

di Pier Domenico Tortola

1. Introduzione

In un'epoca di grande attenzione per il ruolo della religione nella politica mondiale, in cui tesi più o meno solide sui rapporti tra civiltà riempiono articoli, saggi e interi volumi, molti sembrano dimenticare che le religioni hanno a lungo influenzato lo studio della politica internazionale in modo più profondo e decisamente meno sensazionalistico, ossia come visioni coerenti e unificanti dell'umanità e del suo incontro sulla scena globale. È sicuramente così per il cristianesimo, i cui principi hanno ispirato una parte significativa delle Relazioni Internazionali occidentali.

La *Weltanschauung* cristiana si esprime nello studio della politica internazionale principalmente a tre livelli. Innanzitutto, il cristianesimo contiene una serie di assunti sulla natura e sul comportamento socio-politico dell'uomo che lo rendono indistinguibile da una vera e propria dottrina filosofica. In secondo luogo, la teologia cristiana racchiude un codice etico volto a guidare la condotta umana in ambito domestico e internazionale. Infine, le Relazioni Internazionali cristiane sono caratterizzate dalla ricerca di un giusto equilibrio tra ontologia e morale nell'analisi e nella spiegazione della politica fra stati.

L'applicazione delle idee cristiane all'interpretazione della politica internazionale è tutt'altro che uniforme. Prendendo le mosse dai medesimi principi, diversi autori hanno proposto letture differenti della politica tra stati a ciascuno dei tre livelli sopra menzionati. Qui si prenderanno in esame due di queste letture, rappresentate dall'opera di Reinhold Niebuhr e Herbert Butterfield. Il primo è una delle maggiori figure del realismo cristiano, una scuola di pensiero le cui origini risalgono alla filosofia di Sant'Agostino. Il secondo fu tra i fondatori della cosiddetta «Scuola inglese» delle Relazioni Internazionali. Oltre a evidenziare le somiglianze e i maggiori punti di contrasto tra questi due approcci cristiani alle Relazioni Internazionali, l'analisi che segue vuole gettare luce su alcuni aspetti del più ampio «dibattito» tra l'universo realista e la Scuola inglese.

La struttura dell'articolo segue i tre piani teorici precedentemente esposti. Nella prima parte si illustreranno le idee di Niebuhr e Butterfield circa la questione del

peccato originale e i suoi effetti sul comportamento socio-politico dell'uomo. I contenuti della dottrina morale cristiana e il rapporto di quest'ultima con la realtà terrena saranno l'oggetto della seconda parte. Nella terza sezione, infine, si vedrà come i due autori conciliano la dottrina del peccato originale e l'etica del cristianesimo nello studio della politica internazionale. Qui verranno anche evidenziate alcune differenze teoriche e metodologiche tra il realismo classico e la Scuola inglese.

2. *Il cristianesimo come visione della natura umana*

Molte teorie della politica internazionale, in particolare quelle di stampo «tradizionalista» e quelle appartenenti ai più recenti approcci positivisti, si fondano su assunti più o meno espliciti riguardo alla natura dell'uomo e al suo comportamento sociale¹. È esattamente la descrizione dei più profondi tratti della natura umana e della condizione terrena dell'uomo il primo canale attraverso cui il cristianesimo trova espressione nelle Relazioni Internazionali. Questa descrizione occupa un posto centrale nel lavoro di Reinhold Niebuhr e Herbert Butterfield. Come teologo, tuttavia, il primo ha offerto un'analisi più esplicita e sistematica dell'argomento. È opportuno quindi cominciare questa investigazione dall'esposizione delle sue idee².

Per Niebuhr la natura umana si compone di due elementi tra loro contrapposti: da un lato, vi sono delle forze «distruttive» derivanti dal desiderio dell'uomo di soddisfare i propri appetiti e interessi; dall'altro, troviamo una serie di spinte «creative», le quali scaturiscono dalla capacità di ogni essere umano di identificarsi con i propri simili e rispettarli³. L'animo umano è dunque un «campo di battaglia» nel quale l'egoismo e la cupidigia sono impegnati in un'eterna lotta contro la creatività e la socievolezza per la determinazione del comportamento dell'uomo. Ma questa lotta è impari, visto che il lato egoista e ambizioso riesce sempre e comunque a prevalere nella definizione delle azioni umane⁴. La ragione di ciò, secondo Niebuhr, è da ricercare nell'idea del peccato originale. Come l'autore ci ricorda, fin dalla cacciata di Adamo ed Eva dal giardino dell'eden il peccato originale ha colpito tutti gli esseri umani, condannandoli a un'esistenza misera, scandita dall'incessante perseguimento di obiettivi puramente mondani come il potere, la ricchezza e il piacere⁵.

Date queste premesse, non sorprende che l'incontro degli esseri umani nella sfera sociale sia per Niebuhr un'esperienza di conflitto. Il contatto tra uomini ugualmente peccatori con interessi simili ma opposti non può che generare attrito e violenza. La vita nella «società naturale», in ultima analisi, è una guerra di tutti contro tutti, in cui ogni essere umano cerca prima di ogni cosa il dominio sui suoi simili per non esserne dominato a sua volta⁶.

Le idee di Niebuhr sull'uomo e sullo stato di natura ricordano da vicino l'analisi dei maggiori esponenti del realismo politico, primo fra tutti Thomas Hobbes. E all'universo realista — tanto in filosofia quanto nelle Relazioni Internazionali — il teologo americano viene giustamente associato dalla gran parte dei suoi interpreti, i quali fanno anche notare come Niebuhr condivida con molti altri realisti un profondo pessimismo riguardo alla perfettibilità umana. L'incapacità dell'uomo di trascendere il proprio peccato è per l'autore la condanna a un modo d'essere che nessun tipo di educa-

zione, coercizione o istituzione sociale può migliorare. La storia umana, conclude Niebuhr, è ineluttabilmente ciclica⁷.

