

# IL VANGELO DELLA PACE CROCE E SPERANZA DEI CRISTIANI

*Roberto Filippini*

## 1. Come una “spina nella carne”

*Infandum regina iubes renovare dolorem*: l’inizio del secondo libro dell’*Eneide*<sup>1</sup> mi viene sempre alla mente ogni volta che devo proporre una riflessione sulle posizioni dei cristiani e in specie della chiesa cattolica circa la guerra e la pace, la violenza e la nonviolenza. Un disagio doloroso, una pena interiore amarissima e un’indicibile tristezza insorgono, perché, come su altri versanti del vivere cristiano, ma qui in modo particolarmente acuto, si percepisce la distanza dal Discorso della montagna e la divaricazione del tempo dall’escatologico Regno annunciato come imminente da Gesù di Nazareth.

Scorrendo infatti i secoli cristiani, non si può evitare la lancinante contraddizione fra l’invito a porgere l’altra guancia e ad amare i nemici e le prese di posizione della chiesa che giustificano gli strumenti della violenza per risolvere i conflitti umani. Fra i seguaci di Cristo ha trovato posto chi ha escluso per il cristiano la partecipazione attiva a qualsiasi guerra o lotta armata come Francesco d’Assisi, Erasmo da Rotterdam, i Quaccheri o, per venire al nostro tempo, Martin Luther King, don Primo Mazzolari, don Lorenzo Milani e padre Ernesto Balducci, i vescovi Hélder Câmara e Tonino Bello, e d’altra parte in misura molto maggiore c’è chi ha tessuto le lodi delle virtù militari e dell’abnegazione degli uomini in armi per i grandi ideali della verità, della giustizia o della patria, ritenendo la guerra una necessità inesorabile o al limite un male minore a cui non è dato sottrarsi.

Questa discrasia non è solo il frutto della mondanizzazione della chiesa che scende a patti con i poteri delle istituzioni umane per interessi che non hanno niente a che fare con il vangelo, come qualcuno afferma. Al fondo, per lo meno nelle posizioni più nobili e rette dei credenti in Cri-

---

<sup>1</sup> VIRGILIO, *Aeneis* II,3.

sto che hanno sostenuto il dovere del ricorso alle armi, sta il rovello di chi ha cercato di prendere sul serio l'appello gesuano all'amore universale senza trascurare le esigenze della giustizia in un mondo profondamente ingiusto, dove episodi di crudeltà ed efferatezza disumane si oppongono nei fatti all'avvenuta redenzione. È questo che brucia e fa soffrire il cristiano: l'essere di fronte ad una salvezza che pare incompleta e imperfetta tra il già e il non ancora del Regno, con l'obbligo di cercare soluzioni ai drammi dell'umanità, tendendo alla logica della Gerusalemme celeste, ma vivendo e operando nella città terrena in cui l'impegno inderogabile di difendere i diritti fondamentali di tutti e in primo luogo la vita dei deboli e degli innocenti può portare a compromessi strazianti.

Da questo punto di vista qualsiasi strada si scelga, lascerà insoddisfatti, inquieti e feriti, rilanciando comunque, per ciascuno e per le chiese, il valore davvero non negoziabile della fedeltà al vangelo della pace che sta al cuore dell'esperienza cristiana.

## 2. La pace e la nonviolenza al cuore del vangelo. La logica del Monte

Per un cristiano impegnarsi per la pace è infatti qualcosa che appartiene al nucleo centralissimo della propria esperienza di fede. Non un accessorio, un *optional* proprio di qualche gruppo o di qualche personaggio stravagante. Dovremmo convincerci che, quando affrontiamo il tema della pace, ci avviciniamo al cuore del cristianesimo perché ci avviciniamo a Cristo stesso, alla sua persona, al suo messaggio alla sua vicenda misteriosa di salvezza.

Il secondo capitolo della Lettera agli Efesini offre questa straordinaria definizione di Gesù: «Egli è la nostra pace» e così descrive la sua opera:

<sup>14</sup> Egli infatti è la nostra pace,  
colui che ha fatto dei due *una sola cosa*  
abbattendo il muro di separazione che era frammezzo,  
cioè l'inimicizia,

<sup>15</sup> annullando, per mezzo della sua carne,  
la legge fatta di prescrizioni e di decreti,  
per creare in se stesso, dei due, *un solo uomo nuovo*,  
facendo la pace,

<sup>16</sup> e per riconciliare tutti e due con Dio in *un solo corpo*,  
per mezzo della croce,  
distruggendo in se stesso l'inimicizia.

<sup>17</sup> Egli è venuto perciò ad annunziare pace  
a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini.

<sup>18</sup> Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri,  
al Padre in un solo Spirito.

<sup>19</sup> Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, <sup>20</sup> edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. <sup>21</sup> In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; <sup>22</sup> in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito (Ef 2,14-22).

Ecco il progetto di Dio che si è realizzato in Cristo, di cui la chiesa è e deve essere segno e strumento: un'umanità, riconciliata, unita e pacificata contro ogni razzismo, divisione, particolarismo prepotente ed esclusivo.

Sentiamo riecheggiare i sogni profetici di Isaia:

Forgeranno le loro spade in vomeri,  
le loro lance in falci;  
un popolo non alzerà più la spada  
contro un altro popolo,  
non si eserciteranno più nell'arte della guerra (Is 2,4).

Gesù stesso del resto cosa chiede ai suoi discepoli se non di annunciare la pace, di portare la pace che egli dona «non come la dà il mondo» (Gv 14,27), la pace delle armi fondata sulla paura e su precari equilibri di forza (e quanto siano precari oggi lo sperimentiamo drammaticamente), ma quella fondata su un nuovo modo di concepire l'altro, non più straniero e nemico da odiare, ma fratello da amare, figlio dell'unico Padre, qualunque sia il suo colore, la sua lingua, la sua religione? Chi è il mio prossimo? «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico...» (Lc 10,30): ogni uomo anche il nemico.

La pace per Gesù non è solo un obiettivo lontano da raggiungere, una meta radiosa nell'orizzonte del futuro a cui anelare, per cui pregare: la pace è una prassi, un agire per l'oggi. Va realizzata, o meglio costruita, qui ed ora, nel presente. E qui sta il paradosso: va costruita «con la pace». La pace non è soltanto un fine, l'esistenza piena di ognuno e la coesistenza pacifica di tutti, deve essere anche il cammino, il metodo: va costruita con una nuova logica, un nuovo stile di vita e nuovi strumenti pacifici, ma soprattutto con un nuovo cuore, mite ed umile (cf. Mt 11,29) come quello del Figlio di Dio, nostra pace.

Nonviolenza, perdono e riconciliazione: questa è la pace di Cristo che non consiste nel prevalere sul nemico, ma nella vittoria dell'amore crocifisso che conquista il nemico e lo riconcilia. È infatti sulla croce che Gesù ha fatto la pace fra gli uomini con il suo sangue, ovvero con il sacrificio della sua vita, «abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14).

C'è sempre un muro: un muro vecchio, che esiste da secoli o un muro nuovo che sorge nei confronti di un fratello per l'incapacità di comprendersi e di accogliersi. Bisogna abbattere i muri che separano e rendono nemici. La grande lotta del Cristo e dei suoi discepoli è contro l'*inimicizia*: il muro che attraversa i cuori.

«Avete inteso che fu detto occhio per occhio dente per dente [...] ma io vi dico: [...] se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5,42). Non siamo di fronte all'apologia del vile. Tutt'altro: l'intenzione del detto paradossale è di vincere la violenza alla radice, non entrando nella sua logica con l'adottare le sue stesse armi, bensì superandola secondo una logica diversa, con un gesto diametralmente opposto. Il male ricevuto mette in moto una spirale di violenza, se prevale lo spirito di rivendicazione e di ritorsione. Nemmeno lo *ius talionis*, che pure regola la risposta in proporzione misurata all'offesa, può costituire un rimedio sostanziale, perché in ciascuno abita l'uomo Lamech (cf. Gen 4,23) che vuole di fatto annientare l'altro e non ristabilirlo nella giustizia, cioè nella giusta relazione d'armonia. L'aggressività distruttiva può essere vinta solo opponendo un atteggiamento nonviolento, disarmato e virtualmente disarmante di pazienza attiva che offre pacificazione. È l'invito non alla timidezza, ma piuttosto alla fermezza che si mostra nella vigilanza e nella vittoria sulla violenza presente in noi, non meno che negli altri.

L'ingiustizia va combattuta, ma chi confina la giustizia a combattere l'ingiustizia con i suoi stessi mezzi fa torto all'indole autentica della giustizia stessa, assegnandole un compito esclusivamente negativo e non risolvendo i nodi che stanno a monte. La punta di diamante della giustizia superiore a cui Gesù chiama i suoi discepoli si trova perciò nei gesti positivi, di premura e di solidarizzazione che rendono vana la *iniuria* del malvagio e infine nell'amore anche per i nemici:

dà a chi ti domanda, a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle. [...] Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,42-48).

L'amore (*agápē*) non sceglie l'altro da amare. Non si attesta su solidarietà nazionali, religiose, sociali, politiche. Non conosce a priori restrittivi. Consiste nell'essere lì per l'altro, senza preoccuparsi di sé né esigere

nulla da lui. Accetta l'altro com'è, senza asservirlo ai propri fini personali. Ma se l'amore è questo e non fa distinzione di persone, include anche il nemico. O non è amore. Anzi l'amore del nemico è il pegno della serietà e dell'autenticità dell'amore per l'altro: ne costituisce la verifica critica.

