

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

VOL. XVI, N. 1 (2025)

Le religioni come strade di pace

A cura di
Luigi Mariano Guzzo

Rivista online del Centro Interdisciplinare
“Scienze per la Pace” - Università di Pisa



Numero pubblicato l'8 novembre 2025.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



Indice

Introduzione

Le religioni come strade di pace	i
---	---

Luigi Mariano Guzzo

Religioni, geopolitica e pace positive

Ucraina e Russia. La fede Cristiana. Le speranze. La tragedia	1
--	---

Luigi Sandri

Gli “itinerari concreti di pace” secondo papa Francesco	23
--	----

Sergio Tanzarella

Fraternità e pace tra magistero sociale e diritto canonico	39
---	----

Marta Lombardi

Cammino ecumenico, cammino di pace. Una storia e le sue parole guida	59
---	----

Simone Morandini

Decostruire le strutture patriarcali: il femminismo islamico come caso-studio

Donne, pace e religione: una riflessione critica tra femminismo e Islam	69
--	----

Marisa Iannucci

L'uguaglianza interrotta. La condizione giuridica femminile nell'Islam tra sharī'a, fiqh e prospettive di riforma	81
--	----

Miriam Abu Salem

L'Islam e la parità di genere	97
--------------------------------------	----

Laila Mourabi

Religioni, dialogo e mediazione interculturale

Cosa intendiamo per de-radicalizzazione 113

Alessandro Negri

Il ruolo delle religioni nella società multiculturale: ostacolo o strumento per la costruzione della pace? 131

Francesca Oliosi

Stanze del silenzio come strade di pace. Sulle orme di Dag Hammarskjöld 149

Linda Fregoli

Oltre la sacralizzazione del conflitto: la religione come strumento di pace nel conflitto israelo-palestinese 161

Alessandro Ferrara

Diritti religiosi e valore normativo della pace in Estremo Oriente 181

Simone Baldetti

Anatomia di una guerra: la forza identitaria dei simboli religiosi nel conflitto russo-ucraino 195

Antonello De Oto

Conclusione

Religioni come strade di pace. Dialogo con Pierluigi Consorti 201

Chiara Donà

Le religioni come strade di pace

Luigi Mariano Guzzo*

Il presente fascicolo di *Scienza e Pace* propone una riflessione sul ruolo delle religioni nelle costruzioni della pace. I contributi raccolti in questo numero prendono le mosse da un'attività didattica che, attraverso la riflessione critica e il dialogo nell'aula con le studentesse e gli studenti, è diventata anche un'attività di ricerca. I saggi riprendono alcune delle lezioni e dei seminari tenuti per i Corsi di *Diritto e religione* e di *Diritto comparato delle religioni*, nell'ambito delle iniziative di didattica speciale del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pisa, in collaborazione con il Progetto di ricerca di ateneo «La pace fragile». Ci si riferisce, in particolare, al mini-corso «Le religioni come “strade di pace”» (a.a. 2022/2023) e alla clinica legale «Percorsi di de-radicalizzazione e gestione dei conflitti religiosi» (a.a. 2023/2024).

Ora i diversi contributi assumono in questo fascicolo una veste unitaria, con una chiave di lettura interdisciplinare. L'obiettivo è quello di esplorare come le religioni possano effettivamente rappresentare un dispositivo di trasformazione nonviolenta dei conflitti e di realizzazione di società pacifiche. È vero: le religioni hanno alimentato, e ancora alimentano, divisioni, persecuzioni e guerre. Eppure, la violenza appare una degenerazione patologica delle esperienze religiose che, al contrario, presentano un potenziale di pace.

È possibile organizzare gli articoli lungo alcuni macro-temi di fondo, che corrispondono ad altrettanti filoni di ricerca. Questo numero della rivista si apre con la constatazione che può esserci un drammatico intreccio tra fede e potere, analizzando la violenza diretta e il suo radicamento nelle giustificazioni religiose. L'analisi storica di **Sandri** appare fondamentale per comprendere la guerra

* Professore associato di Diritto e religione all'Università di Pisa. E-mail: luigimariano.guzzo@unipi.it.

russo-ucraina in atto, dove l'elemento religioso è decisivo nella comprensione delle dinamiche geopolitiche. Per il Patriarcato di Mosca l'«operazione speciale» russa è una «guerra santa» contro un Occidente che è «sprofondato nel Satanismo». Una forma di «sacralizzazione» della guerra, quindi, che si radica nel mito storico della «Terza Roma» e giustifica il massacro in nome di Dio. La prospettiva è comunque ambivalente, in quanto bisogna riconoscere la risposta, non solo etica ma anche istituzionale, che i *leader* delle comunità di fede portano avanti per la costruzione della pace positiva. Il contributo di **Tanzarella** si focalizza sul magistero di Papa Francesco, in particolare sulla condanna esplicita nei confronti dei produttori e commercianti di armi e sulla promozione della nonviolenza attiva come modello di relazione sociale. In un simile contesto, l'enciclica sulla fratellanza e sorellanza universale propone un modello di *leadership* religiosa, che promuove la giustizia sociale. Le religioni, quindi, rappresentano delle risorse per la promozione della pace. Su questa linea **Lombardi** esplora il concetto concetto di fraternità nel magistero pontificio contemporaneo, dal pontificato di Leone XIII fino a Papa Leone XIV, con particolare attenzione al nesso tra fraternità e pace, sottolineandone anche le implicazioni canonistiche.

Morandini ripercorre l'evoluzione del movimento ecumenico moderno, evidenziando il suo legame indissolubile con la ricerca della pace. Nato nel 1910 come reazione allo «scandalo di un cristianesimo diviso», il movimento ha portato alla fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC) nel 1948. L'ecumenismo viene presentato come una «speranza di pace» che opera nella direzione di definire i rapporti sociali come fondati sulla giustizia e sulla riconciliazione tra le comunità.

Il secondo filone della ricerca si sofferma sulla violenza strutturale che può manifestarsi all'interno delle esperienze religiose e delle loro strutture istituzionali. Il caso-studio è rappresentato dalla tradizione giuridica islamica e dalla possibilità di percorrere alcune piste di riforma nell'ottica di curare una relazione tra generi ferita. Una riflessione critica sulle strutture patriarcali dell'istituzione islamica, che hanno storicamente limitato la libertà femminile, è offerta da **Iannucci**. Il femminismo musulmano emerge come un movimento

critico che mira a smantellare le interpretazioni misogine della *Sharia* e a promuovere l'eguaglianza tra i generi in accordo con i principi coranici. Sulla stessa linea **Abu Salem** propone un'analisi sulla genesi delle diseguaglianze di genere nel diritto islamico. Per l'autrice, l'elaborazione del *fiqh* classico ha trasformato il messaggio coranico in regola discriminatoria, soprattutto per quanto attiene agli istituti del diritto di famiglia. In questa prospettiva, la Tunisia è presentata come un osservatorio privilegiato, nonostante le criticità rilevate di alcune norme che subordinano la tutela dei diritti femminili a parametri confessionali. Infine, il contributo di **Mourabi** prova a decostruire pregiudizi, interpretazioni parziali o stereotipi culturali che danno una narrazione non adeguata della tradizione islamica.

Il terzo macro-tema sposta il *focus* sui modelli alternativi di gestione della diversità culturale in contesti plurali. **Negri** affronta il tema della *de-radicalizzazione*, anche in relazione all'art. 27, comma 3, della Costituzione italiana. Per l'autore, il processo di de-radicalizzazione è fondato sul riconoscimento della dignità umana e sull'attuazione del principio di solidarietà. In tal modo, si presenta un modello costituzionalmente orientato per garantire la sicurezza pubblica, in una prospettiva di giustizia trasformativa e di rieducazione, anziché di mera repressione. Più nello specifico, poi, **Oliosì** si sofferma sul ruolo delle religioni nel contesto delle migrazioni, proponendo di interpretare le religioni come bacini semantici generativi che sono capaci di facilitare processi di traduzione interculturale e di rigenerazione dei significati condivisi, essenziali per il dialogo e la costruzione della pace. Un esempio della funzione "generativa" delle religioni è dato dalla proposta di **Fregoli** che presenta le *stanze del silenzio* come spazi in grado di favorire ascolto, riflessione e dialogo. Il silenzio, inteso come *quiete interiore*, diventa il presupposto per un incontro autentico con sé stessi e con l'altro, trasformando questi spazi in incubatori di dialogo interculturale e interreligioso. **Ferrara** si sofferma sul *religious peacebuilding* nella questione israelo-palestinese. L'alfabetizzazione religiosa e il dialogo tra le religioni rappresentano strumenti per la costruzione di una memoria condivisa, per la gestione nonviolenta dei conflitti e per la risemantizzazione dei codici culturali. In questo discorso **Baldetti** introduce una prospettiva di diritto interculturale dall'esperienza del lontano Oriente, esaminando la gestione dei conflitti nel

Buddismo, nello Shintoismo e nel Confucianesimo. Per l'autore dall'analisi di queste tradizioni emerge come la pace non sia un semplice ideale etico, ma un principio normativo cogente che può offrire un'alternativa ai modelli occidentali.

Il fascicolo si chiude con l'intervista a **Pierluigi Consorti**, per il quale la strada della pace per le religioni passa attraverso il ricorso ai principi etici fondanti la giustizia e la carità, il riconoscimento della comune umanità e l'accettazione del conflitto come occasione per crescere.

In sintesi, la ricchezza e la varietà dei contributi raccolti in questo fascicolo dimostrano come sia sempre più necessario liberare le fedi dalla strumentalizzazione politica e dalle interpretazioni discriminatorie, riconoscendone il potenziale per la giustizia, il dialogo interculturale e la costruzione di una pace duratura. Questo lavoro è un contributo fondamentale che, partendo dall'attività dei dipartimenti e dei centri di ricerca, rinnova l'impegno dell'Università di Pisa per la promozione di un sapere scientifico che sia, in ultima analisi, un sapere per la pace.

Ucraina e Russia. La fede cristiana. Le speranze. La tragedia

Luigi Sandri*

Abstract

L'articolo analizza la dimensione religiosa del conflitto russo-ucraino, un elemento cruciale e spesso sottovalutato nelle analisi geopolitiche, inquadrando gli eventi bellici in un contesto storico-ecclesiastico millenario. Il contributo sottolinea l'importanza straordinaria che la fede cristiana (ortodossa) ha avuto e ha ancora oggi nel plasmare gli intrecci sociali e le inestricabili connessioni geopolitiche tra i due paesi. La riflessione prende le mosse dal *Sobor* russo del marzo 2024, presieduto dal Patriarca Kirill, che ha approvato una risoluzione definendo l'Operazione militare speciale (OMS) una "guerra santa" contro l'Occidente "sprofondato nel Satanismo" e a difesa del "Mondo Russo" (*Rusky Mir*). Tale giustificazione ideologica si radica nel mito storico di "Mosca, la Terza Roma", erede dell'Ortodossia dopo la caduta di Costantinopoli. Si evidenzia il fatto che il conflitto ha acuito lo scisma tra Mosca e Costantinopoli, sorto dopo la concessione dell'autocefalia alla Chiesa ucraina (CAU) nel 2018: mentre, da una parte, Kirill sostiene fermamente l'OMS, il primate della Chiesa Ortodossa Ucraina (COU) ha condannato l'attacco come "guerra fratricida", sostenuto da diversi vescovi. L'articolo mette in risalto le drammatiche conseguenze per Mosca, che rischia di perdere la Chiesa ucraina – circa un terzo dei suoi fedeli – e di compromettere irreversibilmente il dialogo ecumenico internazionale.

Parole chiave: Ortodossia, Guerra Santa, Patriarcato di Mosca, Chiesa autocefala ucraina, Geopolitica della religione

Abstract

The article analyzes the religious dimension of the Russian-Ukrainian conflict, a crucial element often underestimated in geopolitical analyses, framing the war events within a millennial historical-ecclesiastical context. The contribution emphasizes the extraordinary importance that the Christian (Orthodox) faith has had and still holds today in shaping the social dynamics and inextricable geopolitical connections between the two countries. The reflection starts from the Russian Sobor of March 2024, presided over by Patriarch Kirill, which approved a resolution defining the Special Military Operation (SMO) as a "holy war" against the West, which is "plunged into Satanism," and in defense of the "Russian World" (*Rusky Mir*). This ideological justification is rooted in the historical myth of "Moscow, the Third Rome," the heir to Orthodoxy after the fall of Constantinople. It

* Giornalista, a lungo corrispondente dell'ANSA a Mosca e a Tel Aviv, corrispondente dell'Ecumenical News International e vaticanista del quotidiano l'Adige di Trento. E-mail: luidav@gmail.com.

highlights the fact that the conflict has exacerbated the schism between Moscow and Constantinople, which arose after the granting of autocephaly to the Ukrainian Church (CAU) in 2018: while, on one hand, Kirill firmly supports the SMO, the primate of the Ukrainian Orthodox Church (COU) has condemned the attack as a "fratricidal war," a stance supported by several bishops. The article underscores the dramatic consequences for Moscow, which risks losing the Ukrainian Church—approximately one-third of its faithful—and irreversibly compromising international ecumenical dialogue.

Keywords: Orthodoxy, Holy War, Moscow Patriarchate, Ukrainian Autocephalous Church, Geopolitics of Religion

Introduzione

Del dramma ucraino – che a Mosca obbligatoriamente si chiama Operazione militare speciale (Oms) contro l'Ucraina– chi mi ascolta o mi legge ha già visto (quasi) tutto in televisione: ogni sera, infatti, il telegiornale ci racconta le ultimissime novità dal fronte, con scene di azioni militari, di gente in fuga, di morti e feriti, di immani distruzioni. Siamo sommersi da notizie: ma riusciamo davvero ad orientarci, o ci troviamo in un labirinto? Con questa nostra riflessione, e senza avere la pretesa di chiarire ogni dettaglio, vorremmo sottolineare l'aspetto "religioso" della terribile vicenda: è raro, infatti, nella storia dell'Europa, trovare un evento dove la religione – cristiana, nel nostro caso – abbia una importanza così grande, e delle connessioni geopolitiche inestricabili e degli intrecci sociali così profondi come nel caso di Russia e Ucraina.

Ma, al di là degli eventi bellici che, mentre scriviamo, sembrano protendere a favore della Russia (a meno di un massiccio intervento della Nato per rafforzare il fronte ucraino), partiamo da una recente data, politico-religiosa, che ci è parsa non ben valutata in Occidente per il suo straordinario peso specifico e per la luce tremenda che essa getta sul passato, sul presente e sul futuro di Russia e Ucraina: quella del 27 marzo 2024.