Su alcuni temi importanti, tuttavia, Niebuhr si allontana da altri realisti. Particolarmente rilevante è la sua presa di distanze rispetto alla tesi — sostenuta anche dallo stesso Hobbes — secondo cui il conflitto sociale sarebbe in parte attribuibile a un'innata aggressività umana. Per Niebuhr l'uomo è un essere estremamente razionale, spinto al conflitto con i suoi simili solo ed esclusivamente dal desiderio di raggiungere i propri obiettivi. L'odio o altri impulsi irrazionali non hanno alcuno spazio nella determinazione della condotta umana. La violenza, insomma, non è mai fine a sé stessa⁸.

Lo storico britannico Herbert Butterfield condivide molte delle idee di Niebuhr⁹. Come quest'ultimo, Butterfield concepisce la natura umana in maniera dualistica. E allo stesso modo del teologo, egli vede il peccato originale come la fonte ultima dell'ingordigia, degli appetiti e delle tentazioni dell'uomo. Il peccato, ci ricorda Butterfield, rende tutti gli esseri umani ugualmente egoisti e distanti da Dio e dall'eterno, a prescindere da dove e quando essi vivano¹⁰. Va da sé che anche le sue conclusioni sull'interagire sociale siano simili a quelle di Niebuhr: lo stato di natura è uno stato di barbarie, in cui ogni uomo cerca di approfittarsi dei suoi simili appena ne ha l'occasione e, a sua volta, può solo aspettarsi un simile trattamento da coloro a cui volta le spalle¹¹.

L'analisi della natura umana fatta da Butterfield, tuttavia, si discosta dalla posizione di Niebuhr sotto due importanti aspetti. In primo luogo, per Butterfield l'equilibrio tra le forze distruttive e le forze creative nell'animo umano è meno sfavorevole alle seconde di quanto lo sia per Niebuhr. Nella lettura dello storico, la socievolezza gioca un ruolo rilevante nel mitigare gli effetti della cupidigia dell'uomo. Benché questo non sia sufficiente a far uscire gli esseri umani dalla miseria della loro condizione naturale, l'azione delle forze creative produce un potenziale per la pacifica convivenza sociale; un potenziale che può tradursi in vera e propria cooperazione in presenza delle giuste condizioni¹². Come si vedrà più avanti, questo punto è cruciale per comprendere la posizione di Butterfield sul ruolo della moralità in politica estera.

In secondo luogo, per Butterfield il conflitto sociale non è causato solamente dall'ambizione umana, ma anche dalle *circostanze* in cui l'uomo si trova. A differenza di Niebuhr, lo storico britannico vede il peccato originale come una fonte non solo di egoismo, ma anche, e più in generale, di debolezza per un uomo che viene così a trovarsi costantemente esposto a timori e tentazioni¹³. Certo, nella pratica questi due aspetti del peccato originale hanno le medesime conseguenze, cioè insicurezza e violenza — e negli scritti di Butterfield non è mai chiaro dove passi la linea che separa i due effetti — ma la differenza teorica è comunque degna di nota, se non altro perché indica una visione dell'uomo in qualche modo meno pessimistica di quella proposta da Niebuhr.

Come corollario a queste ultime considerazioni, vi è in Butterfield un maggiore ottimismo riguardo alla possibilità di progresso nella storia. Se attorniato dalle giuste istituzioni — un cambiamento nelle circostanze sociali — l'uomo può uscire dalla barbarie e andare incontro alla «civiltà»¹⁴. Ma questo ottimismo non deve essere sopravvalutato: il progresso risiede nelle istituzioni e mai nella natura umana. Così

come Niebuhr, Butterfield è del tutto disilluso sulla capacità dell'uomo di superare il proprio peccato e migliorarsi. L'insicurezza e la barbarie tornerebbero più forti che mai se le istituzioni che le limitano dovessero sparire a un tratto. Per dirla con lo stesso Butterfield, ogni controllo sociale cela un vulcano pronto a eruttare in ogni momento con forza inaudita¹⁵.

Condividendo una visione conflittuale della natura umana, sia Niebuhr che Butterfield vedono lo stato come un'istituzione volta principalmente a eliminare la violenza dalla sfera sociale e a permettere ai propri cittadini di dedicarsi ad attività pacifiche e più produttive. Ma mentre la sovranità pone fine all'anarchia a livello domestico, essa riproduce un nuovo stato di natura, con tutti i suoi meccanismi e problemi, in ambito internazionale. Per entrambi gli autori la politica mondiale è dunque una sfera di perenne competizione, nella quale ogni stato è un potenziale nemico per il proprio vicino¹⁶. Come Butterfield ci ricorda, è inutile cercare aggressori « naturali » nel sistema internazionale: qualunque sia il loro sistema politico, la loro ideologia, le loro radici culturali nonché, paradossalmente, la loro religione, tutti gli stati sono da considerarsi ugualmente capaci di accendere la miccia della guerra¹⁷. Non solo: come fa notare Niebuhr, l'assenza di una fonte sovranazionale di identificazione sociale comparabile alla nazione rende ogni sentimento di empatia tra paesi più difficile di quanto lo sia tra singoli esseri umani. Lo spazio per la socializzazione, di conseguenza, si restringe a favore dell'ipocrisia e delle tendenze egoistiche¹⁸.

