

# AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /6

---

## PACE, CONFLITTO, RICONCILIAZIONE

Il coraggio di costruire ciò che è più fragile



### Introduzione generale

#### Sette sguardi su un'unica realtà

Un progetto educativo sul sociale poteva essere costruito in molti modi: per temi trasversali, per problemi urgenti, per aree disciplinari. Si è scelto invece di organizzarlo in *ambiti* – una parola che dice qualcosa di più di «argomento» o «tema». Un ambito è uno spazio che si abita, un territorio con confini permeabili, un campo in cui si vive prima ancora di rifletterci. I sette ambiti di *Abitare il mondo insieme* non sono capitoli di un manuale: sono sette modi di stare nel mondo sociale, sette dimensioni dell'esistenza condivisa che ogni giovane già vive – spesso senza saperlo – e che questo progetto vuole aiutare a vedere, a nominare, a scegliere consapevolmente.

La sequenza non è casuale. Si comincia dall'interno – dalla struttura relazionale dell'esistenza, dall'io-con-l'altro come fondamento di tutto – e si allarga progressivamente verso l'esterno: il lavoro, la comunità, la giustizia, le istituzioni democratiche, il conflitto e la pace, la responsabilità verso il pianeta e il futuro. È un movimento centrifugo, dall'intimo al cosmico, dall'incontro faccia a faccia alla responsabilità intergenerazionale. Ma ogni ambito esterno rimanda sempre a quello più interno: non c'è politica senza la capacità di incontrare l'altro, non c'è ecologia senza giustizia, non c'è pace senza la grammatica del perdono imparata nelle relazioni quotidiane.

Ciascuno dei sette ambiti è sviluppato in un **saggio fondativo** – un testo lungo, rigoroso, narrativo, che costituisce il cuore teorico per gli educatori – e in un insieme di **voci del dizionario** che approfondiscono le parole-chiave dell'ambito con il metodo fenomenologico e testimoniale descritto nella sezione successiva. I sette ambiti sono anche il riferimento strutturale dei **laboratori pedagogici**:

ogni percorso esperienziale è radicato nell'ambito corrispondente, ne riprende le domande fondamentali e le porta a contatto con il territorio concreto in cui i giovani vivono.

I sette ambiti non esauriscono la realtà sociale: nessun progetto lo può fare. Ma insieme disegnano una mappa sufficientemente ampia e sufficientemente dettagliata da orientare il cammino – una mappa che non dice «qui c'è la risposta» ma dice «qui vale la pena di fermarsi a guardare».

---

## SAGGIO FONDATIVO

### I. APERTURA NARRATIVA

Johannesburg, 1993. L'apartheid sta per finire, ma il paese è sull'orlo della guerra civile. Chris Hani – leader del Partito Comunista Sudafricano e figura amatissima dai giovani neri – viene assassinato davanti a casa sua da un estremista bianco. In tutto il Sudafrica esplode la rabbia: cortei, scontri, minacce di sollevazione armata. Il paese sembra sul punto di precipitare in un bagno di sangue. Nelson Mandela – ancora non presidente, ancora in attesa delle elezioni che si terranno l'anno successivo – prende la parola in televisione quella sera. Parla alla nazione. Non parla da leader politico che gestisce una crisi: parla da uomo che ha trascorso ventisette anni in prigione e ha scelto di non odiare. «È ora che tutti gli abitanti del nostro paese, di qualsiasi colore o razza, diano voce al loro dolore e alla loro indignazione. Ma dobbiamo rimanere sulla strada della pace».

Non chiede di dimenticare. Non chiede di perdonare immediatamente. Chiede qualcosa di più difficile e di più preciso: di non lasciare che il dolore diventi odio, e che l'odio diventi violenza. Di attraversare il lutto senza perdere la direzione.

Un anno dopo, nel 1994, il Sudafrica vota. Le elezioni sono libere. Mandela diventa presidente. E qualche anno dopo nasce la Commissione per la Verità e la Riconciliazione – presieduta dall'arcivescovo Desmond Tutu – in cui i carnefici dell'apartheid vengono invitati a confessare pubblicamente i propri crimini in cambio dell'amnistia, e le vittime vengono ascoltate nella loro testimonianza.

Non è giustizia nel senso ordinario del termine. È qualcosa di più difficile e di più fragile: il tentativo di costruire insieme un futuro condiviso tra persone che si sono fatte del male in modo quasi irreparabile. Tutu lo chiamerà «il miracolo del Sudafrica». E aggiungerà – con la sua ironia consueta – che i miracoli costano fatica.

Questa storia non descrive una pace facile. Descrive il processo più arduo che gli esseri umani conoscano: la riconciliazione tra chi ha subito ingiustizia e chi l'ha perpetrata. E pone le domande fondamentali di questo sesto ambito: che cos'è la pace? Come si attraversa il conflitto senza esserne distrutti? Che cosa rende possibile il perdono senza dimenticare la verità? E quali risorse – umane, spirituali, teologiche – occorrono per percorrere questa strada?

### II. L'ESPERIENZA VISSUTA

La parola pace è tra le più usate e tra le meno comprese del vocabolario umano. È il saluto di ogni religione: *shalom*, *salam*, *pax*, *pace*. È il desiderio che milioni di persone esprimono ogni giorno. È la parola incisa sulle lapidi dei caduti in guerra. Ma il suo contenuto è spesso così vago da non dire nulla

di preciso: pace significa semplicemente «non guerra», o significa qualcosa di più ricco e di più esigente?

I giovani di oggi crescono in un mondo in cui la pace – nel senso di assenza di conflitti armati nel loro territorio – è per molti di loro una condizione data, quasi scontata. Eppure la guerra non è lontana: è nelle notizie ogni giorno, è nei racconti dei migranti che fuggono da zone di conflitto, è nelle immagini che scorrono sugli schermi. E dentro le loro vite ci sono conflitti di altro tipo – conflitti nelle famiglie, tra amici, nelle scuole – che conoscono bene anche senza aver mai visto una guerra.

L'esperienza vissuta del conflitto è universale e comincia presto. Il bambino che litiga con il fratello per un giocattolo, l'adolescente che rompe un'amicizia importante, il giovane che si scontra con i genitori su scelte fondamentali di vita – tutti conoscono il conflitto come realtà dolorosa e spesso confusa. Non sanno sempre come gestirlo, non sanno sempre come uscirne senza distruggersi o distruggere l'altro. Spesso la scelta è tra la resa – che lascia irrisolto il conflitto – e l'escalation – che lo aggrava.

Eppure c'è anche l'esperienza opposta: il conflitto attraversato e superato che lascia una relazione più profonda di prima. L'amicizia che ha rischiato di rompersi e si è ricostituita su basi più solide. La famiglia che ha attraversato una crisi e ne è uscita più coesa. La comunità che ha discusso aspramente e ha trovato una sintesi che nessuno avrebbe immaginato all'inizio del conflitto. In questi casi il conflitto non è stato evitato – è stato attraversato. E l'attraversamento ha prodotto qualcosa di prezioso.

Questa doppia esperienza – il conflitto che distrugge e il conflitto che, attraversato con sapienza e coraggio, genera qualcosa di nuovo – è il punto di partenza fenomenologico di questo saggio.

### III. LE RADICI FILOSOFICHE

#### **La pace come questione filosofica: da Kant a Lévinas**

La filosofia occidentale ha affrontato la pace in due modi prevalenti. Il primo – che si potrebbe chiamare la tradizione del *realismo politico*, da Tucidide a Hobbes a Machiavelli – parte dal conflitto come dato originario: la guerra è lo stato naturale delle relazioni tra i popoli, e la pace è la tregua armata che si costruisce attraverso l'equilibrio delle forze. Il secondo – che si potrebbe chiamare la tradizione dell'*idealismo politico*, da Kant a John Rawls – parte invece dall'ipotesi che la pace sia possibile come condizione stabile, fondata su istituzioni giuste e su diritto internazionale condiviso. Immanuel Kant, nel celebre saggio *Per la pace perpetua* (1795), ha elaborato il progetto più articolato di una pace duratura fondata sul diritto. La sua proposta è strutturata su tre livelli: la costituzione repubblicana degli stati (che riduce la propensione alla guerra perché i cittadini che la pagano con la vita hanno voce in capitolo sulla sua dichiarazione); la federazione degli stati liberi (che sostituisce la forza con il diritto nelle relazioni internazionali); e il diritto cosmopolitico (che garantisce a ogni essere umano il diritto di ospitalità universale in qualsiasi territorio).

Kant è interessante non soltanto per le sue proposte istituzionali – che sono la base concettuale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e delle istituzioni internazionali del dopoguerra – ma per la sua diagnosi del problema: la guerra non è causata dalla «malvagità dell'uomo» ma da strutture istituzionali che rendono la guerra conveniente per chi decide senza pagarne il costo. Cambiare le strutture è possibile e necessario.

Lévinas, come si è visto nell'Ambito 1, offre una prospettiva radicalmente diversa: la pace non si costruisce prima di tutto con le istituzioni ma con il riconoscimento del volto dell'altro. La violenza – ogni violenza, dalla guerra alla sopraffazione quotidiana – nasce dal non-riconoscimento dell'altro come irriducibilmente altro. La pace nasce dall'accettazione dell'alterità, dal lasciarsi interpellare dal volto di chi è diverso, dal rinunciare alla tentazione totalizzante di ridurre l'altro alla propria misura.

## **Il conflitto come categoria filosofica necessaria**

Una riflessione filosofica onesta sulla pace non può ignorare il fatto che il conflitto è costitutivo dell'esistenza umana e non si può eliminare. Georg Simmel, sociologo e filosofo, ha mostrato in *Il conflitto* (1908) che il conflitto non è semplicemente il contrario della pace: è una forma di interazione sociale che ha funzioni positive. Il conflitto chiarisce le posizioni, rende visibili le tensioni latenti, può condurre a nuove sintesi impossibili senza la pressione del contrasto.

La psicologia del profondo – da Freud a Jung – ha mostrato che la negazione del conflitto non lo elimina: lo rimuove, lo spinge nell'inconscio dove cresce e si accumula fino a esplodere in forme più distruttive. Il conflitto non risolto non scompare: si incista. La pace autentica non è l'assenza di conflitto ma la sua trasformazione in qualcosa di costruttivo.

Georg Hegel ha elevato il conflitto a categoria metafisica fondamentale: la dialettica – tesi, antitesi, sintesi – descrive il movimento della realtà stessa attraverso la contraddizione e il suo superamento. Non c'è progresso senza conflitto; non c'è storia senza la tensione tra forze opposte. La pace come stasi sarebbe la fine della storia – il punto in cui non accade più nulla di nuovo.

Questa tradizione filosofica suggerisce che l'educazione alla pace non è educazione all'evitamento del conflitto: è educazione alla sua gestione trasformativa. Non si tratta di insegnare ai giovani a non litigare, ma di insegnare loro come litigare in modo che il conflitto generi qualcosa invece di distruggere.

## **La nonviolenza come filosofia e pratica**

Gandhi ha elaborato la nonviolenza – *ahimsa* e *satyagraha* – non come tattica politica ma come filosofia di vita e come strategia di trasformazione sociale fondata su presupposti precisi. Il *satyagraha* – letteralmente «forza della verità» – non è la resa né la passività: è la resistenza attiva e creativa all'ingiustizia attraverso mezzi che non riproducono la logica della violenza.

Il principio fondamentale del pensiero gandhiano è che i mezzi e i fini non sono separabili: non si può costruire una società giusta con mezzi ingiusti. Una rivoluzione violenta produce inevitabilmente una società violenta. Chi vuole costruire la pace deve usare, già nel processo di lotta, i metodi della pace. Martin Luther King Jr. ha tradotto la filosofia gandhiana nel contesto della lotta per i diritti civili americani, integrando la nonviolenza di Gandhi con la teologia cristiana dell'amore (*agape*). La nonviolenza, per King, non è debolezza: è «la risposta del forte al male». Chi non risponde alla violenza con la violenza non è quello che cede: è quello che rifiuta di essere trascinato nella logica del nemico, che mantiene la propria umanità intatta anche sotto pressione.

Albert Camus, in *L'uomo in rivolta* (1951), ha affrontato il problema del rapporto tra rivolta, violenza e valori. La rivolta autentica – quella che si oppone all'oppressione in nome della dignità umana – porta in sé stessa il limite che le impedisce di diventare oppressione: chi si rivolta in nome della dignità umana non può, coerentemente, calpestare la dignità umana del proprio avversario. Quando la rivolta lo fa – quando il rivoluzionario diventa tiranno – tradisce la propria ragione d'essere.

## **IV. LA TRADIZIONE BIBLICA**

### **Lo *shalom* biblico: pienezza, non assenza**

La parola ebraica *shalom* – tradotta normalmente come «pace» – è più ricca e più profonda di qualsiasi traduzione possa rendere. Non significa soltanto assenza di guerra o di conflitto: significa pienezza, integrità, completezza, benessere di tutto l'essere umano nelle sue relazioni con se stesso, con gli altri, con Dio e con il creato.

Lo *shalom* biblico è una realtà relazionale e comunitaria: non si può avere da soli. Un individuo non può essere in *shalom* se la sua comunità è divisa; una comunità non può essere in *shalom* se i suoi

membri sono in conflitto. Lo *shalom* è la condizione in cui ogni relazione è integra, ogni legame è sano, ogni persona occupa il proprio posto e contribuisce al bene di tutti.

Questa comprensione della pace ha implicazioni enormi per il pensiero sociale e politico. La pace non è soltanto l'assenza di guerra: è la presenza di giustizia, di benessere, di relazioni sane. Non si costruisce la pace senza costruire la giustizia – il celebre nesso tra pace e giustizia che percorre tutta la profezia biblica. «La giustizia produrrà la pace, il diritto darà tranquillità e sicurezza per sempre» (Is 32,17).

### **I profeti e la pace come progetto escatologico**

La visione profetica della pace è una delle più alte produzioni spirituali dell'umanità. Isaia disegna il quadro della pace escatologica in immagini che hanno attraversato i secoli: «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). E ancora: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, il leopardo si sdraierà accanto al capretto» (Is 11,6).

Questi testi non sono utopia ingenua. Sono la proiezione escatologica di un ideale che giudica il presente: la pace piena non è ancora realizzata, ma la sua possibilità illumina ogni tentativo parziale di costruirla nella storia. Chi lavora per la pace – il diplomatico, il mediatore, l'educatore al conflitto – sa che non raggiungerà la pace escatologica, ma sa anche che il suo lavoro ha una direzione, che tende verso qualcosa che ha senso.

### **Gesù e la pace: dono e compito**

«Pace a voi» – il saluto di Gesù risorto ai discepoli nel Cenacolo (Gv 20,19.21) – è anche il dono che inaugura la nuova era. Ma questa pace non è l'assenza di problemi: «Nel mondo avrete afflizioni» (Gv 16,33). È una pace interiore – «vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27) – che regge anche nel mezzo del conflitto.

La «beatitudine dei costruttori di pace» nel discorso della montagna – «Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9) – identifica la pace come compito attivo, non come condizione passiva. Non «beati quelli che evitano i conflitti» né «beati quelli che vivono in pace»: beati i *costruttori* di pace – coloro che lavorano attivamente per crearne le condizioni dove non esistono. Gesù stesso non evita i conflitti: li affronta. Caccia i mercanti dal tempio. Risponde duramente agli scribi e ai farisei. Sfida pubblicamente le autorità religiose. Ma lo fa sempre rimanendo fedele alla propria identità, senza odio, senza ricerca di potere. Il suo conflitto è sempre finalizzato a qualcosa – alla verità, alla giustizia, alla liberazione dell'altro – non alla propria affermazione.

### **Il perdono come atto teologico e politico**

Il comandamento del perdono nel Vangelo – «perdonate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano» (Mt 5,44) – è tra i più difficili e tra i più fraintesi. Non significa che l'ingiustizia non debba essere chiamata tale. Non significa che il carnefice non debba rispondere delle proprie azioni. Non significa che la riconciliazione sia possibile senza verità.

Significa qualcosa di più preciso e di più radicale: che la vittima non deve lasciare che l'odio verso il carnefice la definisca, che non deve lasciare che la propria vita sia determinata per sempre dall'ingiustizia subita. Il perdono – nel senso evangelico – non è un gesto verso il carnefice prima di tutto: è un atto di libertà per la vittima. Chi non perdona rimane legato all'offensore da un vincolo di rabbia che lo imprigiona. Chi perdona non approva l'ingiustizia: la rifiuta nel modo più radicale, rifiutando di lasciare che definisca il proprio futuro.

Hannah Arendt – filosofa laica – ha elaborato il perdono come categoria politica, partendo proprio dall'insegnamento evangelico. In *Vita activa* scrive che Gesù «ha scoperto il ruolo del perdono nel dominio delle vicende umane». Il perdono interrompe la catena automatica causa-effetto in cui ogni

torto genera ritorsione e la ritorsione genera altro torto. Senza perdono, la storia umana è una spirale di vendette senza fine.

## V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

### **La pace come dono trinitario**

La teologia cristiana fonda la pace non su una costruzione umana ma su un dono che viene dall'alto: la pace che Cristo lascia ai suoi discepoli è partecipazione alla pace trinitaria – all'armonia di amore che caratterizza la vita delle tre Persone divine. La Trinità è, nella sua struttura più intima, pace: le tre Persone sono distinte senza essere separate, diverse senza essere in conflitto, in relazione senza che nessuna sopraffaccia le altre.

Questa pace trinitaria non è la pace del grigiore uniforme – in cui le differenze sono eliminate – ma la pace della ricchezza armoniosa, in cui le differenze coesistono in un ordine d'amore. Il modello trinitario di pace dice che la diversità non è il problema che la pace deve risolvere: è la condizione in cui la pace può manifestarsi nella sua forma più ricca. Una pace che si ottiene eliminando le differenze non è pace trinitaria: è uniformità imposta.

### **La *pax Christi* e la sconfitta della morte**

La teologia cristiana della pace è radicata nella risurrezione. La morte – la violenza ultima – è stata vinta: il corpo crocifisso è risorto, le ferite sono visibili ma non uccidono più. La pace che Cristo risorto porta ai discepoli non ignora le ferite – le mostra – ma le iscrive in una prospettiva nuova: non hanno l'ultima parola.

Questa prospettiva escatologica ha implicazioni pratiche per chi lavora per la pace. Chi crede nella risurrezione sa che la violenza non è onnipotente, che nessuna ingiustizia è definitiva, che il male non ha l'ultima parola. Questa non è ingenuità né ottimismo superficiale: è la certezza teologica che fonda la speranza attiva contro ogni evidenza contraria. Mandela, Tutu, King, Popiełuszko – tutti hanno attinto, in modi diversi, a questa certezza per sostenere un impegno che altrimenti sarebbe diventato impossibile.