1. Sobor russo: quella contro l'Ucraina “è una Guerra santa”

Quel giorno, infatti, una riunione del “Congresso (Sobor) mondiale del popolo russo”, sotto la presidenza del patriarca Kirill, a Mosca approvava le Raccomandazioni assunte dallo stesso organismo nella sua sessione del XXV Congresso svoltasi nella stessa città il 27-28 novembre 2023. Il Sobor raccoglie rappresentanti della Russia, ovviamente, ma anche dei russi che, fino al 1991, vivevano in Repubbliche – Ucraina, Bielorussia, Lituania, Lettonia, Estonia, Moldavia – dell'Urss. Insomma, è una specie di parlamento sui generis (in marzo erano presenti 488 delegati) dove, sotto l'egida dei “fratelli maggiori”, i russi-russi, si affrontano tematiche e questioni miranti ad assicurare, come si è fatto in novembre, “il presente e l'avvenire del mondo russo” (Russky mir).

Qualche citazione delle Risoluzioni, ora approvate, fa subito intravedere la “filosofia” del Kirill-pensiero e del Sobor: “L'Oms è una nuova tappa della lotta di liberazione nazionale del popolo russo contro il regime criminale di Kiev e dell'Occidente collettivo che lo sostengono, condotta sulle terre del Sud-ovest della Rus' dal 2014. Nel corso di questa operazione, il popolo russo, armi alla mano, difende la sua vita, la sua libertà, il suo statuto di Stato, la sua identità civile, religiosa, nazionale e collettiva, così come il diritto di vivere all'interno delle frontiere dello Stato russo unificato”.

E dunque: “Da un punto di vista spirituale e morale, la Operazione militare speciale è una guerra santa [является Священной войной], nella quale la Russia e il suo popolo, difendendo lo spazio spirituale unificato della Santa Rus', compiono la missione di ‘colui che trattiene’ (2 Tessalonicesi, 2, 6-7 [cioè di chi si oppone ai nemici del disegno di Dio-NdR]), proteggendo il mondo dall'assalto del globalismo e dalla vittoria dell'Occidente che è sprofondato nel Satanismo”.

Vi è a Mosca – ovvio! – anche chi la pensa assai diversamente da tali affermazioni ma, per ora, non può adeguatamente e pubblicamente esprimersi in Russia; cerchiamo dunque, con un veloce ed essenziale excursus, di riassumere una storia complessa, che dura da un millennio, che è bene conoscere almeno nelle sue linee essenziali per “situare” chi, oggi, sta con l'establishment e consente con le scultoree e sferzanti parole appena citate, e chi da esse dissente radicalmente.

2. Il Cristianesimo dalla Rus' di Kiev passa a Mosca

Iniziamo, dunque, la nostra carrellata storica, scusandoci in anticipo della inevitabile schematicità. I bizantini da secoli navigavano il Mar Nero e, dunque, avevano rapporti commerciali e culturali con i popoli rivieraschi. È dunque del tutto plausibile che marinai – o anche missionari – partiti da Costantinopoli e approdati in lidi stranieri, abbiano raccontato, in qualche modo, della religione che essi in patria seguivano, o avessero anche fatto qualche conversione a Kiev e nel suo territorio, quello della Rus'. Tuttavia, la data ufficiale dell'inizio, là, del Cristianesimo è il 988, quando – così raccontano le antiche cronache – il principe Volodymyr (Vladimir, in russo) si fece battezzare, a Kyiv (Kiev, in russo) nelle acque del Dnipro (Dniepr, in russo). E tutto il popolo – prima pagano – a poco a poco dovette seguire l'esempio del sovrano, come allora si usava anche in Europa occidentale.

Il Cristianesimo, dunque, aveva già una notevole diffusione quando nel 1240 i tartari mongoli giunsero per razziare la Rus' e conquistare Kyiv. Di fronte al pericolo, il metropolita della città, seguito da un gruppo di fedeli, riparò allora in Russia, che non era unificata come oggi, ma suddivisa in vari principati. Mosca, ad esempio, fondata solo nel 1147 – e quindi “giovane” rispetto a Kyiv – allora non aveva assolutamente il peso di città come Novgorod o Vladimir. Essa crescerà di importanza poco alla volta, e arriverà al culmine qualche secolo dopo quando il Paese sarà unificato sotto il governo di un unico e solo zar'. Dunque, i metropoliti di Kyiv (conservando questo titolo) si spostarono in varie città russe; infine approdarono a Mosca ed assunsero il titolo di suoi metropoliti.

I Turchi verso Costantinopoli. La crociata del 1204. Concilio di Lione II del 1274: la fragile pace tra prima e seconda Roma.

È necessaria una piccola digressione per parlare dei turchi (essi entrano continuamente nelle antiche vicende russe e ucraine!). Dunque, nel 1071 i turchi – varie tribù, provenienti dalle steppe asiatiche – a Manzikert, vicino al grande lago di Van, in Anatolia orientale, battono i bizantini ed iniziano la conquista del loro impero. Non hanno fretta: essi impiegheranno quasi quattrocento anni per arrivare a Costantinopoli, la loro meta finale: nel frattempo tra paci, guerre, armistizi, fondazione di principati, essi rosicchiano e restringono sempre più il territorio bizantino.

Non vi è basileus (imperatore) che non si renda conto del rischio mortale che incombe sull'antica Bisanzio. In tale contesto sarebbe importante l'aiuto della prima Roma, quella sul Tevere. Ma, nel luglio del 1054 il cardinale Umberto da Silva Candida aveva litigato di brutto, a Costantinopoli, con il patriarca della città, Michele Cerulario. E, infine, aveva deposto sull'altare della meravigliosa basilica di Santa Sofia la bolla di scomunica per il capo della Chiesa greca che, irritato, aveva risposto con analogo provvedimento. La gente, però, pensò che quella fosse una bega tra preti, e non diede molto peso alla vicenda.

Poi, nel 1204, in occasione della IV Crociata, le navi dei soldati occidentali – i veneziani, tra essi – invece di mantenere la rotta dritta verso San Giovanni d'Acridi (l'attuale Akko, in Israele), arrivati sotto le coste greche deviarono ad est e fecero vela verso Costantinopoli: nell'aprile di quell'anno, assediarono e conquistarono la capitale dell'impero romano d'Oriente; fecero una strage di abitanti; molte chiese furono trasformate in stalle per i cavalli dei crociati. I vincitori osarono creare l'impero latino di Costantinopoli; il basileus riparò a Nicea, zona asiatica del Bosforo. Aiutato dai genovesi, Michele Paleologo potrà tornare sul trono della città imperiale solo nel 1261.

Mentre i cristiani si combattevano tra loro, i turchi nell'Anatolia avanzavano sempre più minacciosi: i greci pensarono allora che, sepolte le frequenti liti, teologiche e politiche, con il papato e con i latini, fosse il caso di chiedere aiuto alla prima Roma per fermare la Mezzaluna turca. E perciò i greci – concordi patriarca ed imperatore – decisero di accettare l'invito di papa Gregorio X (il piacentino Tedaldo Visconti) di partecipare, nel 1274, al Concilio di Lione II. Pur di ottenere che il pontefice indicasse una crociata per aiutare i greci a battere i turchi musulmani, i bizantini accettarono tutte le tesi teologiche latine, in particolare che lo Spirito santo procede dal Padre Filioque (e dal Figlio) mentre la tesi tradizionale greca era che procede solamente dal Padre.

Purtroppo Gregorio X morì poco dopo il Concilio, e i suoi immediati successori regnarono pochi anni. E la ri-unione tra la Prima e la Nuova Roma svanì nel nulla. L'Oriente e l'Occidente ritennero di dover affrontare altri e più importanti problemi. Ma, nel frattempo, i turchi in Anatolia avanzavano, implacabili.

La nuova ed effimera pace, al Concilio di Firenze del 1439, tra le due Rome. Nel 1453 scompare l'impero romano d'Oriente.

Verso la metà del Quattrocento la minaccia turca su Costantinopoli era imminente: l'aiuto dei latini era dunque assolutamente indispensabile per i greci. E perciò sia il patriarca Giuseppe II che l'imperatore Giovanni VIII Paleologo vennero ad un Concilio, deciso da papa Eugenio IV, per riuscire a rifare la pace tra latini e bizantini. L'Assemblea iniziò nel 1438 a Ferrara, ma poi fu spostata a Firenze. E, qui, il 6 luglio 1439 i greci – malgrado la forte opposizione del metropolita Marco di Efeso – firmarono con gli occidentali la definizione che in latino inizia con le parole *Letentur caeli*. Nel testo, dopo aver esaltato con entusiasmo la desiderata pace raggiunta tra le due Chiese, i greci di fatto accettano tutte le tesi teologiche latine (dalla liceità del Filioque all'affermazione della somma autorità papale).

Il basileus fece pressioni perché i vescovi greci, senza dilungarsi in raffinate tesi teologiche “bizantine” spiacenti al papato, accogliessero in sostanza il punto di vista romano; questi “sì” – egli sperava – avrebbero poi indotto il papa a proclamare una crociata per aiutare l'imperatore a sconfiggere i turchi ottomani che ormai erano prossimi a Costantinopoli. L'operazione militare, infatti, si avviò, ed ebbe dei successi; ma infine essa fu dispersa.

D'altra parte, tornati in patria, diversi vescovi greci avevano cominciato a dire che a Firenze il loro “sì” era stato estorto con la violenza, e i fedeli, critici anch'essi, avevano iniziato ad opporsi alla “intesa” del 1439. Infine il 29 maggio 1453 Mehmet II riuscì, con il suo numerosissimo esercito, a conquistare l'antica Bisanzio: e così, dopo mille anni, terminava l'impero romano d'Oriente. La croce sulla cupola di Santa Sofia fu sostituita dalla mezzaluna.

Vi è da aggiungere che il metropolita Isidoro di Kyiv e di tutta la Rus', nel 1453 partecipò alla difesa di Costantinopoli, opponendosi ai turchi; impresa coraggiosa nella quale mise in pericolo la vita. Al Concilio di Firenze il vescovo era stato tra i principali fautori della pace ecclesiale tra latini e bizantini.

La caduta di Costantinopoli fu uno shock per l'Occidente (ma non mancò chi pensò di fare affari, nel Mediterraneo, commerciando con i nuovi padroni del Levante). Da parte sua, il papa veneziano Paolo II (1464-1471) brigò perché Zoe, la nipote dell'imperatore Costantino XI ucciso sulle mura di Costantinopoli il giorno in cui i turchi entrarono in città, andasse sposa al grande principe di Mosca, Ivan III: l'ipotesi era che lei

convincesse lo sposo – ortodosso – a farsi cattolico, e ad organizzare una specie di crociata, d'accordo con il papa, per riconquistare l'antica Bisanzio. Ma Zoe – che poi si chiamerà Sofia – non tenterà di “convertire” il consorte e la Russia rimarrà più che mai legata alla fede della seconda Roma, pur umiliata dai turchi.

3. Mosca, la terza Roma. Con la vittoria sui tartari nasce lo zar'. I greco-cattolici (gli “uniati”)

Le vicende militari sfavorevoli ai cattolici, e il trionfo dei turchi ottomani sui greci ortodossi, in Russia spinsero molti a interrogarsi sul significato che potevano aver questi eventi. In tale contesto, in ambito monastico nasce un assioma al quale darà voce compiuta, nel 1523, il monaco Filoteo di Pskov: “Tutti gli imperi cristiani sono giunti alla fine e si sono uniti nell'unico impero del nostro sovrano [il Grande Principe di Mosca]. Giacché due Rome sono cadute, ma la terza [Mosca] sta, e non ce ne sarà una quarta”. Affermazione solenne, poi spiegata così: “la Prima Roma, quella sul Tevere, è caduta nell'eresia del papismo; la Seconda, Costantinopoli, in mano ai turchi. Mosca, la Terza Roma, e colonna dell'Ortodossia, non cadrà mai”.

Questo mito diverrà fortissimo nel Cinquecento, quando, alla metà di quel secolo, il Grande Principe di Mosca, Ivan IV Grozny (il “terribile” o, meglio, “il minaccioso”) batterà definitivamente i tartari mongoli, che da tre secoli dominavano, in parte, la Russia. Perciò egli, orgoglioso delle sue vittorie, si proclamò Zar', Cesare, cioè imperatore.

Poteva, in tale contesto, il metropolita di Mosca, Job, accontentarsi del suo titolo? No, e perciò egli si proclamò patriarca: e il titolare della storica sede di Costantinopoli, ormai indebolito, non poté opporsi a quella scelta. Nacque così, nel 1589, il patriarcato di Mosca e di tutta la Russia. Il primo patriarcato ortodosso al di fuori del Medio Oriente.

La vittoriosa Chiesa di Mosca dovette, però, quasi subito, affrontare una difficile sfida. La grande maggioranza dei vescovi ortodossi legati alla metropoli di Kyiv riconobbe, con il Sinodo di Brest del 1596, l'autorità papale. Papa Clemente VIII fu ben felice di accogliere i nuovi arrivati nella sua comunione, e garantì il pieno rispetto delle loro tradizioni liturgiche e canoniche (che, tra l'altro, prevedevano il clero uxorato).

Ma sorse un aspro contrasto teologico-politico: i vescovi ucraini ormai “greco-cattolici” sostennero di aver fatto, liberamente, una scelta ecclesiale; i russi, invece, ritennero che essi si fossero piegati ai re cattolici polacco-lituani che al tempo dominavano gran parte dell’Ucraina. Secondo i russi, dunque, i vescovi “uniati” (unitisi improvvidamente con Roma) erano come una spina nel fianco, voluta per indebolire gli zar e i patriarchi di Mosca. Questa divergenza di interpretazioni dura, immutata, fino ad oggi, e pone ardui problemi anche al Vaticano.

La gran maggioranza degli ucraini rimase però ortodossa, in comunione con l’antica Bisanzio, che però era in terra ottomana! Questa fu una delle cause che nel 1686 spinsero il metropolita di Kyiv/Kiev, Gedeon Cetvertynskyj, a trasferire la giurisdizione della sua Chiesa dal patriarcato di Costantinopoli a quello di Mosca, una decisione canonica gravida di conseguenze.

4. La Chiesa di Mosca per due secoli senza patriarca

Agli inizi del 1700 morì il patriarca di Mosca, Adriano e lo zar Pietro il Grande non volle che avesse un successore: la massima autorità della Chiesa russa divenne un ristretto Santo Sinodo dove il rappresentante dello zar, l’Oberprocuror, aveva il pieno potere. Quest’anomala situazione durò più di due secoli, fino al 1917. Nel febbraio di quell’anno, infatti, la “rivoluzione borghese” in Russia, costrinse lo zar Nicola II alle dimissioni. La Chiesa russa, ormai “libera”, nell’estate successiva celebrò a Mosca un Grande Concilio che ristabilì il patriarcato. A guidarlo fu scelto Tichon: ma questi non fece a tempo a festeggiare la sua nomina che, nell’ottobre successivo, la rivoluzione sovietica portò al potere Lenin.

