

Teoria della guerra giusta, danno morale e guerra in Ucraina

Tobias Winright

“Pace a voi”. È un saluto con il quale spesso inizio le mie conferenze e lezioni per cattolici sul tema di guerra, pace ed etica. Gesù salutava i suoi discepoli dicendogli “*Shalom aleikem*.”¹ Anche San Paolo lo ripeteva in più occasioni all’inizio delle sue epistole, sebbene l’apostolo aggiungesse la parola “grazia” al consueto saluto di “pace”.² Queste parole vengono pronunciate più volte anche durante la Messa: “La pace sia con voi” è seguita dalla risposta “E con il tuo spirito”. In effetti, la parola “pace” ricorre in tutta la liturgia: nelle petizioni, nel *Gloria*, nel rito della comunione e nelle preghiere eucaristiche, nello scambio di un segno di pace, nell’*Agnus Dei* e nella benedizione. Se, come afferma la *Costituzione dogmatica sulla Chiesa (Lumen Gentium)*, “l’Eucaristia è ‘fonte e apice di tutta la vita cristiana’”³ – in quanto forma, informa e trasforma chi siamo e come viviamo, sia a livello individuale che collettivo - allora anche la pace che riceviamo e condividiamo durante la Messa è il nostro punto di partenza e il nostro obiettivo. Naturalmente, il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* mette esplicitamente in evidenza questo legame: “In particolare la celebrazione eucaristica, «fonte e apice di tutta la vita cristiana», è sorgente inesauribile di ogni autentico impegno cristiano per la pace.”⁴ Tale pace, come si legge nella *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (Gaudium et spes)* “non è la semplice assenza della guerra” bensì è “fondata sulla giustizia e sull’amore” ed “è un edificio da costruirsi continuamente.”⁵ È quella che Papa Francesco nella *Fratelli Tutti* definisce una “vera pace,” una “pace reale e duratura” e “una pace reale e solida.”⁶ Pertanto, il Papa richiama “il sogno di costruire insieme la giustizia e la pace” e un “mondo nuovo...dove risplendano la giustizia e la pace.”⁷ La Chiesa, dice, deve “partorire” questa pace giusta nel mondo.⁸

¹ Ad esempio, Luca 24:35; Giovanni 20:19, 21, 26.

² Ad esempio: Romani 1:7; 1 Corinzi 1:3; 2 Corinzi 1:2; Galati 1:3; Filippesi 1:2; Colossesi 1:2; 1 Tessalonicesi 1:1; 2 Tessalonicesi 1:2; Filemone 1:3.

³ Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa (Lumen Gentium)*, §11, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html; si veda anche *Catechismo*, §1324, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P3X.HTM.

⁴ Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (Washington, DC: Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti, 2004), §519. Inoltre, nella penultima nota a piè di pagina (n. 1102), che è decisamente la più lunga di quel capitolo, si evidenzia una particolare enfasi sulla pace durante tutta la Messa. In questo senso, i Vescovi Cattolici degli Stati Uniti insegnano: “La Messa in particolare è un modo unico di cercare l’aiuto di Dio per creare le condizioni indispensabili per una vera pace in noi stessi e nel mondo” (Conferenza Nazionale dei Vescovi Cattolici, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response* [Washington, DC: Conferenza Cattolica degli Stati Uniti, 1983], §295). Uno dei miei insegnanti, Stanley Hauerwas, ha affermato in modo simile: “La riflessione sull’eucaristia è... un luogo ‘naturale’ per considerare... l’etica della guerra” (*In Good Company: The Church as Polis* [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995], 162).

⁵ Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (Gaudium et spes)*, §77-78, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html. Si veda anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, §2304, http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a5.htm.

⁶ Papa Francesco, *Fratelli Tutti*, §4, 229, 127, 217, https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

⁷ *Ibid.*, §30, 278.

⁸ *Ibid.*, §278.

