

Guerra e diritto

Il problema della guerra
nell'esperienza giuridica occidentale
tra medioevo ed età contemporanea

a cura di Aldo Andrea Cassi



Rubbettino

*Volume pubblicato con il contributo del MIUR
(PRIN 2006 Prot. 2006128802_004)
e del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Brescia*

Antonello Calore

*Agostino e la teoria della “guerra giusta”
(A proposito di Qu. 6,10)*

L'espressione latina “*bellum iustum*”, tradotta nell'italiana “guerra giusta”, pone il problema di come intendere l'aggettivo *iustum* (“giusto”)¹, ché, attinente alla complessa e intricata sfera della giustizia, solleva la questione delle modalità del “giusto” nell'uso della forza armata: esiste un rapporto tra la guerra e la giustizia?

È possibile dare una risposta mettendo a fuoco i diversi modi di intendere la “guerra giusta” dall'antichità fino ai giorni nostri. Anche se mi rendo conto che un'analisi di tal fatta amplierebbe a tal punto il discorso da richiedere un tempo maggiore di quello a mia disposizione per gli interventi della mattina. Possiamo, in ogni caso, individuare nell'oscillazione tra un significato giuridico e uno etico dell'espressione “guerra giusta” uno dei tratti, se non il più caratteristico, della lunga storia dell'idea. Sono due gli esempi che, per restare confinati al nostro presente, chiariscono l'assunto. Da un lato, l'interpretazione data da Norberto Bobbio del conflitto del Golfo (1990-1991). Bobbio infatti, rifacendosi alla Carta delle Nazioni Unite con la quale è stato comunque vietato l'uso della forza armata a eccezio-

¹ Il significato del termine *bellum* (“guerra”), sebbene particolarmente complesso (per una prima definizione cfr. AA.Vv., “Guerra”, in «Parolechiave», 20/21, 1999; L. BONANATE, *La guerra*, Roma-Bari 1998, p. 10), risulta essere sufficientemente univoco nell'espressione presa in esame, oscillando tra l'accezione molto generale di Karl von Clausewitz «la guerra è dunque un atto di forza che ha per scopo di costringere l'avversario a sottomettersi alla nostra volontà» (*Della guerra* [1832], trad. it., Milano 1970, p. 19) e quella più consona ai nostri tempi di Giuliano Pontara «l'impiego sistematico e su vasta scala della violenza armata nella conduzione di conflitti tra Stati, alleanze tra Stati, o tra la “comunità internazionale” e uno o più Stati, o tra gruppi che all'interno di uno Stato si contendono il potere politico» (*Guerra etica, etica della guerra e tutela globale dei diritti*, in *Ragione Pratica*, 13, 1999, p. 53).

ne della legittima difesa autorizzata dall'ONU (artt. 2 e 51), non esitò a definire l'offensiva militare a guida statunitense "Desert Storm" una «guerra giusta»². Dall'altro, la motivazione con la quale un nutrito gruppo di intellettuali statunitensi sostenne la "just war" in Afghanistan, perché finalizzata alla difesa di valori umani «universali e pregiuridici»³.

A ben vedere le due argomentazioni poggiano su un diverso fondamento dell'azione bellica: una legittimazione tutta giuridica nel primo esempio; un richiamo forte a principi etici generali nel secondo. La prima, intrecciando "legittimità" con "legalità"⁴, considera il diritto antitetico alla guerra a tal punto da relegare l'uso della forza armata soltanto nell'ipotesi "vigilata" della legittima difesa⁵. La seconda, richiamando valori etici che si vorrebbero fuori della storia (universali e al di sopra di qualsiasi sistema di regole internazionali), legittima l'evento bellico con il raggiungimento del fine "giusto" (= *iusta causa*): ristabilimento del diritto violato e, quindi, della pace⁶.

L'oscillazione, che, nel corso della storia, si è sempre riproposta con modalità differenti a seconda dei periodi, ha avuto a livello teorico un momento cruciale, forse iniziale, nel pensiero di Agostino. Approfondire tale passaggio, oltre a soddisfare la curiosità dello storico⁷, rappresen-

² N. BOBBIO, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia 1991.

³ Si tratta del documento "What We're Fighting For" sottoscritto da sessanta intellettuali statunitensi e leggibile via internet al seguente indirizzo <http://www.americanvalues.org/html/wwff.html>.

⁴ N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1997⁴, pp. 102-103. In verità, già Hans Kelsen [*Teoria generale del diritto e dello stato* (1949), trad. it., Milano 1952] aveva indicato la strada affinché la "giustizia" fosse intesa come "legalità" per essere una risorsa concettuale della scienza giuridica: «La giustizia, nel senso di legalità, è una qualità che non si riferisce al contenuto di un ordinamento positivo, bensì alla sua applicazione [...] "Giustizia" significa il mantenimento di un ordinamento positivo mediante la sua coscienziosa applicazione. Essa è giustizia "secondo il diritto"» (p. 14).