Questi, che trasferì la capitale da San Pietroburgo a Mosca, pensò, tra le molte altre cose, di “mettere in riga” la Chiesa russa. Quindi mise alle strette Tikhon per soggiogarlo. Il patriarca morì nel 1925. Iosif Vissarionovich Dzhugashvili, in arte Stalin – infine succeduto a Lenin morto nel ’24 – a varie ondate prese misure severissime e violente contro le organizzazioni religiose, in particolare ortodosse: molte migliaia di fedeli, centinaia di popy (preti), decine di vescovi furono mandati a morte, o ai lavori forzati. Ma, qualche decennio dopo, quando l’invasione nazista dell’Urss, iniziata nel 1941, sembrò sul punto di prevalere, Stalin chiese ai pochissimi metropoliti rimasti in

vita di lanciare un appello ai fedeli ortodossi (che, ufficialmente, non esistevano!) perché si unissero all'Armata rossa per battere i tedeschi. Essi lo fecero e, per ricompensarli, nel '43 il capo del Cremlino permise alla Chiesa (a quello che di essa rimaneva) di scegliere il successore di Tichon. Come nuovo patriarca fu scelto Sergio. Da lui, fino ad oggi, è continuata normalmente la serie dei patriarchi di Mosca.

5. L'Ucraina, nell'Urss. Il "Sinodo" di Leopoli. L'Holodomor

Con la fine della Prima Guerra mondiale l'Ucraina faticò a formarsi come nazione, perché la Russia e la Polonia rivendicavano parte del territorio. La Galizia – con Leopoli – dal 1772 era parte dell'impero austriaco (dal 1867 austro-ungarico); il capo dei greco-cattolici risiedeva a Leopoli. Infine, dopo molte tensioni, nacque l'Ucraina che conosciamo oggi e, nel 1922, fu una repubblica fondativa dell'Unione sovietica. Nei primi anni Trenta del Novecento essa subì la tragedia dell'Holodomor, la "morte per fame" che fu imposta soprattutto ai suoi contadini accusati da Mosca, con pretesti vari, di non produrre abbastanza grano, o di rubarlo. Milioni di persone furono dunque fatte morire di fame, per punizione: fu, appunto, accusano gli ucraini, il genocidio dell'Holodomor.

Quando, nel 1941, iniziata l'invasione dell'Urss, i tedeschi giunsero in Ucraina, alcuni gruppi di greco-cattolici li considerarono "liberatori" dal giogo dei sovietici atei. Stalin si ricordò di questo fatto e, nel 1946, un Sinodo a Leopoli – controllato dai comunisti – abolì per legge la unione di Brest del 1596. Dunque gli "uniati" diventavano "illegali": essi, per sopravvivere, dovevano farsi ortodossi. Chi non accettava era costretto a vivere la sua fede in modo "catacombale". Per dire il clima, basti citare la vicenda di Josif Slipyj, arcivescovo maggiore di Leopoli (il capo dei greco-cattolici) che già nel 1945, in un processo farsa, era stato condannato ai lavori forzati in Siberia. Sarà liberato, dopo 18 anni, nel 1963, quando il capo dell'Urss era Nikita Khruscëv, un ucraino. Egli lo fece per un atto di cortesia verso Giovanni XXIII, un papa del quale apprezzava l'origine contadina e l'impegno per la pace.

6. Le Chiese ucraine dal 1991 al 2018

Il 24 agosto 1991, una settimana dopo il fallito colpo di Stato a Mosca, l'Ucraina si proclamò indipendente; in quel mese iniziò la deflagrazione dell'Urss, che cessò di esistere a fine anno. L'evento ebbe anche importanti conseguenze canoniche. L'esarcato ucraino, fino ad allora parte integrante del patriarcato di Mosca, si spaccò in tre parti: Chiesa ortodossa ucraina (Cou che, malgrado il nome, era parte integrante della Chiesa russa); patriarcato di Kiev, guidato dal metropolita Filarete, già membro di diritto del Santo Sinodo di Mosca che, per la sua insubordinazione, fu poi scomunicato dal patriarcato di origine; Chiesa autocefala ucraina, piccola comunità, esistente da decenni – formalmente non riconosciuta da nessuna delle quattordici Chiese ortodosse. Per conto loro, poi, continuavano a vivere i greco-cattolici e la comunità latina, composta soprattutto da discendenti di polacchi.

La situazione restò così fino al 2018, quando iniziò un cambiamento ecclesiale irreversibile. Nel settembre di quell'anno, infatti, il patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo, annunciò che era intenzionato – insieme al suo Sinodo – a unificare le varie Chiese ortodosse ucraine, per proclamare, infine, una Chiesa autocefala ucraina (sarebbe stata la quindicesima della serie). L'annuncio lasciò stupefatto il patriarcato di Mosca, che minacciò asperre ritorsioni ecclesiali, anche perché riteneva l'Ucraina un proprio territorio canonico, all'interno del quale nessun'altra Chiesa ortodossa aveva il diritto di intervenire.

Dopo varie schermaglie si arrivò al 15 dicembre '18: quel giorno a Kyiv/Kiev, sotto l'alto patronato del presidente ucraino Petro Poroshenko, si tenne il "Concilio della riunificazione" che auspicò l'autocefalia. Poi, il 5 e 6 gennaio '19, al Fanar – quartiere di Istanbul dove si trovano il palazzo e la chiesa del patriarcato ecumenico – Bartolomeo con il suo Sinodo firmò il tomos dell'autocefalia, e poi lo affidò ad Epifany, il primate della Chiesa ortodossa d'Ucraina, ormai diventata Chiesa autocefala ucraina (Cau).

Per ritorsione il patriarca di Mosca Kirill, con il suo Sinodo, proclamò del tutto illegale l'operazione; definì "anticanonica" e "scismatica" la neonata e illegittima Chiesa autocefala; tagliò la comunione eucaristica sia con Costantinopoli che con la Cau. Formalmente, da allora, in tutta la Chiesa russa, quando – come prevede la solenne "Divina liturgia" (la messa) – si ricordano nominativamente i capi delle quattordici

Chiese sorelle ortodosse (“Preghiamo per il santissimo patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo; per il santissimo patriarca di Antiochia, Giovanni; per il santissimo patriarca di Bucarest, Daniel”...), il riferimento a Bartolomeo è tagliato: con lui e con i vescovi di quel patriarcato nessun vescovo russo potrà più concelebbrare. Questa rottura dell’Eucaristia compartecipata è dunque, in senso stretto, lo scisma.

Vi è da aggiungere che anche la Cou non è entrata nella nuova Chiesa autocefala che, dunque, continua ad essere più piccola e “amputata”. Nel 2019 la Cou (legata a Mosca) rimaneva, perciò, la Chiesa più numerosa per numero di fedeli, di vescovi, di parrocchie. Insomma, quasi la metà degli ucraini – che, complessivamente, erano allora circa 48 milioni faceva riferimento ad essa. Quasi un terzo del clero della Chiesa russa era di origine ucraina!

Quanto poi alle ragioni addotte dalle due parti – Cou (legato alla Chiesa russa) e Cau – possiamo riassumerle come segue. Cou e Mosca sostenevano (e sostengono) che il Fanar non può, da solo, proclamare l’autocefalia di una Chiesa: per questo, aggiungono, occorre il consenso di tutte le Chiese sorelle. Costantinopoli, invece, afferma il contrario, e adduce, in merito, un fatto incontestabile: ci furono anche forti tensioni, che durarono quasi un secolo, prima che nel Novecento il Fanar riconoscesse formalmente l’autocefalia delle Chiese ortodosse di Bulgaria, Romania e Serbia. E quando lo fece, nessuna Chiesa (nemmeno quella russa) obiettò.

7. Il Concilio di Creta, “azzoppato” dalla Chiesa russa

Dopo una travagliata preparazione durata quasi mezzo secolo, finalmente tutti i primati delle quattordici Chiese ortodosse agli inizi del 2016 avevano accettato la proposta, molto sostenuta da Bartolomeo, di celebrare finalmente, dopo secoli, un Concilio pan-ortodosso. Dapprima l’ipotesi della sede era Istanbul; poi si optò per Creta, isola greca ma che, giuridicamente, dipende da Costantinopoli.

Ma pochissimi giorni prima dell’inizio dell’Assemblea (20-26 giugno 2016) il patriarcato di Mosca annunciò che la sua delegazione non avrebbe partecipato al Concilio. Per capire la deflagrazione ecclesiale di tale notizia occorre ricordare che la Chiesa russa, da sola, rappresenta più della metà dei 250 milioni di ortodossi sparsi nel mondo. Poi anche le Chiese di Antiochia, Georgia e Bulgaria disdissero la loro presenza a Creta.

Obiettivamente, da “pan-ortodosso” il Concilio diventava semplicemente “ortodosso”. Una grandissima delusione per Bartolomeo.

Mettendo insieme diversi fatti, i russi cominciarono a dire – per giustificare quello che per molti era un sabotaggio – che il patriarca di Costantinopoli non si comportava come un primus inter pares (primo tra uguali), ma come un primus sine paribus (senza pari). Insomma, secondo Mosca, Bartolomeo tendeva a fare “il papa degli ortodossi”: ipotesi inammissibile per i russi. Al Concilio di Creta, comunque, non si affrontò il tema cruciale: a chi spetta proclamare l’autocefalia di una Chiesa; al Fanar o a tutti i primate ortodossi concordi?

Al centro del dibattito, Kirill: era lui a guidare la fronda anti-Fanar, e anti-Creta? Quando, due anni dopo, Bartolomeo lancerà l’ipotesi – clamorosa - della creazione di una Chiesa autocefala ucraina, da qualche parte si penserà che l’idea (poi realizzata) fosse una ritorsione per il “no” di Mosca che, rifiutando di partecipare al Concilio pan-ortodosso, lo aveva azzoppato.

8. 24-2-2022: le opposte tesi sull’Operazione militare speciale

E venne il 24 febbraio del ’22, giorno in cui il presidente russo Vladimir Vladimirovic Putin ordinò l’avvio della Operazione militare speciale [Oms] contro l’Ucraina, in sostanza una guerra (voinà), anche se in Russia era vietato, e lo è tuttora, usare tale parola. Qui dovremmo addentrarci negli aspetti geopolitici e militari della vicenda; ma noi li diamo per noti. Lasciando dunque sullo sfondo questi aspetti ovviamente importantissimi, accenniamo ad essi per flash, anche per non dare l’impressione che finora abbiamo parlato solamente di astruse questioni “celesti” dimenticando la complessità e urgenza di quelle “terrene”. Ovviamente riportiamo due contrastanti tesi ufficiali, quella ucraina e quella russa.

Tesi ucraina. Il presidente Volodymyr Zelenskyj ha accusato Mosca di avere invaso – senza motivo e proditoriamente, violando il Diritto internazionale – le terre ucraine, e adducendo, per giustificare la “invasione”, motivazioni pretestuose e senza alcun fondamento. Poi, ricostruendo gli ultimi accadimenti dal 2014 in poi, egli sosteneva che, nel marzo di quell’anno, i russi avevano tentato con un golpe, opponendosi alla volontà del popolo ucraino, di rafforzare il potere del presidente ucraino, Viktor

Yanukovich. Per fortuna – aggiungeva – con l'insurrezione di piazza Maidan a Kyiv, il popolo aveva distrutto le mire del presidente, favorito la libertà contro la dittatura, e costretto il filorusso Yanukovich alla fuga.

Alle regioni dell'Ucraina orientale, dove la gente parla, per lo più, il russo, il suo governo aveva garantito i diritti, anche linguistici, della minoranza, purché non mettesse in pericolo l'unità e integrità territoriale della nazione. Quanto poi alla Crimea, che nel 2014 Putin aveva annesso alla Russia, essa era stata "rubata" da Mosca e ovviamente doveva tornare totalmente all'Ucraina.

Tesi russa. Dal 2014 al febbraio '22, gli ucraini hanno costantemente minacciato la maggioranza russa del Donbass (con le regioni di Lugansk e Donesk); sono stati costantemente violati gli Accordi di Minsk, che garantivano i diritti dei russofoni nella regione; gruppi militari ucraini para-nazisti, protetti infine da Zelenskyj, hanno ucciso più di tredicimila russi in quelle zone senza che l'Occidente muovesse un dito per protestare. Inoltre, la Crimea fu conquistata, alla fine del Settecento, dall'imperatrice russa Caterina II che riuscì a rovesciare il potere delle autorità tartare, protette dai turchi ottomani: la penisola – sostiene il Cremlino – nel 1954 fu improvvidamente "regalata" agli ucraini dal leader sovietico Nikita Khruscëv, che era ucraino, e così, quando nel 1991 crollò l'Urss, Kiev si trovò ad avere la penisola. Conclusione: bene aveva fatto Putin nel 2014, a riprendersi la Crimea e unirla alla madrepatria; operazione che, il 16 marzo di quell'anno, un referendum (non riconosciuto dall'Onu) aveva approvato con il 95,32% di "sì" contro il 4,68% di "no". Ancora: la rivolta, nel marzo 2014, di piazza Maidan, fu organizzata dagli Usa, attraverso la Cia, e non dal popolo ucraino, che liberamente aveva eletto Yanukovich come presidente. Di più: secondo Putin, la Nato da tempo stava armando l'Ucraina, per provocare la Russia.

9. La risposta delle Chiese ortodosse, in Russia, Ucraina, Europa alla "Oms"

Il 24 febbraio '22 Kirill, in riferimento agli eventi in corso in Ucraina, ha così commentato: «È con profondo dolore nel cuore che sento le sofferenze della gente, provocate dagli eventi che accadono. Come patriarca di una Chiesa il cui gregge si trova in Russia, in Ucraina e in altri Paesi, compatisco tutti coloro che sono colpiti dalla

disgrazia. Esorto le parti in conflitto a fare tutto il possibile per evitare vittime tra i civili». Nessun cenno alla “guerra”.

Molto diverso, ed esplicito, Epifanij, primate della Cau, nel denunciare la “aggressione” russa. Ma questo era dato per scontato. Non fu così “ovvio”, invece, il commento, in quella mattina, del metropolita Onufry, primate della Cou: “Difendendo la sovranità e l’integrità dell’Ucraina, noi ci rivolgiamo al presidente della Russia e gli domandiamo di cessare immediatamente la guerra fratricida. I popoli ucraino e russo sono sorti dalle fonti battesimali del Dniepr e la guerra tra questi due popoli è la ripetizione del peccato di Caino, che per gelosia uccise suo fratello. Una tale guerra non trova giustificazione né davanti a Dio né davanti agli uomini”.

Il Santo Sinodo della Cou fa suo l’appello di Onufry; ma singoli vescovi vanno più in là: ignorano il nome di Kirill durante la “divina liturgia” (la messa), a partire dalla domenica 6 marzo. Per capire questo gesto, che alla mentalità occidentale potrebbe sembrare irrilevante, occorre ricordare che, come già abbiamo notato, per l’Ortodossia, quando il vescovo celebra, in un momento stabilito dalle norme liturgiche deve assolutamente ricordare il primate della Chiesa con cui è in comunione. Se non lo facesse, sarebbe un gesto scismatico. Ebbene, i metropoliti Eulogio di Sumy, Teodoro di Mukachevo, Filarete di Leopoli e altri quattro/cinque hanno “dimenticato” Kirill, spiegando – hanno detto – di non tollerare il suo silenzio sulla “aggressione” in atto. Molti altri vescovi, nei mesi seguenti, hanno adottato la stessa prassi.