Pace giusta, guerra giusta e *Jus Post Bellum*

Negli ultimi anni, quindi, teologi ed etici cattolici hanno proposto un approccio di “pace giusta” o “pace integrale” all’etica della guerra e della pace⁹. Nel corso dei secoli, vi sono state due prospettive principali: il pacifismo (nonviolenza) e la guerra giusta. Mentre la teoria della guerra giusta è stata prominente nella maggior parte della tradizione morale cattolica, la nonviolenza è diventata più prevalente nei decenni successivi al Concilio Vaticano II. Infatti, nell’aprile 2016, un gruppo di operatori di pace, guidato da Pax Christi Internazionale e ospitato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, ha pubblicato un “Appello alla Chiesa Cattolica al fine di promuovere la centralità della nonviolenza evangelica.”¹⁰ Con tale dichiarazione la Chiesa è chiamata a non insegnare o utilizzare più la teoria della guerra giusta, bensì a impegnarsi a passare ad un approccio che ponga al centro la giusta pace e la nonviolenza. Da parte sua, anche Papa Francesco si schiera per la nonviolenza ed esprime scetticismo nei confronti della guerra giusta, pur continuando a riconoscere quella che il Catechismo definisce “*legittima difesa*.”¹¹ Ho scelto di non dedicare ulteriore attenzione al dibattito in corso tra diversi eticisti teologici sul posto della guerra giusta o della nonviolenza nell’attuale insegnamento della Chiesa, in quanto in evoluzione continua, o alla questione di quale parte nell’attuale guerra tra Russia e Ucraina sia giusta o ingiusta.¹² Qualunque siano le proprie opinioni in merito, *per tutti* i cattolici una pace reale e duratura - una pace giusta - dovrebbe rappresentare l’orientamento fondamentale, la direzione che ci guida e l’obiettivo principale. In effetti, anche in una prospettiva di guerra giusta, il principio della legittima intenzione dello *jus ad bellum* presuppone il perseguimento di una pace giusta. Come diceva Louis V. Iasiello, contrammiraglio del corpo dei cappellani della Marina degli Stati Uniti, „l’obiettivo finale di tutti i conflitti giusti [è] l’instaurazione di una pace giusta e duratura.”¹³ Di conseguenza, negli ultimi anni, anche teologi, filosofi ed eticisti hanno aggiunto una terza categoria di principi e prassi alla teoria della guerra giusta; allo *jus ad bellum* (criteri che devono essere soddisfatti per giustificare l’entrata in guerra) e allo *jus in bello* (criteri che

⁹ Lisa Sowle Cahill, “Just War, Pacifism, Just Peace, and Peacebuilding,” *Theological Studies* 80, n. 1 (marzo 2019): 169-185; Lisa Sowle Cahill, *Blessed Are the Peacemakers: Pacifism, Just War, and Peacebuilding* (Minneapolis: Fortress Press, 2019); Eli Sasaran McCarthy, *Becoming Nonviolent Peacemakers: A Virtue Ethic for Catholic Social Teaching and U.S. Policy* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012); e Maryann Cusimano Love, *Just Peace in Practice* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2019); Maryann Cusimano Love, “What Kind of Peace Do We Seek? Emerging Norms of Peacebuilding in Key Political Institutions,” in *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, eds. Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, and Gerard F. Powers (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010), 56-57; Gerard Powers, “Toward an Integral Catholic Peacebuilding,” *The Journal of Social Encounters* 1, n. 1 (2017): 1-13; Tobias Winright, “Your ‘just peace’ reading list,” *National Catholic Reporter* (21 dicembre 2016): <https://www.ncronline.org/books/2022/10/your-just-peace-reading-list>; Tobias Winright, “Peace on Earth, Peace with Earth: *Laudato Si’* and Integral Peacebuilding,” in *All Creation Is Connected: Voices in Response to Pope Francis’s Encyclical on Ecology*, ed. Daniel R. DiLeo (Winona, MN: Anselm Academic, 2018), 195-211; Tobias Winright, “A Just Mining Framework for the Ethics of Extraction of Natural Resources and Integral Peace,” in *Catholic Peacebuilding and Mining: Integral Peace, Development, and Ecology*, eds. Gerard F. Powers and Caesar A. Montevicchio (Londra: Routledge, 2022), 95-116. Papa Pio XII ha parlato di una “pace integrale” nel suo Messaggio di Natale del 1942 “The Internal Order of States and People,” <https://www.papalencyclicals.net/pius12/p12ch42.htm>

¹⁰ “Appello alla Chiesa Cattolica al fine di promuovere la centralità della nonviolenza evangelica”, aprile 2016, disponibile sul sito della Catholic Nonviolence Initiative, un Progetto di Pax Christi International, <https://nonviolencejustpeace.net/appeal-to-the-catholic-church/>.