⁵ Si tratta di un modo per eliminare quasi del tutto la guerra. Una forma, cioè, di pacifismo "attivo", che Bobbio chiama "pacifismo giuridico" ("la pace attraverso il diritto"): «La soluzione prospettata dal pacifismo giuridico non mira all'eliminazione dell'uso della forza dai rapporti sociali ma soltanto a una più efficace regolamentazione e limitazione di esso; tende a favorire il passaggio da un regime giuridico in cui vige il diritto all'autotutela a un regime giuridico fondato esclusivamente sull'eterotutela» (cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 83-86 e 113-118; vedi anche dello stesso autore la raccolta di scritti, M. BOVERO (a cura di), *Teoria generale della politica*, Torino 1999, pp. 533-535).

⁶ Sulla guerra come "mezzo", cfr. ancora N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 101-103.

⁷ È valido l'invito di A.A. CASSI, *Morfologie storico-giuridiche del "bellum justum"*, in A. CALORE (a cura di), *"Guerra giusta"? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano 2003,

ta un arricchimento della conoscenza del fenomeno bellico, in particolare della sua legittimazione, che – mi auguro – concorra a favorire la costruzione di nuove condizioni per la pace.

2. La teoria del *bellum iustum*, elaborata nel corso di secoli dalla scienza giuridica romana dapprima nelle forme proprie della *koinè* culturale etrusco-italica poi arricchite dalla riflessione greca (in specie aristotelica)⁸, ricevette un impulso al mutamento tra il IV e il V secolo dal pensiero di Agostino. In questa ottica deve essere inquadrata la convinzione di Norberto Bobbio, che la teoria della "guerra giusta", a cominciare da Agostino, avrebbe assolto la funzione di confutare la tesi, attribuita ai primi Padri della Chiesa (vedi per tutti Tertulliano), secondo cui dal testo e dallo spirito del Vangelo si ricavasse una condanna assoluta della guerra e, quindi, che ogni guerra fosse sempre illecita⁹.

L'aspetto che, in questa sede, mi interessa approfondire della "svolta" agostiniana è se essa fu il risultato di un'elaborazione consapevolmente finalizzata a modificare la teoria del *bellum iustum* propria della tradizione romano-pagana, nella direzione di guerra "moralmente giusta"¹⁰.

A ben vedere, molti studiosi sono persuasi del disegno agostiniano di rifondare la teoria del *bellum iustum* sulla base del principio etico della «guerra che ha di mira la pace»¹¹. Per Luigi Loreto, la formulazione agostiniana sul *bellum iustum* comportò un «radicale cambiamento qualitativo»,

p. 111 nt. 27: «Tuttavia, l'ampiezza e il carattere composito della riflessione agostiniana, la sua profondità, lo sforzo di coniugare le contraddittorie fonti bibliche con una disciplina giuridica ancora incerta, lasciano ampio margine per un'auspicabile ricerca storico-giuridica dello *jus ad bellum* nel pensiero del grande Santo».

⁸ La riflessione sulla guerra nel mondo greco e nel pensiero di Aristotele è approfondita da V. ILARI, *Guerra e diritto nel mondo antico. Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*, I, Milano 1980 (in particolare su Aristotele pp. 220-237).

⁹ Mi limito a parafrasare N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 57-58. A tale concezione può ricondursi, in forma più netta, l'analisi di Walzer relativa alla guerra in Agostino (M. WALZER, *La libertà e i suoi nemici*, Roma-Bari 2003, pp. 71-72): «La teoria della guerra giusta nasce al servizio del potere o quantomeno è così che io interpreto le parole di Agostino, quando sostituisce il rifiuto radicale del pacifismo cristiano con la missione del cristiano soldato».

¹⁰ Una problematica affine, che ho tenuto presente nella mia analisi anche se muove da un'esigenza differente, è quella della contrapposizione tra un Agostino teorico della guerra e un Agostino teologo della pace (riassunta a grandi linee da C. PIETRI, "Saint Augustine et la guerre", in «Les Quatre Fleuves, Cahiers de Recherche et de Réflexion Religieuse», 19 (1984), p. 6. Cfr. pure D. A. LENIHAN, "The Just War Theory in the Work of Saint Augustine", in «Augustinian Studies», 19, 1988, pp. 37-70, sp. p. 37 e nt. 1.