Il motivo profondo di questo amore senza barriere e senza muri è l'indole del Padre celeste il quale è "perfetto" anche perché dona senza discriminazioni e senza calcoli di sorta. Per Gesù la qualità di "perfetto" proposta ai suoi discepoli ha il suo fondamento in Dio, precisamente nel dono della figliolanza. I cristiani che nel battesimo hanno scoperto la propria identità donata di figli di Dio, devono vivere in coerenza con quella condizione che non sono stati loro a darsi. Amare fino al limite richiesto da Gesù è in definitiva la fedeltà ad un dono che chiede di espandersi a partire da colui che ama di più e in anticipo chiunque si trovi di fronte a lui.

Amare i propri nemici e pregare per i persecutori non è dunque un *optional* per il cristiano, né si può interpretare questo amare a prescindere dal superamento della legge del taglione, dall'appello a porgere l'altra guancia e ad una concreta prassi di nonviolenza.

Che Gesù promulghi la sua legge in cima ad un monte non esonera nessuno dalla fatica di salire per i suoi impervi sentieri e neppure autorizza ad appianarli con disinvolute ermeneutiche che, in nome del "sano" intelletto pagano, dell'*Etica Nicomachea*, spuntano la spada della Parola della croce, l'unica arma che il cristiano può brandire legittimamente, e trasformano l'invito alla perfezione ad una misura di mediocrità.

È dei figli invece l'imitare il Padre nelle sue altezze celesti e da lui attingere la norma di vita: per questo nelle beatitudini, quella che riguarda i «pacifici» o meglio i «facitori di pace», consiste nell'essere chiamati «figli di Dio» (Mt 5,9). Qui sta la vittoria del cristiano.

### **3. Dal Monte all'orrido fossato. Una storia di compromessi e mediazioni fra vittorie, sconfitte e progressive conquiste**

A una interpretazione letterale del vangelo sembrano rifarsi i cristiani dei primi secoli in forme più o meno radicali.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Per un *excursus* storico che presento mi sono avvalso in prevalenza di CH. MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace*, Brescia 1986; M. TOSCHI, *Pace e vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Brescia 1980; P. CONSORTI, *L'avventura senza ritorno. Intervento e ingerenza umanitaria nell'ordinamento giuridico e nel magistero pontificio*, Pisa 2002; M. FRANZINELLI – R. BOTTONI (edd.), *Chiesa e guerra. Dalle benedizioni delle armi alla "Pacem in terris"*, Bologna 2005. Per i seguenti riferimenti patristici cf. E. PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Bologna 2008.

In realtà già negli scritti del periodo apostolico, a cominciare da Paolo, si ammette per il potere politico l'uso della spada: «non invano esso porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza» (Rm 13,4b-5). Ma il potere politico, benché “strumento di Dio”, è un potere pagano che usa legittimamente la forza per mantenere l'ordine e che non è ancora il caso di cristianizzare.

Estranei ad una società che per di più li perseguita, i primi cristiani vivono nell'attesa del ritorno del Signore e quasi non si pongono il problema delle loro responsabilità sociali che in un certo senso delegano ad altri. La loro unica lotta è quella spirituale contro i falsi dei e i demoni, e la loro “dotazione guerresca” (cf. Ef 6,11-17) secondo Clemente Alessandrino li rende “un esercito che non sparge sangue”:<sup>3</sup> la corazza della giustizia, lo scudo della fede, l'elmo della salvezza, la spada dello Spirito che è la Parola di Dio.

Tutte le testimonianze sul cristianesimo primitivo confermano che non vi è mai stato ricorso alle armi per difendere le comunità dai persecutori. Senza essere ricercato, il martirio resta l'ideale della testimonianza di fede, come spiega ad esempio Giustino verso il 150 d.C. nella *Prima apologia*: «noi, che una volta ci ammazzavamo a vicenda, non solo non facciamo più la guerra contro i nostri nemici, ma piuttosto di mentire o di ingannare chi ci interroga, moriamo con gioia confessando Cristo».<sup>4</sup>

È certamente un fatto che prima del 170 non ci sono testimonianze sulla presenza di cristiani fra i militari né testi che prendano posizione nei confronti di una possibile presenza. E comunque va ricordato che l'esercito era composto da volontari e ne erano esclusi gli schiavi, i liberti e certi gruppi etnici, soprattutto i giudei ai quali i cristiani furono per molto tempo assimilati.

### **3.1. Dall'iniziale rifiuto della violenza alla dottrina della guerra giusta**

Dopo il 170 lo scenario cambia: il cristianesimo si è molto diffuso e le conversioni si verificano anche in aree e classi sociali di maggior reclutamento di soldati. Inoltre il servizio militare diventa obbligatorio per alcune categorie, in particolare per i figli dei militari.

<sup>3</sup> CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Quis dives salvetur* 34,2, in PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare*, 126; Cf. MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace*, 99.

<sup>4</sup> GIUSTINO, *Prior apologia* 39,3, in PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare*, 94.

Si fa menzione allora di cristiani nelle file dell'esercito e comincia il dibattito sulla compatibilità o meno di tale professione con la fede. Dalle posizioni intransigenti di Tertulliano si passa ai timidi compromessi della *Tradizione apostolica* di Ippolito, a prima vista paradossali, per cui non si può scegliere di diventare soldato, ma se un soldato si converte al cristianesimo, potrà rimanere quello che è ... a patto di rifiutarsi di uccidere!<sup>5</sup>

Poco più tardi, a metà del terzo secolo, di fronte all'accusa del pagano Celso che i cristiani lasciavano indifeso l'Impero attaccato dai barbari con il loro rifiuto di combattere, Origene risponde che, seppure il credente in Cristo non può sguainare la spada per fare guerra, sostiene la causa dell'imperatore, ma come il sacerdote, ossia pregando per coloro che si battono giustamente contro le ingiuste aggressioni.<sup>6</sup>

Insomma la violenza militare è proibita ai cristiani in ogni caso, anche difensivo, ma non sempre è condannata in sé e non c'è disapprovazione nei confronti dei soldati non cristiani che si battono per una legittima causa. C'è da chiedersi se queste non siano le premesse di un'accoglienza della nozione di guerra giusta di derivazione ciceroniana,<sup>7</sup> la cui elaborazione teologica sarà abbozzata, per primo, da sant'Agostino.

Certamente bisogna tenere presente la svolta epocale avvenuta con Costantino: il cristianesimo non viene più perseguitato, mentre presto sarà il paganesimo ad essere messo al bando.

Se dovessimo definire con una frase i rapporti fra impero e cristianesimo inaugurati nel 313 dal cosiddetto editto di Milano, potremmo parlare di un'assunzione in proprio della chiesa da parte dell'impero e viceversa dell'impero da parte della chiesa. L'essere nel mondo diviene per la chiesa essere responsabile e in un certo senso tutrice dell'ordine romano.<sup>8</sup>

Così, in seguito, paradossalmente, solo i cristiani saranno ammessi nell'esercito, in quanto considerati come i cittadini più leali e affidabili dell'impero.

Agostino in realtà è ancora molto vicino alla tradizione pacifista dei primi secoli. Ma il sacco di Roma da parte di Alarico nel 410 d.C. fu uno shock tale da convincerlo che non bastava la preghiera per difendere la *giusta causa* dell'impero.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> TERTULLIANO, *De corona militis* 1,1-5; 11,1-7, in PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare*, 190-194.194-200; IPPOLITO, *Traditio apostolica* 16, *ibid.*, 218-220.

<sup>6</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* VIII, 73-74, in PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare*, 150-154.

<sup>7</sup> CICERONE, *De officiis* I,11-12.

<sup>8</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, «Da Gesù a Costantino: politica ed escatologia dal Nuovo Testamento alla svolta costantiniana», in *Vita e pensiero* 54(1972)6, 36-47.

<sup>9</sup> MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace*, 106.

Si badi bene che il maestro di Ippona non ammetteva l'autodifesa personale: il cristiano, per Agostino, deve accettare di farsi uccidere piuttosto di uccidere chi lo assale. Ma la difesa dell'altro, e soprattutto del debole, la vedova, l'orfano, il vecchio, solleva un problema diverso. Su questo punto Agostino riprende l'argomento sviluppato, alcuni decenni prima, da Ambrogio di Milano: «chi pur potendo, non protegge un compagno dall'offesa, è colpevole come chi offende». <sup>10</sup> Insomma attenersi al rifiuto totale delle armi sarebbe un'omissione di soccorso a persone in pericolo. È importante sottolineare che il fondamento della dottrina della guerra giusta non si colloca nel diritto all'autodifesa personale, la *legittima difesa*, ma nella *responsabilità* di ciascuno nei confronti del proprio fratello.

Sebbene Agostino non abbia sistematizzato la propria tesi, è possibile, collegando fra loro una serie di testi, ricavare gli elementi essenziali dell'intera dottrina. Alla base potremmo mettere proprio la riflessione sul concetto di pace, che non è soltanto assenza di guerra. La celebre definizione agostiniana, per cui la pace è *tranquillitas ordinis*, spiega quale sia l'obiettivo da perseguire, e come il prevalere dell'ingiustizia e del disordine non sia eticamente tollerabile. La guerra in alcuni casi sembra disgraziatamente necessaria, paradossalmente per mantenere o ristabilire la vera pace.

Ma in quali casi? La domanda è essenziale: la dottrina della guerra giusta non mira a legittimare ogni guerra. Per Agostino l'iniziativa della guerra viene sempre dall'altro, dal *cattivo*: in sostanza si tratta sempre di riparare a un'ingiustizia o di punire il colpevole.

Agostino pone altri limiti: il conflitto armato dovrà essere deciso da chi detiene l'autorità politica legittima e si pensa così di escludere le piccole guerre basate su interessi puramente privati.