Con questa breve presentazione non si vuole certo negare l'esistenza di differenze tra le due letture della politica internazionale offerte da Niebuhr e Butterfield. Tali differenze esistono e in alcuni casi sono molto rilevanti (si pensi di nuovo al maggior peso attribuito da Butterfield alla socievolezza come limitazione della naturale ostilità umana). Piuttosto, si vuole qui sottolineare come l'applicazione dei principi della dottrina cristiana all'analisi della natura umana conduca i due autori verso un'analoga interpretazione dei meccanismi basilari della politica internazionale; un'interpretazione in cui potere e coercizione sono elementi cruciali nella spiegazione delle dinamiche di guerra (il potere è alla base dell'aggressività poiché corrompe chi lo detiene conferendogli la capacità di agire in modo peccaminoso) e di pace (l'equilibrio di potenza e la coercizione imperialistica sono i soli rimedi durevoli contro il conflitto internazionale).

3. Il cristianesimo come ideale etico

Oltre a dirci come l'uomo è, il cristianesimo ci insegna come l'uomo dovrebbe essere. L'essenza di questa religione è espressa dai Comandamenti tanto quanto dall'idea del peccato originale. Il secondo canale attraverso il quale il cristianesimo entra nello studio della politica internazionale è quello normativo: il cristianesimo è una teoria morale per la guida del comportamento umano nelle sue manifestazioni sociali e politiche.

Come dottrina morale, il cristianesimo si fonda sull'imperativo ultimo dell'amore. Sul piano più astratto e spirituale, l'amore è un dovere nei confronti del Signore. Ma l'amore per Dio si traduce facilmente nell'amore per chi è stato creato a Sua immagine e somiglianza. Per Niebuhr così come per Butterfield è quindi l'amore verso i propri

simili il principio attorno al quale il comportamento sociale dell'uomo deve essere modellato: « ama il prossimo tuo come te stesso »¹⁹. Ed è da questo principio che trae origine ogni altra regola di condotta cristiana: carità, perdono, compassione, umiltà, comprensione, tolleranza, pace, giustizia²⁰.

Nella sua attenzione per l'uomo come centro del proprio sistema normativo, il cristianesimo si avvicina a molte teorie etiche secolari. A differenza di queste ultime, tuttavia, il cristianesimo riconosce esplicitamente il proprio carattere utopistico. Il buon cristiano sa di dover amare il suo prossimo — e voltare l'altra guancia, se necessario. Ma egli è anche cosciente dei propri limiti come essere umano e sa bene che l'armonia e la perfezione non sono di questo mondo²¹. In questo senso, la dottrina morale cristiana è molto più spirituale che mondana: ci indica la strada per la salvezza ma allo stesso tempo ci ricorda che la salvezza non può essere raggiunta sulla terra. Promette all'uomo l'infinito, ma è conscia dell'inevitabile finitezza umana²².

Niebuhr e Butterfield condividono in pieno questo disincanto. Le loro dure critiche nei confronti dell'utopismo liberale dei primi decenni del Novecento è da leggere alla luce di questa posizione. Avendo adottato senza alcuna riserva il credo Kantiano secondo cui ciò che è desiderabile è anche possibile, gli utopisti ignoravano la vera natura dell'uomo e ne sopravvalutano la capacità di agire moralmente. Per entrambi gli autori, l'illusione liberale della realizzazione del Paradiso in terra è nella migliore delle ipotesi ingenua — come lo scoppio della seconda Guerra Mondiale presto dimostrò agli utopisti — e nella peggiore pernicioso, poiché giustifica e incoraggia vere e proprie crociate nel nome della moralità internazionale²³.

Ma qual è allora l'utilità pratica dell'etica cristiana? Se per gli esseri umani non vi è speranza di uscire dalla trappola del proprio peccato e agire secondo virtù, non sarebbe forse meglio abbandonare fin dal principio ogni sforzo di elaborazione di un codice di condotta morale? Se, in altri termini, l'uomo può accorgersi dell'immoralità delle proprie azioni ma non può fare nulla per correggerle, qual è il senso della sua preoccupazione? Niebuhr e Butterfield rispondono a queste domande con un duplice ragionamento. In primo luogo, l'etica cristiana serve come metro per il giudizio delle azioni umane. Se è vero che tutti gli esseri umani sono egoisti e incapaci di vivere una vita perfettamente virtuosa, è anche vero che non tutte le decisioni prese dagli uomini nel proprio interesse sono immorali, e che non tutta l'immoralità è uguale. La presenza di un punto di riferimento etico indiscutibile — sebbene ideale — è dunque necessaria per riconoscere queste differenze e confrontare le scelte umane²⁴.

Il metro della morale cristiana, tuttavia, deve essere usato con estrema cautela. Nessun giudizio può prescindere dal ammissione che tutti gli uomini sono peccatori e che raramente — o forse mai — chi commette un'azione immorale ne è il solo colpevole²⁵. Nemmeno le azioni di un personaggio come Hitler, sottolinea Butterfield, avrebbero potuto scatenare una delle più immani tragedie della storia europea se la Francia e la Gran Bretagna non avessero creato le condizioni per l'aggressione tedesca con la loro ricerca dell'*appeasement* a ogni costo²⁶. Il monito risuona ancora più forte se si considera che chi giudica ha spesso un interesse ad accusare i suoi simili e riesce solo di rado a sfuggire alla tentazione di considerare sé stesso più virtuoso di chi è giudicato²⁷.