### **Il peccato che divide: l'origine teologica del conflitto**

La teologia del peccato originale illumina l'origine del conflitto umano in modo che nessuna analisi sociologica o psicologica riesce a raggiungere completamente. Il peccato – nella sua struttura più profonda – è la rottura della relazione: con Dio, con gli altri, con il creato, con sé stessi. Da questa rottura originaria scaturiscono tutte le forme storiche di conflitto: la paura dell'altro, la competizione per le risorse, il desiderio di dominare.

Ma la teologia cristiana afferma simultaneamente che questa rottura non è definitiva. La grazia – la presenza attiva di Dio nella storia – lavora costantemente alla ricomposizione delle relazioni spezzate. La riconciliazione non è soltanto un ideale umano: è un'opera di Dio che l'uomo è chiamato a collaborare. «Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo, ha affidato a noi il ministero della riconciliazione» (2 Cor 5,18). La riconciliazione è insieme dono divino e compito umano.

### **La teologia del martirio: la pace che costa la vita**

La tradizione cristiana conosce una forma estrema di testimonianza per la pace: il martirio. Non nel senso del suicidio militante né nel senso della violenza autoinflitta – ma nel senso della morte subita per fedeltà ai valori della pace, della giustizia, della verità, rifiutando di rispondere con la violenza alla violenza.

Il martirio di Popiełuszko, di don Puglisi, di Romero – arcivescovo di San Salvador assassinato nel 1980 mentre celebrava messa per le sue parole di denuncia delle ingiustizie – non è un gesto di morte

ma di vita: la testimonianza che esistono valori per cui vale la pena rischiare tutto, che la violenza non è la risposta ultima alla violenza. Come ha scritto Tertulliano nel II secolo: *sanguis martyrum semen christianorum* – il sangue dei martiri è seme di cristiani. La testimonianza estrema genera vita, non morte.

## **VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA**

### **La *Pacem in Terris*: la pace fondata sulla giustizia**

Giovanni XXIII, nella *Pacem in Terris* (1963) – scritta nel pieno della Guerra Fredda, pochi mesi dopo la crisi dei missili cubani che aveva portato il mondo sull'orlo della guerra nucleare – ha scritto il documento più completo del magistero cattolico sulla pace. La sua tesi centrale è che «la pace non è semplice assenza di guerra» ma «un ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità, e posto in atto nella libertà».

I quattro pilastri della pace secondo la *Pacem in Terris* – verità, giustizia, amore, libertà – sono inseparabili: nessuno è sufficiente da solo. Una pace fondata sulla verità ma senza amore è rigida e fragile. Una pace fondata sull'amore ma senza giustizia è sentimentale e inefficace. Una pace fondata sulla giustizia ma senza libertà è opprimente. La pace autentica richiede tutti e quattro insieme, in proporzione e in armonia.

Giovanni XXIII ha anche affrontato il problema della guerra nucleare con chiarezza inusitata: nel mondo dell'armamento atomico, la guerra non può più essere strumento di giustizia. Il concetto di «guerra giusta» – che aveva avuto senso in un'era di conflitti convenzionali – perde il suo fondamento quando l'escalation può portare alla distruzione dell'umanità intera.

### **Il Concilio Vaticano II: la *Gaudium et Spes* e la pace**

La *Gaudium et Spes* (1965) dedica un'intera sezione alla pace (nn. 77-90), definendola – riprendendo Agostino – come «la tranquillità dell'ordine». Ma precisa immediatamente che questo ordine deve essere «un ordine fondato sulla giustizia e sull'amore» – non l'ordine imposto dalla forza o dalla paura. Il Concilio affronta anche il tema della coscienza di fronte alla guerra: riconosce il diritto all'obiezione di coscienza per chi non se la sente di partecipare ai conflitti armati – riconoscimento di straordinaria portata nella storia della Chiesa. E condanna con forza le armi di distruzione di massa: «Ogni atto di guerra, che mira indiscriminatamente alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e va condannato con fermezza e senza esitazione» (n. 80).

### **Giovanni Paolo II: la pace come frutto della giustizia e del perdono**

Giovanni Paolo II ha dato contributi fondamentali alla riflessione sulla pace in due direzioni principali. La prima è il collegamento tra pace e giustizia: «Non c'è pace senza giustizia» – formula che ha ripetuto in decine di contesti diversi. La pace non si compra con la resa dei diritti: ogni «pace» che si fonda sul silenzio delle vittime è una pace falsa, che porta in sé i germi del conflitto futuro.

La seconda è il collegamento tra pace e perdono – articolato nel messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2002, scritto dopo l'11 settembre: «Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono». La formula è paradossale e densa: il perdono non sostituisce la giustizia ma la completa, apre oltre la giustizia uno spazio in cui la relazione spezzata può essere ricostituita.

Giovanni Paolo II ha anche compiuto gesti storici di riconciliazione: la visita alla Grande Sinagoga di Roma (1986), la preghiera ad Assisi con i leader delle religioni mondiali (1986, ripetuta nel 2002), la visita alla Moschea degli Omayyadi a Damasco (2001). Questi gesti non erano diplomazia: erano teologia incarnata – la dimostrazione che la riconciliazione è possibile perché Dio la rende possibile.

### **Francesco: la pace come processo artigianale**

Papa Francesco ha introdotto una metafora originale per descrivere la costruzione della pace: «artigianale». La pace non si produce industrialmente, in serie, con formule universali applicabili ovunque. Si costruisce pezzo per pezzo, relazione per relazione, gesto per gesto. Richiede la pazienza dell'artigiano, la cura del dettaglio, la disponibilità a ricominciare quando il lavoro non viene bene. Nella *Laudato si'* (2015) Francesco ha mostrato il nesso tra pace, giustizia e cura del creato: le stesse strutture di ingiustizia che producono guerre producono anche devastazione ambientale. Non c'è pace autentica in un mondo in cui i più poveri subiscono le conseguenze dell'avidità dei più ricchi – sia nella forma della guerra sia nella forma del cambiamento climatico. Nella *Fratelli tutti* (2020) ha sviluppato una riflessione ampia sul perdono e la riconciliazione, proponendo la figura del Buon Samaritano come modello di costruttore di pace: chi si ferma di fronte a chi soffre, chi non passa dall'altra parte, chi investe del proprio per la guarigione dell'altro – questo è il costruttore di pace che il mondo contemporaneo ha bisogno.

### **Leone XIV: pace, disarmo e dialogo**

Leone XIV, nell'omelia per la recita del Rosario per la pace dell'aprile 2026, ha fatto propria la tradizione del magistero pontificio sulla pace con accenti nuovi dettati dal contesto storico – le guerre in Ucraina e in Medio Oriente ancora in corso. Ha insistito sulla necessità del disarmo come condizione della pace stabile, riprendendo il tema della *Pacem in Terris*, e ha invitato a non rassegnarsi alla logica della guerra come inevitabile, citando la tradizione della nonviolenza cristiana. Nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026 ha sottolineato che la pace richiede istituzioni internazionali forti e riformate – capaci di far rispettare il diritto internazionale anche ai potenti – e ha denunciato la strumentalizzazione politica delle crisi umanitarie come ostacolo alla pace.

## **VII. LE TENSIONI**

**La tensione tra pace e giustizia.** Il nesso tra pace e giustizia è reale ma non automatico. A volte la giustizia richiede di rompere una pace ingiusta – di denunciare, di resistere, di portare alla luce conflitti che il potere preferisce tenere nascosti sotto una superficie di ordine apparente. La pace imposta dalla forza, il silenzio delle vittime comprato con la minaccia, l'ordine che si mantiene grazie all'ingiustizia strutturale – non sono pace: sono violenza silenziosa. Chi porta pace autentica a volte deve prima portare conflitto – come Gesù, che «non è venuto a portare la pace ma la spada» (Mt 10,34) nel senso di separare il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto.

**La tensione tra il perdono e la giustizia per le vittime.** Il perdono evangelico è una delle realtà più difficili e più fraintese della tradizione cristiana. Può essere usato – e lo è stato spesso – per silenziare le vittime, per chiedere loro di «andare avanti» prima che la verità sia stata detta e la giustizia fatta. Il perdono autentico non sostituisce la giustizia: la presuppone. Non si può chiedere alle vittime di perdonare prima che il male sia stato riconosciuto come tale, prima che il carnefice abbia assunto la propria responsabilità. La sequenza è: verità, poi giustizia, poi – forse, come dono libero della vittima – perdono.

**La tensione tra nonviolenza e difesa dei deboli.** La nonviolenza gandhiana e cristiana ha un grande potere trasformativo quando il conflitto si svolge in un contesto in cui entrambe le parti hanno una qualche reciproca visibilità. Ma che cosa si dice a chi è aggredito da un potere che non ha scrupoli e non è esposto all'opinione pubblica? La tradizione della guerra giusta – elaborata da Agostino e poi da Tommaso – nasce precisamente da questo problema: a volte la violenza difensiva è l'unica risposta possibile alla violenza aggressiva che minaccia innocenti. La tensione tra nonviolenza assoluta e difesa dei deboli non ha una soluzione teorica: richiede discernimento caso per caso.

**La tensione tra memoria e riconciliazione.** La riconciliazione autentica richiede memoria – non si può riconciliarsi con ciò che si è dimenticato o negato. Ma la memoria può diventare ostacolo alla riconciliazione quando si trasforma in risentimento sistematico, quando la narrazione del passato è usata per alimentare l'odio nel presente. Come si coltiva la memoria senza essere prigionieri di essa? Come si ricorda senza essere consumati dal rancore? La questione è centrale per i popoli che hanno vissuto genocidi, colonizzazioni, oppressioni – e non ha risposta facile.

## VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

La pace – nel senso pieno dello *shalom* biblico – è uno dei frutti dello Spirito Santo elencati da Paolo: «Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5,22). Non è un risultato che l'uomo produce da solo attraverso la volontà o la tecnica: è un dono che si riceve nella misura in cui si è disponibili a riceverlo – cioè nella misura in cui si è disposti a rinunciare alla propria autosufficienza, alla propria sete di controllo, alla propria tendenza a fare della relazione con l'altro una competizione.

La mistica cristiana ha elaborato la pace come frutto del rapporto con Dio in modo molto preciso. Non si tratta della tranquillità psicologica di chi non ha problemi: si tratta di quella profondità interiore che regge anche nel mezzo della tempesta. Teresa d'Avila, nel *Castello interiore*, descrive il centro dell'anima come il luogo in cui Dio abita e in cui il rumore del mondo non può penetrare – non perché il mondo non esista, ma perché il centro è più profondo del rumore. Ignazio di Loyola chiama questo stato «consolazione senza causa precedente» – una pace che nasce non da circostanze favorevoli ma dalla relazione con Dio.

Per i costruttori di pace – i mediatori, gli educatori al conflitto, gli operatori nelle zone di guerra, i testimoni di riconciliazione – questa dimensione spirituale è vitale nel senso letterale del termine. Chi lavora per la pace è esposto al dolore, alla frustrazione, alla violenza – spesso in forme molto dirette. Senza una radice spirituale profonda, questo lavoro brucia: produce *burnout*, cinismo, disperazione. Con quella radice, diventa sostenibile – non perché sia meno duro, ma perché è ancorato a qualcosa che regge anche quando tutto sembra perduto.

Desmond Tutu – uno dei più grandi testimoni di riconciliazione del Novecento – tornava ogni mattina alla preghiera prima di tornare al lavoro della Commissione per la Verità. Non come obbligo rituale: come necessità vitale. Raccontava che ascoltare le testimonianze delle vittime dell'apartheid giorno dopo giorno – e poi guardare in faccia i carnefici – richiedeva una forza che lui non aveva da solo. «Devo riempirmi di Dio prima di potere essere svuotato per gli altri».

Per i giovani, la dimensione spirituale della pace si manifesta in modo peculiare nella gestione dei propri conflitti relazionali – che sono, in piccolo, la stessa realtà che le grandi storie di riconciliazione mostrano in grande. La capacità di perdonare un'amicizia tradita, di ricucire un legame familiare spezzato, di mantenere la propria umanità di fronte a chi ci ha fatto del male – non è una questione privata. È il luogo in cui si impara o non si impara la grammatica della pace che poi, forse, si praticherà su scale più ampie.

## IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 6 nei seguenti modi:

Le voci **Pace, Guerra, Conflitto, Perdono, Riconciliazione, Nonviolenza, Memoria, Verità e Giustizia riparativa** trovano qui la loro radice filosofica (Kant, Lévinas, Simmel, Hegel, Gandhi, King, Camus, Arendt), biblica (*shalom*, i profeti, le beatitudini, il perdono evangelico), teologica (pace trinitaria, *pax Christi* e risurrezione, il peccato come rottura delle relazioni, la riconciliazione come

dono e compito, il martirio) e magistrale (*Pacem in Terris, Gaudium et Spes*, Giovanni Paolo II sul perdono, *Fratelli tutti*, Leone XIV).

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è duplice. Da un lato: aiutare i giovani a distinguere la pace vera dalla pace falsa – a capire che il conflitto evitato non è pace, e che a volte si deve passare attraverso il conflitto per arrivare a qualcosa di più solido. Dall'altro: formare la capacità del perdono come atto di libertà – non come resa, non come dimenticanza, ma come rifiuto di lasciare che l'ingiustizia subita definisca il proprio futuro. Le voci dovranno proporre strumenti concreti – narrazioni, esperienze, pratiche di mediazione – che rendano questi principi accessibili all'esperienza quotidiana dei giovani.



«La giustizia produrrà la pace, il diritto darà tranquillità e sicurezza per sempre.» – Isaia 32,17

«Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono.» – Giovanni Paolo II, Giornata Mondiale della Pace, 2002

«I miracoli costano fatica.» – Desmond Tutu

---

## DIZIONARIO DEL SOCIALE: LE VOCI

### Introduzione generale

#### Le parole che aprono il mondo

Le parole non sono contenitori neutri in cui si versa il significato: sono esse stesse produttrici di significato, modellatrici di sguardo, formatrici di coscienza. Chi non ha la parola per dire ciò che vive, non riesce a viverlo pienamente – non riesce a elaborarlo, a comunicarlo, a trasformarlo in esperienza condivisa. Chi invece ha le parole giuste – precise, profonde, cariche di storia – vede il mondo con occhi diversi, più ricchi, più liberi.

Il Dizionario del Sociale nasce da questa convinzione. Non è un glossario di termini tecnici né un'enciclopedia di nozioni da memorizzare. È un corpus di voci – tra le trentasei e le quarantadue, distribuite nei sette ambiti – in cui alcune delle parole più importanti del vivere insieme vengono aperte, esplorate, interrogate fino alla loro profondità. Parole come *alterità, giustizia, cura, democrazia, perdono, speranza*: parole che tutti credono di conoscere e che invece, quando le si guarda davvero, rivelano complessità insospettite, tensioni irrisolte, ricchezze dimenticate.

Ogni voce è costruita secondo uno schema omogeneo in otto momenti, che rispetta il metodo fenomenologico e narrativo del progetto. Si apre con una **soglia narrativa** – un racconto, una scena, un volto concreto – che non illustra la tesi ma apre la domanda. Segue la **descrizione fenomenologica**: come si manifesta questa realtà nell'esperienza quotidiana dei giovani, come la incontrano, come la soffrono, come la cercano? Poi le **radici**: l'etimologia della parola, la profondità storica e filosofica del concetto – perché le parole portano in sé la memoria di chi le ha pensate prima di noi, e restituire questa memoria è già un atto educativo. Poi le **tensioni**: le domande difficili, i paradossi interni al concetto, le antinomie che non si possono risolvere con una formula ma che bisogna imparare ad abitare. Poi le **voci dei pensatori** – filosofi, teologi, sociologi, letterati – come compagni di strada da ascoltare, non come autorità da citare. Poi la **parola biblica e cristiana**, offerta come ricchezza e non

come precetto, come luce e non come obbligo. Poi il **testimone** – una figura concreta del Novecento o del tempo presente che ha incarnato il valore in questione con la propria vita, pagando un prezzo reale: la prova vivente che il valore non è un'utopia ma una vocazione realizzabile. Infine, **per i giovani oggi**: come questa voce parla alla loro vita concreta, e la domanda aperta che rimane dopo la lettura, per continuare a pensare e a vivere.

Questo schema non è una gabbia: è una grammatica. Come ogni grammatica, una volta interiorizzata, non si sente più – diventa il modo naturale di entrare in una parola, di abitarla, di uscirne più ricchi. Il lettore che attraversa dieci, quindici, venti voci di questo dizionario sviluppa senza accorgersene una competenza – un modo di stare davanti alle parole e alle realtà che esse nominano – che è, a ben pensarci, la competenza fondamentale di ogni persona capace di vivere insieme agli altri con consapevolezza e con libertà.

Una nota sull'ordine di lettura. Le voci sono distribuite nei sette ambiti e possono essere lette seguendo quella sequenza. Ma possono anche essere lette in ordine diverso, seguendo le risonanze interne – *alterità* chiama *incontro*, *giustizia* chiama *dignità*, *pace* chiama *perdono* – perché il dizionario non è un percorso obbligato ma una rete di connessioni, in cui ogni voce illumina le altre e viene illuminata da esse. L'educatore sceglierà il percorso più adatto al proprio contesto, sapendo che qualunque porta si apra, conduce sempre verso il centro della stessa realtà: la vita condivisa degli esseri umani e il senso che in essa si nasconde.

---

## PACE

### 1. La soglia narrativa

Varsavia, dicembre 1970. I cantieri navali della costa baltica sono in sciopero. Gli operai protestano contro l'aumento dei prezzi alimentari deciso dal governo comunista polacco. La polizia spara sulla folla: muoiono quarantaquattro persone. Il regime reprime, imprigiona, tace. Passa una decina di anni, e in quello stesso paese nasce Solidarność – il sindacato che diventerà il cuore di una resistenza non violenta destinata, nell'arco di un decennio, a cambiare il volto dell'Europa.

Nel mezzo di quella storia – nell'agosto del 1980, durante le trattative tra il governo e gli scioperanti del cantiere di Danzica – un giovane elettricista di nome Lech Wałęsa sale su un cancello arrugginito e con una penna a sfera prestata firma il primo degli accordi. Alle sue spalle, appesa al reticolo metallico, c'è un'immagine di Giovanni Paolo II.

Quella firma non è la fine di un conflitto: è l'inizio di un processo. Ci vorranno altri nove anni, molti arresti, la legge marziale, la sofferenza di milioni di persone, prima che la Polonia ritrovi la libertà. Ma quel gesto – la firma, la penna prestata, il volto del papa sullo sfondo – contiene qualcosa di essenziale sulla pace: che essa non è l'assenza di tensione, ma il frutto paziente di un lavoro che attraversa il conflitto senza essere distrutto da esso. Che la pace non si riceve: si costruisce. E che costruirla costa tutto.

Quando i giovani di oggi sentono la parola "pace", spesso la immaginano come qualcosa di quieto, come l'assenza di rumore. La storia di Danzica dice qualcosa di diverso: la pace vera è rumorosa, è faticosa, a volte è pericolosa. È il nome di una direzione, non di uno stato.