¹¹ Si veda Papa Francesco, *Fratelli Tutti*, §258; Papa Francesco, “La nonviolenza: stile di una politica per la pace” 8 dicembre 2016, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html; Philip Pullella, “Il Papa dice che è moralmente accettabile inviare armi agli ucraini per aiutarli a difendersi”, *Reuters*, 16 settembre 2022, <https://www.reuters.com/world/europe/pope-says-supplying-weapons-ukraine-is-morally-acceptable-self-defence-2022-09-15/>; *Catechismo*, §2307-2317.

¹² Per la mia valutazione, si veda Tobias Winright, “Ukraine and the Ethics of War: The Possibility of a Just War,” *Commonweal* 150, n. 5 (Maggio 2023): 24-28.

¹³ Louis V. Iasiello, “*Jus Post Bellum*: The Moral Responsibilities of Victors in War,” *Naval War College Review* 57, nos. 3/4 (Estate/Autunno 2004): 33.

devono essere soddisfatti perché la condotta in guerra sia considerata giusta), si affianca ora anche lo *jus post bellum*, ovvero la giustizia postbellica, con principi e prassi volti a instaurare e mantenere una pace giusta e duratura.¹⁴ E questa pace giusta e duratura è giustamente intesa per *tutti* coloro che sono coinvolti e affetti, compresi i nemici. Come insegnava Sant’Agostino, “Anche facendo la guerra sii dunque ispirato dalla pace in modo che, vincendo, tu possa condurre al bene della pace coloro che tu sconfiggi.”¹⁵ Agostino sosteneva anche che il guerriero giusto deve essere dotato di uno spirito di lutto.¹⁶ Così, i vescovi cattolici statunitensi osservano che “la possibilità di sopprimere anche una sola vita umana è una prospettiva che va considerata con timore e tremore,”¹⁷ e che “anche la guerra difensiva più giustificabile” deve essere considerata “solo come una triste necessità.”¹⁸

Le ferite della guerra e il danno morale

Naturalmente, in tutte le guerre, siano esse giuste o ingiuste, non vi è una pace giusta. I combattenti feriscono e vengono feriti; uccidono e vengono uccisi. Anche i civili subiscono ferite e morte. Come hanno osservato i vescovi cattolici statunitensi, “la guerra, per definizione, porta con sé violenza, distruzione, sofferenza e morte.”¹⁹ Sicuramente, la devastazione, lo smembramento, lo sfollamento e la morte causati da quella che Papa Francesco definisce “una terza guerra mondiale combattuta a pezzi” in luoghi come la Siria, la Birmania e “ovunque in Africa”, sono ben lontani dalla pace vera, reale e autentica che il Papa esorta a realizzare.²⁰ Lo stesso vale per l’attuale guerra tra Russia e Ucraina. Nell’ultimo anno e mezzo, circa mezzo milione di militari russi e ucraini sono stati uccisi o feriti. Anche i civili hanno perso la vita, sono rimasti feriti e continuano a soffrire. Come ha detto un osservatore, “le ferite di questa guerra rimarranno per tutta la vita.”²¹

Oltre alle ferite fisiche, vi sono anche ferite psicologiche, emotive, sociali e spirituali dovute al trauma della guerra. Stanno per emergere anche rapporti su un fenomeno chiamato “danno morale” tra il personale militare russo e ucraino, così come tra i civili.²² Come lamenta Iryna Dryhush, che lavora presso l’ufficio Caritas della città di Ternopil’, “un giorno la guerra finirà..., ma non finirà mai nelle nostre anime. Le vite che sono state tolte non possono essere restituite, i corpi distrutti non possono essere riparati e le anime spezzate

¹⁴ Mark J. Allman and Tobias L. Winright, *After the Smoke Clears: The Just War Tradition and Post War Justice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010); Brian Orend; Patterson.