¹¹ Cfr. in tal senso M. FUMAGALLI, *Cristiani in armi*, Roma-Bari 2006, pp. 23-24 e 26.

perché sarebbe stato proprio Agostino a produrre lo «slittamento semantico» verso la concezione “etica” medievale¹². Per Ubaldo Staico, Agostino «concepì e formulò nell'occidente divenuto cristiano un pensiero della guerra che si sarebbe affermato senza interruzione sino a età moderna avanzata», costituendo così le radici della tradizione del *bellum justum* medievale¹³. Anche chi – come Russell – sostiene che il messaggio agostiniano fosse finalizzato alla pace, non dubita però che Agostino riformulò l'idea di “guerra giusta” ancorandola «a tre semplici criteri: l'autorità legittima (incluso Dio), la giusta causa di vendicare ingiurie e la retta intenzione»¹⁴.

Prima di addentrarmi nell'analisi, anche esegetica, di alcuni passaggi dell'opera di Agostino relativi al *bellum iustum* (in verità, per il tempo a mia disposizione, l'approfondimento verterà esclusivamente su un testo delle *Quaestiones*), è opportuno ricordare, molto brevemente, la complessità della riflessione agostiniana che ha rappresentato una pietra miliare nella costruzione del pensiero cristiano e che costituisce, grazie alla ricchezza delle testimonianze pervenuteci, un importante elemento conoscitivo del sistema sociale, politico, religioso e giuridico di quel periodo dell'impero romano, su cui anche noi storici del diritto dovremmo maggiormente riflettere.

Agostino, da acuto intellettuale, fu conoscitore profondo della cultura classica romana che rielaborò, piegandola alle nuove esigenze della religione cristiana, sollecitate dal mutato rapporto con l'impero romano¹⁵. Del suo costante confronto con il pensiero dei grandi pensatori pagani¹⁶, giova ricordare, per la peculiarità dell'argomento, l'approfondita conoscenza che il Vescovo di Ippona ebbe dell'opera ciceroniana¹⁷. Quel Ci-

¹² L. LORETO, *Il “bellum iustum” e i suoi equivoci*, Napoli 2001, pp. 101-105.

¹³ Cfr. U. STAICO, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, Roma 2006, pp. 23-25. Nella stessa direzione G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari 2007, p. 166: «[...] la teoria agostiniana della “guerra giusta”, che sta alla base di tutte le riflessioni successive su questa controversa concezione».

¹⁴ F.H. RUSSELL, s.v. *Guerra*, in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, L. ALICI-A. PIERETTI (a cura di), Roma 2007, p. 805.

¹⁵ Sull'inedito e diversificato rapporto che in questo periodo (regno di Costantino e poi di Teodosio I) si instaurò tra il cristianesimo e l'impero romano, cfr. ora, per un esauritivo quadro d'insieme, L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo antico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, sp. pp. 175-318.

¹⁶ Un primo approccio in A. STRENN, “Saint Augustin et la littérature païenne”, in «Revue des études latines», 45, 1967, pp. 181-193.

¹⁷ Celebre è la testimonianza sullo sprone allo studio filosofico che il Padre della Chiesa ricevette dalla lettura dell'*Hortensius* ciceroniano: Aug., *De b. vita* 1,4; *Conf.* 3,4 (cfr. J. DOIGNON, “L'enseignement de l'*Hortensius* de Cicéron sur les richesses devant la conscience d'Augustin jusqu'aux Confessions”, in «L'Antiquité Classique», 51, 1982, pp. 193-206). Sul

cerone, che aveva trattato esplicitamente del *bellum iustum* in alcuni suoi scritti: *rep.* 2,17,31; *leg.* 3,3,9; *off.* 1,11,34; *rep.* 3,23,35 (*fragm.*)¹⁸.

Agostino fa riferimento al *bellum iustum* soltanto in sei punti¹⁹ della sua voluminosa produzione: tre passaggi del *De civitate Dei* (4,15; 19,7; 19,15); due delle *Quaestiones in Heptateuchum* (4,44; 6,10); uno del *Contra Faustum Manichaeum* (22,74-75).

Mi soffermerò esclusivamente sul secondo testo delle *Quaestiones* (*qu.* 6,10), non soltanto per oggettivi limiti di tempo, ma anche perché è in questo passo che viene trattata esplicitamente la teoria del *bellum iustum*, mentre negli altri ci si limita a richiamare la tematica.

I sette libri delle *Questioni*, pensati e quasi certamente scritti per intero da Agostino durante il soggiorno a Cartagine (maggio-autunno del 419) per la partecipazione a un concilio generale d'Africa, possono essere intesi come il tentativo di fornire «una chiave esegetica per la comprensione del vecchio Testamento»²⁰.

Agostino si limita a chiosare quei passi dei primi sette libri della Bibbia (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Giudici), che – a suo parere – risultano oscuri o possono trarre in errore.

Riguardo al libro di Giosuè, il sesto della Bibbia, le "questioni" trattate sono trenta, rispetto ai ventiquattro capitoli del libro.