Bisogna infine che prima di ricorrere alle armi siano stati tentati tutti gli altri mezzi di risoluzione del conflitto.

Rispettate tutte queste condizioni, tutto è permesso in una guerra giusta? Certamente no. Furti, massacri, profanazioni di templi sono proibiti. Inoltre, se la pace è veramente l'unico obiettivo della guerra, non si dovrà cercare l'annientamento del nemico né la conquista di vantaggi materiali, come ricchezze e territori. I prigionieri devono essere trattati bene e non si abuserà della vittoria: si alimenterebbe nei vinti la volontà di rivincita che è fonte di nuovi conflitti.

Ma ecco un primo inghippo: chi dovrà decidere che le condizioni richieste sono tutte soddisfatte e che i limiti indicati sono rispettati? I

---

<sup>10</sup> AMBROGIO, *De officiis ministrorum*, I,36,179 (SAEMO 13,133).



responsabili delle comunità ecclesiali? La coscienza di ciascun combattente? I capi della società civile? Per Agostino pare che soltanto l'ultima risposta sia appropriata: la stessa autorità che decide di entrare in guerra deve assicurarsi che sia giusta e giustamente condotta. Il suddito e soprattutto il combattente devono solo fidarsi e obbedire.<sup>11</sup>

L'insistenza sulla responsabilità esclusiva del capo fa pensare che la dottrina agostiniana abbia in sé il germe dello squilibrio fra *limitazione e legittimazione* della guerra, offrendo di fatto ai principi la possibilità di servirsi di essa per giustificare tutte le guerre che riterranno utile intraprendere e nei modi che riterranno più efficaci.

Pur riconoscendo i nobili tentativi della chiesa altomedievale di regolamentare le attività belliche e di moltiplicare divieti e restrizioni circa gli obiettivi e i tempi, è un fatto incontestabile che non si evitarono gli orrori che appartengono costitutivamente alla natura della guerra: saccheggi, incendi, stragi, torture, violenze sugli inermi, maltrattamenti di prigionieri, spesso ridotti in schiavitù.

Da questo punto di vista valsero a poco la sapiente e organica sistematizzazione della dottrina della guerra giusta compiuta da Tommaso d'Aquino e i perfezionamenti apportati lungo i secoli da acuti teologi e giuristi. Tra questi il domenicano spagnolo Francisco de Vitoria (1483-1546), in una visione universalistica, pose il problema della guerra sul terreno del diritto naturale, valido per tutti gli uomini, al di là di stato, religione o razza, avviando una riflessione di grande portata sul criterio di proporzionalità fra i mali provocati dalla guerra e quelli che essa intende rimediare, nonché sulla distinzione necessaria fra vittime civili e militari. Poco dopo il gesuita spagnolo Francisco Suarez (1548-1617) aggiungerà alle condizioni della guerra giusta la probabilità della vittoria, scartando così la possibilità di prendere le armi per principio o per onore, se il ristabilimento della giustizia o della pace si rivelasse di fatto impossibile.

L'elaborazione della teologia morale preciserà in modo sempre più rigoroso le condizioni di una guerra giusta (causa difensiva, autorità competente, retta coscienza, rimedio estremo, proporzionalità, probabilità di successo, diritto in guerra, esclusione di ogni azione preventiva, di ogni forma di rappresaglia o di vendetta, rispetto dei civili), ma così paradossalmente restringerà sempre più il campo di legittimità della guerra fino a far prendere coscienza che la guerra giusta è una sorta di *purum ens rationis*, che non si dà nella realtà.

---

<sup>11</sup> AGOSTINO, *Contra Faustum* 22,75-79 (NBA 14/2,574-586).

### 3.2. *La svolta della “Pacem in terris” e la nuova mentalità del Concilio*

Nel secolo XX, specialmente dopo le immani tragedie dei due conflitti mondiali, i rivoluzionari cambiamenti nelle armi e nelle strategie condurranno i cristiani, come dirà il Vaticano II, a «considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova».<sup>12</sup>

Espressione vigorosa di questa nuova consapevolezza è la confessione disarmante di Paolo VI nella Giornata mondiale della pace del 1° gennaio 1971: «È vero Signore non siamo sulla strada giusta!».<sup>13</sup> La strada sbagliata a cui si riferiva nel guardare all'umanità e alla sua storia è la strada della violenza e della guerra alla quale i popoli, da sempre, hanno affidato due importanti funzioni: la garanzia della giustizia e della libertà, e la difesa dall'ingiusto aggressore. I popoli della terra hanno continuato ad affidare cause giuste (o ritenute tali) a uno strumento che si è fatto sempre più atroce, crudele, devastante e, proprio per questo, sproporzionato rispetto a qualsiasi causa giusta.

I termini del problema guerra sono totalmente e realmente cambiati. La guerra antica non è paragonabile alla moderna, che ha fatto un salto quantitativo e qualitativo incommensurabile in orrori ed efferatezze.

Le parole di Paolo VI sono senz'altro eco di quelle di Giovanni XXIII che nella *Pacem in terris* dichiarava *alienum a ratione*, cioè folle o irrazionale «pensare che, nell'era atomica, la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia»<sup>14</sup> e inaugurava una revisione organica del magistero, spostando significativamente l'ambito della riflessione dalla centralità della guerra alla centralità della pace.

Dopo Hiroshima appariva necessario improntare i rapporti internazionali ad una visione che escludesse in maniera radicale l'uso della forza. Per questo l'enciclica preferiva insistere sulle condizioni di una vera pace: giustizia, libertà, fiducia, rispetto dei diritti e soprattutto edificazione di una “comunità mondiale”.

Sarà il concilio Vaticano II a raccogliere questa eredità concentrando la propria riflessione su quella che si potrebbe definire come la grande etica primaria della pace, lasciando ai margini la piccola etica secondaria della legittima difesa propria della tradizionale dottrina della guer-

<sup>12</sup> *Gaudium et spes* 80 (EV 1,1599).

<sup>13</sup> L. LORENZETTI, «La cultura militarista», in *Rivista di teologia morale* 34(2002), 42.

<sup>14</sup> EV 2,43.

ra giusta. La stessa espressione “guerra giusta” non trova più luogo nei documenti conciliari.

La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il testo relativo al ruolo della chiesa nel mondo contemporaneo, precisa che la «pace non è la semplice assenza di guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene definita con tutta esattezza opera della giustizia» (GS 78).<sup>15</sup> L'attenzione dei padri conciliari si è quindi concentrata sulla realizzazione concreta dell'ideale di giustizia tra le nazioni, condizione necessaria per realizzare una pace solida e duratura.

La pace comincia ad apparire come il frutto del progressivo riconoscimento e dell'effettiva garanzia dei diritti fondamentali di ciascuno.

Il Concilio offre una *vera et nobilissima pacis ratio*<sup>16</sup> definendo l'impegno della pace come sollecitudine per rendere più umana la vita di ogni essere umano ovunque sulla faccia della terra. L'impegno cristiano nella storia della famiglia umana diventa così l'annuncio di una logica o etica della convivenza umana a livello planetario.

Non vengono solo condannate armi che per loro natura possono portare a stragi immani, molto aldilà della legittima difesa (nucleari e simili), o azioni militari che comportano distruzioni di massa. Il documento conciliare condanna apertamente anche la corsa agli armamenti che costituisce sempre una possibile causa di guerra e va in senso opposto allo sforzo necessario per «preparare quel tempo, nel quale, mediante l'accordo delle nazioni si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra» (GS 82).<sup>17</sup>

Non si può certo parlare di *nonviolenza* in assoluto, ma si può parlare di un inizio di conversione verso la *nonviolenza* come principio.

Il tempo infatti non è ancora maturo e la *Gaudium et spes* lascia aperto uno spiraglio all'uso della armi: «fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accommodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa (*ius legitimae defensionis*)» (GS 79).<sup>18</sup>

Tale diritto è certamente lontano dalla teoria della guerra giusta, in quanto non si legittima la guerra, ma ci si limita a inquadrare il ricorso

<sup>15</sup> *EV* 1,1587.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, 943.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 939.

allo strumento bellico, come *extrema ratio* per respingere un'attuale e ingiusta aggressione che non potrebbe essere respinta per nessun'altra via. È il sintomo però dell'incapacità di proporre qualcosa di veramente altro e nuovo, e, seppure con limiti strettissimi, è il rassegnato cedimento alle ferree necessità di una storia violenta.

Il magistero della chiesa del dopo Concilio in molti interventi sarà fedele alla mentalità nuova che il grande evento dello Spirito aveva propugnato. Però, come zavorrato dal realismo responsabile della legittima difesa dei diritti umani, si dibatterà fra posizioni più aperte e profetiche e pronunciamenti in linea con la dottrina tradizionale che autorizza in certi casi la forza militare, senza riuscire a risalire decisamente verso la cima della montagna da cui il suo Signore la chiama sempre alla logica disarmante delle beatitudini e all'amore del nemico.

### **3.3. Fra la guerra "avventura senza ritorno" e l'ingerenza umanitaria**

Sulla linea del Vaticano II e dei suoi predecessori, Giovanni Paolo II si esprime nel 1982 in modo molto netto:

il nostro mondo è sfigurato dalla guerra e dalla violenza [...] Oggi la portata dell'orrore e della guerra moderna – sia essa nucleare o convenzionale – rendono questa guerra totalmente inaccettabile come mezzo per comporre dispute o vertenze fra le nazioni. La guerra dovrebbe appartenere al passato, alla storia; non dovrebbe trovar posto nei progetti dell'uomo per il futuro.<sup>19</sup>

Dopo la caduta del muro di Berlino e la fine della guerra fredda, durante i numerosi conflitti successivi, nel corso dei quali la comunità internazionale è sovente apparsa smarrita, incapace di adeguare norme e strutture al mutato assetto dello scenario mondiale, a più riprese si è alzata vigorosa la voce di papa Wojtyła a condannare il ricorso alla violenza e alla guerra anche per fini di giustizia.