¹⁵ Agostino, Lettera 189, trans. J. G. Cunningham, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1st series, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: The Christian Literature Company, 1887). https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_194_testo.htm

¹⁶ Agostino, *La città di Dio*, libro 19, capitolo 12.

¹⁷ Conferenza nazionale dei vescovi cattolici, *The Challenge of Peace*, §80.

¹⁸ *Ibid.*, §83.

¹⁹ *Ibid.*, §92.

²⁰ Francesca Merlo, “Papa: Si può fare molto per fermare la Terza Guerra Mondiale combattuta a pezzi,” *Vatican News*, 19 dicembre 2022, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-12/pope-francis-interview-canale-5-italian-television.html>. A partire dal 2014, Papa Francesco ha usato diverse varianti della frase in più occasioni, “Papa Francesco mette in guardia da una ‘terza guerra mondiale a pezzi’”, *BBC News*, 13 settembre 2014, <https://www.bbc.com/news/world-europe-29190890>.

²¹ John Berger, “Healing the wounds of war: From art therapy to prayer”, *Aleteia*, 26 agosto 2023, <https://aleteia.org/2023/08/26/healing-the-wounds-of-war-from-art-therapy-to-prayer/>.

²² Elise Lemire, “Russian Soldiers’ Calls Home Echo Moral Injury Testimony of Vietnam Vets”, *History News Network*, 6 novembre 2022, <https://historynewsnetwork.org/article/184347>; Bill Roller, “Russian Soldiers Will Also Suffer Moral Injury,” *Tikkun*, 2 dicembre 2022, <https://www.tikkun.org/russian-soldiers-will-also-suffer-moral-injury/>; Larysa Zasiakina, Tamara Duchyminska, Antonia Bifulco, e Giacomo Bignardi, “War trauma impacts in Ukrainian combat and civilian populations: Moral injury and associated mental health symptoms,” *Military Psychology* (24 luglio 2023): <https://doi.org/10.1080/08995605.2023.2235256>.

sono molto difficili da guarire.”²³ Questo fenomeno non è nuovo; infatti, molti veterani americani delle guerre in Afghanistan e in Iraq raccontano di aver subito “un livido all’anima.”²⁴

Danno morale e Danno morale

Il “danno morale” è un termine introdotto per la prima volta dallo psicologo Jonathan Shay per descrivere lo sgomento riscontrato nei veterani della guerra del Vietnam.²⁵ Il termine ha guadagnato maggiore attenzione durante le guerre statunitensi in Afghanistan e in Iraq, soprattutto perché i veterani morti per suicidio sono quattro volte più numerosi di quelli morti in combattimento. Sebbene un recente studio condotto in Ucraina dimostri una forte correlazione tra il danno morale e il disturbo da stress post-traumatico (PTSD), si tratta di due condizioni distinte.²⁶ Secondo Shay, “il danno morale può essere definito come 1) un senso di tradimento di ciò che è giusto [agli occhi del combattente] 2) da parte di qualcuno che detiene l’autorità legittima 3) in una situazione ad alto rischio.”²⁷ Brett Litz e altri studiosi hanno proposto una definizione più recente e ampiamente accettata del fenomeno, descrivendolo come “l’impatto psicologico, biologico, spirituale, comportamentale e sociale duraturo del non prevenire, del perpetrare o del testimoniare atti che trasgrediscono credenze e aspettative morali profondamente radicate.”²⁸ Mettendo insieme le due definizioni, il teologo Andrew Sloane nota che possiamo fare una distinzione tra “danno morale - da altri” e “danno morale - da sé”.²⁹ Nel caso del “danno morale - da sé”, sono le azioni o le inazioni del combattente stesso a portare potenzialmente alla sua esperienza di danno morale. Nel caso del “danno morale - da altri”, sono invece gli ordini o le azioni di altri a far sì che i combattenti siano testimoni o perpetratori di azioni “che contrastano profondamente con le loro norme morali interiorizzate.”³⁰ Per entrambi i tipi di danno morale, tuttavia, l’angoscia vissuta, scrive Sloane, “per essere considerata un caso di *danno* morale deve compromettere la capacità di chi la subisce di funzionare nelle relazioni e nel mondo e, persino, il proprio senso di sé.”³¹ Attingendo al lavoro di Brian S. Powers, Sloane osserva che “la guerra può richiedere azioni estreme che violano i fondamenti stessi dell’identità morale.”³² Il trauma dovuto all’estrema violenza fisica, sia inflitta ad altri o sperimentata dal combattente, può causare un danno morale ai militari.³³ Richiamando ancora una volta Powers, che offre un’interpretazione agostiniana della pervasività del peccato – Sloane osserva che la cultura, le