Il ragionamento appena presentato, tuttavia, lascerà ancora insoddisfatto il lettore più attento. Quest'ultimo si chiederà: se il giudizio non può influenzare la condotta

terrena dell'uomo, qual è il suo scopo? È vero che ogni essere umano sarà alla fine ritenuto responsabile dei propri atti, e che la malvagità delle sue azioni sarà «valutata» in relazione all'ideale etico cristiano. Ma per quale motivo l'uomo dovrebbe appropriarsi di un compito che spetta solamente a Dio e che per di più non potrà produrre alcun risultato fino al Giorno del Giudizio? È evidente, quindi, che per avere un qualche significato pratico, il giudizio morale deve essere accompagnato dalla possibilità concreta di seguire in qualche misura i precetti cristiani su questa terra. Sia Niebuhr che Butterfield sono coscienti di questo problema, ed entrambi lo risolvono riconoscendo all'etica un ruolo autonomo nella definizione del comportamento degli uomini e delle loro «estensioni» politiche, ossia gli stati. Il tentativo di trovare una sintesi tra la dottrina del peccato originale e l'ideale etico cristiano è la loro seconda risposta in difesa del codice morale del cristianesimo, e sarà analizzato nella sezione che segue.

4. La ricerca di un equilibrio tra egoismo e morale

Come si è visto in precedenza, Reinhold Niebuhr e Herbert Butterfield condividono una concezione duale della natura umana. Per entrambi, quest'ultima è fatta di ambizione, egoismo e distruzione, ma anche di creatività ed empatia. Sebbene le spinte «negative» prevalgano sempre su quelle «positive», esse non riescono a sradicare l'elemento di socievolezza presente nell'animo umano: per quanto ostile sia l'ambiente in cui l'uomo si muove, vi è sempre nella sua natura uno spazio per il rispetto disinteressato nei confronti dei suoi simili. Di nuovo, ciò che vale tra uomini vale tra stati. Benché la distanza fisica e l'assenza di una chiara fonte di identificazione sovranazionale ostacolino l'altruismo in ambito internazionale, tutti gli stati conservano una certa misura di socievolezza nel sistema anarchico. È qui che entra in gioco l'etica cristiana. Per i due autori, il perseguimento dell'interesse nazionale lascia uno spazio per valori quali la carità, la comprensione, la tolleranza e, più in generale, per la moralità nella definizione della politica estera di ogni paese. Quando si tratta di tracciare i limiti di questo spazio, tuttavia, le idee di Niebuhr e Butterfield divergono sostanzialmente. Questo disaccordo, a sua volta, rappresenta la principale linea di demarcazione tra le due interpretazioni cristiane della politica internazionale.

Nonostante la sua adesione al realismo politico, Niebuhr è consapevole dei problemi morali che quest'approccio può presentare se spinto fino ai suoi estremi. In tutti i principali scritti del teologo — pubblicati negli anni d'oro del realismo classico americano — questa scuola di pensiero è lodata come portatrice di una chiarezza e di un pragmatismo senza precedenti nello studio degli affari internazionali. Allo stesso tempo, però, Niebuhr mette costantemente in guardia i suoi colleghi realisti contro i pericoli di un'analisi troppo «coerente» nel suo dipingere l'uomo e gli stati come attori cinici e calcolatori, il cui solo obiettivo è guadagnare alle spese dei loro simili. Per Niebuhr, queste varianti «Machiavelliche» del realismo commettono un errore opposto a quello dell'utopismo, ossia promuovere una lettura nichilista nella quale l'egoismo rimpiazza l'etica come modello di vita ideale. Tale lettura è tanto pericolosa quanto falsa: da un lato, essa porta a una vera e propria glorificazione della potenza e del conflitto; dall'altro, essa ignora che le relazioni tra stati sono prima di tutto rela-

zioni tra comunità di esseri umani capaci di riconoscere i sentimenti e gli interessi dei propri «avversari»²⁸.

Il realismo, dunque, deve essere in grado di incorporare la socievolezza nelle sue teorie. Ma qual è il principio da seguire nell'individuazione del giusto equilibrio tra egoismo e moralità? Per Niebuhr il concetto chiave è quello di «soddisfazione». Comunque venga definito l'interesse nazionale, per il teologo quest'ultimo è sempre *assicurato* piuttosto che *massimizzato* dagli stati. Vi è, in altre parole, un punto di soddisfazione per l'interesse egoistico degli stati; un punto oltre il quale gli stati possono — e devono — comportarsi secondo i precetti dell'etica cristiana²⁹. È importante sottolineare che in questi ragionamenti Niebuhr non lascia mai il campo dei realisti: il perseguimento dell'interesse nazionale è sempre al primo posto nella politica estera di ogni paese, e quando l'interesse entra in conflitto con la morale è sempre quest'ultima a farne le spese. Ma il divario tra la posizione di Niebuhr e il realismo «estremo» è molto più che un dettaglio puramente teorico. Assieme ad altri esponenti del realismo classico (come Edward Carr e, in un certo senso, Hans Morgenthau), Niebuhr sostiene che una volta raggiunta una posizione che garantisce la propria sicurezza e i suoi altri interessi vitali, uno stato può utilizzare il proprio potere a fini esclusivamente morali: può fornire assistenza umanitaria all'estero, redistribuire ricchezza nel nome della giustizia sociale internazionale, o addirittura combattere una guerra solo perché «giusta»³⁰. Per Niebuhr, insomma, chiedere agli stati di essere morali senza danneggiare sé stessi è sia ragionevole che giusto. Chiedere loro più di questo è chimerico.