Basti ricordare la sua esplicita condanna della guerra del Golfo contro l'Iraq di Saddam Hussein: «Si persuadano i responsabili che la guerra è avventura senza ritorno! Con la ragione, con la pazienza e con il dialogo, e nel rispetto dei diritti inalienabili dei popoli e delle genti è possibile individuare e percorrere le strade dell'intesa e della pace».<sup>20</sup>

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia all'aeroporto di Coventry (30 maggio 1982)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V,2, Città del Vaticano 1982, 1980-1981.

<sup>20</sup> *Id.*, *Messaggio Urbi et Orbi (25 dicembre 1990)* 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII,2, Città del Vaticano 1992, 1735.

L'appello al dialogo e al negoziato continuò nelle settimane successive, insieme ad una critica sempre più serrata verso gli stati occidentali, considerati colpevoli di ricercare la liberazione del Kuwait con la sola forza.

Particolarmente significativo fu il discorso pronunciato dal pontefice ai membri del corpo diplomatico nel gennaio 1991, in cui stigmatizzava la violenza militare e i possibili effetti devastanti della tecnologia bellica, concludendo che «le esigenze di umanità ci chiedono oggi di andare risolutamente verso l'assoluta proscrizione della guerra e di coltivare la pace come bene supremo, al quale tutti i programmi e tutte le strategie devono essere subordinati».<sup>21</sup>

Negli stessi anni tuttavia, parallelamente alla vibrante condanna della guerra, venne sostenuto dal magistero pontificio il concetto di *ingerenza umanitaria* o intervento umanitario, in specie mentre si consumava la tragica dissoluzione della Jugoslavia e in particolare in occasione della catastrofe bosniaca e della drammatica vicenda del Kosovo.

Davanti alla sistematica eliminazione di interi gruppi etnici, infatti, la chiesa cattolica non poteva giustificare l'indifferenza o addirittura l'ignavia verso comportamenti così disumani. *Disarmare l'aggressore* non si configura solo come diritto dell'agredito, ma come dovere di chiunque voglia sostenere la causa della pace.

È indubbio che è una rivisitazione della guerra di difesa, ma dalla guerra in quanto tale si distingue notevolmente, almeno dal punto di vista teorico.

Nel messaggio per la Giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2000, Giovanni Paolo II traccia i contorni precisi dell'ingerenza umanitaria: «Quando le popolazioni civili rischiano di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore e a nulla sono valsi gli sforzi della politica e gli strumenti di difesa nonviolenta, è legittimo e persino doveroso impegnarsi in iniziative concrete per disarmare l'aggressore».<sup>22</sup> L'intervento armato resta perciò una soluzione estrema, per impedire gravissimi lesioni dei diritti umani, stragi e genocidi.

Per il pontefice ogni conflitto deve pertanto essere inizialmente risolto attraverso strumenti nonviolenti che possono essere attivati tanto dagli aggrediti quanto dalla comunità internazionale che in questo modo dimo-

---

<sup>21</sup> Discorso «*L'échange traditionnel*» ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la santa sede (12 gennaio 1991) 8, in *Enchiridion della pace*, II, Bologna 2004, n. 6490.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II, Messaggio «*Paix sur la terre*» per la celebrazione della xxx giornata della pace, 1° gennaio 2000 (8 dicembre 1999) 11 in *Enchiridion della Pace*, II, 7582.

stra una solidarietà concreta verso le vittime dell'aggressione ingiusta. Solo quando ogni tentativo politico e diplomatico sia stato esperimento senza riuscire a far cessare le violenze in atto, si dovranno sostenere azioni «circoscritte nel tempo e precise nei loro obiettivi, condotte nel pieno rispetto del diritto internazionale, garantite da un'autorità riconosciuta a livello soprannazionale e, comunque, mai lasciate alla mera logica delle armi».<sup>23</sup>

Gli interventi umanitari vanno intesi come iniziative concorrenti a sostenere i diritti umani delle popolazioni civili: in caso contrario, si resterebbe preda della logica delle armi. La limitazione temporale e la definizione preventiva degli obiettivi delineano con chiarezza la diversità strutturale di questi interventi armati rispetto alla guerra tradizionalmente intesa, il cui scopo è di sconfiggere l'avversario con ogni mezzo.

Ma quando le armi crepitano, si può davvero restare fuori della loro logica?

Si è visto all'atto pratico che anche gli interventi cosiddetti umanitari non hanno mantenuto una tale configurazione, ma sono sfuggiti di mano agli esecutori, rivestendo la natura di vere e proprie guerre, senza raggiungere gli obiettivi prefissati e accrescendo i focolai di prossimi mali.<sup>24</sup>

Anche la guerra contro il terrorismo afgano e globale può dirsi davvero una azione umanitaria frutto di una situazione del tutto inedita e quindi sfuggente alla diagnosi critica delle guerre di un passato anche recente? È corretto sotto il profilo morale, asserire che l'odierno terrorismo non risulta superabile per altre vie non militari, con tutte le sequele negative che le accompagnano? La dottrina della legittima difesa è applicabile a questo caso?<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> A riguardo dell'intervento in Kosovo, dopo 78 giorni di bombardamenti, in un'intervista rilasciata il 9 giugno 1999 mons. Jean-Louis Tauran dichiarava che la santa sede non ha condannato in sé l'operazione della Nato incominciata il 24 marzo, condividendone lo scopo umanitario in quanto finalizzata a «mettere termine alle insopportabili violazioni dei diritti umani più elementari delle popolazioni del Kosovo, una volta esaurite le possibilità della diplomazia». Allo stesso tempo sottolineava però le «perplexità della santa sede» sui mezzi scelti, chiedendosi: «è possibile proteggere da 5000 metri d'altezza una popolazione così minacciata? La tutela delle legittime aspirazioni dei Kosovari suppone la distruzione dell'intera Serbia? Può l'ONU essere lasciata da parte?»: L. PREZZI «Vincere la pace. Intervista al Segretario vaticano per i rapporti con gli Stati (9 giugno 1999)», in *Il Regno. Attualità* 44(1999)2, 369-370.

<sup>25</sup> In realtà, vediamo come il principio è sempre difficile da applicare: la Nato è un'alleanza difensiva, ma è intervenuta in Kosovo non per difendere un paese membro, ma per altri motivi, detti umanitari, ma certamente non difensivi dei paesi della Nato. La seconda guerra del Golfo è stata giustificata per difendere gli interessi nazionali anche al di fuori dei propri confini: fu una guerra di difesa di interessi economici per il controllo di un'area strategica, soprattutto per le fonti energetiche. La guerra contro l'Afghanistan è stata giustificata come un atto di difesa "preventiva" che porta a colpire il terrorismo internazionale in uno stato a migliaia di chilometri da dove avvengono atti terroristici. Sono solo esempi per indicare come il concetto di difesa sia divenuto una fisarmonica che si

Ancora una volta la chiesa si trova incastrata nell'aporia del rifiuto deciso della guerra sempre immorale e dell'imprescindibile dovere etico di non rimanere indifferenti di fronte alla violenza in atto. Sembra che i cristiani siano condannati a un'irrisolvibile contraddizione, perennemente in balia dei marosi di una storia irredenta, tra Scilla e Cariddi di un pacifismo evangelico proclamato e reclamato dalla fede e di un principio di responsabilità che rischia di omologarli al sentire mondano, schiacciati da un realismo che si pretende sovrano.

Ma è proprio vero che non ci sono vie di soluzione? Neppure il cammino storico sopra accennato fa intravedere linee prospettiche capaci di aprire orizzonti di speranza?

Dai tempi delle crociate in cui la chiesa ha avallato addirittura l'idea della *guerra santa*, in cui il ricorso alle armi era richiesto al cristiano come un atto religioso, gradito a Dio e da lui ordinato, elogiato come via di salvezza e di raggiungimento della gloria dei cieli, molta strada è stata percorsa per arrivare alle affermazioni perentorie dello stesso Pio XII nel 1953: «qualsiasi apoteosi della guerra è da condannare come aberrante dello spirito e del cuore»;<sup>26</sup> o all'accorato appello di Giovanni Paolo II, dopo la distruzione delle torri gemelle, rivolto «a tutti, cristiani e appartenenti ad altre religioni, a lavorare insieme per costruire un mondo senza violenza, un mondo che ama la vita e progredisce nella giustizia e nella solidarietà [...] perché noi non possiamo permettere che quanto è successo approfondisca le divisioni. La religione non può mai essere fonte di conflitto».<sup>27</sup>

Molto significativo è il cammino percorso dalla teologia morale che, nel precisare la dottrina della *guerra giusta* con acribia puntigliosa e seve-

---

allarga a dismisura per abbracciare o coprire una serie enorme di cause che tuttavia difficilmente si possono considerare strettamente difensive. Anche la condizione di un'autorità competente a decidere la giustezza dell'intervento è assai problematica. Sarebbe convincente il riferimento ad un'autorità internazionale sopra le parti, a un organismo efficace nel tutelare l'ordine internazionale, ma questo punto rinvia alla riforma dell'ONU e del diritto internazionale che al momento non sembra praticabile. È soprattutto il principio di discriminazione tra obiettivi civili e militari che oggi non può essere osservato al di là degli annunci e delle intenzioni: quando carri armati, aerei e missili colpiscono è evidente che non esistono bombe intelligenti e, d'altra parte, il nemico per mimetizzarsi non si espone ad essere identificato. In altre parole, è nell'ordine delle cose che oggi la guerra non può essere combattuta (ma in certa misura non lo è mai stata) rispettando il principio di discriminazione. Questo vale non solo per l'uso di armi di distruzione di massa, ma anche per quelle cosiddette convenzionali. La riprova è che da calcoli recenti, nelle guerre di questi ultimi anni, le vittime sono quasi tutte fra i civili, arrivando anche al 90-95%.

