminente. Aggredisce chi causa un danno durevole e certo talmente grave da soffocare un intero popolo e renderne molto difficile la sopravvivenza.

Le guerre moderne sono così devastanti che è quasi impossibile pensare che ad esse non corrispondano gravissime colpe morali da una o da entrambi le parti, nonché di chi arma e spinge le parti alla lotta. Esiste il grave dovere di impiegare tutti i mezzi a disposizione per raggiungere una soluzione pacifica dei conflitti e delle situazioni di ingiustizia. Gravissima è la responsabilità di chi per interessi commerciali o di guadagno economico, oppure per motivazioni di dominio o di strategia geopolitica, scatena e alimenta conflitti che causano distruzione e morte a grande scala. Lo stesso si deve dire di quanti vogliono giustificare la violenza con motivazioni religiose.

Una menzione speciale merita il terrorismo. La *Gaudium et spes* dice giustamente che la complessità «delle odierne situazioni e la intricata rete delle relazioni internazionali, fanno sì che vengano portate in lungo, con nuovi metodi, e per di più insidiosi e sovversivi, guerre più o meno latenti. In molti casi il ricorso ai sistemi del terrorismo è considerato anch'esso un nuovo metodo di guerra»⁵⁸. Il terrorismo merita la più severa e incondizionata condanna morale⁵⁹, così come è del tutto immorale che ampi settori della comunità internazionale lo ammettano tacitamente, secondo le proprie affinità

⁵⁷ Un esempio di applicazione del diritto naturale di legittima difesa collettiva riconosciuto dalla Carta delle Nazioni Unite può essere la risoluzione del Consiglio di Sicurezza n. 661/1990, in occasione dell'invasione del Kuwait da parte di forze militari dell'Iraq il 2 agosto del 1990.

⁵⁸ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁵⁹ Cfr. *Catechismo*, n. 2297.

politiche o ideologiche, come metodo di lotta o di legittima difesa. Fra il terrorismo e la guerra difensiva esiste una differenza morale abissale, peraltro assai ovvia. Per debellarlo occorre tener presente che, nell'ottica di chi ne fa ricorso, il terrorismo ha ragione di essere se esso paga. Il primo impegno incondizionato della comunità internazionale nei confronti del terrorismo è far sì che esso non sia più utile a quanti ne fanno ricorso, da nessun punto di vista e indipendentemente della fondatezza o meno delle loro rivendicazioni. L'assoluta rinuncia al terrorismo deve essere la condizione, e non il risultato, per ricevere sostegno politico e aiuti economici da parte della comunità internazionale. Agire diversamente è, malgrado le dichiarazioni di condanna, confermare l'utilità politica del terrorismo, e in qualche modo legittimarlo come efficace metodo di lotta.

5. Il pacifismo e l'obiezione di coscienza

Intendiamo per pacifismo l'amore e l'impegno per la pace, per la sua promozione e mantenimento. In termini generali non c'è alcun dubbio che la pace è un bene vincolante per tutti, e anche per i cristiani⁶⁰.

Esiste un *pacifismo assoluto e radicale*, che rifiuta in linea di principio qualsiasi guerra, anche quella in legittima difesa della propria nazione, e che vede nella pace l'unico imperativo assoluto e sempre vincolante. La *Gaudium et spes* ritiene degni di lode quanti rinunciano alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti e dei propri interessi, ma aggiunge che ciò è giusto purché «si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità»⁶¹. La pace è legata alla giustizia e ad un insieme di beni sostanziali,

⁶⁰ La bibliografia attuale su pace e pacifismo è sterminata. Segnaliamo alcuni pochi titoli: M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, (pubbl. postumo nel 1931) Franco Angeli, Milano 1994; V. POSSENTI, *Frontiere della pace*, Massimo, Milano 1973; N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; A. CAVAGNA – G. MATTAI, *Il disarmo e la pace. Documenti del magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, Dehoniane, Bologna 1982; A. VÖGTLE, *La pace. Le fonti nel NT*, Morcelliana, Brescia 1984; G. GALLIZZI (ed.), *Lo sviluppo dei popoli è il nuovo nome della pace*, Angeli, Milano 1984; *Teoria politica tra pace e guerra*, fascicolo monografico di «La Nottola» 1/2, 1986; G. BIANCHI – R. DIODATO, *Per un'educazione alla pace*, Piemme, Casale Monferato 1987. In queste pagine, per quanto riguarda il pacifismo, recepiamo in linea generale l'impostazione di A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, nn. 506-507.