Giosuè è il profeta designato come successore di Mosè. Nel libro a lui intitolato, si narra l'insediamento del popolo di Israele nella terra promessa. Il libro può essere diviso in tre parti: A) la conquista della terra promessa (1-22); B) la distribuzione del territorio tra le tribù (13-21); C) la morte di Giosuè con il suo ultimo discorso e l'assemblea di Sichem (22-24)²¹.

Il testo, dove incontriamo le espressioni "*iustum bellum*" e "*iusta bella*", è collocato nella prima parte:

Qu. 6,10: *Quod Deus iubet loquens ad Iesum, ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, hinc admonemur*

rapporto tra Agostino e Cicerone resta decisivo M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I-II, Paris 1958.

¹⁸ Per un primo approccio, mi permetto di rinviare al mio saggio *Forme giuridiche del "bellum iustum"*, Milano 2003.

¹⁹ Non molti per essere il riformatore – a detta dei più – della teoria del "*bellum iustum*".

²⁰ Cfr. sul punto A. POLLASTRI, *Introduzione generale alle Questioni sull'Ettateuco*, Roma 1997, pp. 283 e ss., cui si rinvia anche per un primo, generale approccio all'opera.

²¹ Sulle Questioni su Giosuè cfr. A. POLLASTRI, *Introduzione generale alle Questioni sull'Ettateuco*, cit., pp. 1119-1124; sul sesto libro della Bibbia cfr., per un primo "sguardo", *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna¹³ 1995, pp. 395-398.

non iniuste fieri ab his qui iustum bellum gerunt: ut nihil homo iustus praecipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut iustum bellum suscipiat, cui bellare fas est; non enim omnibus fas est. Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest. Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas (= Rm 9,14) et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello dux exercitus vel ipse populus, non tam auctor belli, quam minister iudicandus est²².

Agostino è impegnato a chiarire il contenuto della frase biblica «Tendi un agguato contro Ai, dietro ad essa»²³. Si tratta del suggerimento che Dio dette a Giosuè per conquistare la città di Ai (oggi et-Tell), che impediva il raggiungimento della terra promessa al popolo di Israele. Un episodio, questo, che dovette verificarsi subito dopo la presa di Gerico²⁴.

Giosuè avrebbe dovuto nascondere trentamila guerrieri alle spalle della città e recarsi con tutto il resto del suo popolo davanti alle mura di Ai. Quando l'esercito nemico fosse uscito per inseguire donne, vecchi e bambini, Giosuè avrebbe guidato la loro ritirata per le vie del deserto allontanandosi dalla città, che, rimasta incustodita, sarebbe stata facile preda dei soldati rimasti nascosti. E così fu.

L'intento di Agostino è di spiegare come non ci fosse contraddizione tra l'imboscata ("*insidias*"), azione di per sé ingiusta, e il fatto che a sug-

²² Con lievi modifiche riporto la traduzione della *Nuova Biblioteca Agostiniana*, vol. XI/2, Edizione bilingue, Roma 1998: «Per quanto riguarda il fatto che Dio comandò a Giosuè, dicendogli di disporre un'imboscata [contro la città] nella parte posteriore, vale a dire, dei guerrieri posti in agguato per far cadere in trappola i nemici, siamo indotti a considerare che non agiscono ingiustamente coloro che fanno una guerra giusta. Per questo l'uomo giusto che si trova nella costrizione di far guerra, – non tutti si trovano nella stessa necessità –, non deve pensare a nulla di più importante che a fare una guerra giusta. Intrapresa una guerra giusta, non importa riguardo alla giustizia se si vince in una battaglia campale oppure mediante un'imboscata. Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano le offese, qualora una nazione o una città, che dev'essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. Senza dubbio però, è anche giusto questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non è ingiustizia, e sa che cosa deve darsi a ciascuno. In rapporto a questa guerra il capo dell'esercito e il popolo stesso se ne devono considerare non tanto i promotori, quanto piuttosto gli esecutori [dei disegni di Dio].»

²³ *Gs* 8,2: [...] *pone insidias urbi post eam*.

²⁴ *Gs* 7,1-5. Anche se l'episodio di Ai sembra non avere un valore storico (cfr. nt. 7,2 in *b.l.* della *Bibbia di Gerusalemme*).

gerirla fosse stato Dio, cui non appartiene l'ingiustizia: non è dato che il “bene” produca il “male”²⁵.

La soluzione prospettata si fonda sulla convinzione che il comportamento di Giosuè non fosse da reputarsi scorretto («*non iniuste fieri*»), perché tenuto all'interno di una guerra giusta («*iustum bellum gerunt*»). L'essere “giusto” della guerra, cioè, giustificerebbe qualsiasi azione, perché ciò che interessa è il raggiungimento del fine: la giustizia. Tutto il resto non conta («*nihil ad iustitiam interest*»). Pertanto, quando l'agire è “giusto” («*iustum bellum susceperit*») non ha importanza se la giustizia sia raggiunta con una “aperta pugna” o con un tranello (*insidiae*).