Non tanto chimerico per Herbert Butterfield. Come Niebuhr, lo storico britannico vede le relazioni tra stati come relazioni tra gruppi di esseri umani capaci di riconoscere il proprio peccato, provare contrizione e agire moralmente³¹. Detto altrimenti, l'etica cristiana gioca un ruolo nella politica e nella storia³². Ma per Butterfield questo ruolo è più che marginale. Come già sappiamo, lo storico attribuisce alla componente creativa della natura umana un peso maggiore nella determinazione del comportamento socio-politico rispetto alla lettura di Niebuhr. In presenza delle giuste circostanze, dunque, la socievolezza può porre un limite concreto alla ricerca del potere e al conflitto. Traslato a livello internazionale, ciò vuol dire che gli stati sono in grado di sacrificare una parte del proprio interesse nazionale nel perseguimento di fini etici. Certo, ambizione e barbarie sono sempre in agguato nel sistema internazionale, e uno stato che si dimentichi dei suoi più vitali interessi nell'illusione di una civiltà globale sarà costretto a pagare un prezzo molto elevato per la propria ingenuità. Ma gli stati sono anche capaci di identificarsi con altre comunità nazionali e con la più vasta società internazionale in misura molto maggiore di quanto Niebuhr sia pronto a concedere. Ciò, a propria volta, rende possibile una politica internazionale più morale, nella quale gli stati si contengono volontariamente in guerra come in pace nel rispetto reciproco e nell'osservanza dei principi etici del cristianesimo³³. Insomma, se l'ordine internazionale descritto da Niebuhr è lontano dal modello Kantiano e vicino — ma non sovrapposto — a quello Machiavellico, l'ordine descritto da Butterfield si trova più o meno a metà strada tra questi due estremi.

Secondo Butterfield, il perseguimento della moralità in campo internazionale procede principalmente attraverso due canali, ossia la diplomazia e le istituzioni. Una diplomazia prudente, guidata da uomini capaci di comprendere i bisogni degli altri paesi e

di riconoscere i valori della tolleranza e della moderazione ha per Butterfield un enorme potere civilizzatore negli affari internazionali³⁴. Dall'altro lato, le istituzioni del sistema internazionale — definite nella maniera più ampia: dall'equilibrio di potenza al sistema economico internazionale, dal diritto internazionale alle organizzazioni formali — costituiscono le « giuste circostanze » che rendono possibili la moderazione e il comportamento morale³⁵.

Quest'ultimo punto suggerisce una seconda — benché meno rilevante — differenza tra le idee dei due autori sulla realizzazione dell'etica cristiana nella storia. Contrariamente a Niebuhr, per Butterfield le istituzioni non sono semplicemente fenomeni terreni che sorgono per progetto o per fortuna, ma racchiudono un vero e proprio elemento divino. Lo stato sovrano, il capitalismo mondiale, le organizzazioni e il diritto internazionale sono tutti strumenti « provvidenziali » che aiutano stati e popoli a canalizzare la propria malvagità in attività creative, compiendo così il volere del Creatore³⁶. Sorprende, in questo senso, che il Dio dello storico Butterfield sia decisamente più « interventista » del Dio del teologo Niebuhr.

Per molti versi, le differenze tra i due approcci cristiani alle Relazioni Internazionali proposti da Niebuhr e Butterfield sono rappresentative delle differenze tra il realismo classico e la Scuola inglese. Due aspetti meritano particolare attenzione. Il primo segue direttamente dalla trattazione appena fatta: le diverse sintesi fra il peccato e l'etica cristiana raggiunte dai due autori riflette la più ampia analisi del rapporto tra interesse nazionale e moralità condotta dalle due scuole di pensiero. Da un lato, persino i più sensibili alle questioni etiche tra gli studiosi realisti non mancano mai di sottolineare che non vi è considerazione etica capace di scalfire il primato dell'interesse nazionale nella definizione della politica estera di un paese e che, di conseguenza, la moralità è da vedere come un principio « residuale », che entra in gioco solamente quando i bisogni vitali dello stato sono soddisfatti. Dal canto loro, i teorici di Scuola inglese ribattono che il sistema internazionale è prima di tutto una *societas*, ovvero una comunità globale i cui membri sono in grado di identificarsi l'uno con l'altro e rinunciare a una parte dei propri interessi egoistici nel nome della solidarietà e del rispetto reciproco³⁷.

Il secondo aspetto è meno diretto e riguarda l'approccio metodologico delle due scuole. Né Niebuhr (e con lui il realismo classico) né Butterfield (e la Scuola inglese) possono essere considerati positivisti nel senso stretto del termine. Se è vero che entrambi gli autori credono nella possibilità di osservare, comprendere e spiegare la realtà della politica internazionale — caratteristiche, queste, che li rendono positivisti in un senso molto ampio — è altrettanto vero che essi si guardano bene dall'utilizzare modelli e teorie « meccaniche », tecniche quantitative e quant'altro si trovi nell'armamentario del positivismo contemporaneo. Al contrario, sia in Niebuhr che in Butterfield vi è un grande interesse per i dettagli, le peculiarità e le sfumature della storia, le quali vengono lette, come visto, alla luce di alcuni principi generali di filosofia politica. Ciò che separa i realisti come Niebuhr dai teorici della società internazionale come Butterfield, tuttavia, è la nettezza di tali principi. Mentre i realisti ci forniscono un criterio chiaro e costante attraverso il quale analizzare tutte (o quasi tutte) le scelte degli stati — ossia l'interesse nazionale — e confinano l'etica a un ruolo del tutto marginale, la Scuola inglese è molto più ambigua a riguardo: mentre sostiene che la

politica estera è influenzata dagli interessi e dalla moralità, essa non fornisce alcun principio comparabile alla « soddisfazione » Niebuhriana per individuare il confine tra questi due elementi.