⁶¹ *Gaudium et spes*, n. 78.

attraverso i quali si esprime la dignità umana⁶². Il pacifismo assoluto e ad oltranza può talvolta equivalere ad una approvazione dell'ingiustizia e dell'oppressione, nonché ad un venir meno da parte dello Stato ai suoi doveri di tutela del bene comune.

C'è anche un *pacifismo apparente*, che si autopresenta come promotore della pace, ma che in realtà risponde a ben altre motivazioni, per le quali diventa talvolta persino violento, mostrando così la sua vera natura. Dal momento che nel mondo occidentale stanno venendo meno molte delle strutture ingiuste che sono state in passato oggetto delle contestazioni globali del sistema sociale e politico, la pace è diventata per questi movimenti il più idoneo mezzo utopistico su cui fondare i programmi di critica sociale, di contestazione culturale e di lotta politica, programmi che mirano idealmente alla costruzione di un sistema sociale che vorrebbe annientare coloro che in modo legittimo la pensano diversamente. Il grande bene della pace viene allora oppresso da una brutale strumentalizzazione ideologica e politica.

C'è infine un *pacifismo di natura etica e di indole realistica*, che porta a cercare con tutte le forze il bene della pace, in collegamento con la giustizia, la libertà e gli altri beni nei quali si esprime la dignità umana e il giusto ordine sociale e politico. Non esclude in linea di principio la possibilità della legittima difesa, anche se è giustamente portato a valutare con estremo rigore le condizioni che rendono lecito l'uso delle armi, e a far valere il dovere di cercare con ogni mezzo lecito la soluzione pacifica degli eventuali conflitti. Solo questa forma di pacifismo è lecita, anzi doverosa, da un punto di vista etico.

L'obiezione di coscienza si dà quando un comportamento reso obbligatorio dalla legge civile è ritenuto gravemente immorale dalla persona che lo dovrebbe realizzare. L'obietore intende omettere tale comportamento, e chiede che tale omissione gli sia consentita⁶³. L'obiezione di coscienza, intesa in

⁶² Giovanni Paolo II si è occupato dei diversi beni e delle diverse esigenze etiche presupposte dalla pace nei messaggi per la Giornata Mondiale della Pace che si celebra ogni anno.

⁶³ Secondo Navarro Valls e Martínez Torrón «l'obiezione consiste nel rifiuto dell'individuo, per motivi di coscienza, di assoggettarsi a una condotta che in principio sarebbe giuridicamente esigibile (sia che l'obbligo provenga direttamente dalla norma, sia che provenga da un contratto). E, ancora, più ampiamente, si potrebbe affermare che il concetto di obiezione di coscienza include ogni pretesa contraria alla norma (oppure ad un contratto da essa tutelato), motivata da ragioni assiologiche — non meramente psicologiche — di contenuto primariamente religioso o ideologico, che abbia per oggetto ora la scelta meno lesiva per la propria coscienza tra le alternative previste dalla norma, ora di

senso rigoroso, non contesta la legge come tale, anche se implicitamente ne denuncia l'immoralità, né costituisce un programma articolato di resistenza o di contestazione. L'obiezione di coscienza è diversa dalla disobbedienza civile, dalla resistenza passiva, dalla resistenza attiva e dalle azioni positive volte a migliorare l'ordinamento giuridico in vigore.

L'obiezione di coscienza è ritenuta sempre più un diritto soggettivo della persona. Per alcuni autori sarebbe un diritto fondamentale e un'esigenza del bene comune. Se la persona ha diritto a non essere costretta ad agire contro la propria coscienza, è proprio di una società giusta che non ci siano costrizioni di tale genere. Oggi è ampiamente condivisa l'idea che l'obiezione di coscienza è tutelata dalle carte costituzionali, laddove esse riconoscono la libertà di coscienza, la libertà religiosa oppure la libertà ideologica, anche se queste tre libertà non sono in realtà la stessa cosa⁶⁴.