Si tratta del noto principio secondo cui il fine giustifica i mezzi. La guerra cioè avrebbe un valore strumentale: il raggiungimento della giustizia; non interessano le modalità di combattimento: lo *ius in bello*.

Un elemento degno di attenzione è nella chiosa che Agostino aggiunge al suo ragionamento: «È poi tradizione denominare giuste le guerre che puniscono i torti, quando un popolo o una città-stato, che debbono essere investiti dalla guerra, hanno trascurato di punire l'offesa procurata dai propri cittadini o di restituire il maltolto»²⁶.

La dottrina non sembra aver dato molto peso a tale frase per la ricostruzione della teoria del *bellum iustum*, reputandola una mera rilettura di un passaggio del *De re publica* ciceroniano, peraltro non pervenuto: ci direttamente bensì grazie ad una citazione di Isidoro di Siviglia²⁷.

²⁵ Nel testo c'è un esplicito riferimento a un passaggio della Lettera ai Romani di Paolo: *Rm* 9,14 “Che diremo dunque? C'è forse ingiustizia da parte di Dio? No, certamente!”. Su Dio come “sommo bene”, vedi Aug., *De nat. b.* 1. Si accenna qui a uno dei nodi del pensiero agostiniano: il problema del “male”, che Agostino affronta in particolare nella polemica manichea. È sufficiente ricordare che per Agostino il male è *defectus boni*, privazione del bene, non quindi, come sostenevano i manichei, una sostanza a sé stante, un principio. Pertanto, “un Dio buono non può creare il male” (A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, Roma 2006, p. 122); è, invece, l'uomo, che in quanto creatura difettibile e dotata di volontà, può scegliere di allontanarsi dal bene, partecipando del male. Quindi, per tornare al punto controverso del nostro testo «Dio onnipotente, egli che ha il sommo potere sulle cose, come riconoscono anche i non credenti, essendo sommamente buono, in nessun modo permetterebbe che ci fosse qualcosa di male nelle sue opere se non fosse tanto onnipotente e buono da ricavare il bene anche dal male» (Aug., *Ench.* 3,11).

²⁶ «*Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est*». Mi discosto dalla traduzione della Nuova Biblioteca Agostiniana, riportata alla nt. 22, che reputo asettica e poco contestualizzata. Ne è un esempio il verbo “solere” che rendo con l'espressione “è tradizione”.

²⁷ Il passo del *De re publica* è, convenzionalmente, 3,23,35, riportato in Isid., *Ety-mol.* 18,1,2. Sul punto mi permetto di rinviare al mio *Forme giuridiche del “bellum iustum”*,

È mia convinzione, invece, che la frase in questione non solo rappresenti un passaggio decisivo per la comprensione del ragionamento di Agostino ma anche lo spunto per un'ulteriore riflessione sulla teoria del *bellum iustum* nel periodo imperiale.

Innanzitutto, possiamo registrare uno stacco rispetto al ragionamento fino allora condotto da Agostino. Mentre nella parte precedente il Padre della Chiesa interpreta un caso bellico molto particolare avvalendosi del concetto di *bellum iustum*, qui è rievocata l'idea comune, tradizionale, di *bellum iustum*: «[...] *autem* [...] *solent*». C'è un cambio di registro: dall'episodio storico al modello teorico.

In secondo luogo, come ha rilevato la dottrina, Agostino conosceva la posizione dell'Arpinate sul *bellum iustum* e ciò, anziché ridurre l'interesse per la frase agostiniana, l'accresce²⁸.

Infine, proprio tenendo conto di un tale sicuro rapporto, la risposta armata alle offese (*bella ulciscuntur iniuras*) può essere intesa come un chiaro richiamo alla "*rerum repetitio*", elemento determinante della procedura del *bellum iustum* del diritto romano²⁹. L'affermazione «*quae [= bella] ulciscuntur iniuras*», infatti, se letta alla luce delle due esemplificazioni successive (la mancata punizione dell'offesa e la non restituzione del maltolto da parte del gruppo aggressore³⁰) si risolve

cit., pp. 152-156. Del testo di Agostino non è stata data un'interpretazione univoca. La stragrande maggioranza degli studiosi, che individuano già in Cicerone l'ideatore del concetto di guerra "eticamente" giusta, non riscontrano differenze sostanziali tra i due testi (cfr. per tutti F.H. RUSSELL, s.v. *Guerra*, in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, cit., p. 804, per il quale la formula agostiniana del *bellum iustum* è semplicemente "adattata da Cicerone"); Luigi Loreto invece, per il quale Cicerone non introdusse modifiche strutturali alla concezione giuridico-formale del *bellum iustum* feziale (un accenno in tal senso già in V. ILARI, *Guerra e diritto nel mondo antico*, cit., p. 26), parla di "slittamento semantico" a favore delle concezioni medievali del *bellum iustum*, di "crasi ideologica" nella riflessione agostiniana (L. LORETO, *Il "bellum iustum" e i suoi equivoci*, cit., pp. 101-102). Personalmente non condivido nessuna delle due letture del passo agostiniano, discendendo queste troppo, se non esclusivamente, dall'interpretazione del testo ciceroniano e poco dal contenuto di quello di Agostino.