<sup>26</sup> Cf. *Discorso «Arrivés au terme» ai partecipanti alla XVI sessione dell'Ufficio internazionale di documentazione di medicina militare (19 ottobre 1953)*, in *Documenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della Chiesa Cattolica Romana*, Casale Monferrato 1984, 138.

<sup>27</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al nuovo ambasciatore degli Stati Uniti d'America presso la santa sede in occasione della presentazione delle lettere credenziali (13 settembre 2001)*, in *L'Osservatore Romano* (14 settembre 2001), 1.

ra, è arrivata a limitarne le possibilità di applicazione tanto da renderla quasi impraticabile nei tempi attuali. Ha inoltre evidenziato che in ogni caso la guerra è un male che rimane tale e, se scelto, è solo nella prospettiva di un male che dovrebbe essere minore, ma che si deve continuare a valutare e definire “male”.

Ancor più carico di speranze è il nuovo atteggiamento e la nuova mentalità con cui la chiesa è stata chiamata ad affrontare le questioni della guerra e della pace dal magistero di Giovanni XXIII e del concilio Vaticano II: la chiesa non si pone più alla ricerca di un male minore, ma nella prospettiva del maggior bene, la pace intesa come lo *shalom* biblico, che non è soltanto assenza di guerra, ma perfezione di una complessità di relazioni, sia fra gli esseri umani che con il creato.

Si delinea così per i cristiani l'obbligo positivo di pensare e operare per il superamento della causa della guerra stessa, e a promuovere il ricorso agli strumenti in grado di dar vita ad un effettivo contesto di pace: l'eliminazione delle ingiustizie, la solidarietà internazionale, lo sviluppo dei popoli, il rafforzamento delle strutture internazionali.

#### **4. Perché non vinca sempre e solo Machiavelli. Sentieri verso la vetta del monte**

«Cristo ha ragione e Machiavelli vince». Clemente Rebora, uno dei poeti più sensibili e raffinati del novecento italiano, così termina, sconsolatamente, una sua lirica in cui descrive la faticosa e dolorosa ricerca del bene e del vero, anzi «del maggior vero», come egli si esprime, perennemente destinata ad un frustrante insuccesso.<sup>28</sup> È il cosiddetto principio di realtà infatti che sembra sempre prevalere sull'utopia del vangelo, benchè essa presenti tutte le sue belle ragioni.

Nessuno può indulgere al mito dell'armonia perfetta; nessuno può ignorare la realtà dei conflitti e delle tensioni che hanno accompagnato e accompagnano il cammino dell'umanità. Operare efficacemente per la pace, significa inequivocabilmente assumere i conflitti e dare ad essi soluzioni efficaci per un assetto sociale e politico più giusto, che non sarà mai

---

<sup>28</sup> C. REBORA, *Le poesie*, Milano 1988, 63: «Mentre scalpello in rintonata usanza / A colpo a colpo il tramite dei giorni, / Senza fiducia vivo di speranza / Che fecondata questa età mi torni; / O se tenace mino con baldanza / Per altri un varco e per me, tra gli scorni / Fallendo io piombo giù, e una distanza / M'isola cieca dentro aspri contorni; / O se gioioso su dal covo afflito / La santità del mondo nel contrasto / Mi sveli il maggior vero che l'avvince / Al tornar nelle genti io son sconfitto; / Ripiglio i colpi, gemo sotto il basto: Cristo ha ragione e Machiavelli vince».



del resto definitivamente stabile. Il vero problema non è l'esistenza del conflitto, ma il tipo di soluzione che si dà.

Nella prospettiva della pace sempre da costruire e quindi dei conflitti da assumere occorre anzitutto resistere alla cosiddetta inevitabilità della guerra e intraprendere e organizzare modalità alternative per la difesa e la promozione delle cause giuste. È indubbio l'impegno che la chiesa ha profuso in questi anni nell'attività diplomatica e nell'elaborazione giuridica e morale sui temi della pace. In modo analogo è stata di grande importanza l'insistenza sulla educazione e la formazione ad una nuova mentalità e a una spiritualità della mitezza.<sup>29</sup> Preziosissime sono state tutte le esperienze di assistenza, carità e condivisione con le vittime della violenza e tutte le operazioni che hanno accompagnato all'evangelizzazione lo sviluppo della giustizia sociale e la difesa dei diritti umani.

E tuttavia non basta. È necessario fare di più. Si sente il bisogno che la chiesa ponga la pace al centro della stessa riflessione teologica, approfondisca e intensifichi l'impegno ecumenico e il dialogo interreligioso, nonostante tutte le difficoltà che li attraversano. Occorre aprirsi con più fiducia alla teoria e alla pratica della nonviolenza, favorendo studi e ricerche in questa direzione, nella speranza di poter offrire mezzi adeguati ai fini pacifici da perseguire.

In alternativa, in un mondo violento come il nostro, sembra solo rimanere, seppure come *extrema ratio*, la necessità del *vim vi repellere*, del contrastare la violenza con la violenza! In tal caso la fede rischierebbe di dare all'umanità la testimonianza di una redenzione debole e insufficiente in cui il peccato non è realmente vinto oppure di una redenzione che si realizza solo nell'oltre della storia, nell'aldilà rispetto a questo mondo, dominio permanente e indiscusso del suo principe e delle sue legioni, in cui regnano conflitto e divisione, la guerra senza fine e la forza brutta delle armi.

#### **4.1. Una teologia della pace**

La teologia è la riflessione critica e sistematica sull'esperienza della fede, nell'ambito della quale i dati della rivelazione biblica e della tradizione vengono interpretati e ordinati organicamente per una loro com-

---

<sup>29</sup> «Occorre oggi, subito, un'educazione ideologica nuova, l'educazione alla Pace. Sì, la Pace comincia dall'interno dei cuori: prima bisogna conoscerla, riconoscerla, volerla, amarla la Pace; poi la esprimeremo, e la imprimeremo nel costume rinnovato dell'umanità: nella sua filosofia, nella sua sociologia, nella sua politica»: PAOLO VI, *Messaggio per la III Giornata mondiale della pace, 1° gennaio 1970 (30 novembre 1969)*, in *Enchiridion della Pace*, II, 4250.

preensione sempre più profonda e adeguata a servizio della comunità dei credenti, e per renderne possibile la comunicazione al mondo. È evidente quanto sia rilevante il suo ruolo nella formazione dell'autocoscienza della chiesa e nell'impostazione della sua missione. L'agire stesso della chiesa nella storia molto dipende dalla teologia che viene elaborata e in specie da quella che trova maggior consenso. Non può sfuggire allora l'importanza di una teologia che ponga la pace centro della sua costruzione.

Lo aveva ben compreso Enrico Chiavacci, per quanto riguarda la disciplina di cui è stato maestro e forse è stato il primo ad aver scelto di presentare il tema biblico della pace in una seria e raffinata trattazione teologica, per fornire un fondamento ed un principio ordinatore a tutta la sua fatica speculativa circa la morale economica e politica.<sup>30</sup>

Una decina di anni dopo un giovane teologo lucchese, Andrea Ruberti avanzava un progetto ancora più ardito, quello di ripensare l'intera teologia a partire dal tema della pace. Egli stesso dichiarava di prospettare una nuova teologia della pace sulla scia paradigmatica della teologia della liberazione, col vantaggio rispetto ad essa di usare una categoria più ampia e positiva, lo *shalom*, come criterio ermeneutico della fede cristiana.<sup>31</sup> Il concetto biblico di pace, in ebraico *shalom*, rimanda infatti alla compiuta realizzazione della storia della salvezza: benessere totale e superamento di ogni male; armonia personale e comunitaria fra gli uomini, con Dio e con il cosmo; tranquillità e integrità, onore e benedizione, in una parola "pienezza di vita" che si apre necessariamente alla metastoria.

C'è da rammaricarsi che la provocazione non abbia avuto al momento un seguito e, al di là dei limiti dovuti al primo abbozzo, va riconosciuto a Ruberti il merito di aver intuito una possibilità e di aver colto esigenze reali presenti nel pensiero teologico attuale.

Si deve concordare con la sua breve e schematica ricostruzione della vicenda teologica novecentesca che «la teologia non può essere una cieca e asettica metafisica della salvezza, ma dovrà farsi carico della storia del-

---

<sup>30</sup> E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, III/2: *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi 1990, 15: «Tenteremo questo approccio globale in una prospettiva propriamente teologica. Per questo occorre appoggiarci a una categoria o tema biblico potente e sufficientemente comprensivo, in grado cioè di gettare la luce del vangelo contemporaneamente su due ambiti di problemi. Solo dopo sarà possibile integrare l'esperienza umana con la luce del vangelo, e giungere a proposte morali serie e ragionevoli. Assumeremo dunque, come teologicamente fondante sia l'etica economica che quella politica, il tema biblico della pace».