In alcuni paesi l'obiezione di coscienza è riconosciuta dalle leggi che regolano specificamente certi comportamenti. In altri paesi l'obiezione di coscienza è direttamente tutelata dalla carta costituzionale o da una legge fondamentale, e viene affidata ai tribunali di giustizia la risoluzione degli eventuali conflitti (per esempio, tra un medico e la direzione sanitaria della struttu-

eludere il comportamento contemplato nell'imperativo legale o la sanzione prevista in caso di sua mancata attuazione, ora — nel caso in cui si accetti il meccanismo repressivo — di provocare una modificazione della legge contraria alla propria coscienza morale» (R. NAVARRO VALLS – J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, G. Giappichelli, Torino 1995, pp. 21-22).

⁶⁴ Cfr. J. HERVADA, *Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, in «Persona y Derecho» 11 (1984) 13-53. Sui diversi aspetti dell'obiezione di coscienza, cfr. G. GIANNINI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare: saggio storico-giuridico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987; L. VANNICELLI, *Obiezione di coscienza al servizio militare: normativa, fondamenti e carenze, analisi, prospettive*, Euroma, Roma 1988; R. BOTTA (ed.), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico* (Atti del Convegno di Studi, Modena 30 novembre – 1 dicembre 1990), Giuffrè, Milano 1991; B. PERRONE (ed.), *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti* (Atti del Seminario nazionale di studio, Milano, 9-11 aprile 1992), Giuffrè, Milano 1992; S. COTTA, *Coscienza e obiezione di coscienza (di fronte all'antropologia filosofica)*, «Iustitia» XLV (1992) 109-122; R.P. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia: conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Montecorvo, Madrid 1994; R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza moderna*, Giappichelli, Torino 1994; R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, 2^a ed., Giuffrè, Milano 1994; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Problemas jurídicos de la objeción de conciencia*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 483-504; R. NAVARRO-VALLS - J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.

ra ospedaliera, ecc.)⁶⁵. Se la regolazione secondo leggi specifiche sembra offrire una garanzia più sicura all'obietto, è anche vero che la regolazione specifica dell'obiezione di coscienza ha il suo prezzo: il campo di azione positiva dell'obietto viene a volte ingiustamente limitato, e anche il valore di testimonianza dell'obiezione viene in qualche modo attenuato⁶⁶.

Anche se nella Sacra Scrittura non si impiega l'attuale concetto tecnico di obiezione di coscienza, essa è senza dubbio presente⁶⁷. Il Magistero della Chiesa si è occupato dell'obiezione di coscienza a proposito di comportamenti che sono o collaborano con l'uccisione intenzionale della vita umana⁶⁸. Per quanto riguarda il servizio militare, la *Gaudium et spes* dice prudentemente che «sembra inoltre conforme ad equità che le leggi provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, ricusano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana»⁶⁹.

La valutazione concreta delle situazioni a cui può dar luogo l'obiezione di coscienza al servizio militare è tuttavia questione complessa. In alcuni casi non ci sono particolari problemi, in quanto l'esercito è integrato solo da volontari oppure la legge civile prevede in pratica la possibilità di un servizio civile alternativo per tutti coloro che lo desiderano. Laddove il servizio militare è invece obbligatorio, il rifiuto *assoluto e in generale* di esso in tempo di pace ci sembra un'obiezione di coscienza *oggettivamente* infondata dal punto di vista della morale cattolica⁷⁰. Se tale obiezione fosse *oggettivamente* fon-

⁶⁵ Cfr. R. NAVARRO-VALLS - J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.

⁶⁶ Cfr. le interessanti riflessioni di F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza nelle dinamiche postmoderne*, in V. GUITARTE IZQUIERDO - J. ESCRIVÁ IVARS (edd.), *La objeción de conciencia: actas del VI Congreso internacional de derecho eclesiástico del Estado*, Valencia, 28-30 mayo 1992, Generalitat valenciana. Conselleria d'Administración Pública, Valencia 1993, pp. 23-36.