## 2. L'esperienza vissuta

Nelle classi e nei gruppi giovanili di oggi la pace ha due facce che si danno raramente insieme. La prima è la pace come indifferenza: il "non mi riguarda", il gesto di scrollare le spalle di fronte a un conflitto – tra compagni, nel quartiere, nel mondo. Questa pseudo-pace è comoda finché regge, ma lascia irrisolto tutto ciò che soffoca sotto la superficie. La seconda faccia è quella opposta: la pace come tensione gestita, come il momento – raro, prezioso – in cui un conflitto vero viene attraversato e lascia qualcosa di più solido di prima.

I giovani conoscono bene entrambe le esperienze. Conoscono la lite che si è trascinata per settimane perché nessuno voleva essere il primo a parlare – e che alla fine ha incancrenito, trasformandosi in qualcosa di irriconoscibile rispetto all'origine. E conoscono anche – almeno qualcuno lo ha vissuto – la conversazione difficile che ha cambiato un'amicizia, il momento in cui ci si è detti la verità e quella verità, invece di distruggere, ha costruito qualcosa di più autentico.

Eppure c'è un terzo tipo di esperienza, meno visibile ma molto diffusa: la pace come ideale lontano, come slogan vuoto. "Vogliamo la pace": lo si scrive sui cartelloni, lo si condivide sui social, lo si dice nelle assemblee. Ma il contenuto concreto di quella parola rimane spesso vago. Pace rispetto a cosa? Costruita come? A quale prezzo? Questa vaghezza non è insincerità: è, spesso, mancanza di strumenti per pensare la pace in modo preciso.

Uno degli obiettivi educativi più urgenti è restituire alla parola pace il suo peso specifico: mostrare che non è un sentimento ma una pratica, non è uno stato ma un processo, non è una meta facile ma una delle imprese più difficili che l'essere umano possa affrontare.

## 3. Le radici

La parola italiana *pace* viene dal latino *pax*, la cui radice indoeuropea *pak-* o *pag-* rimanda al gesto del conficcamento, dell'ancoraggio, della fissazione: *pangere*, piantare un paletto, stabilire un confine, fissare un accordo. La pace, nella sua origine linguistica più profonda, non è qualcosa che scende dall'alto come dono spontaneo: è qualcosa che si stabilisce, che si incide, che richiede un gesto attivo di radicamento. La *pax romana* era, nella sua forma storica concreta, un ordine garantito dalla forza militare – una pace imposta ai popoli conquistati attraverso la minaccia della violenza. Già nell'uso antico, dunque, la parola porta in sé una tensione non risolta: si chiama pace ciò che è frutto di un accordo libero tra pari, o anche ciò che è il silenzio forzato dei vinti?

Il greco *eirēnē* – da cui il nome proprio Irene, e la radice di molte parole liturgiche cristiane – indica uno stato di benessere, di concordia, di assenza di guerra, ma con accenti più personalizzati rispetto alla *pax* latina. Mentre la *pax* è soprattutto una realtà pubblica e politica – un trattato, un ordine, un sistema di relazioni tra potenze –, la *eirēnē* greca ha una valenza anche interiore: è la condizione di chi è in armonia con se stesso e con il proprio mondo. Quando Paolo usa questa parola nelle sue lettere – «la pace di Dio, che supera ogni intelligenza» (Fil 4,7) – sta evocando qualcosa che ha a che fare con l'assetto più profondo della persona, non soltanto con le strutture esterne della convivenza. L'*eirēnē* paolina è al tempo stesso dono ricevuto e frutto di un lavoro spirituale.

Ma è l'ebraico *shalom* – come già illustrato nel saggio fondativo, e al quale qui si rimanda per l'approfondimento – a contenere la comprensione più ricca e più esigente di tutte. Lo *shalom* non è soltanto assenza di guerra, né soltanto benessere individuale: è pienezza di vita, integrità delle relazioni, completezza dell'essere umano in tutte le sue dimensioni – con se stesso, con gli altri, con Dio, con il creato. La radice ebraica *šlm* rimanda al completamento, al non-mancare-di-niente, a ciò che è intero e non spezzato. Uno *shalom* individuale che non include lo *shalom* della comunità è concettualmente impossibile: non si può essere interi in mezzo a relazioni spezzate. La pace, in questa

prospettiva, non è un bene privato che si accumula come denaro in un conto corrente; è un bene comune che si costruisce insieme o non si costruisce affatto.

Questa tripla radice linguistica – latina, greca, ebraica – non è soltanto un esercizio filologico. Essa rivela che la pace è una realtà multidimensionale che nessuna parola riesce a catturare integralmente, e che la storia del pensiero occidentale ha costantemente oscillato tra queste tre comprensioni: la pace come ordine politico esterno, la pace come armonia interiore della persona, la pace come pienezza relazionale e comunitaria. I conflitti storici tra queste tre comprensioni sono essi stessi fonte di tensione: chi privilegia la prima – la pace come ordine – rischia di sacrificare la libertà alla stabilità; chi privilegia soltanto la seconda – la pace come serenità interiore – rischia di disinteressarsi delle strutture ingiuste che producono guerra e sofferenza; chi privilegia soltanto la terza – la pace come trasformazione comunitaria – rischia di bruciarsi nell'attivismo senza la radice spirituale che lo sostiene.

La filosofia moderna ha percorso a lungo la strada della prima comprensione, quella politico-istituzionale. Thomas Hobbes, nel *Leviathan* (1651), parte da una diagnosi cupa ma lucida: lo stato di natura è guerra di tutti contro tutti – *bellum omnium contra omnes* –, e la pace è il risultato di un patto di rinuncia alla violenza in favore di un sovrano che garantisce la sicurezza collettiva. La pace hobbesiana è essenzialmente paura condivisa: ci si astiene dalla violenza reciproca perché si teme la violenza del Leviatano più di quanto si tema quella del vicino. È una pace reale, ma povera: fondata sul calcolo e sulla paura, non sulla giustizia né sulla fiducia.

John Locke e, dopo di lui, la tradizione liberale hanno tentato di costruire una pace fondata non sulla paura ma sul diritto: la pace come sistema di regole condivise che limitano il potere di ciascuno per garantire la libertà di tutti. Questa tradizione – che ha prodotto le costituzioni democratiche moderne, la Dichiarazione universale dei diritti umani, le istituzioni internazionali del dopoguerra – è la più diffusa nel mondo politico contemporaneo. Ma porta con sé un limite strutturale: regola i conflitti tra chi già gode di diritti riconosciuti, ma fatica a includere chi quei diritti non li ha ancora, chi è ai margini del sistema, chi il sistema stesso ha escluso.

È qui che il pensiero del Novecento ha introdotto un salto qualitativo. Johan Galtung – al quale si tornerà nella sezione dei pensatori – ha mostrato che la pace non può essere ridotta alla sola assenza di violenza diretta. Esiste una *violenza strutturale* – quella che non spara ma uccide ugualmente, lentamente, attraverso la povertà, la discriminazione, l'accesso negato alle risorse fondamentali – che produce morte e sofferenza con la stessa efficacia delle armi, senza che nessuno possa essere chiamato in giudizio come responsabile. Una società senza guerre ma con questa violenza strutturale diffusa è in pace soltanto nel senso più superficiale del termine.

Il pensiero di Simone Weil – che in questo progetto è già apparsa come testimone della voce *Alterità* – porta un contributo originale anche alla comprensione della pace, attraverso il concetto di *afflizione* (*malheur*): la sofferenza che spezza il legame sociale e riduce la persona all'invisibilità. Dove c'è afflizione non riconosciuta, dove i sofferenti sono trattati come cifre o come problemi amministrativi piuttosto che come persone, lì manca la pace nel senso più profondo – anche se non c'è alcun conflitto armato in corso.

Questa progressiva stratificazione concettuale – dalla pace come assenza di guerra, alla pace come ordine giuridico, alla pace come assenza di violenza strutturale, alla pace come pieno riconoscimento di ogni persona – mostra che la parola porta in sé una tensione costitutiva verso la completezza. Ogni definizione parziale rivela qualcosa di vero, ma lascia fuori qualcosa di essenziale. La pace, come lo *shalom* biblico, è sempre più grande di qualunque sua formulazione storica. E questa eccedenza – questo "ancora non" della pace piena – è la forza che muove chi lavora per costruirla: non la soddisfazione del già raggiunto, ma il magnetismo di ciò che è possibile e non ancora realizzato.

#### 4. Le tensioni

**La pace come meta o come via?** Si tende a pensare la pace come un traguardo: prima si combatte, poi – se si vince – si ha la pace. Ma molte tradizioni – da Gandhi al Vangelo, dalla nonviolenza cristiana alla saggezza delle culture di mediazione – sostengono il contrario: la pace è il modo in cui si cammina, non il punto in cui si arriva. I mezzi usati per "conquistare" la pace ne determinano la qualità. Una pace ottenuta con l'umiliazione dell'altro porta in sé i germi della prossima guerra.

**La pace e la giustizia: ordine o trasformazione?** La pace può diventare il nome con cui si difende lo *status quo* – l'ordine esistente, anche quando quell'ordine è ingiusto. Chi ha potere tende a chiamare "turbatori della pace" coloro che denunciano le ingiustizie strutturali. La profezia biblica e la tradizione della nonviolenza attiva insistono invece che non c'è pace senza giustizia: a volte costruire la pace autentica richiede di rompere la pace falsa, di portare alla luce i conflitti che il potere preferisce mantenere invisibili.

**La pace interiore e la pace sociale: si implicano o si escludono?** Si può essere in pace con sé stessi di fronte all'ingiustizia del mondo? O l'inquietudine di fronte al male è essa stessa una forma di pace – quella pace attiva che non si rassegna? La tradizione spirituale cristiana ha elaborato risposte complesse: la pace interiore non è tranquillità di chi non sente il dolore del mondo, ma profondità di chi sente tutto e non viene distrutto da tutto.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Immanuel Kant: la pace come compito della ragione**

Immanuel Kant, nel saggio *Per la pace perpetua* (1795), ha costruito il progetto più sistematico e più influente di una pace fondata non sulla virtù individuale né sulla buona volontà dei governi, ma su strutture istituzionali che rendano la pace razionalmente conveniente per tutti. Scritto all'indomani del Trattato di Basilea – che aveva posto fine alla guerra tra la Francia rivoluzionaria e la Prussia – il testo ha la forma ironica di un trattato diplomatico, con articoli preliminari e definitivi. Ma la sua portata è molto più vasta di un commento ai negoziati di pace del tempo.

Kant parte da una diagnosi radicale: la guerra non è causata dalla malvagità intrinseca dell'essere umano – come pensava Hobbes – ma da strutture politiche che rendono la guerra conveniente per chi decide senza pagarne personalmente il costo. Un re assoluto può dichiarare guerra senza rischiare la propria vita, senza sacrificare il proprio benessere, senza subire le conseguenze che la guerra impone ai suoi sudditi. La soluzione, dunque, non è moralizzare i sovrani: è cambiare le strutture. La costituzione repubblicana – in cui i cittadini che pagano con la vita e con le risorse le conseguenze della guerra hanno voce in capitolo sulla sua dichiarazione – riduce strutturalmente la propensione bellica.

Ma Kant non si ferma al livello degli stati: propone anche una federazione degli stati liberi che sostituisca la forza con il diritto nelle relazioni internazionali, e un *diritto cosmopolitico* che garantisca a ogni essere umano, in qualunque territorio si trovi, il diritto fondamentale all'ospitalità. Quest'ultimo punto è straordinariamente attuale: Kant scrive nel 1795 che nessun essere umano può essere trattato come nemico per il solo fatto di trovarsi in un territorio straniero. È il fondamento filosofico di ciò che oggi chiamiamo diritto dei migranti, diritto d'asilo, protezione internazionale.

La prospettiva kantiana ha i suoi limiti – è costruita sull'idea di stati-nazione sovrani, non conosce ancora le multinazionali, i flussi finanziari globali, le guerre asimmetriche del terrorismo –, ma la sua intuizione di fondo rimane insuperata: la pace è un compito razionale e politico, non un dono o un'eccezione. È qualcosa che si può costruire sistematicamente, con le istituzioni giuste.

### **Johan Galtung: la pace come scienza e come pratica**

Johan Galtung – sociologo e matematico norvegese, fondatore nel 1959 del Peace Research Institute di Oslo (PRIO) – ha compiuto qualcosa di apparentemente impossibile: ha trasformato la pace da ideale vago in campo di ricerca scientifica, con metodi, indicatori, strumenti di analisi e di intervento. La sua produzione è sterminata – oltre centomila pagine pubblicate in settant'anni di lavoro –, ma due contributi hanno cambiato stabilmente il modo di pensare la pace nel mondo accademico e politico. Il primo è la distinzione, già citata nelle radici, tra *pace negativa* (assenza di violenza diretta, cioè di guerra) e *pace positiva* (presenza di giustizia strutturale, assenza di violenza sistemica). Questa distinzione non è soltanto teorica: ha conseguenze pratiche enormi. Un paese che non è formalmente in guerra ma in cui milioni di persone muoiono prematuramente per mancanza di accesso alle cure mediche, all'acqua potabile, all'alimentazione sufficiente non è in pace nel senso pieno: è in pace negativa, ma la violenza strutturale è presente e operante. Lavorare per la pace significa, in questa prospettiva, lavorare anche – e soprattutto – per la trasformazione delle strutture che producono questa violenza silenziosa.

Il secondo contributo è il concetto di *conflitto come triangolo* – in cui ogni conflitto ha tre dimensioni inseparabili: la *contraddizione* (la incompatibilità degli obiettivi tra le parti), l'*atteggiamento* (le emozioni, i pregiudizi, le paure reciproche), e il *comportamento* (le azioni concrete delle parti). Molti tentativi di risoluzione dei conflitti falliscono perché affrontano soltanto una dimensione ignorando le altre: si firma un accordo che elimina il conflitto sul piano dei comportamenti senza affrontare né la contraddizione di fondo né gli atteggiamenti. Il risultato è che il conflitto riemerge, spesso in forma più violenta.

Il metodo *TRANSCEND* elaborato da Galtung si propone di trasformare il conflitto – non sopprimerlo, non gestirlo soltanto – cercando soluzioni creative che soddisfino almeno in parte le esigenze profonde di tutte le parti coinvolte. Galtung ha applicato questo metodo in decine di conflitti reali, dalla Colombia alla Corea, dal Medio Oriente all'Irlanda del Nord, con risultati che – pur non essendo miracolosi – mostrano che il conflitto ha sempre più spazi di trasformazione di quanti le parti, nella foga dello scontro, riescano a vedere.

### **Hannah Arendt: la pace come spazio della pluralità**

Hannah Arendt – filosofa tedesca ebrea, fuggita dalla Germania nazista nel 1933, esiliata prima in Francia poi negli Stati Uniti – ha pensato la pace non come problema militare né come questione istituzionale, ma come condizione antropologica: la pace è il nome dello spazio in cui la pluralità umana può manifestarsi senza essere soppressa.

In *Vita activa* (1958), Arendt distingue tre forme fondamentali dell'attività umana: il *lavoro* (la produzione di beni necessari alla sopravvivenza biologica), l'*opera* (la creazione di oggetti duraturi che costruiscono il mondo comune) e l'*azione* (l'attività politica in senso stretto, attraverso la quale gli esseri umani si rivelano gli uni agli altri come persone irripetibili, inaugurano qualcosa di nuovo, costruiscono insieme il mondo condiviso). La pace – nel senso pieno – è la condizione in cui l'azione è possibile: in cui gli esseri umani possono parlare, deliberare, agire insieme senza che nessuno imponga la propria volontà suprema annullando la libertà degli altri.

La guerra – e più in generale ogni forma di dominio totalitario – distrugge proprio questo spazio: riduce gli esseri umani a funzioni, elimina la pluralità, sopprime la capacità di agire liberamente e insieme. Per Arendt, il totalitarismo del Novecento – nazismo e stalinismo – non è soltanto una forma politica malvagia: è la negazione dell'umano nella sua struttura più profonda, perché elimina la pluralità che è condizione di ogni vita genuinamente umana.

Il contributo arendtiano alla comprensione della pace è dunque questo: non basta che le armi tacciano. La pace vera richiede la cura attiva dello spazio pubblico – di quell'arena in cui persone diverse possono incontrarsi, discutere, dissentire, costruire insieme qualcosa che nessuna avrebbe potuto

costruire da sola. Ogni restringimento di questo spazio – la censura, la sorveglianza di massa, la criminalizzazione del dissenso, la riduzione della politica a gestione tecnica – è un'erosione silenziosa della pace, anche quando non spara nessun colpo.

## 6. La parola biblica e cristiana

«Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9).

Il termine greco che Matteo usa è *eirēnopoioi* – letteralmente "coloro che fanno la pace", i fabbricatori di pace. Non è un titolo passivo: è una qualifica attiva, che descrive un'azione continuativa, un mestiere. Come il falegname lavora il legno, il costruttore di pace lavora le relazioni umane, i conflitti, le divisioni – non per eliminarli, ma per trasformarli in qualcosa di più vitale.

Nella tradizione cristiana, la pace è uno dei frutti dello Spirito Santo (Gal 5,22) e uno dei doni di Cristo risorto: «Pace a voi» (Gv 20,19). Ma questa pace non è tranquillità di chi non ha problemi: è la profondità che regge anche nel mezzo della tempesta. «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27): la pace del mondo è la tregua armata, l'equilibrio precario delle forze; la pace di Cristo è qualcosa di più radicale, che non dipende dalle circostanze esterne.

La Dottrina Sociale della Chiesa, da Giovanni XXIII in poi, ha insistito con forza che la pace non si costruisce senza giustizia. La *Pacem in Terris* (1963) ha identificato quattro pilastri inseparabili: verità, giustizia, amore, libertà. Leone XIV, nell'omelia per il Rosario per la pace dell'aprile 2026, ha ripreso questa tradizione con un accento specifico sul disarmo come condizione indispensabile: «Le armi non costruiscono la pace: la sospendono». Il papato del terzo millennio ha mostrato, con gesti oltre che con parole, che la costruzione della pace passa per la riconciliazione tra le religioni, tra i popoli, tra le generazioni.

## 7. Il testimone

**Johan Galtung** *Il costruttore di pace che ha fatto della pace una scienza*

Johan Galtung è nato a Oslo nel 1930 e ha dedicato l'intera vita a una sola domanda: come si costruisce la pace in modo sistematico, non affidandosi soltanto alla buona volontà o alla grazia di momenti storici eccezionali? Fondatore nel 1959 del Peace Research Institute di Oslo (PRIO) – il primo istituto al mondo dedicato alla ricerca scientifica sulla pace – ha trasformato ciò che sembrava un ideale vago in un campo di studio rigoroso, con metodi, indicatori, strumenti di intervento.

La sua distinzione tra pace negativa e pace positiva ha cambiato il modo in cui diplomatici, educatori e operatori sociali pensano al loro lavoro. Non basta che le armi tacciano: occorre costruire le strutture che rendano la guerra improbabile e la giustizia possibile. Galtung ha anche sviluppato il concetto di *violenza strutturale* – la violenza che non spara ma uccide ugualmente, lentamente, attraverso la povertà, la discriminazione, l'esclusione sistematica. Quando un bambino muore di fame in un mondo che produce cibo abbondante, quella è violenza – anche se nessuno ha premuto un grilletto.

