

Pace e Guerra nel pensiero, nella teologia e nel Magistero della Chiesa cattolica dal Vaticano II in poi

Il tema è vastissimo. Scelgo tre momenti storici e quindi 3 passaggi che mi sembrano significativi e utili per il confronto e riflessione della nostra Scuola di Pace e Nonviolenza.

Le due grandi matrici che hanno contrassegnato fin dalle origini la cultura dell'Occidente (la tradizione greco-latina e quella ebraico-cristiana) hanno sempre riconosciuto la legittimità della guerra. Il mondo greco e poi quello romano sono stati attraversati da pesanti (e ripetuti) conflitti, al punto che il termine "pace" è proposto prevalentemente in un'accezione di segno negativo come semplice "assenza di guerra" e che la pax romana è concepita come la cessazione temporanea della guerra, una sorta di armistizio dopo la vittoria.

Cicerone, oratore e filosofo del I secolo a.C., affrontò in varie opere il tema del *bellum iustum* (guerra giusta). Egli mantiene in sostanza l'idea che sia giusta la guerra regolarmente annunciata, dichiarata, finalizzata a ottenere riparazione. Ma in un frammento della sua opera sembra che si occupi anche della sostanza: dice infatti che è giusta la guerra combattuta per riparare un torto subito oppure per ricacciare i nemici dai territori occupati.

La *shalom* biblica (שָׁלוֹם) si discosta tuttavia dalla pace greca (Ειρήνη) e dalla pax romana per la presenza di un concetto di "pace" più positivo di compiutezza e prosperità. La piena realizzazione della pace è demandata ai "tempi messianici". Il Nuovo Testamento sottolinea l'esigenza della costruzione della pace come uno dei compiti fondamentali dell'impegno cristiano. È la "beatitudine" presente nel Discorso della montagna: "*Beati gli operatori (i facitori) di pace perché saranno chiamati figli di Dio*" (Mt 5, 9). La radicalità della proposta evangelica ha spinto infatti la primitiva comunità cristiana a fare proprio l'ideale pacifista, fino a darne testimonianza mediante la scelta (in realtà motivata anche da ragioni religiose: il rifiuto del culto all'imperatore del tempo) dell'obiezione di coscienza che troviamo con Donata di Scillium e S. Giustino.

1. L'idea di "Guerra Giusta"

A mettere in discussione il rifiuto dell'uso delle armi nel mondo cristiano, è stato Agostino di Ippona, che ha introdotto per primo nella riflessione etico-teologica il concetto di "guerra giusta". Egli, pur riconoscendo che la promozione della pace (definita *tranquillitas ordinis*) costituisce il compito più importante della comunità politica, non esita a riconoscere in alcuni casi l'ineluttabilità della guerra, mettendo in evidenza le condizioni che la giustificano. A determinare questa valutazione delle condizioni di giustificazione della guerra è, da un lato, il pessimismo antropologico che non lo ha mai del tutto abbandonato. Ma la ragione di fondo (o, se si vuole, l'argomentazione in base alla quale egli perviene a questa conclusione) e che giustifica anche la partecipazione dei cristiani alla guerra, è l'interpretazione che egli fornisce del Discorso della montagna, ridotto a criterio ispiratore dei sentimenti interiori e delle opzioni private, dunque non applicabile alle opzioni pubbliche.

Agostino non si limita tuttavia a questo. L'introduzione del concetto di "guerra giusta" lo obbliga a precisarne le cause e a istituire i criteri sulla base dei quali formulare il giudizio circa la sua plausibilità. Egli è convinto infatti che non ogni tipo di guerra possa godere di legittimità, e che occorra allora stabilire dei limiti precisi al suo esercizio. Prende corpo, in

questo contesto, il cosiddetto *ius ad bellum*, che riguarda le condizioni per le quali è possibile dichiarare ed entrare in guerra. Condizioni che vengono fissate in questi elementi:

- nella “**giusta causa**”, il ripristino della giustizia;
- nella “**retta intenzione**” (il bene della giustizia che si vuole ripristinare sia superiore ai danni causati dall’ingresso in guerra) e nel **criterio prudenziale**;
- nella **dichiarazione** da parte della “**autorità legittima**” (la consegna della dichiarazione all’ambasciatore che ne illustra i motivi).