<sup>31</sup> A. RUBERTI, «Percorsi per una nuova teologia della pace», in *Rassegna di teologia* 44(2003), 371-396: Ruberti raccoglie l'eredità di molti teologi che hanno aperto importanti piste di riflessione sull'argomento: oltre Chiavacci, vanno ricordati almeno G. Mattai, G. Pattaro, J. Comblin, L. Lorenzetti, R. Coste, G. Mazzillo.

l'umana sofferenza per parlare di un Dio che è sì, l'assoluto, ma un assoluto che si mette in gioco con il relativo, nella prassi e nella storia concreta degli uomini e delle donne». <sup>32</sup> Se la svolta antropologica di Karl Rahner provoca un radicale mutamento di paradigma nella teologia, la successiva svolta politica di Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz, nella cui area si può collocare anche la teologia sudamericana della liberazione, è tesa a superare l'irrelevanza del pensare cristiano nella concretezza delle vicende storiche. Consapevole della dimensione niente affatto privata di Gesù e dell'evento sovversivo della pasqua, la teologia si pone nella realtà del presente come coscienza critica che vuole essere efficace in ordine alla redenzione-trasformazione dell'uomo, ma anche dei rapporti sociali e verso una nuova prassi di vita nella luce del vangelo.

Con questo approccio viene delineata la proposta di una teologia della pace «non come un capitoletto all'interno della morale, o come una delle teologie al genitivo, ma come una dimensione qualificante il mistero cristiano, una prospettiva possibile e privilegiata dalla quale guardarlo, una sua possibile cifra sintetica». <sup>33</sup> Una teologia della pace, che non voglia ridursi ad una appendice insignificante del lavoro teologico, non potrà più limitarsi a regolare moralmente i criteri di una presunta legittimità di un intervento armato, ma dovrà «concepirsi come una teologia pratica, politica che assume l'*evangelium pacis* come il criterio dal quale ripensare tutta la teologia, una teologia che sia anamnesi e profezia, reinterpretazione creatrice del messaggio cristiano»: <sup>34</sup> una teologia cui non basta esporre delle verità, ma pretende di essere incentivo al cambiamento in vista della costruzione del Regno.

Un tale progetto teologico avrà ovviamente bisogno di un orizzonte filosofico con cui confrontarsi, in cui collocarsi e da cui attingere strumenti e categorie di pensiero idonei a raggiungere la meta. Cercando sentieri nei quali sia possibile elaborare una nuova teologia per far crescere uomini, donne, cristiani costruttori di pace, Ruberti ritiene necessaria una effettiva *conversione ermeneutica* attraverso «un pensiero plurale, dell'altro, dell'esserci» che prende a prestito dal filosofo francese, Jean Luc Nancy. <sup>35</sup> Questi, come Franz Rosenzweig ed Emmanuel Lévinas, si ribella al pensiero dell'identità, che vive della nostalgia di ricondurre tutto ad uno, per favorire invece il principio della differenza e dell'alterità. Nancy

<sup>32</sup> RUBERTI, «Percorsi», 378.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cf. J.L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Torino 2001.

non senza coraggio, prova ad avventurarsi sull'incerta strada del ripensamento dei principi primi del pensiero occidentale, scalandone la vetta più alta, l'ontologia, e si assume il compito di rifondare interamente la "filosofia prima", basandola sul "singolare plurale" dell'essere. Si aprono così orizzonti nuovi, spazi inesplorati dove la convivenza dei diversi non è qualcosa di sopportato o di tollerato, ma sta al cuore stesso della possibilità del vivere per cui l'essere non può dirsi mai senza il "noi", senza un "io" e un "tu", e «la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-tanti».<sup>36</sup>

Un'ermeneutica di pace per Ruberti dovrà inoltre scrutare questo nuovo orizzonte dall'*angolo visuale delle vittime* della storia, per comprendere la redenzione e la salvezza non come un processo selettivo dove solamente i più forti, i più bravi, i perfetti vanno avanti lasciando dietro di sé i falliti, sconfitti che non hanno saputo o potuto tenere il passo, ma come la ricapitolazione di tutto in Cristo, proprio a partire dagli scarti della storia.

Il principio ermeneutico «a partire dalle vittime» è «un principio adeguato e irrinunciabile per una teologia di pace, poiché pone alla sua base non le ragioni forti del più forte, di colui che ha il potere di imporsi, ma quelle di coloro che non hanno voce e portano su di sé le conseguenze della violenza – anche solo culturali – dei forti e mi costringe a fare mio il mondo dell'altro».<sup>37</sup> In tal modo è capace di abbattere le barriere e di costruire una società planetaria globale. Del resto, la contro-storia delle vittime è quella che ci permette un approccio privilegiato al Dio della Bibbia che ascolta il loro grido e in Gesù prende così sul serio la sua scelta per le vittime da farsi egli stesso vittima, assumendo i lineamenti del Servo isaiano, povero, piccolo, ma anche vittima e vittima nonviolenta.

Un'ermeneutica di pace non sarà semplicemente legata al tempo ma sarà un *pensiero escatologico*, della risurrezione. Per la fede cristiana la pace-*shalom* è un dono escatologico: nella sua pienezza essa è e rimane un dono finale il quale, ogni volta che è de-escatologizzato, finisce per diventare la pace di una parte contro un'altra, la pace del più forte, delle armi e dell'impero, sul modello della *pax romana*. La pace quale categoria interpretativa dell'*éschaton* diviene la forza che nella storia ha di mira il cambiamento e il criterio che guida verso il suo approdo: se il nome dell'*éschaton* veniente è "pace", sarà questa la realtà che cammina dal futu-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>37</sup> RUBERTI, «Percorsi», 386.

ro verso di noi e che riempie di storicità un avvenimento o un'esperienza. Se solamente la capacità di futuro dona storicità, nel senso di ciò che fa storia, soltanto allora i gesti, le azioni, le intenzioni, i pensieri intessuti di pace saranno degni della parola storia, in quanto pienezza e compendio del futuro promesso da Dio.

Non c'è da stupirsi se a conclusione del suo articolo Ruberti offre un commento esegetico e teologico del testo della Lettera agli Efesini, citato per intero all'inizio di questo studio: per lo scritto paolino, infatti, Cristo, «la nostra pace» (Ef 2,14), nell'evento pasquale della sua morte e risurrezione ha compiuto l'evento più "storico" della storia, inaugurando l'*éschaton della riconciliazione universale e cosmica*.

«Di ciò che era diviso, egli ha fatto unità» (Ef 2,14):

questo è per Paolo in Efesini, lo scopo e il senso più profondo dell'agire e della missione di Gesù, un agire che apre al mistero di Dio e che può essere espresso dicendo semplicemente che Egli ha vissuto *evangelizzando la pace*. L'essere pace, il fare pace, l'annunziare pace, possono dunque legittimamente venire assunti come cifra sintetica di tutta l'opera salvifica del Cristo; il mistero del Padre che in lui si svela è un mistero di riconciliazione e pacificazione universale che abbraccia tanto la dimensione verticale quanto quella orizzontale. La sua chiesa che nasce da questo mistero di pace, dovrebbe esserne nella storia la sua visibilità (così come per Paolo lo era l'unione di giudei e pagani) rimanendo costantemente sottomessa all'*evangelo della pace* (Ef 6,15) e mettendosi al suo servizio, nella continua ricerca dell'unità, della fraternità, della giustizia, dell'abbattimento di ogni muro, di ogni barriera, di ogni divisione.<sup>38</sup>

#### **4.2. Un rinnovato impegno nell'ecumenismo e nel dialogo interreligioso**

La chiesa, che secondo il concilio Vaticano II, è segno e strumento dell'intima unione degli uomini con Dio e fra di loro (cf. *Lumen Gentium* 1),<sup>39</sup> per sua natura, è chiamata a vivere con passione l'impegno ecumenico, cioè la ricerca dell'unità fra i credenti in Cristo, così come ha ricordato anche Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint* del 1995:

L'unità di tutta l'umanità lacerata è volontà di Dio. Per questo motivo Egli ha inviato il suo Figlio, perché morendo e risorgendo per noi ci donasse il suo Spirito d'amore. Alla vigilia del sacrificio della croce, Gesù stesso chiede al Padre per i suoi discepoli, e per tutti i credenti in lui, che siano una cosa

<sup>38</sup> *Ibid.*, 395-396.

<sup>39</sup> *EV* 1,284.

sola, una comunione vivente. Da ciò deriva non soltanto il dovere, ma anche la responsabilità che incombe davanti a Dio, di fronte al suo disegno, su quelli e quelle che per mezzo del battesimo diventano il corpo di Cristo, corpo nel quale debbono realizzarsi in pienezza la riconciliazione e la comunione. Come è possibile restare divisi, se con il battesimo noi siamo stati *immersi* nella morte del Signore, vale a dire nell'atto stesso in cui per mezzo del Figlio, Dio ha abbattuto i muri della divisione? La «*divisione contraddittoria apertamente la volontà di Cristo ed è di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del vangelo a ogni creatura*» (UR 1).<sup>40</sup>

Negli anni entusiasmanti del dopo Concilio la chiesa cattolica e le altre chiese cristiane hanno riscoperto la gioia dell'incontro, del dialogo fraterno e della collaborazione attiva, constatando quanta verità ci fosse nell'affermazione di Giovanni XXIII: «è molto più forte quanto ci unisce di quanto ci divide», così riportata da Giovanni Paolo II nella stessa enciclica.<sup>41</sup>

Dopo alcuni decenni però il clima è cambiato e qualcuno ha parlato di una nuova fase di diffidenza reciproca, persino di *inverno* o addirittura di *coma ecumenico*, dovuto ai tanti motivi di raffreddamento dei rapporti, a incomprensioni e irrigidimenti dottrinali. In realtà si può pensare semplicemente ad una crisi di crescita, per cui dopo l'irenismo iniziale, ci si sta confrontando più ruvidamente e lucidamente anche sulle differenze e i nodi irrisolti sia nelle tradizioni di fede che nella prassi.