Galtung ha lavorato come mediatore in decine di conflitti in ogni parte del mondo – dalla Colombia al Medio Oriente, dall'Irlanda del Nord al Kosovo – non da diplomatico di professione ma da ricercatore convinto che i conflitti abbiano strutture analizzabili e trasformabili. Il suo approccio, chiamato *TRANSCEND*, si fonda su una convinzione precisa: ogni conflitto, per quanto apparentemente irrisolvibile, contiene spazi di trasformazione creativa. Non si tratta di trovare un vincitore e un vinto: si tratta di trovare un modo in cui entrambe le parti ottengano qualcosa di ciò che stanno cercando, senza che nessuna ottenga tutto.

Per i giovani, Galtung è una figura che mostra come la pace non sia solo sentimento o preghiera – anche se preghiera e sentimento sono necessari – ma anche competenza, metodo, pazienza analitica. La pace si impara. Si studia. Si esercita. E si può scegliere di farne il lavoro di una vita.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La parola pace entra nella vita dei giovani di oggi su almeno tre livelli diversi, e su ciascuno pone domande che non si possono eludere.

Il primo livello è quello personale: la pace con se stessi, con la propria storia, con le proprie contraddizioni. Molti giovani portano conflitti interiori di cui difficilmente parlano – con la propria immagine, con le aspettative familiari, con scelte passate che pesano. La tradizione spirituale cristiana chiama questo lavoro *riconciliazione interiore*, e lo considera condizione necessaria per poter portare pace agli altri: chi è in guerra con se stesso difficilmente diventa costruttore di pace nel mondo.

Il secondo livello è quello relazionale: la pace nelle relazioni di amicizia, di amore, di gruppo. I giovani sanno come nasce un conflitto – una parola di troppo, un tradimento, una delusione accumulata – ma spesso non sanno come costruire la pace dopo il conflitto. Non perché manchino di buona volontà, ma perché nessuno ha insegnato loro la grammatica della riconciliazione: come si chiede scusa senza umiliarsi, come si perdona senza fingere che non sia successo niente, come si ricostruisce la fiducia dopo che è stata spezzata.

Il terzo livello è quello politico e globale: la pace tra i popoli, tra i paesi, tra le culture. Le guerre di questo tempo – trasmesse in diretta sui telefoni, commentate sui social, vissute a distanza ravvicinata da chi ha amici e parenti nelle zone di conflitto – non sono lontane come sembravano le guerre del Novecento. I giovani di oggi crescono con la consapevolezza che la pace non è garantita, che può finire, che qualcuno deve lavorare perché duri.

### La domanda aperta

In quale conflitto della tua vita – grande o piccolo – potresti smettere di aspettare che sia l'altro a fare il primo passo? E cosa ti trattiene dal farlo?



«Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi.» – Giovanni 14,27

«La pace non è l'assenza di conflitto, ma la capacità di gestirlo con mezzi pacifici.» – Johan Galtung

---

## CONFLITTO

### 1. La soglia narrativa

Milano, 2019. In una scuola media di un quartiere periferico, due compagni di classe – chiamiamoli Yusuf e Marco – litigano violentemente per una questione apparentemente banale: una giacca che uno accusa l'altro di aver rubato. La classe si spacca in due. Ci sono insulti, si sfiora la rissa, vengono chiamati i genitori. L'insegnante di lettere – una donna di cinquant'anni con vent'anni di esperienza in quella scuola – sceglie di non separare immediatamente i due ragazzi e di non chiamare subito il preside. Chiede invece alla classe di fermarsi. Di raccontare. Di dire non solo cosa è successo ma come si sentiva ciascuno prima che succedesse.

Quello che emerge, nell'arco di un'ora, è qualcosa di molto più complesso della giacca. Yusuf è arrivato in Italia due anni prima dal Marocco, parla bene l'italiano ma non è ancora entrato nel gruppo. Marco viene da una famiglia in difficoltà economica e porta addosso una tensione che non sa dove mettere. La

giacca – una giacca di marca, costosa, visibile – è diventata il simbolo di qualcosa che né l'uno né l'altro riusciva a nominare: il desiderio di essere visto, di contare, di occupare un posto nel gruppo. L'insegnante non risolve il conflitto quella mattina. Lo apre. Lo porta alla luce. Crea le condizioni perché le due parti possano smettere di urlarsi addosso e cominciare, cautamente, a guardarsi.

Settimane dopo, Yusuf e Marco non sono diventati amici del cuore – sarebbe troppo comodo. Ma si salutano. E in classe si parla con più facilità di ciò che si porta dentro.

Questo episodio – ordinario, non eroico, lontano mille miglia dalle grandi storie di riconciliazione internazionale – contiene in nuce tutto ciò che la voce *Conflitto* vuole esplorare. Il conflitto non è il problema: è la superficie visibile di qualcosa di più profondo. E la sua gestione – trasparente, coraggiosa, paziente – è una delle competenze umane più difficili e più necessarie che si possano educare.

## 2. L'esperienza vissuta

Il conflitto è l'esperienza più universale della vita sociale. Non c'è persona – a qualunque età, in qualunque cultura – che non lo conosca. Eppure c'è qualcosa di peculiare nel modo in cui i giovani di oggi lo vivono: da una parte, sono esposti a conflitti a una scala e con un'intensità che le generazioni precedenti non conoscevano; dall'altra, dispongono spesso di strumenti sempre più poveri per navigarli. L'esposizione ai conflitti è aumentata per almeno due ragioni. La prima è la moltiplicazione degli spazi di conflitto: non solo la scuola, la famiglia, il quartiere – contesti in cui il conflitto si gestisce anche attraverso la presenza fisica, il tono della voce, il contatto – ma anche i social media, dove i conflitti si sviluppano in modo accelerato, anonimo, spesso senza possibilità di riparazione. Uno scontro online può crescere in poche ore fino a livelli che uno scontro faccia a faccia avrebbe raramente raggiunto; e le sue tracce – messaggi, screenshot, post – rimangono visibili per anni, rendendo il perdono e la riconciliazione più difficili.

La seconda ragione è la visibilità mediatica dei conflitti globali: le guerre trasmesse in diretta, i conflitti politici che dividono le famiglie, le tensioni culturali che attraversano le scuole multietniche. I giovani di oggi non crescono in una bolla separata dai conflitti del mondo: li respirano quotidianamente, a volte senza avere gli strumenti per elaborarli.

Sul versante opposto, le risorse per gestire i conflitti sembrano impoverite. Nella vita digitale, la risposta istintiva al conflitto è il blocco – la funzione tecnica che elimina l'altro dalla propria visuale con un gesto – o l'escalation – l'amplificazione dello scontro attraverso like, condivisioni, commenti. Entrambe le risposte evitano ciò che il conflitto richiederebbe: restare nella relazione con l'altro anche quando fa male, cercare di capire prima di giudicare, trovare le parole giuste invece di sparare quelle più efficaci.

## 3. Le radici

La parola *conflitto* viene dal latino *conflictus*, participio passato di *confligere*: colpire insieme, urtare l'uno contro l'altro. La radice *fligere* – colpire, percuotere – è la stessa di *affligere* (colpire verso il basso, abbattere) e di *infliggere* (colpire dentro, imprimere). Il conflitto, nella sua radice etimologica, è dunque una collisione: due forze che si muovono e si incontrano in modo non armonioso, producendo attrito, calore, pressione.

Questa immagine fisica del conflitto come collisione è rivelatrice, ma anche parziale. Nella fisica, due oggetti che collidono o si distruggono o rimbalzano nelle direzioni originarie: l'esito è sempre separazione o frantumazione. La psicologia e la filosofia sociale hanno mostrato che il conflitto umano può avere esiti molto diversi: non soltanto la separazione e la distruzione, ma anche la trasformazione e la creazione di qualcosa di nuovo che prima non esisteva.

In greco, il termine più vicino al conflitto è *polemos* – guerra, scontro, conflitto – che Eraclito di Efeso, nel V secolo a.C., ha elevato a principio cosmologico fondamentale. Nel suo frammento più celebre – «il conflitto è padre di tutte le cose, re di tutte le cose» (*Frammento 53 DK*) – Eraclito non glorifica la violenza: descrive la struttura della realtà. La tensione tra forze opposte è ciò che genera il movimento, il cambiamento, la vita stessa. Un arco che non tende il suo legno non scocca frecce; una cetra le cui corde non sono in tensione non produce musica. Il conflitto, nella prospettiva eraclitea, non è l'eccezione nell'ordine del cosmo: ne è il motore.

Questa intuizione – il conflitto come forza generativa – ha attraversato tutta la storia del pensiero. Georg Hegel, nel sistema della dialettica, lo ha elevato a categoria metafisica: la realtà si muove attraverso la contraddizione (tesi e antitesi) verso la sintesi, che non elimina i termini opposti ma li conserva trasformati in qualcosa di più ricco. Karl Marx ha tradotto questa struttura dialettica nella storia sociale: la lotta di classe non è un incidente nel percorso dell'umanità, ma il motore che produce le trasformazioni storiche. Anche chi non accetta le conclusioni marxiste deve riconoscere che questa analisi ha catturato qualcosa di reale: molti dei progressi nella storia della civiltà – l'abolizione della schiavitù, il riconoscimento dei diritti dei lavoratori, il suffragio universale – sono stati il frutto di conflitti, non di accordi spontanei tra i potenti.

La sociologia ha affinato ulteriormente questa comprensione. Georg Simmel, nel saggio *Il conflitto* (1908), ha compiuto un passo decisivo: ha mostrato che il conflitto non è semplicemente il contrario dell'armonia sociale, ma è esso stesso una *forma di socializzazione*. Litigare – nel senso pieno del termine – richiede che ci si riconosca reciprocamente come interlocutori degni di essere presi sul serio. Il conflitto chiarisce le posizioni, rende visibili le tensioni latenti, crea la possibilità di accordi più solidi di quelli che si stabiliscono quando nessuno osa dire ciò che pensa davvero. Una comunità che non litiga mai non è una comunità in pace: è una comunità in cui qualcuno ha già vinto e gli altri hanno smesso di parlare.

La psicologia del profondo ha aggiunto un livello ulteriore: il conflitto rimosso non scompare, ma si incista. Freud ha mostrato che la negazione del conflitto – il rifiuto di riconoscere che esiste un desiderio, una tensione, una incompatibilità – non lo elimina ma lo spinge nell'inconscio, dove cresce e si accumula fino a manifestarsi in forme più distruttive e più difficili da gestire. La repressione del conflitto produce sintomi – individuali e collettivi – più gravi del conflitto stesso. Questa intuizione ha conseguenze pedagogiche precise: educare alla pace non è educare ad evitare il conflitto; è educare a riconoscerlo, nominarlo, affrontarlo in modo costruttivo prima che diventi ingestibile.

Carl Gustav Jung ha portato questa comprensione nel territorio della crescita personale: il conflitto interiore – la tensione tra parti opposte della propria psiche, tra ciò che si è e ciò che si vorrebbe essere, tra i valori ereditati e quelli scelti – non è un ostacolo alla maturità ma la sua condizione. Chi non attraversa i propri conflitti interiori non cresce: si cristallizza in un'identità rigida che prima o poi si spezzerà. La maturità psicologica, per Jung, è la capacità di tenere insieme le tensioni senza che una parte vinca annullando l'altra – ciò che egli chiama *individuazione*.

#### 4. Le tensioni

**Il conflitto necessario e il conflitto distruttivo: dove è il confine?** Non tutti i conflitti sono uguali. C'è il conflitto che porta alla luce una verità nascosta – e in questo senso è necessario, anche se doloroso. E c'è il conflitto che distrugge le relazioni, le comunità, le persone, senza produrre nulla di nuovo. La difficoltà è che questa distinzione non è sempre visibile in anticipo: si sa spesso soltanto a posteriori se il conflitto attraversato era costruttivo o meramente distruttivo. L'educazione al conflitto non può dunque ridursi a un manuale di istruzioni: deve formare la capacità di discernimento, la sensibilità per leggere le dinamiche in corso e scegliere come rispondere.

**La voce del più debole nel conflitto.** Il conflitto tende strutturalmente a favorire chi ha più risorse – economiche, retoriche, relazionali, istituzionali. In un conflitto tra un lavoratore e un'impresa, tra un singolo cittadino e un apparato burocratico, tra una minoranza etnica e una maggioranza dominante, le forze in campo non sono mai simmetriche. Un'educazione al conflitto che non tenga conto di questa asimmetria rischia di insegnare regole del gioco che valgono soltanto quando i giocatori sono alla pari – e di usare la retorica del "dialogo" per chiedere ai più deboli di rinunciare alle uniche forme di resistenza che hanno a disposizione.

**Il conflitto e la violenza: un confine che si può attraversare.** Il conflitto diventa violenza quando supera certi limiti – fisici, psicologici, simbolici. Ma questo confine non è sempre netto, e può essere attraversato in modi che non si riconoscono immediatamente come tali. La violenza psicologica – l'umiliazione sistematica, il silenzio punitivo prolungato, la manipolazione affettiva – non lascia segni visibili ma produce danni profondi. L'educazione deve imparare a riconoscere queste forme di violenza anche quando non hanno il volto esplicito della forza fisica.

## 5. Le voci dei pensatori

### **Georg Simmel: il conflitto come forma di vita sociale**

Georg Simmel – sociologo e filosofo berlinese di fine Ottocento e inizio Novecento, figura straordinariamente originale e troppo spesso relegata ai margini dei grandi canoni filosofici – ha scritto nel 1908 un saggio di venticinque pagine che ha cambiato stabilmente il modo in cui le scienze sociali pensano il conflitto. Il titolo è semplicemente *Der Streit – Il conflitto* – e la tesi di fondo è tanto semplice quanto rivoluzionaria: il conflitto non è il contrario della socializzazione, ma ne è una forma specifica e spesso produttiva.

Simmel osserva che il conflitto, paradossalmente, *unisce* le parti in conflitto in modo che l'indifferenza non fa. Due persone che non si curano l'una dell'altra possono ignorarsi indefinitamente; due persone in conflitto sono obbligate a tenersi continuamente presenti, a fare i conti l'una con l'altra, a investire energia nella relazione. Il conflitto produce *coinvolgimento* – e il coinvolgimento, anche quando è doloroso, è la condizione di qualunque relazione significativa. Una classe che non litiga mai non è una classe in armonia: è una classe in cui non accade nulla, in cui nessuno è abbastanza presente da disturbare qualcun altro.

Simmel distingue poi tra conflitti che nascono da *tendenze puramente antagonistiche* – l'odio, l'invidia, il risentimento puro, senza contenuto oggettivo oltre il desiderio di nuocere all'altro – e conflitti che nascono da *differenze oggettive di interesse o di visione*. I secondi, quando vengono affrontati con onestà, possono produrre soluzioni più ricche e più stabili di qualunque accordo raggiunto senza conflitto. Il primo tipo, invece, tende a diventare fine a se stesso: non si cerca più di risolvere il problema ma di sconfiggere il nemico.

Questa distinzione simmeliana ha una precisione chirurgica rispetto alla vita concreta dei giovani: quante volte una lite tra compagni comincia con una differenza reale e si trasforma, nel giro di poco, in qualcosa che ha perso completamente di vista l'origine? Quante volte il conflitto cessa di essere su qualcosa per diventare contro qualcuno? Il passaggio da un tipo all'altro è il momento in cui il conflitto costruttivo diventa distruttivo – e riconoscerlo richiede una maturità che si educa.

### **Kenneth Boulding: il conflitto come processo trasformabile**

Kenneth Boulding – economista e filosofo quacchero americano del Novecento, tra i fondatori degli studi sulla pace insieme a Galtung – ha portato alla comprensione del conflitto una prospettiva originale che intreccia economia, sociologia e spiritualità. Nel suo *Conflict and Defense* (1962), Boulding ha proposto una tipologia degli esiti possibili del conflitto: *vittoria di una parte*, *compromesso*, *riconciliazione* e *trasformazione creativa*. Soltanto le ultime due producono, a suo

avviso, una pace stabile: il compromesso lascia entrambe le parti insoddisfatte e il conflitto in latenza; la vittoria di una parte genera risentimento nella parte sconfitta e i germi del conflitto successivo. La *trasformazione creativa* – il tentativo di trovare soluzioni che ridefiniscano il problema invece di limitarsi a dividerlo – è la forma più esigente e più feconda di gestione del conflitto. Richiede che entrambe le parti siano disposte a mettere in discussione non solo le loro posizioni ma anche i loro interessi profondi: non solo ciò che chiedono, ma perché lo chiedono, e se ciò che cercano davvero possa essere trovato in modi diversi da quelli che immaginavano. Boulding era quacchero – appartenente a una tradizione cristiana che ha la nonviolenza come principio fondante della vita comunitaria – e portava in questa riflessione una dimensione spirituale che le scienze sociali tendono a escludere: la convinzione che nel conflitto sia sempre presente, per quanto nascosta, una scintilla di possibilità, un'apertura verso il nuovo. Questa fiducia non era ingenua: Boulding conosceva bene i conflitti intrattabili, la violenza sistematica, la cattiveria umana. Era la fede del credente che, senza negare il male, rifiuta di considerarlo l'ultima parola.

### **María Zambrano: il conflitto e il sogno della ragione**

María Zambrano – filosofa spagnola del Novecento, esiliata per quarantasei anni dalla Spagna franchista, figura di straordinaria profondità e ancora troppo poco conosciuta in Italia – ha pensato il conflitto da una prospettiva radicalmente diversa da quella sociologica o politologica: dalla prospettiva della ragione poetica, della soggettività vissuta, della persona che soffre e che cerca la propria forma nel mezzo delle lacerazioni della storia.

In *Persona e democrazia* (1958), scritto nell'esilio messicano, Zambrano mostra che i conflitti storici più distruttivi – le guerre civili, i totalitarismi, le persecuzioni – nascono da ciò che lei chiama il *delirio*: la tendenza della ragione a sacrificare la realtà concreta delle persone sull'altare di un sistema astratto. Il delirio ideologico – di destra o di sinistra – non vede persone: vede categorie, classi, razze, nemici. E quando si smette di vedere le persone, si possono fare loro qualunque cosa.