Come risulta fin dall’inizio — è bene sottolinearlo — il concetto di “guerra giusta” non ha come obiettivo quello di avvallare tout court la guerra (ogni tipo di guerra), ma quello di ripristinare la giustizia e di restringere il campo del suo esercizio a situazioni limitate e ben circoscritte.

La Scolastica medioevale riprende questo concetto. Tommaso d’Aquino, pur considerando la pace un bene da perseguire con tutte le proprie energie, riconosce l’esistenza di situazioni nelle quali, a causa delle gravi violazioni dei diritti di un popolo, la guerra diviene legittima. Egli aggiunge poi alle condizioni poste da Agostino due altre, che introducono, accanto allo *ius ad bellum*, lo *ius in bello*. Si tratta della *extrema ratio*, del fatto cioè che siano stati esperiti tutti i tentativi di trovare, attraverso il dialogo tra le forze in campo, un accordo per via diplomatica; e del *debitus modus*, cioè della limitazione dell’intervento all’uso di mezzi legittimi e della protezione dei civili. Il principio della giusta proporzione.

La piena formulazione della dottrina della “guerra giusta” si ha però solo in epoca moderna. A provocarne gli sviluppi ha concorso tanto la nascita degli Stati nazionali (a regime assolutistico), che reclamano a sé il monopolio della forza quanto il recupero del diritto alla legittima difesa, trasposto dal piano individuale a quello sociale e nazionale, estendendo la possibilità di intervento anche in ragione della progressiva restrizione delle condizioni ricordate soprattutto (e talora in modo esclusivo) alla “autorità legittima”, essendo divenuto il “principio di autorità” il perno fondamentale dell’intera azione politica.

La guerra, sia difensiva che offensiva, viene così giustificata come la via normale di regolamentazione e di soluzione dei conflitti; essa è anzi persino ritenuta — è questa la tesi di Carl von Clausewitz — “*la continuazione della politica con altri mezzi*”. Si assiste in tal modo alla “politicizzazione” della guerra — Carl Schmitt afferma che la politica si fonda sul concetto di “nemico”

L’idea che la guerra possa ristabilire la giustizia nella tradizione e pensiero cristiano è sempre stata tormentata ed esposta a continui riesami.

Il gesuita Luigi Taparelli d’Azeglio ha sostenuto il carattere divino del conflitto come via attraverso cui la Provvidenza distribuiva in terra punizioni e ricompense alle nazioni. Sottolineava la necessità di ricorrere alle armi per ripristinare quel corretto ordine morale la cui violazione costituiva il vero male dell’uomo. Era dunque lecita la guerra, in quanto era legittimo, anzi in certi casi doveroso, spargere il sangue per impedire le violazioni dell’etica sociale.

La religione dell’universo e l’entusiasmo di natura gridano ad alta voce che la guerra giusta è un bene [...] Certamente sarebbe maggior bene che niun popolo e principe non commettesse ingiustizie o prepotenze da provocarle. Ma, posta la presente condizione dell’uomo in cui necesse est ut veniant scandala, dir male la guerra, egli è un dir male il

rimedio. (Tapparelli d'Azeglio 1860). È chiaro che il testo va collocato nel suo contesto e al di fuori rimane incomprensibile, tuttavia esso esprime la cultura di una determinata stagione.

2. The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response

Un secondo momento interessante e forse poco conosciuto in Europa (rispetto alla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII del 1963 che ha avuto la sua origine dalla crisi dei missili di Cuba), fu la preparazione, il confronto e la discussione in cui la chiesa nel suo complesso e la teologia cattolica americana ha pubblicato il documento più importante sulla pace dei vescovi cattolici americani "*The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*", del 1983.