Anche decine di parroci hanno fatto lo stesso; ma, turbati dallo sgomento dei loro fedeli per il silenzio di Kirill, hanno lanciato una proposta ardita: Onufry convochi un Concilio locale – che prevede la partecipazione di tutti i vescovi, di rappresentanze del clero e dei fedeli – per proclamare l’autocefalia della Cou. Sarebbe una sfida al patriarcato russo, e porrebbe problemi alla Cau, e anche a Costantinopoli: la nuova Chiesa autocefala si affiancherebbe alla preesistente, o confluirebbe in essa? E con chi sarebbe in comunione? E che direbbe Mosca? Senza l’Ucraina, il patriarcato russo perderebbe quasi un terzo dei fedeli.

Ancora dal patriarcato russo, ma da metropoliti che guidano diocesi che si trovano al di fuori della Russia, qualche giorno dopo sono arrivati commenti criticissimi sull’Oms. Il metropolita Jean di Dubna, arcivescovo delle Chiese ortodosse di tradizione russa in

Europa occidentale, ha scritto da Parigi, il 9 marzo, a Kirill: «A nome dell'insieme dei nostri fedeli mi rivolgo a Vostra Santità perché levi la sua voce di Primate della Chiesa ortodossa russa contro questa guerra [anti-Ucraina] mostruosa e insensata, ed interceda presso le Autorità della Federazione russa perché al più presto possibile cessi questo conflitto mortale che fino a poco tempo fa sembrava impossibile contro due popoli e due nazioni uniti da secoli di storia e dalla loro fede comune in Cristo».

Poi Jean ricorda un tema, toccato da Kirill, che in Occidente aveva lasciato stupefatte, e indignate, moltissime persone. Tre giorni prima, infatti, il patriarca aveva criticato con vigore i gay-pride che – programmati anche a Kiev – di fatto, a suo parere, vorrebbero rendere leciti comportamenti che egli riteneva contrari alla volontà di Dio: «Vostra Santità, nell'omelia per la Domenica del Perdono [6 marzo], pronunciata nella cattedrale patriarcale di Cristo Salvatore, aveva lasciato intendere che Lei giustificava questa guerra d'aggressione [contro l'Ucraina], ritenendola un “combattimento metafisico”, in nome “del diritto di stare dalla parte della luce, dalla parte della verità di Dio, di quello che ci rivela la luce e la parola di Cristo”. Con tutto rispetto, e con infinito dolore, Le dico che non posso sottoscrivere questa lettura del Vangelo».

E Innokentij, metropolita di Vilnius e primate della Chiesa ortodossa lituana che fa parte del patriarcato di Mosca, affermava di essere in totale disaccordo con Kirill per la sua giustificazione dell'Oms. E, ovviamente, contro di essa si sono espressi Bartolomeo, i primati ellenofili, il patriarca romeno, Daniele.

10. Per ora Kirill non ha convocato il Concilio episcopale russo. Perché?

Sono passati più di due anni dall'inizio della tragedia ucraina, ma finora Kirill non ha convocato il Concilio episcopale, cioè la riunione di tutti gli oltre quattrocento vescovi del patriarcato: una scelta del tutto anomala, e quasi un voler evitare un confronto ecclesiale intra-russo di fronte alla gravità della vicenda ucraina. Ma, se hanno taciuto i vescovi, pochi giorni dopo l'inizio dell'Oms hanno parlato popy [preti] e diaconi. Quasi quattrocento di essi, russi, hanno scritto in un manifesto: “Piangiamo il calvario a cui i nostri fratelli e sorelle in Ucraina sono stati immeritatamente sottoposti”; definito “fratricida” la guerra in corso, e chiesto l'immediato cessate-il-fuoco.

Date tali premesse, e viste le tragedie umane – e anche gli immensi danni materiali provocati dall’attacco russo – come mai a oltre due anni dall’inizio dell’Oms Kirill non ha ancora convocato il Concilio episcopale? Forse il patriarca ha temuto che, accanto a molti consensi alla sua linea, totalmente filo-putiniana, emergesse là una qualche esplicita e inattesa voce critica? Se l’ala “non omogenea”, benché minoritaria, fosse notevole, si rischierebbe una crisi del patriarcato di Kirill. Con che esito?

In generale, l’episcopato russo è concorde con la forte irritazione di Putin per le continue ostilità, e anche violenze, volute o tollerate, nel secondo decennio del millennio, dal governo ucraino, da parte di nazionalisti estremisti contro i russi e russofoni del Donbass e le repubbliche separatiste di Donesk e Lugansk, violenze del tutto, e colpevolmente, sottovalutate in Occidente. Ma – questa la domanda che qualche vescovo porrà – tali violenze potevano giustificare una guerra totale contro l’Ucraina? Non bastava, in caso, mandare l’esercito russo a difesa di quelle zone? Occorreva attaccare Kiev, o bombardare città ucraine? Colpire ospedali? Stuprare donne?

Kirill potrà dire che gran parte del popolo e della Russia profonda appoggiano Putin, visto come il difensore dei diritti della Federazione, e del bene-essere della stessa Chiesa ortodossa: ma se la guerra – causa le sanzioni interazionali – renderà più precaria, in prospettiva, anche in Russia, che ne sarà della vita quotidiana della gente? E che dire delle migliaia – chi dice cinquanta mila, chi cento, chi duecentomila, chi più (mancano, per ora, cifre ufficiali attendibili), di soldati russi morti a causa della Oms? Questo immenso lutto, se reso coscienza diffusa, non lambirà il Cremlino, e anche il patriarcato? Il dibattito, nel Concilio episcopale, sarebbe drammatico. Anche perché si sono levate, nell’Ortodossia russa, inattese voci critiche, contro il Cremlino e/o contro Kirill.

In sottofondo un problema grave che – come in parte sta accadendo, pur in un contesto storico e culturale ben diverso, anche nella Chiesa cattolica romana [ma non entriamo qui in tale questione] – per ora non ha soluzione: il giudizio etico sulle coppie Lgbtq+. Su questo punto, pur partendo da prospettive diverse, Putin e Kirill arrivano alla stessa conclusione. Ammettere l’omosessualità (riassumiamo con questa voce le notevoli varianti del mondo Lgbtq+) minerebbe alla radice, secondo il presidente, i “valori tradizionali” della famiglia. Il “cedimento” a quelle tendenze che, invece, l’Occidente tollera ed esalta, sarebbe dunque esiziale. Perciò il capo del Cremlino spesso ringrazia il patriarca russo per essergli vicinissimo in questa “battaglia” per salvare la fede in

Russia. A parte tali ragioni, Kirill, da parte sua, fonda sulla Bibbia e sulla tradizione ortodossa il suo no assoluto alle coppie “omosessuali”, e considera quei comportamenti “peccato di fonte a Dio”, e sperabilmente puniti dalla legge civile.

L'Oms è stata quindi – dai due – presentata anche come una misura, estrema ma necessaria, per punire il governo ucraino che favoriva i gay pride: cioè esaltava un tipo di sessualità che, secondo il Cremlino e il patriarcato, viola sia le leggi della natura che gli stessi comandamenti di Dio. Perciò, la conclusione implicita: la Chiesa russa e il governo russo stanno difendendo la purezza del Cristianesimo! Una prospettiva – come è noto – totalmente rifiutata dai vertici della Chiesa cattolica e dalle Chiese in qualche modo legate alla Riforma. Il rapporto con la modernità, arduo per tutte le Chiese, lo è in particolare per l'Ortodossia che, salvo eccezioni, finora non lo ha affrontato direttamente. Ma prima o poi il nodo arriverà al pettine.

D'altronde, sia Putin che Kirill hanno visto con grande soddisfazione che la stragrande maggioranza delle Conferenze episcopali cattoliche d'Africa hanno preso apertamente posizione contro Fiducia supplicans, la dichiarazione vaticana del 18 dicembre '23, che di fatto ammette la possibilità di benedire persone Lgbtq+. Un “no” secco contro quel documento è venuto anche da due vescovi cattolici del Kazakhstan, Paese che confina con la Russia: una voce critica ben notata a Mosca, che rafforza le motivazioni sferzanti di Kirill contro l'ammissione dell'omosessualità; e, chissà, forse egli immagina che almeno una parte dell'episcopato cattolico mondiale guardi a lui come al severo e necessario custode della morale cristiana tradizionale, abbandonata invece – a suo parere – in Occidente.

11. Lo strano caso del metropolita Hilarion di Volokolamsk

Dicevamo che, all'interno della Russia, non vi sono stati vescovi ortodossi pubblicamente critici contro Putin. In realtà uno vi è stato, ma ora è in Ungheria. Si tratta del metropolita Hilarion di Volokolamsk, dal 2009 presidente del Dipartimento degli affari ecclesiastici esterni del patriarcato di Mosca, di fatto il ministro degli esteri della Chiesa russa. Dopo l'inizio dell'Oms egli, in qualche dichiarazione, criticò – molto prudentemente – la decisione di Putin. Conseguenza: il 7 giugno 2022 si apprese che il Santo Sinodo russo lo aveva improvvisamente sollevato dal suo incarico, nominandolo

responsabile della piccola Chiesa ortodossa russa in Ungheria. Una defenestrazione in piena regola. Come mai, e perché? Agli osservatori di questioni religiose è parso evidente che dietro a questa decisione vi fosse la mano di Putin, il quale non accetta crepe nel patriarcato riguardo al ferreo sostegno, pratico e ideologico, all'Oms.

Hilarion non è una personalità qualsiasi: è stato per tredici anni il volto pubblico della Chiesa russa nelle Assemblee ecumeniche mondiali e nei rapporti con le Chiese occidentali e medio-orientali; e con Roma. Dunque, punire lui era un modo per fare sapere a tutti i vescovi che né Kirill né Putin avrebbero tollerato smagliature nel sostegno massiccio e totale alla politica del Cremlino sull'Ucraina.

12. Una sfida per papa Francesco

La guerra iniziata il 24 febbraio '22 è stata un incubo per il pontefice che, da allora, non ha lasciato passare un giorno senza invocare la pace e sollecitare i fedeli a pregare per la “martoriata Ucraina”, verso la quale ha inviato, anche attraverso viaggi di cardinali, ingenti aiuti umanitari. Francesco più volte ha espresso il desiderio, di andare sia a Kyiv che a Mosca, per incontrare i presidenti dei due Paesi e le massime autorità delle Chiese ortodosse. Ma nessuno lo ha invitato. Aveva allora – estate del 2023 – inviato a Kiev, Mosca, Washington e Pechino il cardinale Matteo Zuppi, arcivescovo di Bologna e presidente della Conferenza episcopale italiana, come latore di una missione di pace. Di fatto il porporato non ha ottenuto risultati visibili, salvo forse favorire il ritorno in patria di parte dei ragazzi finiti in Russia (“là deportati”, dicono gli ucraini, accusa che Mosca nega).

In marzo '22 Bergoglio e Kirill si sono parlati in videoconferenza, ma senza trovarsi d'accordo nel valutare i fatti e le responsabilità del conflitto. Riassumendo il tono della conversazione, Francesco – così scriveva il Corriere della Sera – aveva pregato il patriarca di essere pastore, e di non fare “il chierichetto di Putin”: definizione invisa al capo della Chiesa russa. Infine i Due si dissero d'accordo di incontrarsi di nuovo, a Gerusalemme (il primo loro incontro era stato a Cuba nel 2016), il 14 giugno successivo. Ma, dato l'aggravarsi del conflitto in Ucraina, ambedue hanno poi deciso di differire sine die il “vertice”. E ora di esso non si parla più.

13. Una guerra che avrà conseguenze catastrofiche. E poi?

Non sappiamo “se” e “quando” finirà la guerra; ma sappiamo già da ora i suoi tremendi effetti. A livello umano: chi risponderà per le migliaia e migliaia di vittime? A livello economico: chi pagherà per gli immensi danni materiali ed eco-ambientali provocati? A livello politico: chi ha avviato il conflitto raccoglierà i frutti sperati, o sarà inghiottito da un meccanismo infernale incontrollabile? Putin sarà più forte, o più debole? Lui ha fatto bombardare Kiev, la “città santa” dalla quale la fede cristiana è poi arrivata in Russia! Una tremenda contraddizione. E Volodymyr Zelenskyj, da varie parti accusato di essersi rifiutato – per ordine della Nato – di “trattare” con Putin, per arrestare da subito il conflitto?

Ma si poteva trattare? Il Cremlino aveva certamente delle ragioni per criticare la politica “anti-russa”, in Ucraina dell’Est, da parte del governo di Kiev, sotto la guida di Zelenskyj, presidente fervidissimo sostenitore dell’entrata del suo Paese nella Nato (ipotesi che il Cremlino non accetterà mai). Però, ci pare, Putin non aveva la Ragione – morale e sostanziale – per avviare l’Oms, con tutte le sciagure che ha generato. Tra l’altro, non basterà un secolo per riannodare i legami di amicizia e fraternità tra russi e ucraini, avventatamente spezzati.

Conclusioni

E così, dopo una carrellata che, per rapidi flash, ha coperto un millennio della storia di Russia ed Ucraina, torniamo all’attualità, e cioè al Sobor del 27 marzo ‘24. Già abbiamo documentato la sua difesa ad oltranza della “Guerra santa” contro l’Ucraina. Aggiungiamo – per meglio delineare il possibile futuro della Russia, come auspicato da Vladimir Vladimirovic e da Kirill – qualche passaggio delle “Raccomandazioni” sulla questione demografica ed etica dell’avvenire:

“Lo Stato russo dovrebbe fissare un obiettivo strategico a lungo termine: portare, in cento anni, la popolazione della Russia a seicento milioni di abitanti [oggi sono centoquarantasei milioni, con tendenza a diminuire - NdR], con una crescita demografica durevole. Lo Stato deve prendere misure impegnative per proteggere la famiglia e i valori familiari dalla propaganda dell’aborto, dalla licenza sessuale, dalla dissolutezza, così come dalla sodomia e dalle varie perversioni sessuali. La castità e la

virtù, tradizionali per il popolo russo, debbono tornare nella società russa. L'intera cultura russa, in particolare la cultura di massa, deve sforzarsi di creare nella società il culto della famiglia, delle famiglie numerose, della fedeltà coniugale, della paternità responsabile e dell'attrattiva della vita familiare”.

Tra sogni sul futuro, e la nuda cronaca sull'oggi, torniamo infine, e di nuovo, all'aspetto religioso dei problemi esaminati, ed alle possibili conseguenze ecclesiali del Sobor di marzo: a causa dell'Oms, strenuamente difesa da Kirill, forse il patriarcato di Mosca perderà per sempre la Chiesa ortodossa ucraina (il cui destino canonico, come abbiamo visto, è un groviglio inestricabile) e sarà amputato (o si è autoamputato?) di un terzo dei suoi fedeli.