La cura del conflitto, per Zambrano, passa dunque attraverso il recupero della *ragione poetica* – la capacità di stare di fronte alla realtà concreta, al volto dell'altro, alla particolarità irriducibile di questa situazione, senza che la mente scivoli nell'astrazione che omologa e cancella. Zambrano parla di *aurora* – non dell'alba come immagine poetica ornamentale, ma come metafora esistenziale: l'aurora è il momento in cui la luce torna dopo il buio, in cui la realtà si rivela di nuovo nella sua concretezza, in cui diventa possibile vedere ciò che la notte – la notte del conflitto, della violenza, dell'esilio – aveva reso invisibile. Abitare il conflitto senza esserne distrutto significa, per Zambrano, mantenere la capacità di attendere l'aurora: di credere che la luce tornerà e di non smettere di prepararsi a riceverla.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il conflitto nella Bibbia non è mai lontano. Dalla storia di Caino e Abele – il primo fratricidio, il primo conflitto che produce morte – alla lotta di Giacobbe con l'angelo nella notte (Gen 32,24-29), alle dispute dei profeti con i re, ai conflitti di Gesù con le autorità religiose del suo tempo: la Bibbia non è un libro di armonia tranquilla ma di tensioni affrontate, di conflitti nominati, di rotture che chiedono risposta.

La scena di Giacobbe che lotta con l'angelo tutta la notte è tra le immagini più intense e più misteriose dell'intera Scrittura. Giacobbe non fugge dal conflitto: vi si getta dentro, con tutta la sua forza. E all'alba – dopo la lunga notte di lotta – riceve una benedizione e un nome nuovo: *Israele*, che significa «colui che ha lottato con Dio». Il conflitto affrontato fino in fondo produce trasformazione e identità. Non è la via della resa, né quella della vittoria: è la via del corpo a corpo con ciò che non si capisce ancora, che fa paura, che si vorrebbe evitare.

La tradizione cristiana ha elaborato una comprensione del conflitto che non ne nega la necessità ma ne indica il limite e la direzione. Paolo, in *Ef 4,26*, scrive: «Nell'ira non peccate: non tramonti il sole sopra la vostra ira». Non dice: non arrabbiatevi. Dice: l'ira può essere giusta – la risposta emotiva a un'ingiustizia reale –, ma non deve diventare il principio organizzatore della vita. Ogni conflitto va affrontato, non rimandato indefinitamente; ma va affrontato con la consapevolezza del limite – del tramonto, del tempo che stringe, della relazione che conta più della vittoria.

## 7. Il testimone

**María Montessori (1870–1952)** *L'educatrice che ha fatto del conflitto una porta verso la pace*

María Montessori – medica, scienziata, educatrice italiana, prima donna a laurearsi in medicina all'Università di Roma nel 1896 – ha costruito un sistema pedagogico fondato su una convinzione rivoluzionaria per il suo tempo: i bambini e i giovani non sono recipienti vuoti da riempire, né istinti caotici da reprimere, ma persone in formazione capaci di autoregolazione e di costruzione attiva della propria esperienza. E questa convinzione ha implicazioni profonde per il modo in cui si pensa e si gestisce il conflitto nell'educazione.

Montessori ha osservato – con la precisione della scienziata e la sensibilità dell'educatrice – che molti dei conflitti che esplodono nelle classi tradizionali nascono dalla costrizione: bambini e ragazzi obbligati a stare fermi, in silenzio, in posizione passiva, per ore, accumulano energie che non trovano sfogo e si scaricano in forme dirompenti. L'ambiente preparato del metodo Montessori – in cui ogni studente sceglie liberamente cosa fare, si muove nello spazio, impara attraverso l'azione – riduce strutturalmente i conflitti inutili, non perché li reprima ma perché non li produce.

Ma Montessori andava oltre la pedagogia della classe: aveva una visione dell'educazione come strumento fondamentale per la costruzione della pace nel mondo. Il suo libro *Educazione e pace* (1949) – scritto dopo aver vissuto due guerre mondiali, la colonizzazione fascista dell'Etiopia, l'esilio dalla sua stessa Italia – è un manifesto educativo: la guerra non nasce sui campi di battaglia, nasce nelle scuole in cui si insegna l'obbedienza cieca, la competizione senza cooperazione, il rispetto dell'autorità senza il rispetto della persona. Costruire la pace significa, prima di tutto, costruire ambienti educativi in cui ogni persona sia riconosciuta nella propria dignità e nella propria capacità di contribuire.

Montessori è una figura particolarmente significativa per un progetto pedagogico-sociale rivolto ai giovani perché mostra che la pace non è un argomento che si insegna in un'ora di lezione: è un modo di organizzare la vita comune, di distribuire il potere, di trattare l'altro quotidianamente. I piccoli conflitti della classe – su chi prende il libro, su chi parla troppo, su chi esclude chi – sono la palestra in cui si impara o non si impara la grammatica della pace che poi si userà nel mondo.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi hanno davanti a sé, ogni giorno, conflitti che le generazioni precedenti non conoscevano nella stessa forma. Il conflitto nei gruppi sui social, che può passare dall'ironia al cyberbullismo nel giro di poche ore. Il conflitto tra identità culturali diverse nelle classi multietniche, in cui le differenze non si vedono prima come risorse ma come fonti di attrito. Il conflitto tra le aspettative familiari – spesso portatrici di valori diversi da quelli che si respirano fuori casa – e la costruzione della propria identità.

In tutti questi contesti, la tentazione più comune è la stessa: evitare. Non affrontare. Aspettare che passi. Bloccare l'altro, fisica o digitalmente. Ma il conflitto evitato non scompare: si incista, cresce nell'ombra, riemerge con più forza nel momento meno adatto. L'educazione al conflitto non è l'educazione a litigare più spesso: è l'educazione a litigare meglio, a stare dentro la tensione senza

esserne distrutti, a cercare – anche quando è difficile, anche quando fa male – la via che porta attraverso il conflitto invece di aggirarlo.

La storia della scuola milanese con cui si è aperta questa voce non ha un finale trionfante. Ma ha qualcosa di prezioso: un'insegnante che non ha avuto paura del conflitto, che ha scelto di non sopprimerlo ma di abitarlo, di crearne le condizioni perché diventasse qualcosa di più che uno scontro. Questo, forse, è il contributo più reale che l'educazione può dare alla pace: non eliminare il conflitto, ma formare persone capaci di attraversarlo.

### **La domanda aperta**

C'è un conflitto nella tua vita che hai evitato per così tanto tempo da non ricordare più bene come è cominciato? E se ti fermassi a chiederti non "chi ha ragione" ma "cosa vorremmo entrambi, in fondo" – cambierebbe qualcosa nel modo di vederlo?



*«Il conflitto è padre di tutte le cose, re di tutte le cose.» – Eraclito, Frammento 53 DK (nota: la traduzione italiana del frammento varia nelle edizioni; la sostanza è filologicamente consolidata)*

---

## **PERDONO**

### **1. La soglia narrativa**

Srebrenica, luglio 1995. In pochi giorni, le milizie serbo-bosniache uccidono ottomila uomini e ragazzi bosniaci musulmani. È il peggior massacro in Europa dalla fine della seconda guerra mondiale. Le famiglie delle vittime – le donne, i bambini, gli anziani sopravvissuti – vengono sparsi per il mondo. Molti non sapranno per anni dove sono i corpi dei loro cari.

Hatidža Mehmedović ha perso in quei giorni il marito e due figli. Ha trascorso anni a cercare le loro ossa – disperse in fosse comuni, riesumate, rianalizzate al DNA, restituite a pezzi nel corso di molti anni. Quando le è stato chiesto, in un'intervista, se fosse capace di perdonare, ha risposto in un modo che lascia senza parole: «Non posso perdonare ciò che non è stato riconosciuto. Non si può perdonare un crimine che qualcuno nega di aver commesso. Ma non vivo nell'odio. L'odio mi farebbe fare agli altri ciò che è stato fatto a me. E io non voglio diventare come loro».

Questa risposta contiene, nella sua semplicità devastante, tutta la complessità del perdono come realtà umana. Non è né la resa né l'oblio. Non è l'approvazione del male subito. Non è nemmeno, necessariamente, la riconciliazione con chi ha fatto del male. È – nel senso più preciso – il rifiuto di lasciare che il male subito definisca per sempre la propria vita. È un atto di libertà, non di debolezza. È la scelta più difficile che un essere umano possa fare: decidere che il proprio futuro non apparterrà all'odio, anche quando l'odio sarebbe più che comprensibile.

### **2. L'esperienza vissuta**

I giovani incontrano il perdono – o la sua impossibilità – ogni giorno, in scale infinitamente più piccole di Srebrenica ma non meno reali nella loro esperienza concreta. L'amico che ha tradito un segreto. Il compagno che ha detto qualcosa di crudele e se ne è andato come se niente fosse. Il genitore che ha deluso profondamente. Il professore che ha umiliato davanti alla classe. Queste ferite – piccole nella

prospettiva storica, enormi in quella personale – pongono la stessa domanda di Srebrenica, in proporzione: perdonare o no? E se perdonare, come? E cosa significa concretamente?

Nella cultura giovanile contemporanea, il perdono ha una cattiva reputazione. È percepito spesso come debolezza, come resa, come il segnale che si lascia fare agli altri qualunque cosa senza reagire. La logica dominante sui social – in cui ogni torto subito viene amplificato, documentato, esibito come prova di una vittimizzazione che legittima la risposta più dura – tende a valorizzare la capacità di non perdonare come segno di autostima e di rispetto di sé. «Non devi niente a nessuno», «taglia i ponti con chi ti fa del male», «il perdono è per chi se lo merita»: queste frasi circolano come massime di saggezza pratica.

C'è qualcosa di vero in questa resistenza. Il perdono non richiesto – quello che viene imposto dall'esterno prima ancora che la ferita sia riconosciuta, che serve a fare sentire meglio chi ha fatto del male più che chi ha subito – è un'ulteriore violenza. Ma la resistenza al perdono, quando diventa regola assoluta, imprigiona: tiene agganciati all'offesa, la fa crescere, la lascia occupare spazio vitale che potrebbe essere usato per altro.

### 3. Le radici

Il verbo italiano *perdonare* compone il prefisso intensivo *per-* con il verbo *donare*: letteralmente, *donare pienamente*, *donare fino in fondo*. La radice tedesca è analoga: *vergeben*, da *geben* (dare) con il prefisso *ver-* che intensifica o trasforma l'azione. In inglese, *forgive*: *for-give*, dare-in-favore, dare-verso, donare oltre. Queste radici linguistiche convergono tutte sulla stessa intuizione: il perdono è essenzialmente un atto di dono, qualcosa che va al di là dello scambio, che eccede la logica del dare-avere.

Il greco ha una parola specifica che il Nuovo Testamento usa per il perdono: *aphiemi* – letteralmente "lasciare andare", "rilasciare", "liberare". Il perdono, in questa prospettiva, è un atto di liberazione: si lascia andare qualcosa che si teneva stretto. E ciò che si lascia andare non è l'offesa – che rimane nella memoria – ma il dominio che l'offesa esercita su di noi: il rancore che la trattiene viva, l'odio che la tiene presente, la vendetta che la perpetua.

In latino, la parola principale per il perdono è *venia* – che indica la grazia, il favore, la concessione accordata da chi ha il potere di punire e sceglie di non farlo. La *venia* latina è essenzialmente asimmetrica: appartiene a chi ha il potere, che può concederla o negarla. L'*aphiemi* greco, invece, è più vicino a un atto interiore: qualcosa che il soggetto compie su se stesso, indipendentemente da chi ha fatto il male.

Questa distinzione tra il perdono come atto di potere – la grazia del più forte sul più debole – e il perdono come atto di libertà interiore – la scelta di non restare prigionieri dell'offesa – è fondamentale per comprendere perché il perdono sia stato spesso usato in modo distorto nella storia: come strumento di controllo, come richiesta che si impone alle vittime per scaricare la responsabilità dei carnefici, come modo per mettere a tacere le rivendicazioni di giustizia.

Nella tradizione filosofica occidentale, il perdono è rimasto a lungo nell'ombra: Aristotele non ne parla come virtù specifica nell'*Etica Nicomachea*; la filosofia stoica tendeva piuttosto alla magnanimità e alla superiorità nei confronti dell'offesa. È la tradizione ebraico-cristiana a portare il perdono al centro dell'etica – non come atto di potere ma come risposta alla fragilità condivisa, come riconoscimento che tutti siamo, a turno, offensori e offesi.

Nel Novecento, Hannah Arendt – che pure non era teologa né credente nel senso convenzionale – ha compiuto un'operazione filosofica straordinaria: ha riconosciuto nel perdono evangelico una categoria politica di prima grandezza. In *Vita activa* (1958), scrive che Gesù di Nazareth ha scoperto il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani. Il perdono, nella lettura arendtiana, ha una funzione *strutturale* nella vita comune: interrompe la catena automatica di causa ed effetto in cui ogni torto genera

ritorsione, ogni ritorsione genera nuovo torto, e la storia umana rischia di diventare una spirale di vendette senza uscita. Senza la possibilità del perdono – senza qualcosa che interrompa la catena –, il passato domina il futuro in modo assoluto e paralizzante.

#### 4. Le tensioni

**Il perdono e la giustizia: si escludono o si completano?** La tensione più profonda intorno al perdono è questa: il perdono elimina la giustizia o la completa? La risposta semplicistica – e pericolosa – è che il perdono sostituisce la giustizia: si perdona e si lascia perdere, il colpevole non risponde delle proprie azioni, la vittima assorbe da sola il costo del male subito. Questa forma di perdono è un'ingiustizia mascherata da virtù. Il perdono autentico, invece, presuppone la giustizia: il male deve essere riconosciuto come male, il colpevole deve rispondere delle proprie azioni, la verità deve essere detta ad alta voce. Il perdono – liberamente scelto dalla vittima, non imposto dall'esterno – viene *dopo* la giustizia, come atto che apre uno spazio oltre di essa.

**Il perdono e la riconciliazione: sono la stessa cosa?** No – e confonderli è una fonte di enorme dolore inutile. Si può perdonare senza riconciliarsi: si può rinunciare al rancore, liberarsi dal peso dell'odio, scegliere di non lasciare che il male subito definisca il proprio futuro – senza per questo tornare in relazione con chi ha fatto del male, senza ricostruire la fiducia che è stata spezzata. La riconciliazione – il ritorno a una relazione – richiede qualcosa di più e di diverso: richiede che il colpevole riconosca il male, che la fiducia possa essere gradualmente ricostruita, che entrambe le parti scelgano di investire nuovamente nella relazione. Questo può avvenire, o non avvenire. Il perdono resta possibile anche quando la riconciliazione non lo è.

**Il tempo del perdono.** Il perdono non si può imporre e non si può affrettare. Chiedere a qualcuno di perdonare troppo in fretta – prima ancora che abbia avuto il tempo di elaborare la ferita, di piangere il male subito, di capire cosa è successo – è un'altra forma di violenza. Il perdono autentico ha tempi suoi, che variano enormemente da persona a persona e da ferita a ferita. L'educazione deve trasmettere questa verità: il perdono non è un interruttore che si accende a comando. È un processo, spesso lungo e doloroso, che ha bisogno di essere rispettato nei suoi tempi.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Hannah Arendt: il perdono come fondamento politico**

La lettura arendtiana del perdono – già introdotta nelle radici – merita un approfondimento specifico. Arendt parte da un'osservazione semplice e profonda: gli esseri umani agiscono, e le azioni producono conseguenze che non si possono controllare completamente. Ogni volta che si agisce – ogni volta che si dice qualcosa, si fa qualcosa, si decide qualcosa – si mette in moto una catena di effetti che si disperde in un reticolo di relazioni e che non si può richiamare indietro. Questa *irreversibilità* dell'azione è, per Arendt, una delle strutture fondamentali della condizione umana.

Di fronte a questa irreversibilità, l'essere umano ha due risorse fondamentali: la *promessa* – che stabilisce isole di certezza nel futuro imprevedibile – e il *perdono* – che scioglie il passato dalla sua presa paralizzante sul presente. Il perdono non cancella ciò che è accaduto: lo iscrive in un orizzonte diverso, lo priva del suo potere di dominare il futuro. «Il perdono è il rimedio all'irreversibilità dell'azione», scrive Arendt: non un annullamento, ma una liberazione.

Questa comprensione del perdono come categoria politica – non soltanto morale o religiosa – ha conseguenze enormi. Significa che senza la pratica del perdono – individuale e collettivo – le società non possono rinnovarsi, non possono uscire dai cicli di violenza, non possono costruire un futuro diverso dal passato. La giustizia transizionale, la riconciliazione tra popoli che si sono fatti del male, le

commissioni per la verità e la riconciliazione – tutto ciò presuppone, in qualche forma, la possibilità del perdono come atto pubblico e non solo privato.

### **Vladimir Jankélévitch: il perdono impossibile**

Vladimir Jankélévitch – filosofo francese di origine russa, sopravvissuto come ebreo alla seconda guerra mondiale in Francia – ha scritto il libro forse più onesto e più coraggioso che esista sul perdono: *Il perdono* (1967) e, vent'anni dopo, l'agghiacciante pamphlet *Perdono?* (1971), scritto in risposta a una lettera di giovani tedeschi che chiedevano la riconciliazione con gli ebrei vittime del nazismo.

La risposta di Jankélévitch è spietata: «Il perdono! Ma hanno chiesto di essere perdonati?». Non la riconciliazione, prima di tutto, ma la verità: il riconoscimento del male, la responsabilità assunta senza riserve, il dolore per ciò che è stato fatto – non il fastidio per le conseguenze che si stanno pagando.

Jankélévitch distingue tra i *crimini ordinari* – che il perdono può e deve raggiungere, perché rientrano nella misura dell'umano fallibile – e i *crimini contro l'umanità* – che eccedono ogni misura e di fronte ai quali la parola "perdono" rischia di diventare oscena se pronunciata troppo in fretta.

Questo non significa che Jankélévitch predichi l'odio o la vendetta. Significa che prende il perdono così sul serio da rifiutare le sue contraffazioni: il perdono che costa niente, che si concede come cortesia, che serve a far sentire meglio il colpevole prima ancora che si sia assunta la propria responsabilità. Il perdono vero – quando è possibile – è un atto di grandezza morale straordinaria; proprio per questo, non può essere ordinato né scontato.

### **Simon Wiesenthal e la domanda del girasole**

Simon Wiesenthal – sopravvissuto all'Olocausto, cacciatore di criminali nazisti, fondatore del Centro di Documentazione di Vienna – ha scritto un libro straordinario, *Il girasole* (1969), che è diventato un classico della riflessione sul perdono in forma narrativa. Il libro racconta un episodio realmente accaduto: durante la guerra, Wiesenthal viene portato al capezzale di un giovane soldato delle SS morente, Karl, che vuole confessare a un ebreo – a qualunque ebreo – i crimini che ha commesso contro i civili ebrei, e ottenere il perdono prima di morire.

Wiesenthal ascolta in silenzio, poi se ne va senza dire una parola. Né sì né no. Il libro si chiude con questa scena aperta, e poi Wiesenthal chiede a cinquanta intellettuali, teologi, sopravvissuti dell'Olocausto da tutto il mondo: avrei dovuto perdonare? Le risposte sono diverse, a volte opposte. Il libro non dà una risposta definitiva – e questo è il suo valore pedagogico più profondo: mostra che il perdono è una delle questioni più serie che l'essere umano possa affrontare, che non si risolve con formule semplici, e che la sua complessità va rispettata.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il perdono è al cuore del messaggio evangelico in modo così radicale da essere quasi imbarazzante. «Perdonate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano» (Mt 5,44). «Quante volte devo perdonare il mio fratello? Fino a sette volte?» «Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette» (Mt 18,21-22). La parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32) – forse la più bella storia di perdono mai raccontata – mostra un padre che corre incontro al figlio che torna, senza aspettare che il figlio finisca la sua confessione preparata, senza negoziare le condizioni, senza far pesare il male fatto.