La pace è uno dei temi dove la NCCB (*National Catholic Conference of Bishops*, in breve la CEI degli Usa) si guadagnerà un ruolo di leadership morale, di referente autorevole, riconosciuto e stimato dal vasto pubblico americano non solo cattolico. Il contesto come sempre è importante. Nel 1963 ha inizio l'intervento americano in Vietnam e nel sud-est asiatico; negli anni '70 fino alla fine degli anni '80 il confronto è con l'Unione Sovietica: la guerra fredda, la strategia della tensione nucleare e gli accordi SALT; negli anni '90 i nuovi teatri di tensione sono i Balcani e il Medio Oriente. Il tema della pace e della guerra ricorre all'incirca in un centinaio di saggi pubblicati fra il 1960 e il 2000; più di quaranta sono gli editoriali e gli articoli pubblicati su importanti riviste teologiche americane come *Theological Studies*, *The Thomist*, *First Things*, *Theology Today*, *Religion & Liberty*, *The Journal of Religion*. Moltissimi gli articoli su periodici cattolici a diffusione nazionale come *America*, *Commonweal*, *Crisis*, *National Catholic Reporter*, *U.S. Catholic* e simili.

"Per una teologia della protesta" è il titolo di alcuni articoli apparsi sulle riviste come *America*, *Theological Studies* e *The Thomist* alla fine degli anni '70. Sembrava quasi di trovarsi di fronte ad un nuovo capitolo della teologia. La cronaca riporta che in quel periodo si è sviluppato negli USA un dirompente clima di protesta e di contestazione soprattutto da parte di movimenti giovanili nei confronti del governo e delle sue scelte di politica interna ed estera in particolare contro la guerra in Vietnam, contro il servizio militare obbligatorio e le leggi razziali. Ci sono state manifestazioni, cortei di piazza, occupazioni delle università, e in diversi Stati, veri e propri assalti agli uffici di Leva. Alcuni esponenti del sindacato *Catholic Worker* e di altri movimenti, così come sacerdoti e religiosi, hanno messo in atto clamorose azioni dimostrative che hanno sconvolto la quiete e l'unità interna della chiesa cattolica americana. C. Kearns ha bruciato in pubblico la cartolina di chiamata alle armi, R. La Porte si è lasciato bruciare vivo sulla piazza delle Nazioni Unite, il gesuita D. Berrigan e il fratello Philip della congregazione di S. Giuseppe, hanno organizzato incursioni negli uffici di leva militare di Baltimora e di Catonsville, per distruggere i fascicoli relativi alla chiamata dei giovani alle armi. Per due mesi D. Berrigan ha costretto l'F.B.I. ad una caccia divertente e imbarazzante fatta di apparizioni in pubblico per la registrazione di un documentario televisivo dal titolo «Il Santo Fuorilegge».

Ciò che ha risvegliato l'attenzione della sonnolenta opinione pubblica americana, è il fatto che non si è trattato di un normale fenomeno di contestazione giovanile, ma di un vero e proprio dissenso e protesta, condotta con strumenti di lotta che mettevano in discussione le stesse regole democratiche. La disobbedienza civile non solo è giustificabile, ma necessaria quando un valore umano fondamentale è in gioco. I governi e le leggi non sono sacri, essi sono strumenti che servono determinati fini come la vita, la libertà e la felicità.

Nel dicembre del 1966 l'editoriale del settimanale cattolico *Commonweal* noto per equilibrio e chiarezza, scriveva:

«Gli USA dovrebbero ritirarsi dal Vietnam, la guerra in Vietnam è una guerra ingiusta. Ciò che si è fatto là è un crimine e un peccato. Non siamo arrivati a questa conclusione perché siamo pacifisti. Non vogliamo dire che non vi sia nulla in gioco nel Sud-Est asiatico. Il risultato della guerra rappresenterà certamente una differenza. Ma non la differenza decisiva per giustificare una guerra che può durare più di qualsiasi altra, con i suoi costi e mezzi, e non ottenere ancora un successo definitivo. La sproporzione tra fine e mezzi è divenuta così grande, che il cristiano non può considerarla come una semplice misura sbagliata del governo, da correggersi alla fine, ma da tollerarsi per il fatto che il bene cercato supera il male praticato. Questa è una guerra ingiusta».