E l'ecumenismo? Quale leader cristiano darà più la mano al capo della Chiesa russa, difensore, anche in nome della fede cristiana, della tremenda Operazione militare speciale? Lo stesso segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese, il sudafricano Jerry Pillay, ha chiesto con urgenza a Kirill spiegazioni per le affermazioni rilanciate dalle ultime “Raccomandazioni” di marzo scorso, precisando di non poterle in alcun modo accettare. Ma fino a questo momento – metà giugno 2024 – mentre concludiamo la nostra cronaca, da Mosca non è arrivata posta a Ginevra, il quartier generale del Cec (Wcc, in sigla inglese).

La Chiesa ortodossa russa – la più importante del Cec, per numero di fedeli, abbandonerà, forse, per protesta, il Consiglio ecumenico? Si alleerà con altre Chiese “fondamentaliste” che si oppongono alle Chiese storiche della Riforma, accoglienti verso il mondo Lgbtq+? Ma il Cec potrà sopravvivere in assenza della sua sorella, la più incombente dell'Ortodossia? E la Prima Roma come potrà rapportarsi alla Terza, in dissidio insuperabile con la Seconda? E l'Europa occidentale potrà in eterno vivere senza e contro la Russia? E questa potrà svilupparsi solo aggrappata alla Cina? Tutti problemi “religiosi”, se vogliamo, ma con pesantissime ricadute geopolitiche.

Un'immensità di temi, enigmi e prospettive da togliere il respiro. Intanto la cronaca incombe: sempre più aspri gli attacchi russi, e con qualche capacità di reazioni gli ucraini, grazie alle armi occidentali. E si muove, in grande stile, la diplomazia. Infatti, il 15 e 16 giugno '24, sotto l'alta protezione della Svizzera, si è svolta a Burgenstock, sul lago di Lucerna, una Conferenza internazionale, dedicata alla questione ucraina.

Erano presenti delegazioni di novantasei Paesi, tra cui – Stati Uniti d’America in testa – l’intero “mondo occidentale”. Mancava però la Russia, non invitata; mancava la Cina. Il documento finale che, sostenendo l’inviolabilità delle frontiere, faceva suo il punto vista di Kiev e ignorava la tesi del Cremlino, è stato approvato a grande maggioranza; hanno però rifiutato di firmarlo dodici Paesi: Brasile, India, Emirati Arabi Uniti e Sudafrica (che insieme a Russia, Cina, Iran, Egitto ed Etiopia fanno parte del gruppo di economie emergenti noto come Brics), Messico, Armenia, Bahrein, Indonesia, Libia, Arabia Saudita, Thailandia. Da più parti si è espressa l’urgenza di tenere (entro l’anno?) una nuova Conferenza, presenti, si spera, Russia e Cina. Sarà così?

L’Ortodossia russa ed ucraina ha seguito con poche speranze la Conferenza di Lucerna.

Dio salvi la Russia! Dio salvi l’Ucraina!

Gli “itinerari concreti di pace” secondo papa Francesco*

Sergio Tanzarella**

Abstract

Il presente saggio esamina in prospettiva storica la trasformazione del magistero pontificio sulla guerra e la pace nel XX e XXI secolo, focalizzandosi sul contributo radicalmente innovativo di Papa Francesco. In risposta all'obsolescenza della dottrina della "guerra giusta" di fronte agli armamenti di distruzione di massa e alla storica "condiscendenza partecipata alla guerra", il pontificato di Francesco stabilisce la pace come priorità assoluta e premessa necessaria. Il saggio identifica due aspetti originali della sua proposta: la condanna esplicita e incondizionata dei produttori e commercianti di armi e la promozione della nonviolenza attiva come modello di relazione. Inoltre, il magistero di Francesco si concretizza in un'etica globale di solidarietà e giustizia, superando i generici appelli e affermando che la pace si costruisce assicurando "terra, casa e lavoro a tutti". L'analisi culmina con l'esame del Documento sulla fratellanza umana (2019), che sancisce l'estraneità della violenza all'universo religioso e condanna inequivocabilmente ogni strumentalizzazione delle fedi per fini bellici. Il lavoro critica, infine, il persistente ritardo della teologia accademica nell'abbracciare la pace come tema prioritario, nonostante gli stimoli del pontefice.

Parole chiave: Papa Francesco, Pace, Nonviolenza attiva, Guerra giusta, Fratellanza.

Abstract

This essay critically examines the transformation of the pontifical magisterium on war and peace in the 20th and 21st centuries, focusing on the radically innovative contribution of Pope Francis. In response to the obsolescence of the "just war" doctrine in the face of modern weapons of mass destruction and a historical "participatory acquiescence to war," Francis's pontificate establishes peace as the absolute priority and necessary premise. The essay identifies two original aspects of his proposal: the explicit and unconditional condemnation of arms manufacturers and dealers and the promotion of active nonviolence as a relational model. Furthermore, Francis's magisterium is concretized in a global ethic of solidarity and justice, moving beyond generic appeals by affirming that peace is built by ensuring

* Trascrizione della lezione tenuta nel corso del Progetto di didattica speciale "Diritto, conflitti, pacificazioni: itinerari di pace del giurista contemporaneo" per gli studenti del corso di Diritto canonico del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pisa.

** Professore ordinario di Storia della Chiesa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli (sez. San Luigi), dove dirige l'Istituto di Storia del cristianesimo. È professore invitato presso l'Università Gregoriana di Roma. E-mail: sergiotanzarella@storiadelcristianesimo.it.

"land, housing, and work for all." The analysis culminates with an examination of the Document on Human Fraternity (2019), which definitively rejects the use of religion to justify violence and unequivocally condemns any instrumentalization of faith for war purposes. Finally, the work critiques the persistent lag of academic theology in embracing peace as a priority theme, despite the Pope's forceful calls.

Keywords: Pope Francis, Peace, Active Nonviolence, Just War, Fraternity.

Nella gravità dell'ora presente lo spettro di una guerra planetaria e nucleare appare sempre più concreto. Sembra che tragicamente si ricompongano i pezzi di quella illusoria stagione della guerra fredda nella quale la guerra era dichiarata come bandita, mentre in realtà era ferocemente combattuta, per delega delle grandi potenze, nelle periferie del mondo. Quell' "equilibrio del terrore", fondato sul principio della deterrenza e sugli arsenali pieni di armi in grado di distruggere molte volte la terra, non solo non ha garantito la pace ma ha prodotto quella "III guerra mondiale a pezzi" così come è stata definita ripetutamente da papa Francesco (Prodi, Tanzarella 2024).

Dinnanzi a questa situazione di una umanità costretta nel baratro dell'auto distruzione il Papa non ha fatto mancare una continua denuncia della follia della guerra raccogliendo e rafforzando la posizione dei suoi predecessori. Infatti, sin dall'inizio del secolo scorso il magistero pontificio si è trovato a dovere affrontare la progressiva e radicale trasformazione della guerra come guerra di massa e di distruzione totale grazie alla utilizzazione di armamenti sempre più micidiali: dai mitragliatori alle pallottole dum-dum, dalle nuove capacità dell'artiglieria fino alle armi chimiche. Uno sviluppo mostruoso che solo nella I guerra mondiale uccise 10 milioni di esseri umani, mentre si avviava da subito un processo di mistificazione e celebrazione della guerra¹. Rispetto a questa situazione già Benedetto XV espresse una condanna fermissima accompagnandola con iniziative che potessero portare alla pace o almeno ad un

¹ Questo processo dopo un secolo e ancora perfettamente funzionante come hanno dimostrato le celebrazioni dell'anniversario della I guerra mondiale in cui sono state rispolverate le antiche menzogne e la mitologia bellica. Per contrastarla scrivemmo questo libro: L. Kocci - V. Gigante - S. Tanzarella, *La grande menzogna*. Tutto quello che non vi hanno raccontato sulla I guerra mondiale, Dissensi, Viareggio 2018².

armistizio². La sua azione fallì per precisa volontà politica dei Capi di Stato delle nazioni belligeranti, tutti convinti di potere ottenere la vittoria, ma anche perché nel fronte interno i cattolici di ogni singola nazione apparivano sensibili e convinti più delle ragioni della belligeranza che alla pace³ e la stessa preghiera era utilizzata più come arma per la vittoria che per la pace (Paiano 2017).

Da lì in poi i suoi successori non hanno fatto mancare un giudizio sempre più grave sulla guerra, compresa però sempre come castigo divino, essa che intanto utilizzava nuove armi e sistemi d'arma con l'uso su larga scala dell'aviazione con bombe incendiare e chimiche o di straordinaria potenza distruttiva fino ad arrivare alla utilizzazione dell'arma atomica nel 1945 a II guerra mondiale ormai conclusa con i suoi 40 milioni di morti in maggioranza civili.

Tuttavia complessivamente tutte le comunità cattoliche si fecero trovare particolarmente impreparate rispetto alle nuove guerre della prima metà del Novecento e all'uso dell'arma atomica, mentre appariva evidente, rispetto alle trasformazioni tecnologiche delle armi, la totale inadeguatezza della teoria della guerra giusta concepita dal cristianesimo antico e medievale ancor prima che venisse su larga scala utilizzata la polvere da sparo, un ritardo che è frutto di una eredità antica che passa dalla concezione della *milizia di Cristo* (Harnack 2016), che concepita come spirituale divenne poi concreta, fino al presunto sogno di Costantino per vincere la battaglia di Ponte Milvio all'affermarsi del costantinismo con la trasformazione del Dio cristiano in divinità bellicosa (Tanzarella 2023) e alle guerre di religione e alla benedizione delle armi (Franzinelli, Bottoni 2005). Ad opporsi a questa linea furono singoli o piccoli gruppi, testimoni esemplari ma abbandonati, isolati e dimenticati, come è il caso di Erasmo da Rotterdam⁴, quando non apertamente perseguitati e condannati⁵.

² Si veda l'enciclica *Ad Beatissimi* (1914), l'esortazione apostolica *Allorché fummo chiamati* (1915), la *Lettera ai capi dei popoli belligeranti* (1917).

³ Sul caso italiano cf Menozzi 2015.

⁴ Il pensatore olandese è il caso più grave e incredibile. L'autore di *Dolce è la guerra a chi non l'ha provata* (1515) e del *Il lamento della pace* (1517) e di altri scritti dedicati alla pace e di condanna della guerra è oggi totalmente ignorato nei programmi scolastici di Filosofia e di Storia e nella relativa manualistica e ugualmente assente nell'insegnamento teologico.

⁵ Per la storia del Novecento si pensi come solo esempio alla azione di Lanza del Vasto (Abignete et. al. 2003), a quella di Primo Mazzolari con in suo *Non uccidere* (1955), a quella di Lorenzo Milani nel 1965 con le sue lettere ai cappellani militari e ai giudici.

Nei decenni successivi del secolo XX la guerra assunse la forma della cosiddetta guerra fredda con un accumulo di armamenti nucleari in grado di distruggere più volte la terra, mentre le armi convenzionali continuavano ad uccidere in guerre locali e coloniali nelle periferie del mondo. Rispetto a ciò papa Francesco ha ereditato dai suoi ultimi predecessori una posizione chiara di condanna della guerra e di impegno per la pace a partire dalla svolta impressa da Giovanni XXIII con l'enciclica *Pacem in terris* (La Valle 1987) e il suo giudizio sulla guerra come *alienum est a ratione*⁶ in un tempo in cui alcune guerre apparivano ancora possibili (Tanzarella 2023). Tuttavia questa posizione non ha esercitato una influenza completa e compiuta e la teoria della guerra giusta ha continuato ad ottenere un qualche riconoscimento di possibilità pur con dovute limitazioni (Menozzi 2008, pp. 289 ss.), anche perché come è noto la guerra stessa si è mimetizzata con un vocabolario abile e suggestivo come guerra preventiva, chirurgica, umanitaria. In ogni caso le limitazioni della guerra e la eccezionalità della sua giustificazione lasciano soltanto socchiusa la porta della sua negazione totale, offrendo così un margine tanto spazioso da permettere ancora nel presente ogni genere di crimini e di persecuzioni nei confronti di chi li denuncia. Ne è prova ciò che accadde nel 1968 al cardinale Giacomo Lercaro che, dopo avere condannato la guerra e gli arsenali per poterla fare⁷, venne punito con l'allontanamento immediato dalla diocesi di Bologna (Forcesi 2011, pp. 521 ss.).

Al contrario Francesco, proprio ispirandosi alla *Pacem in terris*, l'ha portata alle estreme conseguenze facendo divenire, a partire dalla storia del XX secolo (Tanzarella 2019), la pace il centro del suo pontificato. In questo il confronto con i suoi predecessori del XX secolo (Enchiridion della Pace, 2004) segna una linea certo di continuità nella attenzione al tema ma una rivoluzione nel senso della sua centralità. Infatti, la condanna senza eccezioni della guerra, come premessa necessaria per la pace, è stata da lui ribadita in molte centinaia di discorsi sia come tema centrale sia in riferimenti occasionali mentre contemporaneamente ha indicato gli elementi costitutivi indispensabili per poter costruire la pace in altrettanti documenti. Si tratta di un pensiero radicalmente innovativo che sconta secoli di condiscendenza partecipata alla guerra, ma anche un complessivo disinteresse al tema della pace da parte dei teologi e

⁶ Sul tema della infelice traduzione dal latino Chiavacci (1993).

⁷ Mi riferisco qui alla indimenticabile omelia di Lercaro per la I Giornata Mondiale per la pace ora in G. Lercaro, *Non la neutralità ma la profezia*, Zikkaron, Marzabotto 2018, pp. 1-13.

dei pensatori cristiani con significative, ma rare, eccezioni. La pace, infatti, resta ancora emarginata anche negli studi teologici dove non sembra interessare i teologi né nella ricerca né nell'insegnamento⁸, ma ne è anche prova il fatto che una figura come Erasmo da Rotterdam e i suoi scritti non sono utilizzati in nessun percorso stabile di studio.

Il caso di Bernard Häring, l'insigne redentorista teologo della morale, ne è l'esempio più evidente. La sua straordinaria opera di studio scientifico sulla pace con studi che mantengono inalterata la loro attualità dopo decenni⁹, resta oggi quasi dimenticata pur affacciandosi qualche iniziativa editoriale di recupero¹⁰. Tuttavia è ancora assente lo sviluppo e l'attualizzazione delle sue idee. Più in generale la pace non appare essere, nemmeno oggi, un tema prioritario nella ricerca teologica e nella formazione cristiana segnando un grave ritardo di riflessione, studio e comunicazione. Un mio appello (Tanzarella 2023) alle istituzioni accademiche romane e italiane è caduto complessivamente nel vuoto, confuso al più come la richiesta di un corso e non come il ripensamento di tutto il sapere teologico liberato da secoli di giustificazioni delle guerre e dell'attenzione rivolta ad argomenti secondari quando addirittura inutili o dannosi.