Il fatto che la nozione realista di interesse si presti più facilmente delle idee della Scuola inglese a essere presa come principio di deduzione in modelli più formalizzati aiuta senz'altro a comprendere perché generazioni successive di realisti (e neorealisti) hanno aderito piuttosto facilmente a un positivismo più spinto — e talvolta quasi « radicale », come nel caso dell'odierna *rational choice* — mentre gli esponenti contemporanei della Scuola inglese rimangono attaccati a un metodo più « storicistico », che attribuisce grande rilevanza all'analisi dei singoli casi ed episodi. Con ciò non si intende sostenere l'uno o l'altro approccio, né affermare che l'orientamento metodologico della Scuola inglese sia da attribuire solamente o principalmente alla mancanza di un chiaro principio di deduzione: vi è senza dubbio una più profonda e cosciente scelta epistemologica alla base di tale orientamento. Lo scopo qui è semplicemente di osservare come i diversi modi di concepire il posto dell'etica nella politica estera degli stati abbiano influenzato il diverso sviluppo metodologico del realismo e della Scuola inglese, e come le idee di Reinhold Niebuhr e Herbert Butterfield sul ruolo della morale cristiana nel sistema internazionale abbiano giocato un ruolo importante in questa influenza.

5. Conclusioni

Come le altre grandi religioni, il cristianesimo contiene un articolato sistema di norme e principi riguardanti l'essere umano e la sua vita in società. Tali norme e principi hanno trovato applicazione nello studio delle Relazioni Internazionali in modi molto diversi tra loro. In queste pagine si sono volute confrontare due teorie cristiane della politica internazionale rappresentate dall'opera di Reinhold Niebuhr e Herbert Butterfield. Il primo obiettivo di questo studio è stato quello di evidenziare le maggiori differenze e somiglianze tra questi due approcci su tre piani distinti: la visione della natura dell'uomo e del suo comportamento socio-politico; l'individuazione di un codice di condotta morale; la sintesi tra gli aspetti positivi e normativi del cristianesimo nella spiegazione della politica tra stati.

Sia Niebuhr che Butterfield costruiscono le loro teorie della natura umana sull'idea del peccato originale. Quest'ultimo rende l'uomo fondamentalmente egoista, e fa della convivenza sociale un'esperienza di violenza e distruzione. La creazione dello stato risolve il problema sociale a livello domestico ma lo riproduce a livello internazionale. Per entrambi gli autori, la politica tra stati è dunque una sfera di costante insicurezza e possibilità di guerra.

L'accordo tra Niebuhr e Butterfield continua sul piano etico, dove l'amore per Dio e per l'umanità intera sono visti come i principi ultimi intorno ai quali deve essere modellato il comportamento umano e dai quali scaturiscono le altre norme morali cristiane come la carità, la compassione, il perdono, la giustizia e la pace. Entrambi gli autori, comunque, riconoscono l'impossibilità della perfezione umana sulla terra, e attribuiscono all'etica cristiana un carattere principalmente idealistico.

Una certa dose di moralità, tuttavia, è ottenibile in questo mondo, come Niebuhr e Butterfield ci ricordano nella loro analisi della politica internazionale. Qui, però, le opinioni dei due divergono sostanzialmente. Per Niebuhr, le considerazioni etiche sono sempre e comunque subordinate all'interesse nazionale e hanno un ruolo «residuale» nella politica estera di un paese. Dal canto suo, Butterfield sostiene che gli stati possono sacrificare una parte del loro interesse nazionale nel perseguimento di fini morali qualora le circostanze lo permettano. Sia la diplomazia che le istituzioni internazionali giocano un ruolo fondamentale in tal senso.

Le differenze tra Niebuhr e Butterfield sul ruolo dell'etica cristiana negli affari internazionali, infine, sono utili per la comprensione di due importanti elementi di divergenza tra il realismo classico e la Scuola inglese. In primo luogo, esse ci aiutano a interpretare la diversa enfasi che i due paradigmi pongono sulla morale nell'analisi della politica tra stati. In secondo luogo, gettano luce sulle differenti traiettorie metodologiche seguite dal realismo e dalla Scuola inglese durante la seconda metà del ventesimo secolo.

Note

1. Di contro, gli approcci post-positivisti (come il postmodernismo e alcune branche del costruttivismo) sono più scettici riguardo alla possibilità di riconoscere e comprendere l'essenza del comportamento sociale e all'esistenza stessa di una natura umana unica e immutabile. È da notare, tuttavia, come questi paradigmi rimangano per lo più «intrappolati» allo stadio epistemologico a causa delle loro caratteristiche: dal momento che i post-positivisti ci mostrano i motivi per i quali fenomeni e meccanismi politici non possono essere oggettivamente osservati o capiti, rimane difficile immaginare come questi autori possano spiegare gli stessi fenomeni e meccanismi con le loro teorie.
2. Reinhold Niebuhr fu uno dei protagonisti del realismo classico americano e sicuramente uno dei principali esponenti del realismo cristiano contemporaneo. Niebuhr nacque il 21 giugno 1892 a Wright City, Missouri, dove trascorse gli anni della sua adolescenza. Figlio di un pastore protestante tedesco, il giovane Niebuhr decise fin da subito di seguire le orme paterne. Completati gli studi teologici presso l'Elmhurst College, l'Eden Seminary e la Yale University, nel 1915 venne ordinato pastore nella Bethel Evangelical Church di Detroit, dove passò i successivi tredici anni. Lo stretto contatto con gli ambienti operai della Ford e con la dura realtà del capitalismo selvaggio dell'epoca, portò Niebuhr ad allontanarsi progressivamente dal liberalismo sostenuto in gioventù per aderire sempre più strettamente alle tesi del marxismo. Durante questo periodo — da lui raccontato in *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (1929) — Niebuhr condusse anche un'intensa attività politica con i socialisti americani. Nel 1928 lasciò il pastorato a seguito di un incarico accademico presso lo Union Theological Seminary di New York City. Qui iniziò per Niebuhr una duplice transizione intellettuale: da un lato, egli cominciò a occuparsi con frequenza sempre maggiore dei problemi della politica internazionale. Dall'altro, Niebuhr