Un altro elemento che ha stimolato la riflessione teologica è stato la pubblicazione nel 1968 della lettera *«Human Life in Our Day»*. Questa lettera dei vescovi americani è conosciuta soprattutto come la nota a favore della scelta dell'obiezione di coscienza, contro l'obbligo del servizio di Leva e per il diritto di dissenso pubblico contro una guerra ritenuta immorale.

«Noi quindi raccomandiamo una modifica della scelta del servizio di Leva che renda possibile, anche se non è semplice, la scelta degli obiettori di coscienza di rifiutare [...] di prestar servizio in guerre che essi considerano ingiuste o in rami di servizio che li sottopongano a fare azioni contrarie ai loro principi morali».

Se la guerra in Vietnam e le varie forme di disobbedienza civile sono gli antefatti, nella seconda metà degli anni '70 la situazione internazionale si complica. La produzione di nuove armi nucleari, l'aumento della strategia della tensione e l'equilibrio della deterrenza, i diversi tentativi di accordo SALT sul nucleare tra le due superpotenze, sono stati l'occasione per un ulteriore dibattito politico fuori e dentro la chiesa cattolica americana, a cui è seguito un laborioso e partecipato confronto sia di carattere filosofico che teologico. Il tema della pace e della guerra è stato esplorato soprattutto su due versanti: quello della legittimità dell'uso condizionato di armi nucleari, con riferimento alla teoria della guerra giusta, e quello della illegittimità di qualsiasi uso di armi e di violenza, tipico del movimento pacifista che ormai ha raggiunto dimensioni mondiali.

Iniziamo con la letteratura che si occupa della guerra giusta soprattutto in campo filosofico. Christensen sulla rivista dei domenicani americani *The Thomist*, riferisce di molti equivoci che circolavano tra gli opinionisti dei maggiori magazine del tempo. Solo per citarne una, nel suo *“How Much Can the ‘Just War’ Justify?”*, il professore di filosofia morale della Yale, D. Wells alterna come se fossero identiche, due approcci al tema della guerra che «invece sono chiaramente incompatibili». La prima ritiene che la guerra e la violenza siano intrinsecamente cattive, sempre. L'altra ritiene che la guerra possa aver avuto una sua giustificazione nel Medio Evo, ma che non la possa più avere nel mondo degli armamenti del XX° secolo. La posizione più condivisa rimane quella del padre dei teologi americani: John Courtney Murray:

«l'originale questione della guerra giusta implica così che la nonviolenza è la norma cristiana e che l'uso della forza può essere giudicata morale solo in via eccezionale. La forza violenta si deve ritenere incompatibile con un fondamentale orientamento morale cristiano, e può essere tollerata solo in definite e stringenti circostanze»¹.

Il contesto e il necessario discernimento morale ha obbligato la chiesa cattolica americana ad una seria riflessione sul tema. La tradizione della guerra giusta ha sviluppato – in particolar

¹ J.C. MURRAY, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960, 270.

modo provocate dalla preparazione della lettera pastorale della NCCB – una serie di categorie morali circa la possibile giustificazione della violenza, con il chiaro scopo di servire e di promuovere la giustizia. Formulate in modi diversi dai teologi, possono essere ricondotte a due gruppi di criteri. I criteri «*jus ad bellum*» determinano se le ragioni sostenute per l'inizio dei conflitti incontrano a sufficienza i criteri per oltrepassare l'obbligo prima-facie della non violenza; le norme «*jus in bello*» regolano il giudizio dell'uso di particolari mezzi durante la guerra.