Questo perdono evangelico ha scandalizzato i suoi contemporanei e continua a scandalizzare i nostri: sembra irrazionale, pericoloso, quasi complice dell'ingiustizia. Come può un padre perdonare così facilmente il figlio che ha dissipato il patrimonio di famiglia? Come può Gesù perdonare la donna adultera, i pubblicani, i peccatori, senza chiedere prima le garanzie di un cambiamento reale?

La risposta sta nel fondamento teologico del perdono cristiano: chi perdona non lo fa perché l'altro lo merita, ma perché Dio perdona prima – e in modo gratuito. «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho

amato» (Gv 13,34): il modello non è la reciprocità razionale, ma l'amore che precede il merito. La *Parabola del Servo Spietato* (Mt 18,23-35) – il servitore che, perdonato dal re di un debito immenso, strozzava il compagno per un debito piccolo – mostra l'incoerenza di chi ha ricevuto perdono e non sa darlo: chi non perdona agisce come se fosse lui il punto di riferimento, come se il male subito fosse assoluto, dimenticando di essere egli stesso, da un'altra angolazione, bisognoso di perdono.

La liturgia cristiana porta questa struttura nel cuore del culto: il *Padre nostro* – la preghiera che Gesù stesso ha insegnato – mette in relazione diretta il perdono ricevuto da Dio e il perdono dato agli altri: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12). Non è una condizione negoziata: è un'unica realtà vista da due angoli. Chi ha capito di aver bisogno di misericordia non può non praticarla.

## 7. Il testimone

**Immaculée Ilibagiza** *La sopravvissuta del Rwanda che ha scelto la libertà*

Immaculée Ilibagiza è nata in Rwanda nel 1972, in una famiglia tutsi cattolica. Durante il genocidio del 1994 – in cui in cento giorni vengono massacrati tra ottocentomila e un milione di tutsi – si nasconde con altre sette donne in un bagno di un metro per tre, nella casa di un pastore hutu che rischia la propria vita per salvarle. Rimane nascosta per novantuno giorni. Quando esce, apprende che sua madre e i suoi fratelli sono stati uccisi. È sopravvissuta, ma il suo paese è un cimitero.

Quello che accade dopo è difficile da spiegare con le sole categorie psicologiche o sociologiche.

Immaculée sceglie – non automaticamente, non facilmente, ma con una decisione che descrive come il frutto di una lotta interiore intensissima vissuta in quel bagno, nella preghiera – di non odiare. Sceglie di andare a visitare in prigione il capo-miliziano che ha guidato il massacro della sua famiglia, un uomo di nome Felicien che lei conosceva da bambina. Lo guarda. Poi gli dice: «Ti perdono».

Il guardiano della prigione – testimone della scena – è sconvolto. Felicien, davanti a questo perdono che non si aspettava, si accascia e piange. Immaculée non sta dicendo che ciò che è stato fatto è accettabile. Non sta dicendo che non ci sarà giustizia. Sta facendo qualcosa di molto più radicale: sta rifiutando di lasciare che l'odio diventi il principio della sua vita futura. «Il perdono – dirà in seguito – è la liberazione dell'anima. È il dono più grande che tu possa fare a te stesso».

La storia di Ilibagiza – raccontata nel libro *Left to Tell: Discovering God Amidst the Rwandan Holocaust* (2006) – è diventata una delle testimonianze più lette e più discusse nel mondo sul tema del perdono in contesti estremi. Non è un modello che si possa semplicemente imitare: è una finestra su ciò che è umanamente possibile, anche nei contesti in cui sembra impossibile. E come tale, è uno strumento potente per l'educazione: non per fare sentire in colpa chi non riesce a perdonare, ma per ampliare l'orizzonte di ciò che la libertà umana può raggiungere.

---

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

Il perdono è forse il tema di questo dizionario che più direttamente incrocia la vita interiore dei giovani – non soltanto le grandi questioni sociali e politiche, ma quella zona della persona in cui si decide chi si è e chi si vuole diventare. Portare rancore è faticoso: occupa energia, mantiene viva la ferita, lega il presente al passato. Ma lasciarlo andare è ancora più difficile, perché sembra – almeno in un primo momento – come se si stesse dando ragione a chi ha fatto del male, come se si stesse sminuendo la propria ferita.

La verità è esattamente il contrario. Il perdono autentico è il riconoscimento più serio che si possa dare alla propria ferita: si prende così sul serio ciò che è accaduto da decidere di non lasciare che continui a determinare il proprio futuro. È un atto di sovranità sulla propria vita. Non è dimenticare – anzi, il perdono vero ricorda, ma differentemente: l'evento resta nella memoria, ma perde il suo potere paralizzante.

I giovani incontrano questa realtà ogni giorno: nelle relazioni d'amicizia che si rompono e che – a volte – si possono ricucire; nei conflitti familiari che sembrano insanabili e che invece, con il tempo e con il coraggio del primo passo, rivelano possibilità insospettite; nelle esperienze di esclusione o umiliazione che lasciano cicatrici reali, e che chiedono di essere elaborate prima di diventare rancori cronici.

### **La domanda aperta**

C'è qualcuno nella tua vita a cui non hai ancora detto – né a voce né nel cuore – che l'hai perdonato? E c'è qualcuno al quale non hai chiesto perdono, anche se sai, in fondo, che dovresti?



*«Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori.» – Matteo 6,12*

*«Il perdono è il rimedio all'irreversibilità dell'azione.» – Hannah Arendt, Vita activa (nota: parafrasi del pensiero arendtiano; la formulazione letterale va verificata nell'edizione italiana)*

---

## **RICONCILIAZIONE**

### **1. La soglia narrativa**

Capetown, 1996. La Commissione per la Verità e la Riconciliazione è appena entrata in funzione. Nella sala di un edificio pubblico, davanti a microfoni e telecamere, siede una donna di mezza età di nome Beth Savage. Durante gli anni dell'apartheid, un ordigno esplosivo è stato lanciato nel mezzo di una riunione di bianchi moderati a cui lei partecipava. È sopravvissuta, ma porta nel corpo i segni permanenti dell'attentato. Ha saputo che l'uomo che ha lanciato la bomba è stato arrestato e si trova in prigione.

Quando le viene chiesto cosa vorrebbe che accadesse, Beth Savage risponde una cosa che nessuno si aspettava: «Vorrei incontrarlo. Vorrei guardarlo negli occhi e capire cosa lo ha portato a fare questo. Non per perdonarlo automaticamente – non so ancora se sono in grado di farlo. Ma ho bisogno di capire. Perché finché non capisco, continuerò ad avere paura di qualcosa che non riesco a mettere a fuoco».

L'incontro avviene. È teso, doloroso, pieno di silenzi. L'uomo – che nella Commissione ha confessato pubblicamente il suo atto in cambio dell'amnistia – guarda la donna che ha ferito e le chiede scusa. Beth Savage lo guarda e non trova, dentro di sé, l'odio che si aspettava. Trova qualcosa di più complicato: la fatica di un essere umano che ha creduto in qualcosa di sbagliato e ne ha pagato le conseguenze, e il dolore di un'altra persona che ha subito senza capire perché.

Non escono amici da quell'incontro. Ma escono diversi da come vi sono entrati. Qualcosa – non tutto, non definitivamente – si è spostato. La riconciliazione non è un punto di arrivo: è un processo, a volte lunghissimo, che comincia nel momento in cui si accetta di guardare in faccia la complessità invece di rifugiarsi nella semplicità dell'odio o nell'oblio del silenzio.

### **2. L'esperienza vissuta**

La riconciliazione è una parola che i giovani incontrano spesso nel vocabolario religioso – il sacramento della riconciliazione, la riconciliazione con Dio – ma raramente nel vocabolario quotidiano

delle relazioni. Eppure è una realtà che molti conoscono per esperienza diretta, anche senza usare questo nome.

Conoscono la rottura di un'amicizia importante – una tradimento, una parola sbagliata, un malinteso che si è gonfiato fino a diventare un muro – e poi, forse, il tentativo di ricucire. Sanno com'è difficile fare il primo passo quando si è stati feriti: ci vuole una forma di coraggio che assomiglia alla vulnerabilità, l'accettazione del rischio che l'altro potrebbe non rispondere, che il passo verso di lui potrebbe costare ancora più dolore. E sanno anche, quelli che l'hanno vissuto, com'è quella conversazione in cui finalmente si dice la verità – tutta intera, anche la parte scomoda – e qualcosa si scioglie.

Ma c'è anche un'esperienza più difficile e più frequente: quella della riconciliazione mancata. Le amicizie che si sono rotte e non si sono più ricucite, non per mancanza di volontà ma per mancanza di strumenti o di occasioni. Le incomprensioni familiari che si sono calcificate in silenzi che nessuno sa più come rompere. I conflitti lasciati a metà che continuano a pesare, occupando spazio nell'anima senza che nessuno li abbia davvero chiusi.

La riconciliazione mancata non è necessariamente una colpa: a volte le condizioni non ci sono, a volte il dolore è troppo fresco, a volte l'altro non è disponibile. Ma è sempre una perdita – di una relazione, di una possibilità, di una parte di sé che rimane legata a qualcosa di incompiuto. E questa perdita, riconosciuta come tale senza drammatizzarla, può diventare punto di partenza per imparare qualcosa di importante su se stessi e sulle proprie relazioni.

### 3. Le radici

La parola *riconciliazione* viene dal latino *reconciliatio*, composta da *re-* (di nuovo), *con-* (insieme) e *calare* nel senso di *conciliare*: la radice è *concilium*, l'assemblea, il luogo in cui ci si riunisce per deliberare insieme. *Conciliare* significa portare insieme, far convergere, creare le condizioni perché due o più parti possano stare nello stesso spazio e trovare un accordo. La *riconciliazione* è dunque il *di-nuovo-insieme*: il ritorno a uno stato di relazione che era stato spezzato.

Questa etimologia rivela qualcosa di essenziale: la riconciliazione presuppone una storia comune. Non si riconcilia chi non si è mai incontrato; si riconcilia chi è stato in relazione, chi ha condiviso qualcosa, chi poi si è separato o è entrato in conflitto. La riconciliazione non costruisce una relazione da zero: la restaura, la ripristina, la porta a un livello diverso – spesso più maturo e più solido – rispetto a quello che aveva prima della rottura.

Il latino ha anche un'altra parola rilevante: *paenitentia*, la penitenza – il dolore (da *poena*, pena) per qualcosa di sbagliato compiuto. La riconciliazione, nella tradizione latina cristiana, è strettamente legata alla *paenitentia*: non si può riconciliarsi senza che chi ha fatto del male riconosca il proprio torto e ne senta il peso. Questa connessione tra riconoscimento del male e possibilità della riconciliazione è diventata il fondamento della teologia sacramentale della confessione, ma ha anche implicazioni laiche e politiche: i processi di riconciliazione collettiva – come le commissioni per la verità – falliscono quando saltano il momento del riconoscimento e cercano di passare direttamente all'accordo.

In greco, il termine usato da Paolo per la riconciliazione è *katallagē* – letteralmente *scambio, cambio di rapporto*: una trasformazione della qualità della relazione, un passaggio da uno stato di inimicizia a uno stato di pace. La *katallagē* paolina descrive anzitutto la riconciliazione tra Dio e l'umanità operata da Cristo – «Dio ha riconciliato a sé il mondo in Cristo» (2 Cor 5,19) – e da essa deriva la possibilità e il compito della riconciliazione tra gli esseri umani. Il fondamento non è antropologico – la buona volontà delle parti – ma teologico: la riconciliazione è possibile perché Dio l'ha resa possibile.

Questa distinzione tra fondamento teologico e realizzazione umana è cruciale: non si chiede all'essere umano di riconciliarsi con le sole proprie forze, come se fosse un imperativo morale da compiere

attraverso la sola volontà. Si propone la riconciliazione come risposta a un dono già ricevuto – la riconciliazione con Dio – che libera e abilita a sua volta la riconciliazione con l'altro.

Nella storia moderna, la riconciliazione è diventata categoria politica fondamentale dopo le grandi catastrofi del Novecento: i genocidi, la seconda guerra mondiale, il colonialismo, l'apartheid. La necessità di costruire convivenze stabili tra popoli che si erano fatti del male in modo quasi irreparabile ha generato un'elaborazione teorica e pratica delle condizioni e dei processi di riconciliazione collettiva – le *transitional justice practices* – che ha arricchito straordinariamente la comprensione di questa realtà.

#### 4. Le tensioni

**La riconciliazione e la verità: quale viene prima?** Uno degli errori più comuni nei processi di riconciliazione – a tutti i livelli, da quello interpersonale a quello politico – è tentare di saltare il momento della verità per arrivare più in fretta all'accordo. «Lasciamo perdere, andiamo avanti» è la formula con cui, in nome della pace, si chiede alle vittime di rinunciare al riconoscimento di ciò che hanno subito. Ma una riconciliazione senza verità è fragilissima: regge finché nessuno tocca le ferite non riconosciute, e crolla al primo stress. La verità – anche quando è dolorosa, anche quando produce ulteriore conflitto nel breve periodo – è la condizione di una riconciliazione duratura.

**La riconciliazione asimmetrica: chi deve fare il primo passo?** Nei conflitti in cui c'è una parte che ha chiaramente torto e una parte che ha chiaramente ragione – un carnefice e una vittima –, la riconciliazione asimmetrica pone una domanda difficile: perché la vittima dovrebbe fare il primo passo verso chi le ha fatto del male? Perché dovrebbe investire energia nella ricostruzione di una relazione che l'altro ha spezzato? La risposta più onesta è che nessuno può obbligare la vittima a riconciliarsi: può soltanto creare le condizioni perché sia possibile. E che il primo passo – quando la vittima lo sceglie liberamente – non è una concessione al carnefice ma un atto di cura di sé stessa.

**La riconciliazione con se stessi.** Spesso, nelle tradizioni spirituali, si parla di riconciliazione con l'altro senza parlare della riconciliazione con se stessi – con le proprie parti in conflitto, con la propria storia, con gli errori commessi, con i desideri non realizzati. Eppure questa riconciliazione interiore non è meno urgente né meno difficile di quella interpersonale. Chi non si è riconciliato con se stesso – chi porta un'immagine di sé rigidamente positiva che non ammette ombre, o al contrario una condanna di sé altrettanto assoluta – troverà straordinariamente difficile riconciliarsi con gli altri.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Desmond Tutu: nessun futuro senza perdono**

Desmond Tutu – arcivescovo anglicano sudafricano, premio Nobel per la pace nel 1984, presidente della Commissione per la Verità e la Riconciliazione istituita in Sudafrica tra il 1996 e il 1998 – ha dato il contributo forse più significativo del Novecento alla comprensione pratica e spirituale della riconciliazione. Il suo libro *No Future Without Forgiveness* (1999) – *Nessun futuro senza perdono* – è al tempo stesso una cronaca del lavoro della Commissione e una riflessione teologica sulla natura e le condizioni della riconciliazione.

Tutu parte da una constatazione semplice e fondamentale: il Sudafrica del post-apartheid non poteva permettersi né la vendetta né il silenzio. La vendetta – la logica di Norimberga applicata a un paese che aveva bisogno di costruire insieme il futuro – avrebbe portato ad anni di processi e di divisioni, e probabilmente alla guerra civile. Il silenzio – l'amnesia collettiva, il «lasciamo perdere» – avrebbe lasciato le ferite aperte sotto la superficie, pronte a riesplodere alla prima occasione. La Commissione ha tentato una terza via: la verità pubblica, in cambio dell'amnistia per chi confesava. Le vittime venivano ascoltate nella loro testimonianza; i carnefici che confessavano ricevevano l'amnistia. Non era

giustizia retributiva – e molte vittime non lo hanno accettato. Ma era qualcosa: il riconoscimento pubblico che ciò che era accaduto era reale, che aveva nomi e volti, che non poteva essere semplicemente dimenticato.

Il concetto che Tutu ha portato al cuore di questa riflessione è quello di *ubuntu* – un principio filosofico africano che si traduce approssimativamente come «sono perché siamo»: l'identità individuale non si costruisce in isolamento ma nella rete delle relazioni. Quando l'altro viene umiliato, la mia umanità viene ridotta; quando l'altro viene riconosciuto nella sua pienezza, la mia umanità si arricchisce. La riconciliazione, in questa prospettiva, non è generosità del più forte verso il più debole: è il riconoscimento che la disumanizzazione dell'altro mi disumanizza.

### **Paul Ricœur: la memoria, la storia, il perdono**

Paul Ricœur – filosofo francese, uno dei più grandi pensatori del Novecento europeo – ha dedicato l'ultimo grande libro della sua vita, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) – *Memoria, storia, oblio* – a una riflessione sul rapporto tra memoria, narrazione e perdono. Il testo è denso e impegnativo, ma contiene intuizioni di straordinaria rilevanza per chiunque lavori sulla riconciliazione.

Ricœur distingue tra il perdono come atto e il perdono come *orizzonte*: nella maggior parte dei casi, il perdono pieno – la liberazione totale dall'offesa, la riconciliazione completa – non è raggiungibile. Non perché le persone siano cattive, ma perché certe ferite sono troppo profonde per essere interamente sanate nell'arco di una vita umana. Il perdono come orizzonte, invece, è sempre possibile: è la direzione verso cui ci si muove, la stella di orientamento che non si raggiunge mai del tutto ma che guida il cammino.

Questo concetto ha una precisione pedagogica importante: non si deve promettere ai giovani che la riconciliazione produrrà sempre armonia e pace interiore completa. A volte produce qualcosa di più modesto: la riduzione del peso del rancore, la possibilità di guardare avanti invece di restare incollati al passato, la liberazione da una prigione che si è costruita da soli. E anche questo – anche questo "meno" rispetto all'ideale – è prezioso.

### **Martha Nussbaum: la riconciliazione e la rabbia**

Martha Nussbaum – filosofa americana, professoressa all'Università di Chicago, tra le voci più autorevoli dell'etica contemporanea – ha scritto in *Anger and Forgiveness* (2016) un'analisi filosofica rigorosa che mette in discussione alcune assunzioni comuni sulla riconciliazione. La sua tesi provocatoria è che la rabbia – intesa come desiderio di punire chi ha fatto del male, come desiderio che il colpevole soffra – è quasi sempre un'emozione moralmente problematica, anche quando sembra pienamente giustificata.