²⁸ Un approfondimento in tal senso, infatti, getterebbe nuova luce sulla riflessione ciceroniana consentendoci, forse, di intendere meglio la citazione sul *bellum iustum* di Isidoro di Siviglia ascritta dalla dottrina al *De re publica* di Cicerone.

²⁹ La "*rerum repetitio*" rappresentò, con le opportune e rilevanti modificazioni, un passaggio obbligato della procedura romana per l'indizione della "guerra giusta" tanto nell'antico ordinamento feziale, tramandatoci da Livio, che nel successivo sistema repubblicano, descritto da Cicerone (cfr. A. CALORE, *Forme giuridiche del "bellum iustum"*, cit., pp. 172-185).

³⁰ "... *si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est*" (sottolineature mie).

nella conseguenza del mancato risarcimento del danno richiesto dall'offeso³¹. Non avendo infatti la comunità, portatrice dell'offesa, adempiuto all'obbligo esplicitato nella *rerum repetitio*, il gruppo offeso avrebbe potuto decidere di soddisfare il diritto leso anche con l'uso della forza armata³².

Si può, dunque, essere ragionevolmente convinti che la frase delle *Quaestiones* faccia riferimento a un aspetto centrale della teoria romana del *bellum iustum*, attestando come tale teoria fosse ancora presente nella cultura del tempo di Agostino.

Fatto tale richiamo di carattere generale, Agostino torna all'episodio di Giosuè, fornendo la spiegazione conclusiva. L'atto di guerra, essendo

L'insistere sul soggetto oppure sull'oggetto dell'offesa, non sposta ai fini del riferimento certo alla *rerum repetitio*. Già Livio, descrivendo la procedura del *bellum iustum*, indicava il contenuto del *res repetere* nei soggetti e negli oggetti dell'azione illecita (Liv. 1,32,7: "*Si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier* [...]". Vedi pure Dionys. 2,72,8; Serv., *Aen.* 9,52; Plin., *nat.* 22,3,5); contenuto che poi, con il passare del tempo e la conseguente trasformazione della natura del fenomeno bellico in Roma, si estese al risarcimento dei danni e alla rivendicazione di obiettivi politico-militari (cfr. Liv. 8,39,13; 10,12,1-2 e 10,45,7). Gli esempi di Agostino, espressi nei verbi tecnici "*vindicare*" e "*reddere*", si inscrivono in questo processo di astrazione che segnò il contenuto della *rerum repetitio* e che Livio (1,32,10) indica con il sintagma "*ius persolvere*": l'uso della forza nei confronti del popolo antagonista era giustificato dal fatto che esso non aveva adempiuto all'obbligo prescritto dal diritto (cioè *non ius persolvere*). Cfr. sempre A. CALORE, *Forme giuridiche del "bellum iustum"*, cit., pp. 59-72; 94-95.

³¹ La presenza di tutti questi elementi ha, molto opportunamente, suggerito a una parte della dottrina di riportare la teoria romana tradizionale del *bellum iustum* a un sistema normativo finalizzato alla regolamentazione del fenomeno bellico. Così F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, Napoli 1973, ha parlato di guerra come "procedimento giuridico" (p. 50) e, proprio in relazione alla *rerum repetitio*, lo stesso studioso scrive: "La guerra è una violazione della giustizia e del diritto, una necessità cui si ricorre dopo aver fatto constatare con un rituale religioso, invocando tutti gli dèi, l'esistenza dell'ingiustizia" (F. DE MARTINO, "L'idea di pace a Roma dall'età arcaica all'impero", in «Roma comune», aprile-maggio 1988, p. 92). Nella stessa ottica H. HAUSMANINGER, "Bellum iustum' und 'iusta causa belli' im älteren römischen Recht", in «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», 11, 1961, pp. 335-345; K.-H. ZIEGLER, "Das Völkerrecht der römischen Republik", in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», I,2, 1972, pp. 68-114; W.V. HARRIS, *War and Imperialism in Republican Rome (327-70 b.C.)*, Oxford 1979, p. 170; D. NÖRR, *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronztafel von Alcántara*, München 1989, p. 116; A. WATSON, *International Law in Archaic Rome, War and Religion*, Baltimore-London 1993, p. 20.