passò da una visione fondamentalmente classista della società a un realismo fondato sull'idea del peccato come elemento unificante e degradante della natura umana — realismo che tuttavia conservò delle sfumature marxiste, specialmente nella trattazione di problemi etici e di politica interna. Questa visione, alla quale Niebuhr rimase fedele fino alla sua morte, è espressa nelle opere di questi anni, che lo collocheranno nel gotha del realismo classico assieme ad autori come Carr, Morgenthau e Kennan. Tra esse ricordiamo *Moral Man and Immoral Society* (1932), *Christianity and Power Politics* (1940) i due volumi di *The Nature and Destiny of Man* (1941 e 1943), *The Children of Light and the Children of Darkness* (1944) e *Christian Realism and Political Problems* (1953). In aggiunta al suo interesse per la teoria politica, Niebuhr si dedicò spesso allo studio dell'etica cristiana e della sua applicazione alla pratica politica (*An Interpretation of Christian Ethics* del 1935 è forse la sua testimonianza principale su questi temi) e all'analisi della politica americana e internazionale del proprio tempo (tra le sue attività pubblicistiche ricordiamo la direzione di riviste come «The Christian Century», «Christianity and Society», «The Nation», «Christianity and Crisis» e «The New Leader»). Inoltre, Niebuhr rimase a lungo impegnato nella politica attiva sia come leader di movimenti quali la *Fellowship of Socialist Christians* e la *Union for Democratic Action*, sia in veste di collaboratore dello stesso Kennan al *Policy Planning Group* del Dipartimento di Stato americano. Nel 1952 venne colpito da un ictus cerebrale che lo portò a un progressivo declino fisico e al ritiro dall'accademia nel 1960. Dopo aver ricoperto brevi e poco significativi incarichi a Harvard e Columbia, morì il 1 giugno 1971.

3. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society, A Study in Ethics and Politics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1932, (trad. it *Uomo morale e società immorale*, Jaca Book, Milano 1968, pp. 11-13); *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner's Sons, New York 1953, pp. 6-8; *Man's Nature and His Communities. Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence*, Charles Scribner's Sons, New York 1965, p. 39.
4. Ivi.
5. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, Harper & Brothers, New York 1935, pp. 76-77. Si veda anche Geoffrey Rees, *The Anxiety of Inheritance. Reinhold Niebuhr and the Literal Truth of Original Sin*, in «Journal of Religious Ethics», 31, 1, 2003, pp. 75-99.
6. Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, cit., pp. 37-40; *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 76-77.
7. Si veda, ad esempio, Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, cit., pp. 3-8. Per un'interpretazione differente — ma minoritaria — della posizione Niebuhriana sulla perfezionabilità umana si veda Wilson C. McWilliams, *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, in «The American Political Science Review», 56, 4, 1962, pp. 874-85.
8. Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, cit., p. 7.
9. Storico diplomatico di fede metodista, Herbert Butterfield fu una delle maggiori figure della «Scuola inglese» delle Relazioni Internazionali. Nacque a Oxenhope, nello Yorkshire, il 7 ottobre 1900. Di famiglia modesta, Butterfield si distinse fin da ragazzo per il suo talento scolastico, il quale di lì a poco lo portò a Cambridge con una borsa di studio. Qui Butterfield cominciò ad appassionarsi tanto alla storiografia quanto alla storia diplomatica, interessi questi che continuò a coltivare in veste di professore nella stessa università e che sono riflessi nelle sue prime opere: *The Historical Novel* (1924), *The Peace Tactics of Napoleon 1806-08* (1929) e *The Whig Interpretation of History* (1931). Questi saggi si caratterizzano per la dura critica verso la storiografia liberale dell'epoca, colpevole, secondo Butterfield, di un'imperdonabile noncuranza per i dettagli e le sfumature della storia e di una fuorviante visione della storia come traiettoria di progresso. All'attenzione per la storiografia e la storia internazionale si aggiunse successivamente una grande attrazione