Papa Francesco, quindi, invita ad un recupero di questo ritardo sulla pace ma dubito forte che ad oggi sia riuscito ad influenzare quell'universo teologico pago delle proprie certezze e che utilizza anche la parola pace, ma come un orpello per un facile e innocuo concordismo, mentre resta indifferente di fronte ad un pensiero bellicoso e astorico e del tutto estraneo al compito di una educazione alla pace di cui si avverte, soprattutto nell'ora presente, drammaticamente la necessità per demistificare la guerra con le sue menzogne e celebrazioni, curare l'ignoranza storica dilagante, mostrare i processi necessari per la costruzione della pace (Id. 2024).

Pur occorrendo una trattazione articolata anche per una semplice sintesi basti qui ricordare almeno due tra i numerosi aspetti originali del pensiero di Francesco sulla pace. Innanzitutto, egli alla continua opposizione della guerra ha accompagnato una precisa condanna senza giustificazione alcuna dei produttori e dei commercianti di

⁸ La meritoria pubblicazione del Dizionario di Teologia della Pace (Lorenzetti 1997) è rimasta complessivamente lettera morta.

⁹ Cf tra i tanti suoi libri e studi dedicati alla pace Häring (2017).

¹⁰ Si pensi a quella promossa recentemente dalla Accademia Alfonsiana e a quella prevista dalle Edizioni Paoline a partire dal 2025.

armi, perché la pace risulta impossibile finché gli interessi dell'alta finanza degli armamenti imporranno alle stesse economie degli Stati un riarmo infinito e un aumento del denaro utilizzato per l'acquisto di armi sacrificando risorse da dedicare ad istruzione, salute, cibo. Su questo aspetto il papa ha pronunciato parole dirimenti che non hanno fatto certo piacere a chi sostiene questo immenso mercato di morte, si pensi al recentissimo invito: «preghiamo anche per la conversione del cuore dei fabbricanti di armi, perché con il loro prodotto aiutano a uccidere» (Francesco 15 gennaio 2025). È evidente che la teoria della guerra giusta, sulla quale ha insistito tanta teologia del passato, non possiede più alcuna giustificazione. Ma l'altro elemento di originalità della proposta di pace secondo Francesco è quello di superare i generici appelli alla pace, che talvolta rischiano di coincidere con l'ossimoro di coloro che pur facendo la guerra sostengono di utilizzarla per fare la pace. Il cuore della sua proposta entra invece nella concretezza della storia e nella complessità delle condizioni necessarie per realizzare la pace:

È possibile desiderare un pianeta che assicuri terra, casa e lavoro a tutti. Questa è la vera via della pace, e non la strategia stolta e miope di seminare timore e diffidenza nei confronti di minacce esterne. Perché la pace reale e duratura è possibile solo "a partire da un'etica globale di solidarietà e cooperazione al servizio di un futuro modellato dall'interdipendenza e dalla corresponsabilità nell'intera famiglia umana"¹¹.

A questo aspetto fondativo della pace, Francesco ne unisce un altro ugualmente originale dedicando il messaggio della Giornata Mondiale della Pace del 2017 alla nonviolenza come prassi e concezione delle relazioni indispensabili per la pace. Si tratta di una scelta innovativa che accoglie un'esperienza non solo cristiana, riconoscendone l'altissimo valore a servizio della pace e sottolineando la grandezza decisiva di coloro che si sono impegnati nella testimonianza della propria vita ispirata alla nonviolenza:

La costruzione della pace mediante la nonviolenza attiva è elemento necessario e coerente con i continui sforzi della Chiesa per limitare l'uso della forza attraverso le norme morali, mediante la sua partecipazione ai lavori delle istituzioni internazionali e grazie al contributo competente di tanti cristiani all'elaborazione della legislazione a tutti i livelli [...]. La nonviolenza attiva è un modo per mostrare che davvero l'unità è più potente e più feconda del conflitto. Tutto nel mondo è

¹¹ *Fratelli tutti* 127.

intimamente connesso. Certo, può accadere che le differenze generino attriti: affrontiamoli in maniera costruttiva e nonviolenta, così che “le tensioni e gli opposti [possano] raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita”, conservando “le preziose potenzialità delle polarità in contrasto”¹².

È in questa prospettiva nonviolenta che occorre comprendere l'azione di Francesco per la pace a partire dalla condanna senza condizioni della guerra perché «Ogni guerra lascia il mondo peggiore di come lo ha trovato. La guerra è un fallimento della politica e dell'umanità, una resa vergognosa, una sconfitta di fronte alle forze del male»¹³. In tutto il pontificato il riferimento alla «efferata guerra»¹⁴ è stato accorato, doloroso quanto continuo e i due aggettivi continuamente ripetuti per definire la guerra sono stati follia e pazzia:

Penso a tanta crudeltà, a tanti innocenti che stanno pagando la pazzia, la pazzia di tutte le parti, perché la guerra è una pazzia e nessuno in guerra può dire: “No, io non sono pazzo”. La pazzia della guerra. Penso a quella povera ragazza volata in aria per una bomba che era sotto il sedile della macchina a Mosca. Gli innocenti pagano la guerra, gli innocenti! Pensiamo a questa realtà e diciamoci l'un l'altro: la guerra è una pazzia. E coloro che guadagnano con la guerra e con il commercio delle armi sono dei delinquenti che ammazzano l'umanità¹⁵.

Si tratta di centinaia di volte in cui il papa ha ribadito una condanna senza appelli e senza giustificazioni che dovrebbe far riflettere coloro che restano ancora indifferenti o rassegnati rispetto alla guerra o che continuano a giustificarla utilizzando in modo strumentale le religioni mentre al contrario:

La pace è nel cuore delle Religioni, nelle loro Scritture e nel loro messaggio. Nel silenzio della preghiera, questa sera, abbiamo sentito il grido della pace: la pace soffocata in tante regioni del mondo, umiliata da troppe violenze, negata perfino ai bambini e agli anziani, cui non sono risparmiate le terribili asprezze della guerra. Il grido della pace viene spesso zittito, oltre che dalla retorica bellica, anche dall'indifferenza. È tacitato dall'odio che cresce mentre ci si combatte.

Ma l'invocazione della pace non può essere soppressa: sale dal cuore delle madri, è scritta sui volti dei profughi, delle famiglie in fuga, dei feriti o dei morenti. E questo grido silenzioso sale al Cielo. Non conosce formule magiche per uscire dai conflitti, ma ha il diritto sacrosanto di *chiedere pace* in nome delle sofferenze patite, e merita ascolto. Merita che tutti, a partire dai governanti, si chinino ad ascoltare con

¹² Id. (1° gennaio 2017) Cf anche Prodi et. al. (2023, pp. 89 ss.).

¹³ *Francesco, Fratelli tutti* 267.

¹⁴ Id. (25 marzo 2022).

¹⁵ Id. (24 agosto 2022).

serietà e rispetto. Il grido della pace esprime il dolore e l'orrore della guerra, madre di tutte le povertà¹⁶.

Ma anche molto recentemente Francesco è ritornato su questi aspetti dirimenti delle armi, delle ingenti risorse impiegate per il loro commercio, delle vittime civili compresi anche bambini, della distruzione delle infrastrutture, dei bombardamenti e sulla inapplicabilità del diritto internazionale declamato, ma sovente non applicato rendendo la costruzione della pace, fondata sul principio di umanità, di fatto impossibile:

Occorre tuttavia rilevare anche che la guerra è alimentata dal continuo proliferare di armi sempre più sofisticate e distruttive. Reitero stamani l'appello affinché "con il denaro che si impiega nelle armi e in altre spese militari costituiamo un Fondo mondiale per eliminare finalmente la fame e per lo sviluppo dei Paesi più poveri, così che i loro abitanti non ricorrano a soluzioni violente o ingannevoli e non siano costretti ad abbandonare i loro Paesi per cercare una vita più dignitosa".

La guerra è sempre un fallimento! Il coinvolgimento dei civili, soprattutto bambini, e la distruzione delle infrastrutture non sono solo una disfatta, ma equivalgono a lasciare che tra i due contendenti l'unico a vincere sia il male. Non possiamo minimamente accettare che si bombardi la popolazione civile o si attacchino infrastrutture necessarie alla sua sopravvivenza. Non possiamo accettare di vedere bambini morire di freddo perché sono stati distrutti ospedali o è stata colpita la rete energetica di un Paese.

Tutta la Comunità internazionale sembra apparentemente essere d'accordo sul rispetto del diritto internazionale umanitario, tuttavia la sua mancata piena e concreta realizzazione pone delle domande. Se abbiamo dimenticato cosa c'è alla base, le fondamenta stesse della nostra esistenza, della sacralità della vita, dei principi che muovono il mondo, come possiamo pensare che tale diritto sia effettivo? È necessaria una riscoperta di questi valori, e che essi a loro volta si incarnino in precetti della pubblica coscienza, affinché sia davvero *il principio di umanità* alla base dell'agire¹⁷.

Ma oggi appare emergere con sempre maggiore forza nelle politiche di molti Stati proprio il rifiuto di questo dirimente principio di umanità fondato sulla retta coscienza pubblica e sostituito da quella teologia della prosperità, totalmente anticristiana, che sbeffeggia la solidarietà, esalta competizione e successo, giustifica le deportazioni, si fonda sull'esclusione e sul privilegio, innalza muri e barriere e crea le condizioni di uno stato guerra preventiva che diviene guerra permanente che in nome della sicurezza cancella ogni possibilità di costruzione della pace. Al contrario Francesco diede già

¹⁶ Id. (25 ottobre 2022).

¹⁷ Id. (9 gennaio 2025).

prova concreta nel 2019 di questo impegno costruttivo per la pace nel *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, un documento da lui fermamente voluto e sottoscritto insieme ad Ahmad Al-Tayyib, il Grande Imam di Al-Azhar dopo un lavoro lungo ed efficace di una commissione paritetica. Esso segnò uno straordinario punto di non ritorno per le relazioni di una parte della cristianità con una parte dell'Islam in nome della pace, ma è anche uno speciale esempio per il ruolo delle religioni nel futuro per la costruzione della pace superando sia le precomprensioni del passato sia gli steccati degli integralismi.

Il documento inizia con una lunga invocazione dirimente in nome di una fratellanza umana sovente negata o misconosciuta, in nome tra l'altro:

dei poveri, dei miseri, dei bisognosi e degli emarginati che Dio ha comandato di soccorrere come un dovere richiesto a tutti gli uomini e in particolar modo a ogni uomo facoltoso e benestante.

In nome degli orfani, delle vedove, dei rifugiati e degli esiliati dalle loro dimore e dai loro paesi; di tutte le vittime delle guerre, delle persecuzioni e delle ingiustizie; dei deboli, di quanti vivono nella paura, dei prigionieri di guerra e dei torturati in qualsiasi parte del mondo, senza distinzione alcuna.

In nome dei popoli che hanno perso la sicurezza, la pace e la comune convivenza, divenendo vittime delle distruzioni, delle rovine e delle guerre¹⁸.

A questa invocazione segue una analisi acuta e senza false diplomazie dei processi di morte in atto nel mondo che rendono di fatto la pace impossibile. Infatti:

le forti crisi politiche, l'ingiustizia e la mancanza di una distribuzione equa delle risorse naturali – delle quali beneficia solo una minoranza di ricchi, a discapito della maggioranza dei popoli della terra – hanno generato, e continuano a farlo, enormi quantità di malati, di bisognosi e di morti, provocando crisi letali di cui sono vittime diversi paesi, nonostante le ricchezze naturali e le risorse delle giovani generazioni che li caratterizzano. Nei confronti di tali crisi che portano a morire di fame milioni di bambini, già ridotti a scheletri umani – a motivo della povertà e della fame –, regna un silenzio internazionale inaccettabile (Bongiovanni et al. 2019. p. 256).

Ritengo che proprio gli autori di questo silenzio siano tra i maggiori avversari di questo documento e di conseguenza anche della linea evangelica del pontificato di Francesco

¹⁸ Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune», in Bongiovanni et al. (2019, p. 254).

al quale non sono mancati strenui oppositori esterni, ma soprattutto interni alla Chiesa cattolica. Nuove forme di pelagianesimo, di gnosticismo, di purismi angelicati e di nostalgie restauratrici mal si conciliano con il primato assoluto della pace, mentre spiritualismi disincarnati continuano ad affermare il primato della atarassia e dell'indifferenza di fronte al dolore umano. Un primato che sfocia nella rassegnazione anche dinnanzi alla guerra e ai suoi crimini. Mentre contemporaneamente altri si occupano di innalzare il vessillo di una cristianità bellicosa e sostenitrice di una religione civile pronta ad ingaggiare qualsiasi scontro pur di affermare identità divisive e sovente violente. Al contrario il documento afferma che:

Altresì dichiariamo – fermamente – che le religioni non incitano mai alla guerra e non sollecitano sentimenti di odio, ostilità, estremismo, né invitano alla violenza o allo spargimento di sangue. Queste sciagure sono frutto della deviazione dagli insegnamenti religiosi, dell'uso politico delle religioni e anche delle interpretazioni di gruppi di uomini di religione che hanno abusato – in alcune fasi della storia – dell'influenza del sentimento religioso sui cuori degli uomini per portarli a compiere ciò che non ha nulla a che vedere con la verità della religione, per realizzare fini politici e economici mondani e miopi. Per questo noi chiediamo a tutti di cessare di strumentalizzare le religioni per incitare all'odio, alla violenza, all'estremismo e al fanatismo cieco e di smettere di usare il nome di Dio per giustificare atti di omicidio, di esilio, di terrorismo e di oppressione. Lo chiediamo per la nostra fede comune in Dio, che non ha creato gli uomini per essere uccisi o per scontrarsi tra di loro e neppure per essere torturati o umiliati nella loro vita e nella loro esistenza. Infatti Dio, l'Onnipotente, non ha bisogno di essere difeso da nessuno e non vuole che il Suo nome venga usato per terrorizzare la gente (Ib., p. 257).

Il documento ha il merito di una non comune chiarezza e di quella parresia che è qualità essenziale per realizzare la pace, per la cui costruzione sono convocati indistintamente tutti gli esseri umani senza preclusioni o schieramenti:

questa Dichiarazione sia un invito alla riconciliazione e alla fratellanza tra tutti i credenti, anzi tra i credenti e i non credenti, e tra tutte le persone di buona volontà; sia un appello a ogni coscienza viva che ripudia la violenza aberrante e l'estremismo cieco; appello a chi ama i valori di tolleranza e di fratellanza, promossi e incoraggiati dalle religioni; sia una testimonianza della grandezza della fede in Dio che unisce i cuori divisi ed eleva l'animo umano; sia un simbolo dell'abbraccio tra Oriente e Occidente, tra Nord e Sud e tra tutti coloro che credono che Dio ci abbia creati per conoscerci, per cooperare tra di noi e per vivere come fratelli che si amano. Questo è ciò che speriamo e cerchiamo di realizzare, al fine di raggiungere una pace universale di cui godano tutti gli uomini in questa vita (Ib., p. 261).