⁶⁷ Basti pensare a *Es* 1, 16-17; *2 Mac* 6, 27-30; *At* 4, 19; 5, 29. Si vedano: R. PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza: il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, EDB, Bologna, 1984; G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; G. MATTAI, *Obiezione e dissenso*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 815-822.

⁶⁸ Cfr. per esempio GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Federazione Internazionale dei Farmacisti Cattolici*, 3-XI-1990: Insegnamenti 13/2 (1990) 990-993; *Evangelium vitae*, n. 73.

⁶⁹ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁷⁰ L'obiezione di coscienza è infondata nel senso che non è vero che accettando il servizio militare ci si pone oggettivamente in situazione di peccato. Altro è le idee politiche o sociali che ciascuno possa avere sulla convenienza o utilità di tale servizio. L'obiezione di

data, non si potrebbe affermare, come fa la *Gaudium et spes*, che quanti «dediti al servizio della patria, esercitano la loro professione nelle file dell'esercito, si considerino anch'essi come ministri della sicurezza e della libertà dei loro popoli e, se rettamente adempiono il loro dovere, concorrono anch'essi veramente alla stabilità della pace»⁷¹. Tuttavia, se l'obietto si trova in una situazione di convincimento interiore serio, e *hic et nunc* non superabile (errore invincibile), deve seguire la propria coscienza, e lo Stato la deve rispettare, almeno se ciò è possibile (e generalmente è possibile) senza grave e manifesto danno per il bene comune. Se questa convinzione di coscienza si manifesta quando lo Stato deve difendersi da un'aggressione, riteniamo che se è possibile lo Stato dovrebbe esimere l'obietto dall'uso delle armi, ma l'obietto dovrebbe collaborare alla difesa del proprio paese in altri modi (servizi amministrativi, assistenza ai feriti, ecc.)⁷². L'obietto è tenuto ad esaminare in modo critico e accurato le proprie convinzioni, perché non è facile essere convinto, per motivazioni etiche, di non dover difendere la propria patria.

È invece oggettivamente fondata e moralmente doverosa l'obiezione di coscienza nei confronti dell'ordine di eseguire in tempo di guerra azioni manifestamente ingiuste, contrarie alle leggi morali e alle convenzioni internazionali. La *Gaudium et spes* afferma in questo senso che le azioni «che deliberatamente si oppongono a questi principi e gli ordini che tali azioni prescrivono sono crimini, né l'ubbidienza cieca può scusare coloro che li eseguono. Tra queste azioni vanno innanzi tutto enumerati i metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica; orrendo delitto che va condannato con estremo rigore. Deve invece essere sostenuto il coraggio di coloro che non temono di opporsi apertamente a quelli che ordinano tali azioni»⁷³.

Può succedere infine che sembri globalmente ingiusta la guerra dichiarata dal proprio paese. Chi ritiene che l'immoralità complessiva del conflitto

coscienza in senso rigoroso si pone di fronte a un comportamento legalmente obbligatorio che una persona concreta ritiene di non potere eseguire senza agire immoralmente.

⁷¹ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁷² Si ricordi che il *Catechismo* precisa che in caso di guerra difensiva i pubblici poteri «hanno il diritto e il dovere di imporre ai cittadini gli *obblighi necessari alla difesa nazionale*» (n. 2310).

⁷³ *Gaudium et spes*, n. 79. Si veda anche *Catechismo*, n. 2313, riportato nel paragrafo precedente.

bellico è fuori di ogni ragionevole dubbio, non ha il dovere morale di prendervi parte, e facilmente si sarà il dovere morale di non parteciparvi attivamente. Se si tratta soltanto di un'opinione o di un dubbio, si devono adoperare i mezzi per venirne fuori. Tuttavia molte volte è difficile che un comune cittadino abbia le informazioni e la visione di insieme necessaria per valutare fondatamente le decisioni dei governanti. Se dopo matura riflessione la questione sembra tutto sommato discutibile, si può e generalmente si deve accettare l'arruolamento imposto dalle pubbliche autorità. Ad esse spetta valutare le situazioni e prendere le scelte idonee per risolvere i conflitti in ordine al bene comune, e su di esse cade la principale responsabilità — gravissima — per le scelte prese. In pratica ci possono essere situazioni e valutazioni molto differenziate, per le quali è difficile formulare un unico criterio di azione.