²³ Burger, “Healing the wounds of war.”

²⁴ David Wood, “The Grunts: Damned If They Kill, Damned If They Don’t,” *The Huffington Post*, March 18, 2014, <http://projects.huffingtonpost.com/moral-injury/the-grunts>.

²⁵ Jonathan Shay, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character* (New York: Scribner, 1995). Si veda anche Nancy Sherman, *Afterwar: Healing the Moral Wounds of Our Soldiers* (New York: Oxford University Press, 2015).

²⁶ Zasiakina, et al., “War trauma impacts in Ukrainian combat and civilian populations.”

²⁷ Jonathan Shay, “Casualties,” *Daedalus* 140, n. 3 (2011): 183.

²⁸ Brett T. Litz, et al., “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy,” *Clinical Psychology Review* 29, n. 8 (2009): 697, <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2009.07.003>.

²⁹ Andrew Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” *Studies in Christian Ethics* 36, n. 3 (2023): 554. Sloane osserva che questa distinzione è presente in Atsushi Shibaoka, “No Place to Stand: Bidirectional Readings of Biblical Narratives through the Lens of Moral Injury” (PhD diss., University of Divinity, 2022), terzo capitolo.

³⁰ Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 554.

³¹ Ibid.

³² Ibid., 556. Si veda Brian S. Powers, “Moral Injury and Original Sin: The Applicability of Augustinian Moral Psychology in Light of Combat Trauma,” *Theology Today* 73, n. 4 (2017): 325-337; Brian S. Powers, *Full Darkness: Original Sin, Moral Injury, and Wartime Violence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019).

³³ Anche se qui ci concentriamo sul danno morale dei militari, questo fenomeno viene studiato tra operatori sanitari, agenti di polizia e altri. Sono tuttavia d’accordo con Sloane sul fatto che, se da un lato ci sono “sufficienti parallelismi”, dall’altro ci sono anche alcune “cruciali disanalogie”, ad esempio tra le esperienze dei veterani di guerra e quelle degli operatori sanitari. Si veda Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 558.

strutture e le istituzioni militari tendono a rendere rozzo il carattere morale e la capacità di agire del soldato, “il suo sé morale, pur senza assolverlo da responsabilità per i mali che potrebbe aver commesso o di cui è stato testimone.”³⁴ Pertanto, il danno morale riguarda non solo i combattenti che sentono di aver fatto o partecipato a qualcosa di sbagliato, bensì anche i soldati che hanno fatto cose che ritengono moralmente giustificate.

Per esempio, un soldato di fanteria dell’esercito americano di nome Alex Horton, a vedere due uomini che correvano per strada verso altri soldati americani, li ha considerati subito una minaccia; così gli ha sparato, colpendo uno degli uomini, che poi è inciampato e caduto, fuori dalla vista, dietro un edificio. Horton non sapeva con certezza se l’uomo fosse davvero una minaccia, né se fosse morto. In seguito, riflettendo su ciò che aveva fatto, è giunto alla conclusione che l’uomo era probabilmente un civile piuttosto che un ribelle. Secondo Horton, “le persone buone non si comportano così. Ma io l’ho fatto, perché dovevo.”³⁵ Quello che ha fatto era moralmente giustificato, ma lui stesso non lo considerava moralmente “buono”. Come nota Richard B. Miller, c’è un “residuo morale” che aderisce persino alle decisioni corrette dal punto di vista morale.³⁶ Senza dubbio, se Horton avesse consapevolmente e intenzionalmente ucciso un civile innocente, ciò non sarebbe moralmente giustificato né tantomeno buono; sarebbe stato piuttosto un omicidio. La differenza è evidente, anche se entrambi i casi possono portare a subire un danno morale.