- verso la teoria politica generale e verso il rapporto tra il cristianesimo e la storia in particolare. Tra le molte opere frutto di questo interesse si ricordano *Statecraft of Machiavelli* (1940), *The Englishman and His History* (1944), ma soprattutto *Christianity and History* (1949), *History and Human Relations* (1951), *Christianity in European History* (1952) e *Christianity, Diplomacy and War* (1953). Con questi lavori Butterfield arrivò a sviluppare una sua visione politica basata sulla continua tensione tra il peccato e la provvidenza nella storia. E nelle stesse opere si trovano molti spunti per le Relazioni Internazionali, altra disciplina a cui l'ecclettico Butterfield fu a lungo legato. I contributi di Butterfield alla teoria della politica internazionale gli valsero grande attenzione da parte di esponenti del realismo americano del calibro di Kennan, Morgenthau e Kenneth Thompson — mentre paradossalmente Butterfield venne per lo più trascurato, e a tratti molto criticato, dall'accademia britannica. Fu lo stesso Thompson, nel 1958, a offrire a Butterfield il generoso finanziamento della fondazione Rockefeller con il quale lo storico fondò il *British Committee on the Theory of International Politics*, un gruppo di studiosi (che tra gli altri annoverò negli anni Martin Wight, Michael Howard e Hedley Bull) di lì in avanti conosciuto con il nome di «Scuola inglese». L'impegno nel *British Committee* e una serie di incarichi amministrativi ricoperti a Cambridge costrinsero Butterfield a cessare le sue attività di ricerca nel 1960 (dopo il suo *International Conflict in the Twentieth Century* di quello stesso anno, l'unico contributo di una certa rilevanza per le Relazioni Internazionali fu *Diplomatic Investigations*, un volume curato nel 1966 con Wight). A differenza di Niebuhr, durante tutta la sua carriera accademica (conclusasi nel 1968), Butterfield rifiutò ogni coinvolgimento nel dibattito o nell'attività politica, confermando la sua convinzione che ogni contatto tra l'accademia e la politica sarebbe stato dannoso per entrambe — convinzione che lo sottrasse all'attenzione del grande pubblico fino alla sua morte, avvenuta nel 1979.
10. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, G. Bell & Sons, London 1949, pp. 29-30, 47; *Christianity, Diplomacy and War*, The Epworth Press, London 1953, pp. 47-48.
 11. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 31-34; *History and Human Relations*, Collins, London 1951, p. 61.
 12. Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., pp. 102-04; *Christianity, Diplomacy and War*, cit., pp. 11-12.
 13. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 89-91; *History and Human Relations*, cit., pp. 56-58; *Christianity, Diplomacy and War*, cit., p. 57. Si veda anche Ian Hall, *History, Christianity and Diplomacy: Sir Herbert Butterfield and International Relations*, in «Review of International Studies», 28, 4, 2002, pp. 719-36.
 14. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 30, 50, 96; *Christianity, Diplomacy and War*, cit., p. 46.
 15. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., p. 31.
 16. Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, cit., pp. 20-22; Herbert Butterfield, *Christianity, Diplomacy and War*, cit., pp. 54-56.
 17. Herbert Butterfield, *Christianity, Diplomacy and War*, cit., pp. 46, 54-56.
 18. Su questo punto si rimanda alla trattazione del tema dell'imperialismo in *Uomo morale e società immorale*, cit., pp. 73-80.
 19. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 106-07; Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., p. 41-49.
 20. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 107-08; Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., pp. 59-60; *Christianity, Diplomacy and War*, cit., p. 4. È da notare che sebbene i precetti etici sostenuti da Niebuhr e Butterfield siano molto simili, il primo enfatizza in modo particolare l'uguaglianza economica e gli obiettivi di giustizia sociale. Ciò è sicuramente riconducibile all'attrazione di Niebuhr verso il marxismo e alla sua critica nei confronti del capitalismo occidentale — atteggiamenti, questi, che si ritrovano in molte delle opere di Niebuhr, prima fra tutte *Uomo morale e società immorale*. Benché le idee del teologo su questi argomenti entrino in chiaro contrasto con la

posizione di Butterfield — per il quale, come si vedrà più avanti, il capitalismo è nientemeno che un'istituzione sociale «provvidenziale» — questa divergenza è attenuata quasi fino a sparire nell'analisi della politica internazionale, dove l'attenzione di Niebuhr è focalizzata più sui temi della guerra e della pace che sulla critica del sistema liberista. Non bisogna dimenticare, inoltre, che nonostante il suo *penchant* per l'uguaglianza come valore morale, raramente Niebuhr si è allontanato dal realismo nell'analisi positiva del comportamento politico. Per tutte queste ragioni, le tendenze marxiste di Niebuhr non saranno considerate ulteriormente.

21. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 66, 104-09; Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., pp. 56-57.
22. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 103, 130.
23. *Ibidem*, p. 116; Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., p. 33; *The Scientific Versus the Moralistic Approach to International Affairs*, in «International Affairs», 27, 4, 1951, pp. 411-22.
24. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., p. 125.
25. *Ibidem*, p. 111; Herbert Butterfield, *Christianity, Diplomacy and War*, cit., pp. 51-61; *History and Human Relations*, cit., pp. 55-57, 108.
26. Herbert Butterfield, *Christianity, Diplomacy and War*, cit., p. 64.
27. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, cit., pp. 126-9; Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., pp. 56-57, 116-17.
28. Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, cit., pp. 12-14, 65, 163-64.
29. *Ibidem*, pp. 192-94. Si veda anche Robert C. Good, *The National Interest and Political Realism: Niebuhr's 'Debate' with Morgenthau and Kennan*, in «The Journal of Politics», 22, 4, 1960, pp. 597-619.
30. Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, cit., pp. 81-84, 164-65.
31. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 26-28.
32. Herbert Butterfield, *History and Human Relations*, cit., pp. 102-04.
33. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 49-50; Ian Hall, *History, Christianity and Diplomacy*, cit.
34. Si veda Paul Sharp, *Herbert Butterfield, the English School and the Civilizing Virtues of Diplomacy*, in «International Affairs», 79, 4, 2003, pp. 855-78.
35. Ian Hall, *History, Christianity and Diplomacy*, cit.
36. Herbert Butterfield, *Christianity and History*, cit., pp. 34, 107; *History and Human Relations*, cit., p. 109.
37. Per una panoramica dei principi della Scuola inglese e delle differenze tra quest'ultima e il realismo classico si veda per tutti Robert H. Jackson, *The Global Covenant. Human Conduct in a World of States*, Oxford University Press, Oxford 2000, capp. 2-6.