Il *Documento sulla fratellanza* umana non ha avuto ad oggi la diffusione che meritava e ciò si comprende a causa dei suoi contenuti dirompenti rispetto a tutte le giustificazioni religiose delle violenze del passato. Ma in occasione della firma del documento Francesco pronunciò un discorso fondamentale che sintetizza la sua idea di pace e dei possibili modi per realizzarla: «Volere la pace, promuovere la pace, essere strumenti di pace: siamo qui per questo» (Francesco 4 febbraio 2019). Egli, smentendo tutte le tradizioni secolari, rompe definitivamente ogni uso strumentale e sacralizzato della violenza:

Non si può onorare il Creatore senza custodire la sacralità di ogni persona e di ogni vita umana: ciascuno è ugualmente prezioso agli occhi di Dio. Perché Egli non guarda alla famiglia umana con uno sguardo di preferenza che esclude, ma con uno sguardo di benevolenza che include. Pertanto, riconoscere ad ogni essere umano gli stessi diritti è glorificare il Nome di Dio sulla terra. Nel nome di Dio Creatore, dunque, va senza esitazione condannata ogni forma di violenza, perché è una grave profanazione del Nome di Dio utilizzarlo per giustificare l'odio e la violenza contro il fratello. Non esiste violenza che possa essere religiosamente giustificata (Bongiovanni et. al. 2019, p. 264).

Dunque la violenza deve essere riconosciuta estranea all'universo religioso, tale universo infatti, secondo Francesco, poggia sul riconoscersi tutti fratelli e sorelle in una dimensione di sacralità della vita e di fratellanza che ammettendo tutte le differenze con il coraggio dell'alterità le ricompone nel principio assoluto della pace. Questa scelta elimina ogni credito alla guerra e ogni giustificazione ad una società che prevede padroni e schiavi e che si fonda sull'individualismo, sull'indifferenza e sulla volontà di vedere soltanto nemici e avversari. Al contrario il riconoscersi tutti partecipi della stessa famiglia umana lascia lo spazio ad una autentica libertà personale e reciproca che vede "nell'altro veramente un fratello, un figlio della mia stessa umanità che Dio lascia libero e che pertanto nessuna istituzione umana può forzare, nemmeno in nome suo" (Ib., p. 266).

Da queste premesse deriva un impegno preciso per le religioni nella promozione della pace perché

Non c'è alternativa: o costruiremo insieme l'avvenire o non ci sarà futuro. Le religioni, in particolare, non possono rinunciare al compito urgente di costruire ponti fra i popoli e le culture. È giunto il tempo in cui le religioni si spendano più attivamente, con coraggio e audacia, senza infingimenti, per aiutare la famiglia

umana a maturare la capacità di riconciliazione, la visione di speranza e gli itinerari concreti di pace (Ib., 267).

Ma gli itinerari di pace a cui si riferisce il Papa non sono generiche dichiarazioni ma precisi percorsi reali fondati su due pilastri insostituibili: l'educazione e la giustizia. È dunque l'educazione il vero antidoto alla violenza e alla guerra, mentre contemporaneamente la giustizia di oppone a tutte le discriminazioni, a tutti i privilegi, a tutte le negazioni di diritti soprattutto dei poveri. Di fronte a queste tragedie il ruolo delle religioni è quello di prevenire la rassegnazione e di schierarsi con tutti gli esclusi perché solo così si affermano i principi della pace:

Una convivenza fraterna, fondata sull'educazione e sulla giustizia; uno sviluppo umano, edificato sull'inclusione accogliente e sui diritti di tutti: questi sono semi di pace, che le religioni sono chiamate a far germogliare. Ad esse, forse come mai in passato, spetta, in questo delicato frangente storico, un compito non più rimandabile: contribuire attivamente a *smilitarizzare il cuore* dell'uomo. La corsa agli armamenti, l'estensione delle proprie zone di influenza, le politiche aggressive a discapito degli altri non porteranno mai stabilità. La guerra non sa creare altro che miseria, le armi nient'altro che morte!

La fratellanza umana esige da noi, rappresentanti delle religioni, il dovere di bandire ogni sfumatura di approvazione dalla parola guerra. Restituiamola alla sua miserevole crudezza.

Insieme, fratelli nell'unica famiglia umana voluta da Dio, impegniamoci contro la logica della potenza armata, contro la monetizzazione delle relazioni, l'armamento dei confini, l'innalzamento di muri, l'imbavagliamento dei poveri; a tutto questo opponiamo la forza dolce della preghiera e l'impegno quotidiano nel dialogo. Il nostro essere insieme oggi sia un messaggio di fiducia, un incoraggiamento a tutti gli uomini di buona volontà, perché non si arrendano ai diluvi della violenza e alla desertificazione dell'altruismo. Dio sta con l'uomo che cerca la pace. E dal cielo benedice ogni passo che, su questa strada, si compie sulla terra (Ib., pp. 270-271).

Itinerari di pace, quindi, ci suggerisce papa Francesco avendo però il coraggio di percorrerli tra le macerie e i cadaveri di tutte le guerre. Non itinerari turistici in ossequioso dialogo con i potenti del mondo che dicono pace e comprano armi, che dicono pace e fanno fare la guerra, che dicono pace e alzano muri di cemento o di mare. Francesco ha dimostrato in questi dodici anni che non saranno i passi felpati delle cancellerie delle grandi nazioni, spesso sottomesse ai mercanti di armi, a salvare il mondo, ma la denuncia che le strade della pace sono state minate e che l'intera umanità è sotto fuoco incrociato. Si tratta quindi di itinerari rischiosi percorsi con la

volontà di rompere il velo della mistificazione di cui si avvolge la guerra. Lampedusa, Lesbo, Bangui, Mosul sono lì ad indicare l'itinerario per la pace e la via che occorre seguire: educarci a vedere le conseguenze delle guerre e dell'odio e schierarci con le vittime e i sopravvissuti per avere cura della loro memoria e rendere giustizia della loro vita violata.

Riferimenti bibliografici

(ed.) (2004), *Enchiridion della Pace, I-II*, EDB, Bologna.

Abignente & Tanzarella (a cura di) (2003), *Tra Cristo e Gandhi. L'insegnamento di Lanza del Vasto: alle radici della nonviolenza*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Bongiovanni & Tanzarella (a cura di) (2019), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Chiavacci (1993), "Teologia di un manifesto per la famiglia umana", in S. Tanzarella (a cura di), *Costruire la pace sulla terra. A trent'anni dalla Pacem in terris*, La Meridiana, Molfetta, pp. 41-55.

Forcesi G. (2011), *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti*, EDB, Bologna.

Francesco (1° gennaio 2017), La nonviolenza: stile di una politica per la pace, La Giornata mondiale della pace, 6.

Francesco (2025), Udienza 15 gennaio.

Francesco (24 agosto 2022), Udienza.

Francesco (25 marzo 2022), Omelia.

Francesco (25 ottobre 2022), Incontro di preghiera per la pace.

Francesco (4 febbraio 2019), "Discorso al Founder's Memorial di Abu Dhabi", in Bongiovanni S. – Tanzarella S. (a cura di) (2019), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, p. 263.

Francesco (9 gennaio 2025), Discorso ai membri del corpo diplomatico.

Franzinelli & Bottoni (a cura di) (2005), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, Il Mulino, Bologna.

Häring (2017), *La forza terapeutica della non-violenza. Per una teologia pratica della pace*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.

Harnack (2016), *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, ediz. it. a cura di S. Tanzarella, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Tanzarella (2023), "Costantino, il cristianesimo e la vittoria della croce", in *Parola, Spirito e Vita*, 40 (2023/87), pp. 185-198.

Kocci, Gigante & Tanzarella (2018), *La grande menzogna. Tutto quello che non vi hanno raccontato sulla I guerra mondiale*, Dissensi, Viareggio.

Menozzi (a cura di) (2015), *La Chiesa italiana nella Grande Guerra*, Morcelliana, Brescia.

Lorenzetti (a cura di) (1997), *Dizionario di Teologia della Pace*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

La Valle (1987), *Pacem in terris. L'enciclica della liberazione*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole.

Lercaro (2018), *Non la neutralità ma la profezia*, Zikkaron, Marzabotto.

Mazzolari (1955), *Non uccidere*, La Locusta, Vicenza.

Milani (1965), *Lettera ai cappellani militari. Lettera ai giudici*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (ed. 2018).

Menozzi (2008), *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione dei conflitti*, Il Mulino, Bologna.

Paiano (2017), *Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, Pacini editore, Ospedaletto.

Prodi & Tanzarella (a cura di) (2023), *Conquista la pace. Papa Francesco*, a cura di, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Prodi & Tanzarella S. (2024), "Papa Francesco e la terza guerra mondiale a pezzi", in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 28 (in corso di stampa).

Tanzarella (2019), "Papa Francesco e la storia del XX secolo", in A. Carfora – Ianniello (a cura di), *Francesco e la storia della Chiesa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Tanzarella (2023), "La Pacem in terris e il suo contesto storico", in *Studia Moralia*, 61 (2023/1), pp. 15-32.

Tanzarella (2023), "Una teologia per la Pace", in *Quaderni della Scuola di pace*, 30, pp. 21-26.

Tanzarella (2024), "Educare alla Pace", in L. Simoncelli (a cura di), *Ministero della pace. Una scelta di futuro*, Sempre Editore, Vegnago, pp. 86-108.

Fraternità e pace tra magistero sociale e diritto canonico

Marta Lombardi*

Abstract

Il presente contributo ricostruisce l'evoluzione del concetto di fraternità nel magistero pontificio contemporaneo, dal pontificato di Leone XIII fino a Papa Leone XIV, con particolare attenzione al nesso tra fraternità e pace. L'analisi si concentra in modo specifico sull'enciclica *Fratelli tutti*, letta come culmine di una riflessione teologico-sociale e come proposta di un paradigma relazionale fondato sulla comune dignità umana e sull'amicizia sociale. L'articolo esplora anche le implicazioni canonistiche della fraternità, intesa non solo come principio teologico ma anche come criterio giuridico capace di orientare la struttura dell'ordinamento ecclesiale. Si evidenziano perciò alcune applicazioni pratiche del principio di fraternità nel diritto canonico vigente, nonché le sfide aperte per un'effettiva realizzazione di una cultura di pace nella vita istituzionale e nelle relazioni intraecclesiali.

Parole chiave: fraternità, magistero pontificio, *Fratelli tutti*, ordinamento canonico.

Abstract

This contribution reconstructs the evolution of the concept of fraternity in contemporary papal teaching, from the pontificate of Leo XIII to that of Pope Leo XIV, with particular attention to the nexus between fraternity and peace. The analysis focuses specifically on the encyclical *Fratelli tutti*, read both as the culmination of a theological and social reflection and as the proposal of a relational paradigm grounded in common human dignity and social friendship. The article also explores the canonical implications of fraternity, understood not only as a theological principle but also as a juridical criterion capable of orienting the structure of the ecclesial legal order. Particular attention is given to certain practical applications of the principle of fraternity in the current canon law, as well as to the open challenges involved in achieving an effective realization of a culture of peace within institutional life and intra-ecclesial relations.

Keywords: fraternity, papal magisterium, *Fratelli tutti*, canon law.

* Dottoranda di ricerca in Peace Studies presso l'Università di Roma, La Sapienza. E-mail: marta.lombardi@uniroma1.it.

Introduzione

Il presente contributo intende analizzare lo sviluppo del magistero pontificio sul tema della fraternità, a partire da Leone XIII fino ai nostri giorni. Lo studio si propone anche di esplorare le modalità con cui la fraternità si propone, da un lato, come principio utile per l'interpretazione delle norme di diritto canonico e, dall'altro, come criterio che influenza altri principi ecclesiali quali, ad esempio, la sinodalità e la corresponsabilità. La fraternità è certamente apprezzata dalla Chiesa come un principio evangelico portante; tuttavia, essa appare indebolita nell'accezione di categoria politica con cui viene invece proposta dalla Rivoluzione francese.

I documenti relativi alla dottrina sociale della Chiesa non tematizzano in maniera sistematica il principio di fraternità, che, a partire dal XX secolo, emerge sporadicamente come contrapposto ad altri sistemi concettuali: quello socialista e quello liberale (Pizzolato, 2017). Tale concetto costituisce comunque una nozione fondamentale per la comprensione del ruolo missionario della Chiesa di annuncio del Vangelo e del suo rapporto con l'umanità (Bertolone 2019, 15-28). La fraternità, che nei documenti ecclesiali assume rilievo anche in funzione aggettivante rispetto ad altri termini (comunione, carità, aiuto), si radica come principio autonomo nell'antropologia teologica cristiana, che riconosce in ogni essere umano un figlio di Dio e, dunque, un fratello in Cristo.

Inquadrare in una cornice definitoria chiara il concetto di fraternità è una missione ardua non solo da un punto di vista giuridico, ma anche filosofico e socio-antropologico. Questa apparente contraddittorietà è una verosimile conseguenza dell'accento illuministico che caratterizza la fraternità in ambito socio-politico (Baggio 2012): la Chiesa si fonda sulla fraternità, eppure ha faticato ad ammettere che questa stessa fraternità possa fondare le comunità politiche. Tali resistenze si sono mostrate principalmente nell'Ottocento, per una naturale contrapposizione della Chiesa alle tesi liberali prima e socialiste poi, per cui l'odierno accento posto da Papa Francesco si presenta come una vera e propria novità. Nella *Fratelli tutti* è infatti chiaramente espresso un recupero anche politico di un concetto fino ad allora limitato alla sfera della religiosità (Castello 2021).

In un tempo segnato da profonde crisi e da un crescente individualismo, questo invito a cambiare la prospettiva con cui guardiamo alla fraternità può aprire nuove strade nella costruzione di sistemi politici e giuridici sostenibili (Judt, 2010), anche dal punto di vista dell'ordinamento canonico. La fraternità costituisce infatti un paradigma ecclesiological, che interroga il modo in cui la Chiesa si concepisce e si organizza: non semplicemente come istituzione gerarchica, ma come "comunione di fratelli" (così la definisce Pio XII, nella Cost. ap. *Sponsa Christi*, 1950).

1. Cenni sulla fraternità nel magistero pontificio: da Leone XIII a Leone XIV

Il magistero di Leone XIII apre la strada all'annuncio evangelico della fraternità come criterio di discernimento sociale e giuridico: egli, come si percepisce dalla *Rerum novarum*, affronta la fraternità alla luce delle problematiche del suo tempo, a partire dalla questione operaia. Così, anche i suoi successori trattano la fraternità rispetto alle trasformazioni epocali che hanno segnato l'età contemporanea: il capitalismo, le guerre, la globalizzazione. In tale contesto, il magistero ha progressivamente assunto il lessico della fraternità per riaffermare l'unità del genere umano e la necessità di una giustizia sociale fondata non soltanto su diritti e doveri, ma su un legame spirituale e ontologico tra le persone (Salvioli 2018).

La posizione della Chiesa verso la fraternità ha subito oscillazioni dovute alla necessità di opporsi a visioni politiche che la stessa avvertiva come contrarie al messaggio evangelico. Come abbiamo detto, grazie alla Rivoluzione francese il concetto di fraternità si svincola da una dimensione prettamente morale-religiosa per spostarsi nel campo della politica.