A questo punto Sloane trova utile distinguere la situazione di cui parla Marc Cohen, quella della persona che prova il rimpianto quando le sue azioni “pur non essendo moralmente riprovevoli e frutto di una negligenza biasimevole... causano un danno, anche non intenzionale.”³⁷ Il rimpianto che, secondo Sloane, va distinto dalla colpa che dovrebbe dare origine al rimorso. Secondo Sloane, quindi, il danno morale “può essere il risultato sia di un’offesa non intenzionale, e quindi dare luogo giustamente al rimpianto, sia di un’offesa accompagnata da intenzione, e quindi dare luogo giustamente (al rimpianto e) al rimorso.”³⁸ Tuttavia, tale distinzione non è sempre presente nella letteratura prevalente sul danno morale, che è per lo più di natura clinica e psicologica, e si concentra “principalmente sul danno (*lesione*), soprattutto in termini psicologici e sociali, a discapito della sua dimensione *morale*.”³⁹ Poiché il danno morale si distingue dal PTSD, non è valorizzato in modo adeguato dalla medicina. Tuttavia, fino ad oggi, la maggior parte degli sforzi per affrontare il problema del danno morale sono stati intrapresi da psicologi e psichiatri, oltre che da altri professionisti del settore medico. Pur essendo importanti, questi sforzi sembrano insufficienti, come cominciano a notare alcuni teologi ed eticisti. Lo psichiatra ed eticista teologico Warren Kinghorn scrive che il danno morale richiede “qualcosa che le moderne discipline cliniche non sono strutturalmente in grado di fornire, qualcosa come una teologia morale, integrata in una determinata comunità e accompagnata da specifiche pratiche definite dal contesto.”⁴⁰

³⁴ Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 559.

³⁵ Amanda Taub, “Moral Injury – the Quiet Epidemic of Soldiers Haunted by What They Did During Wartime,” *Vox*, 7 maggio 2015, <http://www.vox.com/2015/5/7/8553043/soldiers-moral-injury>.

³⁶ Richard B. Miller, “Augustine, Moral Luck, and the Ethics of Regret and Shame,” *Journal of Religion* 100, n. 3 (2020): 372. Si veda Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 569.

³⁷ Marc A. Cohen, “Apology as Self-Repair,” *Ethical Theory & Moral Practice* 21, n. 3 (2018): 586. Si veda Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 570.

³⁸ Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 571.

³⁹ *Ibid.*, 555.

⁴⁰ Warren Kinghorn, “Combat Trauma and Moral Fragmentation: A Theological Account of Moral Injury,” *Journal of the Society of Christian Ethics* 32, n. 2 (Autunno/Inverno 2012): 59; Mark A. Wilson, “Moral Grief and Reflective Virtue,” in *Virtue and the Moral Life: Theological and Philosophical Perspectives*, eds. William Werpehowski e Kathryn Getek Soltis (Lanham, MD: Lexington, 2014), 60.