Le norme «*ad bellum*» includono:

1. Un'autorità/Dichiarazione legittima: soggetta ai criteri generali di legittimazione politica;
2. Giusta causa: la difesa contro l'ingiustizia;
3. Ultima risorsa: tutte le alternative possibili all'uso della forza per ottenere giustizia sono state esaurite;
4. Ragionevole speranza di successo: se la giustizia che si spera di ottenere è improbabile, non è giustificato l'uso della violenza;
5. Proporzionalità: la ragionevole presunzione che la vita, la libertà e la giustizia raggiunte attraverso l'uso della forza sono più grandi della morte e della distruzione causata dalla violenza;
6. Retta intenzione: la guerra deve essere condotta con l'intenzione di raggiungere la giustizia e ultimamente la pace, non per desiderio di vendetta.

I criteri «*in bello*» per il giudizio morale sono due:

1. Il principio di discriminazione: i non combattenti, le popolazioni civili, devono essere immuni da attacchi diretti;
2. Il criterio di proporzionalità: i valori cercati dall'uso di particolari mezzi militari devono superare il danno causato da questi mezzi. Queste norme costituiscono il discernimento che appartiene alle tradizioni cristiana e umanistica.

Di fatto però il dibattito teologico morale sulla guerra giusta a fronte degli attuali scenari di tensione nucleare si è concentrato sulla domanda: Può l'uso di armi nucleari essere ancora un mezzo ragionevole per il raggiungimento della giustizia? Nessuno può essere sicuro del risultato di una guerra nucleare per quanto limitata sia. Il criterio «*ad bellum*» di un ragionevole successo diventa la norma più critica in questo contesto. La speranza che un qualsiasi uso di armi nucleari possa essere mantenuto limitato, eccede ogni confine di giudizio ragionevole. Una politica con l'intenzione manifesta di far uso di armi nucleari contro un'altra superpotenza deve essere giudicata inaccettabile, anche qualora gli obiettivi perseguiti fossero giusti. Queste conclusioni riguardano non solo l'inizio di uno scambio limitato di ordigni nucleari, ma compromette anche i criteri «*in bello*» come tali. In conclusione, l'uso di armi nucleari non può essere mai moralmente giustificato.

L'argomentazione della tesi sviluppata soprattutto dal gesuita americano David Hollenbach del Boston College, procede con la stringente necessità del sillogismo logico. Primo, «la moralità comune» proibisce assolutamente l'uccisione degli esseri umani innocenti. Secondo, l'intenzione di uccidere persone innocenti, anche l'intenzione condizionata di fare questo, è in sé stessa immorale. Terzo, tutte le strategie della deterrenza includono questa cattiva intenzione. Quarto, tutte le strategie della deterrenza sono perciò immorali. Quinto, ne consegue che il disarmo nucleare è un obbligo moralmente vincolante. Infine, dal momento

che la probabilità di ottenere un immediato e reciproco disarmo da parte delle superpotenze è virtualmente nullo, l'immediato unilaterale disarmo nucleare da parte dell'occidente è un imperativo morale.

«La conclusione sembra inevitabile: la deterrenza nucleare non è accettabile per la coscienza cristiana. E non potrà in un prossimo futuro essere trasformata in una qualsiasi forma accettabile di deterrenza»².

Il tema del giudizio morale della deterrenza, della minaccia e dell'uso limitato di ordigni nucleari ha coinvolto tutta la chiesa cattolica americana. «I vescovi cattolici di questo paese ritengono che troppo a lungo noi americani ci siamo preoccupati dei preparativi per la guerra; troppo a lungo siamo stati guidati dal falso criterio dell'equivalenza o della superiorità degli armamenti; troppo a lungo noi abbiamo permesso alle altre nazioni di imporci virtualmente quanto dovevamo spendere per accumulare armi di distruzione». A conclusione delle diverse fasi di preparazione del documento finale "The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response", la commissione incaricata con i vescovi John J. Krol di Philadelphia, John R. Roach di St. Paul e Minneapolis, Joseph Bernardin di Chicago, Roger Mahony vescovo di Stockton, dichiarò che l'attuale politica delle due superpotenze di corsa alle armi «ha da tempo superato i limiti della giustizia e della legittimazione morale». La commissione condannò come «sempre moralmente sbagliato» l'uso o l'intenzione di usare armi nucleari. Anche in riferimento al loro possesso. E i criteri della valutazione morale si fondarono su tre elementi:

1. Il primo imperativo morale è di prevenire ogni loro uso;
2. Il possesso è sempre un male che può essere solo tollerato, ma solo se la strategia di dissuasione è usata per promuovere la limitazione e la riduzione di armi;
3. L'obiettivo ultimo di una politica temporanea della deterrenza è l'eliminazione delle armi nucleari. Per la commissione le scelte politiche dell'amministrazione USA e del governo sovietico non incontravano nessuno di tali requisiti morali.

3. La Pacem in terris

Si inserisce in questo contesto il terzo elemento interessante: la promulgazione della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963), che rifiuta il concetto di "guerra giusta", giungendo ad affermare che è "del tutto irragionevole (*alienum a ratione*) pensare che nell'era dell'atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia" (n. 67). Le ragioni addotte dal pontefice non sono soltanto di ordine sociopolitico; egli non manca di fare appello alla beatitudine evangelica, quella dei "facitori di pace", e a inserire la propria proposta in un contesto culturale caratterizzato da profondi cambiamenti che coinvolgono gli individui e i popoli e reclamano la creazione di nuove prospettive di giustizia e il riconoscimento di nuovi diritti. In linea di massima (e con apporti diversi legati anche ai rapidi cambiamenti intervenuti nel frattempo nella situazione mondiale) è questa la dottrina che è prevalsa (e prevale) nel magistero successivo della Chiesa, fino alle ultime prese di posizione di papa Francesco che, a proposito del conflitto Russia-Ucraina in corso, non ha esitato a parlare di follia.

L'impegno per la costruzione della pace comporta, in negativo, alcuni interventi, che vanno messi in atto (anche con l'uso delle armi) in situazioni cruciali, per evitare mali maggiori; e,

² cfr., D. HOLLENBACH, *Nuclear Weapons and Nuclear War: the Shape of the Catholic Debate*, «Theological Studies», 43 (1982) 596-600.

in positivo, una serie di azioni che creano le condizioni per prevenire le conflittualità che possono condurre alla guerra o per affrontarle, se già sussistono, con mezzi pacifici. A questi due versanti si riferiscono queste ultime note, che non hanno alcuna pretesa di esaustività, ma intendono semplicemente fornire orientamenti e indirizzi, che meritano di essere presi in seria considerazione.

L'ingerenza umanitaria e l'intervento di polizia internazionale. La gravità di alcune situazioni in cui si sono consumate atrocità inaudite, con violenze, stupri e veri e propri genocidi — determinante è stato quanto si è verificato nei Balcani — ha provocato l'esigenza di intervenire, anche con le armi, per arrestare, fin dove possibile, assurde forme di barbarie.

È nata per questo la dottrina della “ingerenza umanitaria” e delle “operazioni di “polizia internazionale”. L'obiettivo è qui quello di dare soccorso alle vittime dell'aggressione mediante il coinvolgimento della comunità internazionale. Si tratta di istituti che si differenziano radicalmente dalla guerra, sia per il fine perseguito — fermare e quanto meno contenere un processo di grave violenza —, sia per le modalità di esecuzione, caratterizzate da un intervento chiaramente circoscritto e destinato esclusivamente a prestare aiuto alle vittime e a disarmare l'aggressore.

La legittimità di queste azioni è strettamente dipendente dal verificarsi di alcune condizioni, quali:

- l'imparzialità,
- la volontà di promuovere una vera de-escalation della violenza (retta intenzione)
- la prudenza nell'uso delle armi.

Per questo la loro plausibilità è tale solo in presenza di situazioni estreme, nelle quali l'uso coercitivo della forza è reso necessario tanto dal fallimento della trattativa politica quanto dalla considerazione che gli effetti negativi del mancato intervento risulterebbero più gravi di quelli prodotti dall'intervento stesso. O ancora: per questo è necessario quale garanzia di imparzialità il controllo delle grandi organizzazioni internazionali in grado di valutare, al di là e al di fuori di interessi particolaristici, l'opportunità (e persino la necessità) di intervenire.