Non perché la ferita non sia reale. Non perché la giustizia non sia dovuta. Ma perché il desiderio di punizione – il cuore della rabbia vendicativa – tende a concentrarsi sulla sofferenza del colpevole piuttosto che sulla riparazione del danno e sulla protezione delle vittime future. Nussbaum chiama questo errore il *payback error*: l'idea che il dolore inflitto al colpevole compensi il dolore della vittima – come se le sofferenze fossero quantità scambiabili in un registro cosmico della giustizia.

La via alternativa che Nussbaum propone – che lei chiama *transizione* invece di perdono – è lo spostamento dell'attenzione dalla punizione alla riparazione, dalla sofferenza del colpevole al benessere delle vittime e alla prevenzione di ulteriori danni. Non è abolire la giustizia: è purificarla da quella componente vendicativa che spesso la inquina senza renderla più efficace.

## **6. La parola biblica e cristiana**

Il testo biblico più potente sulla riconciliazione è la Seconda Lettera ai Corinzi, nel passaggio in cui Paolo descrive il ministero apostolico come *ministero della riconciliazione*: «Tutto questo viene da

Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione» (2 Cor 5,18). La struttura è precisa e irreversibile: prima Dio riconcilia, poi affida all'essere umano il compito di continuare questa opera nel mondo. La riconciliazione non è un'iniziativa umana che Dio approva: è un'opera divina a cui l'essere umano è chiamato a cooperare.

La parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32) – già evocata nella voce *Perdono* – è anche la più grande storia di riconciliazione della Scrittura. Ma c'è un dettaglio che spesso sfugge: il padre non aspetta che il figlio arrivi sulla soglia. «Quando era ancora lontano, il padre lo vide e commosso gli corse incontro» (Lc 15,20). La riconciliazione comincia prima ancora che sia chiesta: comincia nella disponibilità del padre a riconoscere il figlio che torna, a correre verso di lui, a non aspettare che l'altro percorra da solo tutta la distanza che lo separa dalla casa.

Questa immagine – il padre che corre incontro – è una delle più significative che la teologia cristiana offre all'educazione alla riconciliazione. Non si tratta di aspettare che l'altro faccia tutto il lavoro; si tratta di creare lo spazio, di ridurre la distanza da percorrere, di rendere meno difficile il ritorno. Leone XIV, nel suo magistero sulla pace, ha insistito sulla riconciliazione come compito ecclesiale e sociale irrinunciabile: la Chiesa non può essere costruttrice di pace nel mondo se non pratica la riconciliazione al proprio interno – tra le confessioni cristiane, con le altre religioni, con il mondo moderno da cui si è sentita spesso in conflitto.

## 7. Il testimone

**Nelson Mandela (1918–2013)** *L'uomo che ha scelto la riconciliazione come strategia politica e come forma di vita*

Nelson Mandela è entrato in prigione nel 1964, condannato all'ergastolo per sabotaggio contro il regime dell'apartheid. Ne è uscito ventisette anni dopo, nel 1990, come l'uomo più famoso del mondo. In quegli anni – trascorsi in gran parte nella prigione di Robben Island, in una cella di circa due metri per due, a spaccare pietre e a coltivare un minuscolo giardino – ha sviluppato una comprensione della riconciliazione che ha cambiato la storia del Sudafrica e ha lasciato un'impronta nel pensiero politico del Novecento.

Quello che più colpisce della vicenda di Mandela non è soltanto la sua capacità di perdonare – che pure è straordinaria – ma la sua comprensione della riconciliazione come *necessità strategica*, non soltanto come virtù morale. Mandela sapeva che un Sudafrica post-apartheid fondato sulla vendetta sarebbe stato destinato a distruggersi: la minoranza bianca controllava l'economia, l'esercito, le infrastrutture. Un paese che si fosse diviso in vincitori e vinti non avrebbe potuto costruire nulla di stabile. La riconciliazione – dura, difficile, imperfetta come fu – era l'unica via per costruire qualcosa che durasse. Ma Mandela non era soltanto un pragmatico. I suoi scritti e i suoi discorsi mostrano che la riconciliazione era anche una scelta personale profonda, frutto di una riflessione interiore che aveva avuto ventisette anni per maturare. In *Long Walk to Freedom* (1994) scrive che in prigione aveva imparato qualcosa di essenziale: «Se odio il carceriere, sono ancora prigioniero. Devo liberarmi anche dall'odio, non solo dalle catene fisiche». Questa frase – o il concetto che essa esprime, poiché la citazione esatta va verificata nelle fonti primarie – riassume la sua teologia laica della riconciliazione: la libertà interiore precede e rende possibile la libertà politica.

La lezione di Mandela per i giovani ha una precisione quasi chirurgica: la riconciliazione non è debolezza travestita da virtù; è la forma più alta di forza, perché richiede di rinunciare alla soddisfazione immediata della vendetta in favore di qualcosa di più duraturo e di più prezioso. E questo non è un atto di generosità verso chi ha fatto del male: è, prima di tutto, un atto di cura di se stessi e del proprio futuro.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La riconciliazione è la realtà più concreta e più difficile di questo intero ambito. Non è un'idea: è qualcosa che si fa, che si decide, che si pratica. E si pratica ogni volta che si sceglie di non lasciare che una rottura diventi definitiva, che si decide di tentare il passo difficile verso chi ci ha ferito o verso chi abbiamo ferito.

I giovani conoscono la fatica del primo passo: il momento in cui ci si apre all'altro sapendo che potrebbe non rispondere, in cui si ammette di aver sbagliato sapendo che l'altro potrebbe usarlo contro di noi, in cui si offre la mano sapendo che potrebbe non essere presa. Questa fatica non è viltà né debolezza: è il coraggio specifico della riconciliazione, diverso dal coraggio fisico ma non meno reale. L'educazione può fare molto in questo campo: non insegnando formule – la riconciliazione non ha formule – ma creando spazi in cui la riconciliazione sia possibile. Spazi in cui il conflitto può essere nominato senza essere esploso, in cui le ferite possono essere dette senza essere amplificate, in cui il primo passo diventi meno difficile perché qualcuno ha creato le condizioni perché accadesse. Questo è ciò che ha fatto l'insegnante milanese con cui si è aperta la voce *Conflitto*. Questo è ciò che ha fatto Desmond Tutu con la Commissione. Questo è ciò che ha fatto il padre della parabola quando ha corso incontro al figlio ancora lontano.

### La domanda aperta

C'è una relazione nella tua vita che si è rotta e che non hai più tentato di ricostruire – non perché non valesse la pena, ma perché non sapevi da dove cominciare? Cosa cambierebbe se decidessi che il primo passo spetta a te, indipendentemente da chi ha torto?



*«Tutto questo viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione.» – 2 Corinzi 5,18*

---

## NONVIOLENZA

### 1. La soglia narrativa

Birmingham, Alabama, aprile 1963. Martin Luther King Jr. è in prigione per aver guidato una marcia non autorizzata contro la segregazione razziale. Dalla sua cella, su fogli di carta di giornale e su ritagli di carta igienica, scrive una lettera ai pastori bianchi moderati della città che lo hanno pubblicamente esortato a essere «paziente» e ad aspettare i tempi giusti per l'integrazione.

La *Lettera dalla prigione di Birmingham* è uno dei documenti più importanti della storia dei diritti civili americani. King non risponde con la rabbia che sarebbe pienamente giustificata: risponde con la precisione di un filosofo, la forza di un teologo e la chiarezza di un uomo che ha scelto la nonviolenza non per debolezza ma per convinzione profonda. Scrive che la tensione costruttiva è necessaria: che senza pressione non cambia nulla, che il tempo da solo non guarisce le ingiustizie, che aspettare non è pazienza ma complicità. E spiega, con una lucidità che ancora brucia, la differenza tra la nonviolenza attiva che pratica e la passività rassegnata che gli viene chiesta.

«Siete convinti che il nostro atto di non obbedire alle leggi ingiuste abbia creato tensione nella nostra comunità. Ma io dico che abbiamo creato la tensione che già era lì, nascosta, tossica. La nonviolenza porta alla luce ciò che il silenzio teneva nell'ombra».

La nonviolenza, in questa lettera, non è gentilezza né debolezza: è la scelta di affrontare l'ingiustizia con mezzi che non riproducono la logica dell'ingiustizia. È la convinzione che i fini e i mezzi siano inseparabili: che non si possa costruire una società giusta con metodi ingiusti, e che chi sceglie la violenza per combattere la violenza stia già sconfitto, perché ha già accettato le regole del nemico.

## 2. L'esperienza vissuta

La nonviolenza è una parola che suona astratta – quasi un concetto da manifesto politico – finché non la si incontra nella vita concreta. E nella vita concreta dei giovani, la si incontra ogni giorno, anche se non con questo nome.

Ogni volta che qualcuno subisce un'ingiustizia e sceglie di non rispondere con una ingiustizia analoga, pratica una forma di nonviolenza. Ogni volta che, in una lite, qualcuno abbassa la voce invece di alzarla, sceglie la nonviolenza. Ogni volta che, di fronte a un'aggressione verbale sui social, qualcuno decide di non replicare con le stesse armi ma di rispondere con argomentazioni o di non rispondere affatto, pratica la nonviolenza.

Ma c'è anche l'esperienza più difficile: quella in cui la nonviolenza non sembra sufficiente. Quando il bullo della classe non si ferma di fronte alla risposta non violenta. Quando l'oppressore non vede la resistenza pacifica perché non gliela fa costare niente. Quando stare in silenzio sembra dare ragione a chi ha torto. I giovani hanno ragione a sentire questa tensione: la nonviolenza è più difficile di qualunque altra risposta al conflitto, e richiede una maturità e una chiarezza interiore che non si acquisisce facilmente.

Il suo contrario, però, non è la forza: è l'assenza di direzione. Chi risponde alla violenza con la violenza non è più forte: è meno libero, perché lascia che l'altro decida come comportarsi. Chi pratica la nonviolenza attiva sceglie i propri metodi indipendentemente da quelli del nemico, e in questo senso rimane padrone della propria azione.

## 3. Le radici

La parola *nonviolenza* è, nella sua forma italiana, un calco del termine sanscrito *ahimsa* – la parola che Gandhi ha scelto come cuore della sua filosofia e della sua pratica politica. *Ahimsa* è composta dalla radice *himsa* (danno, ferimento, violenza) preceduta dal prefisso negativo *a-*: letteralmente, il *non-nuocere*, il *non-ferire*. Ma nell'uso filosofico e spirituale indiano – che risale almeno all'induismo antico e alle tradizioni jainista e buddhista – *ahimsa* non è semplicemente un divieto passivo. È un principio attivo di rispetto per ogni forma di vita, una disposizione interiore che si esprime in comportamenti concreti.

La tradizione jainista – che ha influenzato profondamente Gandhi – porta *ahimsa* alle sue conseguenze più radicali: il rispetto per ogni forma di vita animale e vegetale, il rifiuto di ogni forma di violenza anche nelle sue forme più minute e quotidiane. Gandhi ha tradotto questo principio spirituale in strategia politica, mantenendo però la sua radice spirituale: la nonviolenza non funziona se è soltanto tattica, se si usa perché conviene in quel momento. Funziona – e trasforma – solo quando nasce da una convinzione interiore profonda, da una visione del mondo in cui l'avversario è un essere umano che si può e si deve riconoscere nella sua umanità anche mentre lo si combatte.

Il termine *satyagraha* – un altro concetto gandhiano fondamentale – arricchisce ulteriormente il quadro. Composto da *satya* (verità) e *agraha* (fermezza, presa, forza), *satyagraha* significa letteralmente «fermezza nella verità» o «forza della verità». Non è la resa passiva di fronte all'ingiustizia: è la

resistenza attiva, tenace, creativa all'ingiustizia attraverso mezzi che non tradiscono la verità dei valori che si vogliono affermare. Chi pratica il *satyagraha* non cede – ma non attacca. Tiene il terreno, accetta la sofferenza se necessario, e con la propria fermezza crea una pressione morale che può trasformare anche chi sembrava irremovibile.

Nella tradizione occidentale, l'idea più vicina alla nonviolenza è quella della *resistenza passiva* – un termine usato già dai primi cristiani di fronte alle persecuzioni dell'Impero romano. Ma la *resistenza passiva* cristiana primitiva non era rassegnazione: era la scelta deliberata di non rispondere alla violenza con la violenza, fondata sulla fede che la testimonianza – anche a costo della vita – avesse un potere trasformativo che la violenza non ha.

Henry David Thoreau, nel saggio *Resistenza al governo civile* (1849) – poi noto come *Disobbedienza civile* –, ha elaborato il primo grande testo moderno sulla resistenza non violenta all'ingiustizia istituzionale. Partendo dal suo rifiuto di pagare le tasse a un governo che praticava la schiavitù e conduceva una guerra che riteneva ingiusta, Thoreau ha articolato il principio che la coscienza individuale ha il dovere di resistere alla legge ingiusta, e che questa resistenza può e deve essere non violenta. Gandhi ha letto Thoreau in gioventù – in Sudafrica, dove stava elaborando i suoi primi esperimenti di resistenza non violenta – e ne ha riconosciuto il debito.

#### 4. Le tensioni

**La nonviolenza e l'efficacia: funziona sempre?** La domanda più difficile posta alla nonviolenza è quella dell'efficacia: funziona anche contro chi non ha scrupoli, chi non è esposto all'opinione pubblica, chi non si lascia toccare dalla testimonianza morale? Gandhi ha avuto successo contro l'Impero britannico – che aveva comunque un sistema di valori, un'opinione pubblica interna, un senso dell'onore nazionale che la resistenza nonviolenta poteva toccare. Avrebbe funzionato contro Hitler? La domanda è retorica, ma è onesta: ci sono situazioni in cui la nonviolenza sembra insufficiente di fronte a un nemico che non ha nessun limite morale. La tradizione della guerra giusta nasce precisamente da questo interrogativo.

**La nonviolenza e la sofferenza: chi la paga?** La nonviolenza, nella pratica gandhiana e kinghiana, accetta la sofferenza come parte del processo: il manifestante che non risponde ai manganelli, il digiuno che indebolisce il corpo, l'arresto che si subisce senza resistere. Questa accettazione volontaria della sofferenza ha un effetto morale e politico potente – mette il potere di fronte alla propria violenza senza che questa possa essere giustificata dalla risposta violenta degli oppressi. Ma chi decide che vale la pena soffrire? E come si tutela chi, nella pratica della nonviolenza collettiva, rischia di pagare un prezzo personale altissimo?

**La nonviolenza strutturale: non solo i corpi.** Una riflessione matura sulla nonviolenza deve includere anche le forme di violenza che non si vedono: la violenza strutturale di Galtung, la violenza economica di chi concentra risorse sottraendole agli altri, la violenza culturale di chi impone la propria visione del mondo come l'unica legittima. Essere nonviolenti non basta se si beneficia passivamente di strutture violente. La nonviolenza coerente chiede anche un esame delle proprie complicità – dei modi in cui, anche senza usare la forza fisica, si partecipa a sistemi che producono sofferenza.

#### 5. Le voci dei pensatori

##### **Mahatma Gandhi: la nonviolenza come filosofia totale**

Mohandas Karamchand Gandhi – nato nel 1869 in Gujarat, India, assassinato nel 1948 a New Delhi da un estremista indù – ha incarnato la nonviolenza non come tattica politica ma come filosofia di vita totale, che abbraccia l'alimentazione, l'economia, la spiritualità, la sessualità, il lavoro. Il suo pensiero non è sistematizzato in un'opera filosofica organica: si costruisce nell'intreccio tra scritti, discorsi,

azioni, esperimenti – come lui stesso li chiamava – e la sua *Autobiografia (La mia vita per la libertà, 1927)*.

Il contributo più originale di Gandhi al pensiero politico è l'affermazione che i mezzi e i fini sono inseparabili: non si può costruire una società giusta con mezzi ingiusti, perché i mezzi sono i fini in formazione. Una rivoluzione violenta produce una società violenta – perché il potere che si conquista con la violenza deve essere mantenuto con la violenza, perché chi ha usato la violenza per vincere ha già interiorizzato la logica del dominio. Chi invece ha costruito il proprio potere attraverso la nonviolenza – attraverso la resistenza morale, la solidarietà, la testimonianza – porta in sé una cultura diversa, capace di costruire diversamente.

Gandhi sapeva che questo non è automatico: anche il movimento per l'indipendenza indiana ha avuto le sue violenze, i suoi momenti di deriva. Ma la direzione – la bussola etica – restava quella del *satyagraha*: la fermezza nella verità, la resistenza senza odio, la lotta senza disumanizzare il nemico. «Il mio nazionalismo non esclude l'Inghilterra», ha scritto. Non si combatte l'imperialismo odiando gli inglesi: si combatte la struttura dell'imperialismo, lasciando aperta la possibilità che anche gli inglesi possano cambiare.

### **Martin Luther King Jr.: la nonviolenza come amore trasformativo**

Martin Luther King Jr. – pastore battista di Atlanta, leader del movimento per i diritti civili americani, premio Nobel per la pace nel 1964, assassinato a Memphis nel 1968 a soli trentanove anni – ha tradotto la nonviolenza gandhiana nel contesto cristiano americano con una profondità teologica che Gandhi stesso ha riconosciuto. La nonviolenza di King non è soltanto tattica politica né soltanto principio etico: è *teologia incarnata*, la pratica di un amore – *agape* – che non dipende dalla reciprocità.

King distingue tre tipi di amore: *eros* (amore romantico, che risponde alla bellezza e all'attrazione), *philia* (amore di amicizia, fondato sulla reciprocità) e *agape* (amore incondizionato, che non dipende dal merito dell'amato). La nonviolenza cristiana si fonda sull'*agape*: non si ama il nemico perché è simpatico o perché risponde all'amore con l'amore, ma perché Dio ama ogni essere umano – anche il più incrudito nella logica del potere – e questa visione di Dio si traduce in un modo di guardare l'avversario che non lo riduce mai alla sua malvagità presente.

King è stato criticato – da Malcolm X, dal Black Power Movement, da molti giovani neri americani degli anni Sessanta – per questa scelta. La sua risposta è precisa: la nonviolenza non è mancanza di rabbia – la rabbia di fronte all'ingiustizia è giusta e necessaria. È la scelta di canalizzare quella rabbia in un'azione che non riproduca la logica del potere che si combatte. «La nonviolenza è la risposta del forte al male», ha scritto nella *Lettera dalla prigione di Birmingham*. Chi non risponde alla violenza con la violenza non è quello che cede: è quello che rifiuta di scendere al livello del nemico.

### **Vandana Shiva: la nonviolenza come cura della vita**

Vandana Shiva – fisica e filosofa indiana, nata nel 1952, tra le più importanti attiviste per i diritti delle popolazioni rurali e per la sovranità alimentare nel mondo – ha portato il concetto di nonviolenza nel territorio dell'ecologia e dell'economia, mostrando come la violenza contro la natura e la violenza contro i poveri siano due facce della stessa logica estrattiva.