Riparazione morale, penitenza e pratiche penitenziali

Ed è qui che la Chiesa può venire in soccorso. Sua Beatitudine Sviatoslav Shevchuk, capo e padre della Chiesa greco-cattolica ucraina, stima che “quasi l’80% degli ucraini ha bisogno di aiuto per superare il proprio trauma - psicologico, fisico e di altro tipo e aggiunge anche: “Il nostro compito come Chiesa è aiutare a guarire le ferite della nostra nazione.”⁴¹ Il danno morale, a mio avviso, è un trauma o una ferita alla quale la Chiesa dovrebbe essere maggiormente capace di fornire una risposta. L’ex ufficiale del Corpo dei Marines Philip G. Porter, ora professore di teologia, condivide questa opinione, affermando che “la Chiesa ha bisogno di riprendere una teologia del peccato e una pratica penitenziale in grado di far fronte al trauma della guerra.”⁴² Ritene anche che il combattimento “dovrebbe suscitare introspezione e compunzione, e le pratiche penitenziali della Chiesa sono, per i cattolici, l’espressione più appropriata di tale compunzione”. Similmente, l’ammiraglio e cappellano Iasiello suggerisce che il nostro ascoltare un combattente quando esprime “umiltà, rimpianto e forse contrizione... può effettivamente facilitare la sua transizione alla vita di pace.”⁴³ In effetti, il ripristino delle pratiche penitenziali per i veterani di guerra è qualcosa che insieme al mio coautore Mark Allman abbiamo suggerito nel nostro libro sullo *jus post bellum*, tredici anni fa.

Storicamente, la Chiesa cattolica ha fornito tale assistenza ai reduci di guerra. Nel suo libro del 1993, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, Bernard J. Verkamp osserva che “la comunità cristiana del primo millennio generalmente presumeva che i combattenti che tornavano dai campi di battaglia si sentissero o dovessero sentirsi in colpa e provare vergogna per tutto l’uccidere in tempo di guerra”.⁴⁴ Quelli che hanno violato le regole della guerra giusta dovrebbero sentirsi in colpa e provare rimorso, ma anche quelli che hanno combattuto in modo giusto potrebbero provare rimpianto. Sia gli uni che gli altri hanno bisogno di riconciliazione. Pertanto, sono stati messi in atto dei rituali per fornire guarigione e riconciliazione a tali soldati. Le penitenze imposte erano diverse a seconda del vescovo o del penitenziere, e alcune erano più severe di altre; tuttavia, tutte dimostrano lo sforzo per guarire e riconciliare i soldati.

In generale, la penitenza veniva inflitta in funzione “del tipo di guerra in cui hanno partecipato, del numero di uccisioni e dell’intenzione con cui le hanno commesse.”⁴⁵ Nel IV secolo, ad esempio, San Basilio di Cesarea sosteneva che, sebbene “l’omicidio in guerra non sia considerato dai nostri Padri come omicidio”, i guerrieri che tornavano dalla battaglia dovevano comunque “astenersi dalla comunione per tre anni.”⁴⁶ Decorsi diversi secoli, dopo la battaglia di Hastings del 1066, il Sinodo dei vescovi normanni impose una serie di penitenze a tutti i soldati che avevano combattuto sotto Guglielmo il Conquistatore: chiunque sapesse di aver ucciso nella battaglia doveva fare penitenza per un anno per ogni ucciso; chiunque avesse colpito un altro ma non sapesse se quell’uomo fosse stato per questo ucciso doveva fare quaranta giorni di penitenza per ogni uomo colpito; chiunque non conoscesse il numero di coloro che aveva colpito o ucciso doveva fare penitenza per un giorno alla settimana per il resto della sua vita; e gli arcieri che non potevano sapere se avessero colpito o no mortalmente qualcuno con i loro dardi, erano tenuti a fare per tre volte quaranta giorni di penitenza.⁴⁷ Per una serie di possibili ragioni, che Verkamp esamina attentamente, nel tardo Medioevo e nel Rinascimento questa pratica è scomparsa tra i cattolici, anche se qualche traccia di essa rimase fino al XVI secolo. Nella tradizione

⁴¹ Burger, “Healing the wounds of war.”

⁴² Philip G. Porter, “War and Penance,” *Commonweal* (29 maggio 2023): <https://www.commonwealmagazine.org/war-penance>.

⁴³ Iasiello, “*Jus Post Bellum*,” 41.

⁴⁴ Bernard J. Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 1993), 11. Si veda anche, Allman and Winright, *After the Smoke Clears*, 31, 163-165.

⁴⁵ Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, 11.

⁴⁶ Basilio, *Lettere*, 188.XIII.