Le buone pratiche da promuovere. Accanto al rifiuto della guerra in tutte le sue forme, la pace ha bisogno per affermarsi della promozione di iniziative, che contribuiscano alla costruzione di una coscienza pacifica e che favoriscano forme di dialogo e di confronto diplomatico. Ciò a cui si deve mirare è, in questo caso, la diffusione di una “cultura di pace”, uscendo da uno sterile utopismo perché si producano i cambiamenti necessari a rendere sempre più plausibile a tutti i livelli il progetto pacifista.

Tre sembrano essere, a tale proposito, gli ambiti da privilegiare:

1. la costruzione di un sistema basato sulla giustizia e sui diritti,
2. l'adozione della nonviolenza come forma attiva di soluzione dei conflitti e, infine,
3. l'esercizio del diritto di resistenza, della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza.

Il primo ambito — quello della giustizia e dei diritti umani — non può non fare i conti con la crescita esponenziale delle disuguaglianze non solo tra i popoli — basti qui ricordare il divario tra Nord e Sud.

Le aspre tensioni rinfocolate da motivazioni vere (o presunte) di carattere ideologico o religioso sono, in larga misura, dovute a ragioni economiche; sono espressione cioè di una reazione violenta alla violenza istituzionale di un ordine (o disordine) mondiale, che mantiene in uno stato di minorità un'ampia area della famiglia umana.

Non vi è pace senza giustizia o — come ricordava Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio* — la giustizia è il vero nome della pace.

Il secondo ambito — quello della non-violenza come forma attiva di soluzione dei conflitti — impone l'adesione a un modello nonviolento, non come scelta tattica e contingente, ma come opzione di principio. Le difficoltà a mettere in atto questa scelta si sono oggi moltiplicate. Non solo per l'accentuarsi dei conflitti e il loro radicalizzarsi, ma anche per l'avanzare di una mentalità giustificazionista che, in nome del realismo politico, rifiuta di prendere in considerazione ogni tentativo di affrontare le situazioni conflittuali senza ricorrere alla violenza. Questo significa che è anzitutto necessario riscoprire le radici antropologiche della nonviolenza che vanno ricercate nel rifiuto a considerare l'altro come “nemico”, riducendolo a semplice “oggetto” e negandogli ogni dignità personale.

La pace esige dunque il superamento della distanza dall'altro e la positiva elaborazione dei conflitti originati dalle “differenze”. La persistenza nell'uomo di profonde ambivalenze, che hanno la loro sede nell'io profondo, esige il ricorso a un'educazione positiva della coscienza volta a interiorizzare valori quali la fiducia nell'altro, il dialogo, la tolleranza, la mitezza, l'abnegazione, la pazienza, il co-raggio, e ad accettare i propri limiti e la propria fallibilità/vulnerabilità.

Predisporre gli strumenti per una soluzione pacifica dei conflitti quali la via diplomatica, il rafforzamento di istituzioni internazionali che promuovano lo sviluppo del sistema democratico, non solo in senso formale, ma nella direzione socioeconomica e politica.

Il terzo ambito, infine — quello del diritto di resistenza, della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza — esige che si faccia spazio ad alcune forme di radicale testimonianza della nonviolenza, che conferiscano al pacifismo un carattere pratico e attivo da vivere dentro la storia. In questo modo è possibile mettere in campo azioni pubbliche che diano concretamente corso a una forma di non-violenza con effetti immediati sul cambiamento sociale. Tra queste azioni meritano di essere ricordate le pratiche di difesa non violenta (purtroppo ancora poco conosciute e praticate), il diritto di resistenza e la disobbedienza civile, che comportano una vera e propria violazione della legge; violazione tesa a sollecitarne il cambiamento, e infine (ma non in ordine di importanza), l'obiezione di coscienza.

Verona 21 febbraio 2025

Beghini Renzo