Il movimento ecumenico tuttavia non può arrestarsi e anzi deve intensificare colloqui teologici, occasioni di preghiera e la condivisione del servizio alla giustizia e alla carità.

La causa della pace lo richiede pressantemente:

Accade sempre più spesso che i responsabili delle comunità cristiane prendano insieme posizione, in nome di Cristo, su problemi importanti che toccano la vocazione umana, la libertà, la giustizia, la pace, il futuro del mondo. Così facendo essi comunicano in uno degli elementi costitutivi della missione cristiana: ricordare alla società, in un modo che sappia essere realista, la volontà di Dio, mettendo in guardia le autorità e i cittadini perché non seguano la china che condurrebbe a calpestare i diritti umani. È chiaro, e l'esperienza lo dimostra, che in alcune circostanze, la voce comune dei cristiani ha più impatto di una voce isolata.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae «Ut unum sint» de oecumenico officio (25 maii 1995)* 6 (EV 14,2676).

<sup>41</sup> *Ibid.*, 2704.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 2747.

E ancora, nell'enciclica sull'impegno ecumenico, papa Wojtyła asserisce:

Come non ricordare, in questo contesto, l'interesse ecumenico per la pace che si esprime nella preghiera e nell'azione con una crescente partecipazione dei cristiani e una motivazione teologica a mano a mano più profonda? Non potrebbe essere altrimenti. Non crediamo forse noi in Gesù Cristo principe della pace? I cristiani sono sempre più compatti nel rifiutare la violenza, ogni tipo di violenza, dalle guerre all'ingiustizia sociale [...]. Quando il nostro sguardo percorre il mondo, la gioia invade il nostro animo. Constatiamo infatti che i cristiani si sentono sempre più interpellati nella questione della pace. Essi la considerano strettamente connessa con l'annuncio del vangelo e con l'avvento del Regno di Dio.<sup>43</sup>

Nello stesso passo dell'enciclica Giovanni Paolo II fa riferimento allo storico incontro del 27 ottobre 1986 ad Assisi nella *giornata mondiale di preghiera per la pace*, in cui «i cristiani delle varie chiese e comunità ecclesiali hanno invocato con una sola voce il Signore della storia per la pace nel mondo. In quel giorno, in modo distinto ma parallelo, hanno pregato per la pace gli ebrei e i rappresentanti delle religioni non cristiane, in una sintonia di sentimenti che hanno fatto vibrare le corde più profonde dello spirito umano».<sup>44</sup>

La presenza straordinaria di tutte le confessioni religiose in quell'evento segna un punto di non ritorno verso un'universale ricerca della pace che impegna tutti a mostrare chiaramente che le motivazioni religiose non sono la vera causa dei conflitti, anche se purtroppo non è scongiurato il rischio di strumentalizzazioni ai fini politici e polemici. È necessario infatti disinnescare l'uso antico e non fuori moda della religione come *instrumentum regni*. Non di rado ci si serve ancora di simboli e concetti religiosi per mobilitare le masse. Niente è più politico dell'uso politico della religione. Ma si tratta di un uso improprio, mentre le crisi in atto, in gran parte causate dalle dinamiche del potere e dell'economia, hanno ben poco a che fare con le dimensioni specifiche dell'esistenza religiosa. Favorire il dialogo interreligioso può portare a smascherare questi meccanismi e a purificare le stesse forme religiose, che prestano loro il fianco.

Da uno sguardo al passato siamo colpiti dall'impressione che le religioni invece di essere fattori di pace e di convivialità fra i popoli hanno eretto barriere di intolleranza ed edificato luoghi di fanatismo. Ogni gior-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 2824-2828.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 2826.

no giungono notizie di attentati terroristici compiuti da *kamikaze* musulmani, di ordigni esplosi su territori di difficile coabitazione tra cattolici e protestanti, di massacri fra indù e buddisti, di continue efferatezze fra palestinesi ed ebrei.

Spesso i credenti, pur predicando la pace, la libertà, la solidarietà, di fatto hanno fomentato contese e lacerazioni. Ancora troppa violenza è consumata e contrabbandata in nome di Dio e della verità, termine quest'ultimo pieno di fascino ma anche di drammatica ambiguità, soprattutto se per verità, ognuno intende ciò in cui crede e integralisticamente ne rivendica l'esclusività.

Il vero credente, al contrario, è convinto più della povertà della sua condizione di erranza che del possesso definitivo della verità. Ha un cuore sempre inquieto ed è alla continua ricerca di quel Volto che gli si è rivelato in una forma ben precisa, ma che non disdegna di rivelarsi in infinite diverse forme nella storia dell'umanità. Da qui l'importanza, anzi la necessità del dialogo.

Non si tratta di cadere nel relativismo indifferente, come insegna Joseph Ratzinger, ora Benedetto XVI:

l'incontro tra le religioni non può avvenire nella rinuncia della verità, ma è possibile solo mediante il suo approfondimento. Lo scetticismo non unisce [...]. Vanno incoraggiati invece il rispetto profondo per la fede dell'altro e la disponibilità a cercare, in ciò che incontriamo come estraneo, la verità che ci può concernere e può correggerci e farci progredire. Va incoraggiata la disponibilità a cercare dietro alle manifestazioni che ci possono sembrare strane, il significato più profondo che si cela in esse. Va inoltre incoraggiata la disponibilità ad abbandonare la ristrettezza del nostro modo di intendere la verità, così da comprendere meglio ciò che ci appartiene, imparando a capire l'altro e lasciandoci guidare sulla strada del Dio più grande nella convinzione di non possedere la verità su Dio e di essere sempre dinanzi ad essa persone che imparano, pellegrini alla sua ricerca, su una strada che mai avrà fine.<sup>45</sup>

Non è un caso che i credenti delle tre grandi religioni monoteiste riconoscano le proprie origini nell'emblematica figura di Abramo, l'uomo chiamato da Dio a mettersi in cammino verso una terra su cui non si fermerà, perché cifra di un ulteriore traguardo e di una più grande promessa, affrancato da ogni cosa, perché appartenente solo all'Assoluto.

Senza dubbio la sfida del dialogo interreligioso si presenta oltremodo ardua e complessa. Bisogna comporre le esigenze derivanti da una

---

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Molte religioni, un'unica alleanza*, Roma 2005, 82-83.



duplice fedeltà: quella dovuta alla propria identità e quella emergente dall'altrui identità. Solo il rispetto di entrambe può consentire un rigoroso impianto di pensiero che permetta e garantisca il reciproco prestarsi ascolto. A queste condizioni le differenze saranno esaltate quale cifra di ricchezza e complessità del reale, ma insieme saranno rinsaldate le ragioni dell'unità e dell'interazione.

Più saranno esaltate le diversità, più coesiva dovrà risultare l'aggregazione. Allo stesso modo, quanto maggiore sarà la capacità di accogliere le altrui esperienze religiose, tanto più convinto dovrà essere il radicamento nella propria tradizione.

L'incontro tra i credenti di diversa appartenenza religiosa determinerà alla fine un'innovativa fusione di orizzonti. La diversità delle concezioni di vita e delle tradizioni spirituali è tale da provocare in prima istanza un forte impatto sulle coscienze chiamate a reinterpretare gradualmente significati primari alla base dei propri modelli di vita.

Molti ancora guardano con sospetto e timore una tale prospettiva. Sono convinti che essa conduca verso un'inaccettabile forma di sincretismo estremamente deleterio e si battono per affermare con forza la propria eredità culturale. Da qui nasce l'enfasi sul senso di appartenenza ad una determinata comunità. Da qui le dinamiche tese ad evidenziare nell'altro solo le differenze, in un processo caratterizzato in realtà da intenzioni esclusivistiche. Da qui l'incapacità a guardare oltre il proprio spazio e il rischio di arroccarsi in difesa contro tutto e tutti.

In questo scenario il dialogo tra le religioni può costituire un modello per altri significativi incontri di civiltà e un test per sperimentare programmi, metodi, criteri, in vista di confronti sempre più ampi e serrati a livello globale. In un mondo, ove ogni elemento è concatenato a tutti gli altri, è impensabile che culture e civiltà diverse rimangano chiuse in una sorta di splendido isolamento. Il dialogo tra le religioni è un capitolo del più ampio argomento dell'interculturalità della nostra epoca: un processo in pieno sviluppo dagli esiti difficilmente immaginabili e in ogni caso tali da sconvolgere antichi schemi di pensiero e consolidati assetti istituzionali.

Potrebbe essere questo il punto di partenza per un dialogo veramente convincente, che coinvolga tutta la famiglia umana nelle sue attese di giustizia, nel rispetto dell'ambiente e nella promozione vera della pace.

### ***4.3. L'opzione per la teoria e la pratica della nonviolenza***

In un certo senso può essere considerato un primo frutto del dialogo interreligioso e interculturale l'affacciarsi dei principi e delle tecniche

della nonviolenza fra i cristiani e, seppur timidamente e gradualmente, anche nei documenti delle chiese.