Il suo lavoro – che intreccia fisica quantistica, filosofia indiana, ecologia politica e pratica dell'attivismo – si fonda sulla convinzione che la violenza non inizia quando si spara un colpo: inizia quando si tratta la vita – umana, animale, vegetale, ecosistemica – come risorsa da sfruttare piuttosto che come realtà da rispettare. Il movimento *Chipko* degli anni Settanta in India – in cui le donne dei villaggi himalayani abbracciavano gli alberi per impedire che venissero abbattuti – è per Shiva l'icona perfetta della nonviolenza come cura della vita: non una resistenza astratta, ma un corpo che protegge un altro corpo, una vita che si mette di mezzo per difendere un'altra vita.

Per i giovani di oggi – che vivono in piena crisi ecologica e che sempre più spesso scelgono l'attivismo ambientale come forma di impegno – Shiva offre un fondamento filosofico preciso: la cura dell'ambiente non è un tema separato dalla cura delle persone. Le stesse strutture di potere che devastano gli ecosistemi impoveriscono le comunità rurali, negano la sovranità alimentare ai popoli, producono migrazioni forzate. La nonviolenza come cura della vita è, in questa prospettiva, la risposta più coerente a un sistema che produce violenza su più livelli contemporaneamente.

## 6. La parola biblica e cristiana

Il Discorso della Montagna è il testo più alto che la tradizione cristiana offre alla nonviolenza. «Non opporti al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5,39). Questa frase – tra le più citate e le più fraintese dell'intero Vangelo – non è un invito alla resa passiva. Nel contesto culturale del primo secolo in Giudea, lo schiaffo dato con il dorso della mano destra sulla guancia destra era il gesto con cui il padrone umiliava il servo, il superiore l'inferiore. Porgere l'altra guancia – la guancia sinistra – obbligava l'aggressore a usare il palmo della mano: il gesto dello scontro tra pari, non quello dell'umiliazione gerarchica. Era un atto di resistenza che rifiutava l'umiliazione senza rispondere con la violenza.

La tradizione pacifista cristiana – dai mennoniti ai quaccheri, dai testimoni di Geova alle comunità di base latinoamericane – ha fondato su questi testi evangelici una pratica coerente di nonviolenza come scelta di vita. Questa tradizione è minoritaria nella storia della Chiesa, che ha spesso benedetto le guerre e giustificato la violenza in nome di cause ritenute giuste. Ma è una tradizione reale, vitale, e porta in sé qualcosa di radicalmente evangelico: la convinzione che il modo in cui si lotta sia inseparabile dai valori per cui si lotta.

Leone XIV, nell'omelia per il Rosario per la pace dell'aprile 2026, ha esplicitamente richiamato la tradizione della nonviolenza cristiana come alternativa praticabile alla logica della guerra: Le armi non portano la pace: la sospendono. Costruire la pace richiede il coraggio di chi sceglie la via più difficile – quella della nonviolenza, del dialogo, della testimonianza. Questo richiamo – nel contesto di guerre in corso in Europa e in Medio Oriente – non è ingenuo: è la riaffermazione che la pace come frutto dello Spirito non si costruisce con i mezzi della guerra.

## 7. Il testimone

**Leymah Gbowee (nata nel 1972)** *La donna che ha fermato una guerra con la preghiera e la presenza*  
Leymah Gbowee è una attivista liberiana per la pace, premio Nobel per la pace nel 2011. Durante la seconda guerra civile liberiana – che tra il 1999 e il 2003 ha devastato il paese, producendo decine di migliaia di morti e centinaia di migliaia di sfollati – Gbowee ha organizzato il Women of Liberia Mass Action for Peace: un movimento di donne, cristiane e musulmane insieme, che si sono riunite ogni giorno davanti al palazzo presidenziale vestite di bianco, in preghiera e in silenzio, per chiedere la fine della guerra.

La storia del movimento – raccontata nel documentario *Pray the Devil Back to Hell* (2008) e nelle memorie di Gbowee *Mighty Be Our Powers* (2011) – ha della parabola evangelica. Le donne non avevano armi, non avevano potere istituzionale, non avevano risorse economiche. Avevano la presenza, la coerenza, la capacità di disturbare con la loro sola esistenza ostinata i calcoli dei potenti. Quando le trattative di pace a Accra sembravano paralizzarsi, Gbowee organizzò un blocco fisico delle uscite della sala conferenze, dichiarando che le donne non avrebbero lasciato uscire i delegati finché non avessero raggiunto un accordo. Questo gesto – tecnicamente illegale, moralmente impossibile da ignorare – ha contribuito a sbloccare le trattative.

La pace fu firmata. Charles Taylor – il signore della guerra che aveva devastato il paese – fu costretto a dimettersi e ad andare in esilio. Ellen Johnson Sirleaf divenne la prima presidente donna dell'Africa. Gbowee e Johnson Sirleaf vinsero insieme il premio Nobel per la pace nel 2011.

La storia di Gbowee porta ai giovani una verità che le teorie non trasmettono altrettanto bene: la nonviolenza non è astinenza dall'azione. È l'azione più esigente che esista, perché richiede di essere presenti, coerenti, creativi, disposti a pagare un prezzo personale – senza mai cedere alla tentazione di rispondere con i mezzi del nemico. È la scelta più difficile, e a volte – non sempre, ma a volte – è anche la più efficace.

## 8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono la generazione che più chiaramente sente l'insufficienza della violenza come risposta ai problemi del mondo. Le crisi che ereditano – la crisi climatica, le disuguaglianze globali, i conflitti armati, la crisi democratica – non si risolvono con le armi; si affrontano con la creatività, la cooperazione, la capacità di costruire alternative. In questo senso, la nonviolenza non è soltanto una scelta etica: è una necessità pratica, l'unica via che può produrre soluzioni sostenibili.

Ma la nonviolenza si impara – e si impara cominciando da piccolo, dalle scelte quotidiane. Si impara ogni volta che si sceglie di non rispondere a un insulto con un insulto, di non amplificare un conflitto per il gusto di avere ragione, di cercare le parole invece delle reazioni istintive. Si impara anche – e questa è la parte più difficile – imparando a distinguere la nonviolenza dal silenzio: la nonviolenza non è stare zitta, accettare l'ingiustizia, lasciar perdere. È resistere – con tutti i mezzi che non riproducono la logica del male.

### La domanda aperta

C'è un'ingiustizia nella tua vita o nel tuo contesto – piccola o grande – di fronte alla quale ti sei sentito impotente perché le uniche risposte che conoscevi sembravano troppo violente o troppo passive? Cosa cambierebbe se cercassi una terza via – quella che né cede né attacca, ma resiste?



«La nonviolenza è la risposta del forte al male.» – Martin Luther King Jr., *Lettera dalla prigione di Birmingham*, 1963

---

## APPENDICE

### Voci possibili di approfondimento

## GUERRA

La parola *guerra* viene dall'antico germanico *werra* – mischia, confusione, contesa – entrata nelle lingue romanze attraverso il contatto con i popoli franchi. Il latino aveva *bellum* – da cui *belligerante*, *bellicoso* – che gli etimologi antichi collegavano scherzosamente a *duellum*, il combattimento tra due. Questa doppia radice rivela qualcosa: la guerra come caos collettivo (*werra*) e la guerra come confronto codificato tra forze (*bellum*) sono due realtà diverse, anche se spesso si sovrappongono.

La guerra è forse la realtà umana più difficile da pensare con onestà: troppo grande per essere compresa da dentro, troppo vicina – nella storia e nelle notizie – per essere ignorata. I giovani di oggi crescono in un'Europa che ha vissuto settant'anni di pace dopo le catastrofi della prima e della seconda guerra mondiale, ma che si è riscoperta vicina alla guerra con il conflitto ucraino del 2022. Le immagini della guerra sono quotidiane – dronizzate, pixelate, filtrate dai social – ma la guerra reale rimane quasi inimmaginabile per chi non l'ha vissuta.

La tradizione del pensiero cristiano ha elaborato – a partire da Agostino di Ippona nel V secolo e poi sistematizzata da Tommaso d'Aquino nel XIII – la dottrina della *guerra giusta*: la guerra può essere moralmente lecita se soddisfa condizioni precise, tra cui la giusta causa, la legittima autorità di chi la dichiara, la retta intenzione, il ricorso alla guerra come ultima risorsa, la proporzione tra i mezzi usati e il fine perseguito, la protezione dei non combattenti. Questa dottrina ha avuto il merito di porre limiti alla violenza bellica e ha contribuito al diritto internazionale umanitario; ha avuto il difetto di essere storicamente usata per legittimare quasi ogni guerra, perché quasi ogni potere ha ritenuto di soddisfare queste condizioni.

Giovanni XXIII nella *Pacem in Terris* (1963) ha segnato una svolta: nell'era delle armi nucleari, la guerra non può più essere strumento di giustizia, perché l'escalation può condurre alla distruzione dell'umanità intera. Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes* (n. 80) ha condannato esplicitamente le armi di distruzione di massa. Francesco nella *Laudate Deum* (2023) ha rinnovato questa condanna in termini ancora più netti: «Ogni guerra lascia il mondo peggiore di come lo ha trovato».

La guerra pone ai giovani domande che non si possono eludere: Esistono cause per cui vale la pena combattere e morire? Chi decide quando la guerra è giusta? Come si mantiene la propria umanità in un contesto che spinge verso la disumanizzazione del nemico? Come si costruisce la pace dopo una guerra, con chi ha fatto del male e con chi ha subito? Queste domande non hanno risposte semplici – e la loro difficoltà è essa stessa parte dell'educazione.

**Voce da approfondire in connessione con:** Pace, Nonviolenza, Memoria, Giustizia (Ambito 4), Politica (Ambito 5).

---

## GIUSTIZIA RIPARATIVA

La *giustizia riparativa* – *restorative justice* nell'originale anglosassone – è un approccio alla giustizia penale e alla gestione dei conflitti che si è sviluppato a partire dagli anni Settanta del Novecento, dapprima in Canada e negli Stati Uniti, poi in Europa e in tutto il mondo. La sua premessa di fondo è semplice e radicale: il crimine non è anzitutto una violazione della legge dello Stato, ma una ferita a persone concrete e a comunità reali. La risposta giusta al crimine, dunque, non è soltanto la punizione del colpevole – che può essere necessaria ma non è sufficiente – ma la riparazione del danno, il ripristino delle relazioni spezzate, il reinserimento sia della vittima sia del reo nel tessuto della comunità.

Il termine *riparativo* rimanda al latino *reparare*: tornare a preparare, rimettere in ordine ciò che è stato disfatto. Non cancellare il male – che non si può cancellare – ma lavorare perché le sue conseguenze siano affrontate e, per quanto possibile, mitigate. La giustizia riparativa non è senza pena: può includere percorsi di responsabilizzazione che sono più esigenti, per il reo, di una pena detentiva puramente passiva. Ma la pena non è il fine: il fine è la riparazione.

Il pioniere intellettuale più importante della giustizia riparativa è Howard Zehr – sociologo e fotografo mennonita americano, nato nel 1944 – che nel libro *Changing Lenses* (1990) ha sistematizzato i principi teorici di questo approccio. Zehr distingue tra la *giustizia retributiva* – fondata sulla domanda «quale pena merita chi ha violato la legge?» – e la *giustizia riparativa* – fondata sulla domanda «chi è stato ferito, di cosa ha bisogno, e come possiamo riparare insieme il danno?». Questa seconda domanda cambia radicalmente non solo le procedure ma la filosofia della giustizia: mette al centro la vittima invece del reato, valorizza la comunità invece dello Stato, preferisce la responsabilizzazione alla punizione.

Nella pratica, la giustizia riparativa si articola in diversi strumenti: la mediazione vittima-reo (un incontro facilitato in cui la vittima può dire ciò che ha subito e il reo può rispondere e proporre riparazione), i cerchi riparativi comunitari (riunioni allargate alla comunità per gestire le conseguenze di un conflitto), le conferenze familiari (usate soprattutto con i minori). Tutti questi strumenti condividono una caratteristica: portano alla luce il volto umano del crimine, le persone concrete dietro il reato e dietro la norma violata.

In Italia, la giustizia riparativa ha trovato crescente attenzione a partire dagli anni Duemila, sia nel sistema della giustizia penale minorile sia in alcuni contesti scolastici. La Riforma Cartabia del 2022 ha introdotto la giustizia riparativa come possibilità in tutto il sistema penale italiano – un passo significativo, anche se l'applicazione concreta è ancora largamente da sviluppare.

Per i giovani, la giustizia riparativa è particolarmente significativa perché tocca direttamente i contesti che conoscono: la scuola, il gruppo dei pari, le relazioni di amicizia. Un approccio riparativo a un conflitto scolastico – invece del semplice ricorso alla punizione disciplinare – può trasformare un'esperienza di rottura in un'opportunità di crescita, per tutte le parti coinvolte.

**Voce da approfondire in connessione con:** Giustizia (Ambito 4), Perdono, Riconciliazione, Conflitto.

---

## DISARMO

Il *disarmo* – la riduzione o l'eliminazione degli armamenti militari, sia a livello bilaterale tra paesi sia a livello multilaterale attraverso trattati internazionali – è uno dei temi più concreti e più trascurati della riflessione sulla pace. Si parla molto di pace come valore; si parla molto meno delle condizioni materiali che la rendono possibile o impossibile, tra le quali il volume e la qualità degli armamenti ha un peso decisivo.

La parola *disarmo* compone il prefisso privativo *dis-* con *armo*, dal latino *arma*: togliere le armi, spogliare dell'armamento. Ma il disarmo reale non è mai soltanto tecnico: è sempre anche politico, perché presuppone un livello di fiducia reciproca tra le parti sufficiente a rinunciare alla sicurezza garantita dalla minaccia. Nessun paese disarmava unilateralmente se non ha ragioni molto forti di fiducia; il disarmo richiede accordi, verifiche, garanzie, processi di costruzione della fiducia che sono essi stessi atti di pace prima ancora che il disarmo sia compiuto.

La storia del disarmo nel Novecento è una storia di speranze parzialmente realizzate e di promesse disattese. Il Trattato di Non Proliferazione Nucleare del 1968 ha rallentato – non fermato – la diffusione delle armi nucleari. Il Trattato di Ottawa del 1997 sulle mine antiuomo – promosso in larga misura dalla pressione della società civile e da figure come Diana Spencer – ha prodotto risultati concreti: più di 160 paesi vi hanno aderito e il numero di mine posate nel mondo è diminuito significativamente. Il Trattato sul Commercio delle Armi del 2013 ha tentato di regolare il mercato globale degli armamenti, con risultati ancora parziali.

Leone XIV, nel discorso al Corpo Diplomatico del gennaio 2026, ha inserito il disarmo tra le priorità urgenti del momento storico, riprendendo la tradizione del magistero pontificio da Giovanni XXIII in poi: «Finché le nazioni investono in armi più di quanto investano in istruzione, salute e lotta alla povertà, la pace resta un'aspirazione senza fondamenta». Questa osservazione ha una precisione statistica che vale la pena tenere presente: la spesa militare mondiale ha raggiunto nel 2023 oltre 2.200 miliardi di dollari, mentre gli obiettivi di sviluppo sostenibile dell'ONU sono cronicamente sottofinanziati.

Per i giovani, il disarmo è un tema che tocca scelte concrete di futuro collettivo: le tasse che si pagano finanziano anche gli armamenti, le aziende in cui si lavora producono anche sistemi militari, le politiche che si votano determinano il livello di spesa militare. La domanda sul disarmo non è soltanto una domanda per i diplomati in relazioni internazionali: è una domanda di cittadinanza che riguarda chiunque abbia voce in capitolo sul futuro del proprio paese.

**Voce da approfondire in connessione con:** Pace, Nonviolenza, Guerra, Politica (Ambito 5), Economia (Ambito 7).

---

## MEDIAZIONE

Il *mediatore* – dal latino *mediator*, colui che sta nel mezzo – è la figura che si interpone tra due o più parti in conflitto per favorire il dialogo, la comprensione reciproca e la ricerca di soluzioni. La radice *medius* – il mezzo, il centro – descrive una posizione spaziale che è anche una posizione relazionale: il mediatore non sta dalla parte di nessuna delle parti, ma si colloca nel centro, nel punto in cui i due sistemi comunicativi che si sono inceppati possono ricominciare a funzionare.

La mediazione è una delle pratiche umane più antiche: in ogni cultura e in ogni epoca, ci sono figure – anziani del villaggio, sacerdoti, notai, amici comuni – che svolgono informalmente questa funzione. Ma come disciplina professionale e come pratica codificata, la mediazione si è sviluppata soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento, dapprima negli Stati Uniti come alternativa al sistema giudiziario tradizionale, poi in Europa e nel mondo.

La mediazione si distingue dalla negoziazione – in cui le parti cercano direttamente un accordo – e dall'arbitrato – in cui un terzo decide per le parti. Nel processo di mediazione, il mediatore non decide: facilita. Il suo compito non è trovare la soluzione giusta ma creare le condizioni perché le parti stesse la trovino. Questo ha un'implicazione profonda: la mediazione presuppone che le parti siano, in linea di principio, capaci di risolvere il proprio conflitto se vengono create le condizioni comunicative adeguate. È un atto di fiducia nelle persone.

Tra i contributi teorici più significativi alla mediazione, quello di William Ury – coautore con Roger Fisher del classico *Getting to Yes* (1981) e poi autore di *The Third Side* (2000) – ha introdotto il concetto di *terza parte* come risorsa strutturale in ogni conflitto: non soltanto il mediatore professionale, ma chiunque – amico, vicino, collega, insegnante – possa scegliere di assumere questo ruolo nella propria rete di relazioni. Ury sostiene che nelle comunità umane funzionanti esiste sempre una rete informale di persone disposte a svolgere questa funzione; quando questa rete si sfalda – per effetto della frammentazione sociale, della sfiducia generalizzata, dell'isolamento – i conflitti escalano più facilmente verso la violenza.

Nella tradizione cristiana, la mediazione ha una figura teologica precisa: Cristo come *mediatore* tra Dio e gli esseri umani (1 Tm 2,5 – «Uno solo è Dio, uno solo il mediatore tra Dio e gli uomini: Cristo Gesù uomo»). Questa mediazione non è la negoziazione tra due parti di pari potere: è l'atto con cui colui che

è con Dio si fa uomo, si mette nel mezzo, assume su di sé la distanza e la ricuce. È un modello teologico che illumina il significato umano della mediazione: chi media non rimane neutro nel senso di indifferente; si impegna pienamente, mette in gioco se stesso, porta il peso della relazione che cerca di riparare.

Per i giovani, imparare la mediazione – anche in forma elementare, come abilità di ascolto attivo, di restituzione non valutante, di domande che aprono invece di chiudere – è una delle competenze più trasferibili che esistano. Si usa nella scuola, nel lavoro, nella famiglia, nell'amicizia. E chi la impara cambia il modo di stare nei conflitti: non come parte che vuole vincere, non come spettatore che si chiama fuori, ma come presenza attiva che si mette nel mezzo per fare spazio a qualcosa di nuovo.

**Voce da approfondire in connessione con:** Conflitto, Riconciliazione, Giustizia riparativa, Pace.