⁴⁷ Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, 17, 21-22.

ortodossa, invece, la penitenza è canonicamente prescritta “per ogni soldato che causa la morte di un altro, anche se una determinata guerra è considerata o classificata in qualche qualificazione provvisoria come ‘inevitabile’, o addirittura ‘giustificabile’, normando per questo i suoi combattenti: si tratta pur sempre dell’uccisione di esseri umani, e questo è un *male*”.”⁴⁸

***Jus Post Bellum*, penitenza, pace giusta e Chiesa come “ospedale da campo”**

Penso che lo *jus post bellum* richieda che la Chiesa ripristini le pratiche penitenziali per i veterani di guerra cattolici. L’ex ufficiale dei Marines Porter va ancora oltre, appellandosi alla Chiesa affinché “esiga” e “imponga penitenza”. Scrive così: “Esigere penitenza non è demonizzare”, ma piuttosto sollecitare “un esame di coscienza”. Può anche avere ragione, ma auspicherei un approccio di maggiore disponibilità nei confronti dei veterani feriti moralmente. Oltre al sacramento della riconciliazione, vi sono altre possibili pratiche penitenziali che possono essere utili, come il pellegrinaggio, il ritiro, la lamentazione e il compimento di opere di misericordia spirituale (ad esempio, ammonire i peccatori, consigliare i dubbiosi, perdonare le offese, ecc.) e corporale (ad esempio, dar da mangiare agli affamati, alloggiare i pellegrini, visitare i carcerati, ecc.).⁴⁹

Il punto è che, come osservano l’eticista teologico James M. Childs, Jr. e il veterano della guerra del Vietnam e cappellano della Marina in pensione Wollom A. Jensen: “Fornire uno spazio sicuro e sacro ai reduci di guerra affinché trovino la guarigione per le loro ferite è un obbligo delle chiese e delle loro congregazioni.”⁵⁰ Childs e Jensen ritengono che nella maggior parte dei casi i soldati “non pensano in termini astratti ai principi della guerra giusta, bensì sono preoccupati riguardo alla bontà delle finalità delle guerre cui partecipano e se queste prevalgano sulla distruzione di cui si trovano a far parte.”⁵¹ L’insegnamento e il pensiero della Chiesa sulla guerra giusta e sulla pace giusta non dovrebbero essere astratti. Lo sviluppo delle aspettative e delle pratiche dello *jus post bellum* mira a stabilire il giusto intento di una pace giusta e duratura per tutti. In questo contesto, la penitenza e le pratiche penitenziali dovrebbero essere riprese per aiutare i veterani di guerra che hanno subito danni morali a guarire e a riconciliarsi. Infatti, coloro che hanno subito sofferenze immense a causa della guerra hanno un bisogno particolare della pace e della giustizia di Dio, della riconciliazione e della restaurazione. Questo compito sembra essere parte di ciò che significa per la Chiesa, come ha detto Papa Francesco, “essere un ospedale da campo per i feriti.”⁵²

⁴⁸ Peter C. Bouteneff, “War and Peace: Providence and the Interim,” in *Orthodox Christian Perspectives on War*, eds. Perry T. Hamalis and Valerie A. Karras (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018), 257. Nello stesso volume, il danno morale e la penitenza sono affrontati in Aristotle Papanikolaou, “The Ascetics of War: The Undoing and Redoing of Virtue,” 13-35.

⁴⁹ Per saperne di più sulle opere di misericordia passate e presenti, si veda James F. Keenan, S.J., *The Works of Mercy: The Heart of Catholicism*, 2nd ed. (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007). Anche Verkamp dà suggerimenti sulle pratiche penitenziali da riprendere, compresa la lamentazione (Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, 103-112). La pratica di lamentazione è anche sottolineata da Sloane, “Harms, Wrongs, and Medical Moral Injury,” 573-576.

⁵⁰ Wollom A. Jensen and James M. Childs, Jr., *Moral Warriors, Moral Wounds: The Ministry of the Christian Ethic* (Eugene, OR: Cascade Books, 2016), 101.

⁵¹ *Ibid.*, 111. Si veda Sherman, *The Untold War*, 45-46.

⁵² <https://www.irishcatholic.com/the-church-is-a-field-hospital-for-the-wounded/>.