L'origine della parola nonviolenza è la parola sanscrita *ahimsa* impiegata nei testi della letteratura giainista, induista e buddista. Essa è formata dal prefisso negativo *a* e da *himsa* che significa il desiderio di nuocere, di fare violenza a un essere vivente. *L'ahimsa* è dunque l'assenza di ogni desiderio di violenza, cioè il rispetto di ogni vita, nel pensiero, nella parola e nell'azione. La parola ha una forma negativa, ma il suo significato è positivo: è una liberazione dal desiderio di violenza, questo sì, interamente negativo, e un atteggiamento attivo che contrasta la violenza senza entrare nella sua orbita. Anche per questo Aldo Capitini, l'apostolo laico della nonviolenza in Italia, ha suggerito la grafia che lega le due parole di cui è composta, quasi per sfumare il *non*, che sembra proporre solo un atteggiamento negativo.

Si deve a Gandhi, al suo pensiero e alle sue lotte la diffusione della nonviolenza anche in occidente e il passaggio da un atteggiamento personale etico-religioso ad una prassi politica che prevede tecniche e azioni tese a risolvere conflitti in modo alternativo a quello violento: scioperi, boicottaggi, rifiuto di collaborazione, disobbedienza civile collettiva. Il principio nonviolenza conduce a operare una rivoluzione copernicana nella maniera di pensare l'efficacia della lotta contro la violenza. Da secoli essa è esercitata mediante l'opposizione frontale agli effetti meccanici della violenza: per vincerla è necessario mettere in atto una più grande violenza.

Certo nell'immediato la contro-violenza può riuscire a spezzare l'energia della violenza avversa e può farci credere di aver ottenuto una vittoria. Ma, in realtà, questa vittoria ha ogni probabilità di rivelarsi illusoria perché in definitiva abbiamo dato forza alla presa della violenza sulla storia, abbiamo contribuito a chiudere la storia nella logica della violenza, abbiamo fatto della violenza una necessità. Ricorrere alla contro-violenza per combattere la violenza è correre il rischio di allungare indefinitamente la catena delle violenze. Attraverso la coppia violenza/nonviolenza si tratta appunto di spezzare questa catena.<sup>46</sup>

La svolta conciliare circa la problematica della guerra è stata possibile, oltre che per una evoluzione della dottrina morale, per molti altri fattori storici, politici e culturali fra cui l'influsso della nonviolenza gandhiana che probabilmente ha aperto la mente dei padri conciliari ad una

---

<sup>46</sup> J.M. MULLER, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace*, Pisa 2004, 304.

prima valutazione positiva dell'obiezione di coscienza. Soprattutto di fronte alla terribile esperienze di «metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica» il Concilio loda «il coraggio di coloro che non temono di opporsi apertamente a quelli che ordinano tali azioni» (GS 79)<sup>47</sup> e approva «coloro che rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono del resto alla portata dei più deboli» (GS 78).<sup>48</sup>

In seguito, negli insegnamenti del magistero cattolico, sia pontificio che delle conferenze episcopali, si faranno sempre più frequenti i riferimenti alla nonviolenza e ai suoi metodi. Basti qui citare alcuni testi significativi di Giovanni Paolo II. Nell'enciclica *Evangelium vitae* del 1995, il papa ravvisa fra i segni di speranza «la crescita, in molti strati dell'opinione pubblica, di una nuova sensibilità sempre più contraria alla guerra come strumento di soluzione dei conflitti tra i popoli e sempre più orientata alla ricerca di strumenti efficaci, ma *non violenti* per bloccare l'aggressore armato»,<sup>49</sup> disposizione che riconosce più coerente all'impegno dei cristiani per la vita.

Già nel 1991 il papa nella *Centesimus annus* metteva in luce la significatività degli avvenimenti del 1989: «sembrava che l'ordine europeo uscito dalla seconda guerra mondiale e consacrato dagli accordi di Yalta potesse essere scosso soltanto da un'altra guerra. È stato invece superato dall'impegno *non violento* di uomini che, mentre si sono sempre rifiutati di credere al potere della forza, hanno saputo trovare di volta in volta forme efficaci per rendere testimonianza alla verità».<sup>50</sup>

Persino quando viene sostenuta la doverosità della cosiddetta inge-  
renza umanitaria, si ricorda che prima vanno tentati tutti gli sforzi della politica e usati tutti «gli strumenti di difesa *non violenta*».<sup>51</sup> Non si possono infine dimenticare le mirabili parole del papa pronunciate all'Angelus del 30 novembre 2003: «Rinnovo il mio appello ai responsabili delle grandi religioni: uniamo le forze nel predicare la *non violenza*, il perdono e la riconciliazione! “Beati i miti, perché erediteranno la terra” (Mt 5,5)».<sup>52</sup> Si è dunque sempre più affermato nella coscienza della chiesa che la non-

<sup>47</sup> EV 1,1594.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1591.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae «Evangelium vitae» de vitae humanae inviolabili bono (25 martii 1995)* 27 (EV 14,2257).

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae «Centesimus annus» (1 maii 1991) saeculo ipso encyclicis ab editis litteris «Rerum novarum» transacto* 23 (EV 13,145).

<sup>51</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio del Santo Padre per la celebrazione della Giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2000*, 11 in *Enchiridion della Pace*, II, 7582.

<sup>52</sup> *L'Osservatore Romano*, 30 Novembre 2003, 1.

violenza, i suoi principi e le sue tecniche possono essere una valida alternativa all'idea dominante nelle nostre società che sia efficace solo la violenza nella lotta alla violenza.

Bisogna però che il sentiero appena imboccato sia percorso con più fiducia e convinzione, e che la chiesa investa energie umane ed economiche per la ricerca e la sperimentazione dei mezzi nonviolenti, con il coraggio di unirsi in questo a tutti gli uomini di buona volontà, cristiani o non cristiani, religiosi o laici. Gli studi strategici e la ricerca scientifica al servizio dell'opzione militare hanno millenni di esperienza alle loro spalle e immani capitali al proprio servizio, mentre l'approccio nonviolento per la risoluzione dei conflitti è ai suoi primi passi ed è privo dell'appoggio dei grandi potentati finanziari.

La chiesa cattolica, sposando decisamente la causa della nonviolenza, potrebbe dare una testimonianza di credibilità ai suoi proclami di pace e, uscendo dall'aporetico dilemma morale fra pacifismo evangelico e responsabilità storica, potrebbe tentare di inverare gli insegnamenti del discorso della montagna, rifiutandosi di ridurre a mera interpretazione spirituale e soggettiva gli aspetti radicali del messaggio e dell'esempio di Gesù nei confronti della violenza. Le parole del Maestro di Nazareth, piuttosto che indicare mete irraggiungibili e sublimi, potrebbero ispirare atteggiamenti sociali coerenti e scelte politiche creative per disinnescare la violenza distruttiva, senza raddoppiarla con una violenza simmetrica.

La pace, dono escatologico da attendere nella sua definitività, avrebbe un *già* nella storia dei "facitori di pace" che finalmente sarebbero "beati" (cf. Mt 5,9), anche solo di parziali, ma autentici avvicinamenti al Regno.

Roberto Filippini

## Sommario

*L'articolo affronta il tema della pace come è stato declinato, teoricamente e praticamente, nella storia cristiana con la consapevolezza sofferta che è una delle questioni in cui maggiormente si percepisce la distanza dal Discorso della montagna e la divaricazione del tempo rispetto al Regno escatologico, annunciato come imminente da Gesù di Nazareth. Nel prosieguo dei secoli i cristiani non evitano la lancinante contraddizione fra l'invito a porgere l'altra guancia e ad amare i nemici e le prese di posizione della chiesa che giustificano strumenti della violenza per risolvere i conflitti umani. L'autore parte dall'insegnamento di Gesù e la ricezione di esso nella chiesa primitiva, convinto che dal pacifismo non violento originario si sia giunti alla dottrina della guerra giusta per l'incapacità di trovare strade alternative alla doverosa difesa degli innocenti e dei deboli, come dei giusti diritti violati. Viene esaminata la grande svolta che il concilio Vaticano II ha determinato sull'argomento e come il magistero seguente l'ha recepita, seppure con un andamento ondivago fra il rifiuto tendenziale della guerra moderna, alienum a ratione, e l'accettazione della difesa arma-*

*ta e dell'ingerenza umanitaria. Nella seconda parte l'autore avanza alcune proposte per sviluppare l'impegno di una chiesa che voglia essere segno e strumento della pace donata dal Cristo: una nuova teologia che ponga il tema biblico dello Shalom come principio ermeneutico e ordinatore di tutta la riflessione critica sulla fede; un rinnovato e deciso sforzo nel dialogo ecumenico e in quello interreligioso e infine una più fiduciosa e convinta apertura alla teoria e alle pratiche della nonviolenza.*

The article deals with peace as it emerged, theoretically and practically, in Christian history with a painful awareness which is one of the questions where is more readily seen the distance between the Sermon on the Mount and the divergence of the time of the eschatological Kingdom announced as immanent by Jesus of Nazareth. In the course of the centuries Christians did not avoid the piercing contradiction between the invitation to turn the other cheek and love of one's enemies, and the position adopted by the Church by which the use of instruments of violence to resolve human conflicts is justified. The author begins with the teaching of Jesus and its reception in the primitive community, convinced that was a passage from original non-violent pacifism to the doctrine of the just war, because there was an incapacity to find alternative paths to the required defense of the weak and the innocent, and of violated just rights. The great turning point of this topic determined by Vatican Council II is examined, as well as how the successive Magistry received it, although with wavering progress between a trend of abandonment of modern war, *alienum a ratione*, and the acceptance of armed defense and humanitarian interference. In the second part the author puts forward several proposals to extend a sign and an instrument of the peace given by Christ: a new theology that places the biblical theme of *Shalom* as the hermeneutic principle and framework of all critical reflection on the faith; a renewed and decisive effort at ecumenical and interreligious dialogue; and finally a more confident and convinced opening to the theory and practices of non-violence.