³² È questa la variante più verosimile della procedura del *bellum iustum*, successiva alla *rerum repetitio* non soddisfatta, come ricorda Livio in 1,32,9-10: 9. *Si non deduntur quos exposcit... peractis bellum ita indicit*: 10. *Audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, diique omnes caelestes, vosque terrestres, vosque inferni, audite: ego vos testor populum illum* – *quicumque est, nominat* – *iniustum esse neque ius persolvere. Sed de*

voluta da Dio, deve essere annoverata tra i tipi di guerra giusta («*Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat [...]*»)³³. Qui, a mio avviso, si realizza la rottura con l'impianto concettuale della dottrina del *bellum iustum* elaborato dalla precedente cultura romana: la guerra di Giosuè è annoverata nella categoria della "guerra giusta", perché si inserisce nel disegno divino, di cui si fanno esecutori gli uomini: comandanti e soldati³⁴.

Il fondamento tipicamente giuridico della "guerra giusta", che aveva caratterizzato l'intera elaborazione romana dall'epoca arcaica finanche a Cicerone, veniva affiancato dall'elemento etico-religioso, che però, proprio perché di natura diversa, ne avviava, inconsapevolmente, la trasformazione: l'aspetto politico-teologico si accostò e alterò quello politico-giuridico³⁵.

3. Alla luce di quanto fin qui analizzato, la riflessione agostiniana sulla guerra e, in particolare, sul *bellum iustum* può essere così riassunta.

istis rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur (sottolineature mie).

³³ Nella traduzione della Nuova Biblioteca Agostiniana, il "*sed*" non è inspiegabilmente, tradotto, facendo perdere la cesura che la congiunzione avversativa pone. I due "*autem*", infatti, introducono due tipi di *bellum iustum*: il primo, specifico, è quello di Giosuè comandato da Dio; il secondo, generale, è il modello standardizzato. Il "*sed*" serve ad Agostino per interrompere i due esempi e ricondurre il caso particolare di Giosuè alla figura classica del *bellum iustum*: «Ma anche questo genere di guerra senza dubbio è giusto, che/poiché lo ordina Dio, presso il quale non è ingiustizia». Il termine "*boc*", quindi, è prolettico al "*quod*" (che può essere reso sia con il pronome relativo "*che*", sia con la congiunzione causale "poiché") e in questa funzione è riferibile all'argomento centrale della "questione" affrontata all'inizio del capitolo: la liceità della guerra *per insidias* se comandata da Dio. Sull'uso del pronome dimostrativo "*boc*" riferito anche all'oggetto (cometto) più lontano finanche nel latino classico, cfr. Caes., *Civ.* 1,14,1-2.

³⁴ La mediazione agostiniana tra il modello tradizionale romano e i nuovi valori cristiani è la "verità", "sempre relativa" (M. BRETONI, *Dieci modi di vivere il passato*, Roma-Bari 1991, p. 77), che ricavo dall'analisi filologica del testo di Agostino. Non so a quale tipo di guerra "pensasse" Agostino (al contrario di U. STAICO, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, cit., p. 92 nt. 4), mentre con magistrale operazione intellettuale inglobava l'insidiosa azione bellica di Giosuè ("*boc genus belli*") nel modello tradizionale del *bellum iustum*. Il mio intento è fare *history* e non *fiction* (C. GARBOLI, *Pianura proibita*, Milano 2001, pp. 173-174), basandomi sui "dati" (A. MOMIGLIANO, *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, 67 (3), 1955, pp. 418-424), anche se questi si presentano spesso come "vetri deformanti" (C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, p. 49).

³⁵ Sull'importanza della teologia agostiniana per la comprensione dell'idea di "guerra giusta" in Agostino, insiste opportunamente U. STAICO, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, cit., pp. 23-46.

Agostino conosce la categoria tradizionale del *bellum iustum*, perché in uso nella cultura del suo tempo, come si ricava dal contenuto del passo delle *Quaestiones*³⁶.

La sua costruzione teologica, che pone Dio come vertice assoluto, ha un elemento centrale nella “pace”, come «sommò bene» della Città celeste³⁷, cui però si tende, fino a goderne di tanto in tanto, anche nella Città dell'uomo³⁸. Agostino, quindi, sebbene sia consapevole e avverta circa le sofferenze della guerra³⁹, pur tuttavia ne segnala la presenza come manifestazione del vivere terreno⁴⁰. In tale contesto si colloca la figura del *bellum iustum*, all'interno della quale viene ricompresa la guerra voluta da Dio (*Deus imperare bellum*) per punire e/o correggere.

Il Vescovo di Ippona, quindi, non elaborò una teoria del *bellum iustum*⁴¹ al posto dell'idea tradizionale fondata sulle regole del diritto. Egli si preoccupò piuttosto di inserire la guerra, fenomeno presente nella Città terrena, e con essa anche quella “giusta”, all'interno dell'ordine universale voluto da Dio; tant'è che la guerra viene giustificata come mezzo per il raggiungimento della pace: «*pax finis belli*»⁴². Ci troviamo così

³⁶ Vedi anche *c. Faustum* 22,74.

³⁷ *Civ.* 19,11 e 20.

³⁸ *Civ.* 19,13-14 e 27. Si tocca qui uno dei nodi più complicati della concezione agostiniana dell'umanità, relativo all'intreccio tra le due città (cfr. L. ALICI, *Introduzione a Città di Dio*, Roma 2004, p. XLVIII; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, cit., p. 139).

³⁹ *C. Faustum* 22,74; *Civ.* 19,7. Il riferimento è alla spinta delle passioni che allontanano l'uomo dal bene, sconvolgendo l'ordine cosmico, tra cui è da annoverare la “brama di potere” (*libido dominandi*) fonte principale di guerre e, in particolare, di quelle di conquista (cfr. M. FUMAGALLI, *Cristiani in armi*, cit., pp. 23-24). Su l'ordine, come condizione della pace, cfr. per un primo approccio C. HORN, *Sant'Agostino* (1955), trad. it., Bologna 2005, p. 49; R. PICCOLOMINI, *La pace*, Roma 2000, p. 117 nt.1.

⁴⁰ *Civ.* 4,6; 7,14 (cfr. D. A. LENIHAN, *The Just War Theory in the Work of Saint Augustine*, cit., pp. 52-57), anche se la visione iperpacifista, propugnata dall'autore, deve essere senz'altro attenuata e riconsiderata alla luce di uno stato di necessità dell'evento bellico, che può darsi nella Città dell'uomo. Come scrive G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, cit., pp. 165-166: «[Agostino] ritorna a una concezione della pace come bene escatologico caratteristico della città di Dio. Essa coincide con il riposo finale, che porrà termine alle lotte e alle guerre *che caratterizzano inevitabilmente questo mondo* e la storia della città terrena» (corsivo mio).

⁴¹ Insistere in una tale lettura è destinato – come scrive Russell (s.v. *Guerra*, cit., pp. 805-806) – «a rivelarsi una distorsione che maschera il suo [di Agostino] tumulto interiore e rende esplicite assunzioni che nei suoi scritti erano soltanto implicite. I suoi sporadici pensieri non costituivano dei precedenti sistematici per azioni future». Vedi pure, con accenti diversi, D. A. LENIHAN, *The Just War Theory in the Work of Saint Augustine*, cit., p. 55.

⁴² *Civ.* 19,12. Alla pace, come “fine”, è funzionale la guerra, come “mezzo”: le guerre si combattono per ottenere la pace (*Ep.* 189,6). Infatti, con la pace non vi è guerra

di fronte all'archetipo del modello provvidenzialistico, per cui l'agire nella Città terrena teso al sommo bene trova la sua ragion d'essere nel volere di Dio⁴³. Una costruzione teologica questa, che preparava il terreno per il passaggio, realizzatosi compiutamente nel Medioevo⁴⁴, dalla giustificazione giuridica della guerra a quella etica.

(*Civ.* 19,13) e, dunque, la guerra è l'opposto della pace (*Civ.* 19,28). Su tale concezione della guerra subordinata alla pace, limpidamente scrive S. COTTA, *Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino*, in M. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di Sant'Agostino*. (Atti del Congresso Internazionale, Bari 28-30 ott. 1986), Bari 1986, p. 134: «La agostiniana analisi empirica e avalutativa della guerra conduce dunque a questi due risultati: 1) il rapporto gerarchico tra pace-fine e guerra-mezzo; 2) la priorità fattuale (e potremo dire naturale) della pace alla guerra». Già Cicerone (*off.* 1,13,35), mutuandolo da Aristotele (*Pol.* VII (H), 14,1333a 15), indicava tra gli obiettivi della guerra il vivere pacifico; ma il ragionamento dell'Arpinate è «fuori», *extraneus*, dallo schema del *bellum iustum* (A. CALORE, *Forme giuridiche del "bellum iustum"*, cit., pp. 142-143).

⁴³ Per la nozione di «*providentia*» in Agostino, cfr. *De ordine* 1,1,1-2; per gli aspetti filosofici della stessa *De libero arbitrio* 2,17,45.

⁴⁴ Una sistematizzazione definitiva è quella di Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae, Secunda Secundae*, q. 40), su cui, per un primo approccio nell'ottica del tema qui trattato, cfr. A.A. CASSI, *Morfologie storico-giuridiche del "bellum iustum"*, cit. pp. 125-126.