Trascorso un secolo da tale evento epocale, papa Leone XIII riprende il concetto di fraternità come orizzonte teologico e giuridico per ricomporre le fratture sociali, economiche e politiche a lui contemporanee. Tuttavia, permane nel suo magistero una diffidenza verso un termine troppo facilmente associabile alle dottrine socialiste e liberali. In quegli anni, infatti, la Dottrina sociale della Chiesa si trova per la prima volta ad affrontare le difficoltà di coniugare l'unità della fede con la differenziazione antropologica, nella pluralità delle opzioni politiche, talvolta assumendo un ruolo di mediazione, talaltra di scontro, tra fede e politica (Fantappiè 2012).

Già nella *Rerum novarum* (1891), Leone XIII fonda la questione sociale sulla dignità della persona e sulla necessità di una cooperazione tra le classi sociali, nel rispetto della giustizia e del bene comune, auspicando che: “[...] da entrambe le parti ci si dia la mano e le volontà si uniscano in una medesima amicizia. Ma la semplice amicizia è ancora troppo poco: se si obbedisce ai precetti del cristianesimo, sarà nell’amore fraterno che si realizzerà l’unione” (par. 21). La fraternità cooperativa proposta dalla Chiesa si contrappone all’antagonismo strutturale tra classi sociali, che si porrebbe in contraddizione con il disegno ordinato del cosmo voluto da Dio (Pizzolato 2017).

La stessa enciclica afferma che “né la giustizia né l'umanità permettono che si trascurino le miserie di coloro che sono costretti a vivere nel bisogno” (n. 22), evidenziando così l’istanza fraterna insita nella dottrina cristiana come un dovere di ciascun fedele a farsi carico dei bisogni dei fratelli. La comune origine divina degli esseri umani è indicata come principio di uguaglianza ontologica, base per un ordine sociale ispirato alla solidarietà¹. Tuttavia, in questa prospettiva, la riconduzione alla fraternità di ogni autentica forma di solidarietà non si traduce in un semplice meccanismo di redistribuzione delle risorse (ipotesi auspicata invece dalle dottrine comuniste)². La dottrina sociale della Chiesa, a differenza dell’impostazione illuminista, non disconosce infatti la compatibilità tra la realizzazione della fraternità universale e il permanere delle disuguaglianze sociali e delle strutture autoritarie.

Per la Chiesa, l’affermazione del principio di fraternità non ha conseguenze rivoluzionarie sul piano politico, in quanto la povertà e le sofferenze umane sono funzionali alla realizzazione del bene comune e al buon funzionamento dell’ordine sociale, oltre che alla “santificazione per i poveri e per coloro che vengono loro in aiuto”. In opposizione alle visioni radicali del socialismo, il magistero della Chiesa in quegli anni (e fino ai primi decenni del XX secolo) rimette il dovere di attenuare le disuguaglianze alla responsabilità individuale di esercizio della carità cristiana.

¹ In una delle prime raccolte del magistero sociale della Chiesa (Vito 1962) si legge che: “La fraternità appare come presupposto necessario per comprendere il significato autentico della solidarietà cristiana: essa non è un semplice sentimento, né solo uno strumento sociale, ma è radicata nella comune origine dell’uomo e nella vocazione alla comunione che la Chiesa propone come fondamento dell’ordine sociale”.

²Questo impulso verrà recepito da Giovanni Paolo II, che nella *Sollicitudo rei socialis* (1987) riprende il legame tra solidarietà e fraternità, affermando che “alla luce della fede, la solidarietà tende a superare se stessa, a prendere le dimensioni propriamente cristiane della gratuità, della dedizione al prossimo, del servizio, persino della perdita di sé” (n. 40): in una parola, a divenire fraternità applicata.

Possiamo tuttavia riconoscere al magistero di Leone XIII il merito di legare la fraternità non più solo alla realizzazione della collaborazione tra classi, ma ad un rinnovamento dell'organizzazione delle strutture sociali e degli ambiti lavorativi (Pizzolato 2017).

Nel corso del Novecento, la riflessione pontificia amplia l'orizzonte della fraternità, ancorandola sempre più alla dimensione relazionale e comunitaria della persona umana. Pio XI, nella *Quadragesimo anno* (1931), pur concentrandosi sulla riforma sociale e sull'ordine corporativo, insiste sull'interdipendenza dei membri della società e sull'esigenza di una collaborazione organica, segnata da reciproca attenzione e rispetto. Con questa enciclica, per la prima volta, nonostante permanga una certa prudenza nell'enfatizzare il ruolo delle istituzioni politiche, l'insegnamento della Chiesa attribuisce allo Stato uno spazio di intervento legittimo in materia di costruzione del bene comune e riconosce che, attraverso le leggi, è possibile contribuire alla realizzazione di un ordine naturale estraneo a qualsivoglia volontà umana (Pizzolato 2017).

L'esclusione della fraternità dalla sfera politica inizia ad indebolirsi durante il magistero di Giovanni XXIII, che si distingue per una marcata apertura universalistica del concetto di fraternità. Nella *Pacem in terris* (1963) la pace tra i popoli viene fondata sul riconoscimento della comune umanità e sull'effettivo rispetto dei diritti e doveri fondamentali. La riflessione in materia continua a svilupparsi con Paolo VI che, nella *Populorum progressio* (1967), delinea una fraternità che si traduce in sviluppo integrale e cooperazione internazionale, riflettendo la crescente attenzione della Santa Sede verso gli equilibri geopolitici mondiali. Nello stesso documento si prende atto dello sconvolgimento di tali equilibri a causa della globalizzazione che "ci rende vicini, ma non fratelli". L'urgenza di realizzare la fraternità è intesa in relazione all'esigenza di superare le diseguaglianze sociali, in quanto "il sottosviluppo ha come causa principale la mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli" [52].

L'insegnamento del successore di Paolo VI rafforza la dimensione politica della fraternità, che non può ridursi a pura affermazione ideale, ma deve incidere nelle strutture della convivenza, influenzando le dinamiche legislative e istituzionali. Nella *Centesimus annus* (1991) Giovanni Paolo II individua la necessità di un sistema a tre soggetti: il mercato, lo Stato e la società civile, riconoscendo nella società civile

l'ambito più proprio di una economia della gratuità e della fraternità, senza però negarla agli altri due ambiti.

Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, invita a “fare spazio al principio di gratuità come espressione della fraternità” nell’ambito dell’economia e della società, riprendendo l’idea che l’ingiustizia e il sottosviluppo hanno la loro causa nella mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli (Beraldo 2025). Nonostante il rafforzamento nel magistero dell’idea di fraternità come strumento politico di promozione della giustizia globale, Benedetto XVI ribadisce la necessità di non svuotare il concetto di fraternità dalla sua radice teologica (Benedetto XVI 2005). La fraternità si fonda infatti su un’etica della responsabilità solidale che interroga la coscienza di ogni donna e uomo, al di là dell’assetto politico-istituzionale della società³.

Come vedremo meglio nel paragrafo seguente, il pontificato di Francesco rappresenta una svolta programmatica: la fraternità diventa elemento portante della sua proposta ecclesiologica e sociale. Già nel discorso al *Regina Coeli* del 2 aprile 2018, egli aveva affermato che “la risurrezione di Cristo è l’inizio di un mondo nuovo, fondato sulla fraternità e la pace”. Nell’enciclica *Fratelli tutti* (2020), egli definisce la fraternità come la via per una “politica migliore”, capace di rispondere alla crisi del legame sociale con “la gentilezza, la prossimità e la fiducia reciproca” (n. 222). Nel magistero di Bergoglio, la fratellanza cristiana si fonda sul mistero della comune figliolanza in Dio e sulla missione di costruire una fraternità universale (nn. 5-6).

Tale orizzonte è stato ripreso già dai primi discorsi pubblici di Leone XIV, che nell’intervento alla Curia Generalizia degli Agostiniani ha affermato: “Non esiste pace duratura senza fraternità autentica”. In continuità con i suoi predecessori, Leone XIV sottolinea la dimensione performativa della fraternità, che si attua nelle opere di

³ Cfr. sul tema anche Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, 1981, che riprendendo la *Gaudium et spes* scrive in tema di progresso e di bene comune: “L’uomo vale più per quello che è che per quello che ha. Parimente tutto ciò che gli uomini fanno per conseguire una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano nei rapporti sociali, ha più valore dei progressi in campo tecnico. Questi, infatti, possono fornire, per così dire, la materia alla promozione umana, ma da soli non valgono in nessun modo ad effettuarla”.

misericordia, nella giustizia sociale e nella promozione di percorsi di pace, specialmente in contesti di conflitto e migrazione.

Parallelamente, sul piano degli ordinamenti civili, dopo la fine delle due guerre mondiali si avverte per la prima volta in maniera evidente la manchevolezza di sistemi giuridici nazionali fondati su eguaglianza e libertà. La volontà di individuare basi nuove nella costruzione di ordinamenti più democratici suggerisce di rivalutare la fraternità come principio giuridico, in una dimensione normativa che rimane però ambigua⁴. La Dichiarazione del 1948 impone infatti il “dover agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza, sancendo così il riconoscimento della fraternità come principio giuridico riferito al bisogno di riconoscersi tutti appartenenti ad un’umanità condivisa, in ragione dell’inalienabile dignità di ciascuno⁵.

Negli ordinamenti giuridici moderni, giuridificare la fraternità e inserirla nei progetti costituzionali ha significato spostarla sul piano del cosmopolitismo. Tuttavia, sin dalla sua genesi politica del 1789, si intuiscono le contraddizioni di tale operazione, che importa l’idea del cosmopolitismo per poi ricadere nel vestito stretto dello Stato nazione. Nel principio di fraternità, inteso come dispositivo biopolitico, si rispecchiano infatti tutti i paradossi con i quali i sistemi sociali si rappresentano attraverso pratiche di inclusione ed esclusione: il cammino della fraternità oscilla da spinte alla crescente differenziazione comunitaria a quelle tendenti alla ricomposizione unitaria. L’applicazione normativa di un simile principio risulta complicato da tali ambiguità intrinseche, che impediscono ai legislatori di fornire alla fraternità una traduzione giuridica nel rispetto della sua autentica tendenza universale: infatti, “La fraternità, come l’umanità, o è un concetto totale o è pura maschera che nasconde misure troppo egoistiche” (Resta 2015).

⁴ Sul punto, basti pensare alla teoria della giustizia di J. Rawls che vede la fraternità come un requisito della “società ben ordinata” (S. Maffettone (a cura di), J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1981).; al gioco dell’affratellamento che H. Jonas ravvede nella “responsabilità totale” del governante nei confronti del governato (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009); o, ancora, nella definizione che dà Pasolini delle istituzioni quali “divinità volgari” che affratellano.

⁵ La maggior parte delle costituzioni europee (come, ad esempio, l’Italia e la Germania) preferiscono parlare di “solidarietà”, mentre la Francia inserisce il riferimento alla fraternità all’art.2 della Costituzione del 1958 in relazione al motto della nazione, assieme a *liberté* e *égalité*. La Costituzione portoghese del 1976 richiama nel preambolo la costruzione di una società “più giusta e fraterna”. Alcune più recenti costituzioni latinoamericane emulano la pratica di citare la fraternità nel preambolo: quella dell’Ecuador del 2008 parla di convivere “in paz y fraternidad”; quella della Bolivia del 2009 richiama la necessità di “vivir bien, con respeto y fraternidad”.

Se, dunque, nel secondo dopoguerra gli stati democratici hanno ritenuto di fondare il significato profondo della convivenza civile e politica sull'elenco dei diritti e dei doveri della persona, la Chiesa - influenzata dagli scritti di San Tommaso d'Aquino - ha invece ritenuto di non poter aderire pienamente a tale impostazione⁶. La convivenza sociale acquista invece tutto il suo senso se basata sull'amicizia civile e sulla fraternità⁷. *L'amicizia civile*, così intesa, osteggiata dalle ideologie individualistiche e collettivistiche delle società moderne e contemporanee, è l'attuazione più autentica del principio di fraternità, che è inseparabile da quello di libertà e di uguaglianza. Lo stesso Giovanni Paolo II, nel corso del suo primo viaggio in Francia nel 1980, afferma significativamente la condivisione dei principi esaltati dalla Rivoluzione francese dicendo che: "Libertà, uguaglianza, fraternità, in fondo, sono idee cristiane". La coesistenza di ciascun elemento di tale triade e il superamento delle contraddizioni tra gli stessi sono indispensabili alla realizzazione di società pacificate, in quanto "la fraternità accomuna gli uomini in ragione dell'esposizione di ciascuno alla dismisura della libertà e dell'uguaglianza che è da tutti assolutamente condivisa". (Nancy 2000).

Attraverso questa evoluzione, si può cogliere come la fraternità non sia solo un accessorio retorico della dottrina sociale, ma un'asse portante della presenza della Chiesa nel mondo. Essa agisce come principio teologico, etico e giuridico, capace di ispirare sia le relazioni intraecclesiali sia l'azione della Chiesa nella società civile e nelle istituzioni politiche, contribuendo alla costruzione di un ordine pacifico fondato sulla giustizia e sull'inclusione (Vito 1962). Infatti, solo la fraternità, vista come processo, è capace di ricomporre la complessità conflittuale delle relazioni internazionali, locali e interpersonali (Paoletti 2022). La Chiesa deve lavorare per difendere la fraternità, che – come dimostra la storia - è fragile come l'amore, ma rappresenta il mezzo per la pace.

⁶ Sul rapporto tra Chiesa e diritti soggettivi, cfr. L. M. Guzzo, *Chiesa e diritti fondamentali: è la resa dei conti?*, in *Il Regno*, blog del 30.10.2020 (https://www.ilregno.it/blog/chiesa-e-diritti-fondamentali-e-la-resa-dei-conti-luigi-mariano-guzzo?fbclid=IwAR1Eyo6oQ0eCYPQXpJVlrwUks6sGVk_Kz3wYUbssGFWDs3cNsl6piEkSt6M).

⁷ Cfr. Pizzolato (2017), che ritiene che l'evoluzione della posizione della dottrina sociale della Chiesa sulla fraternità non possa essere compresa se non si tiene conto dell'influenza del pensiero tomista. L'idea della fraternità può infatti trovare un suo fondamento sulla concezione particolare del diritto naturale come cooperazione necessitata tra gli uomini (San Tommaso d'Aquino, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, lect. 1: Ed. Leon. 47, 443).

2. Fraternità e pace in Fratelli tutti

L'enciclica *Fratelli tutti*, firmata da papa Francesco il 3 ottobre 2020 ad Assisi, si presenta come una sintesi e al contempo un rilancio del magistero sociale della Chiesa, incentrata sull'urgenza di ripensare le relazioni tra gli uomini alla luce della fraternità universale. In un contesto globale segnato da diseguaglianze, guerre, emarginazione e chiusure identitarie, Francesco propone la fraternità come fondamento teologico e culturale di una nuova forma di convivenza civile e politica, capace di generare una pace duratura, superando la logica binaria dell'amico-nemico⁸.

La fraternità "salva il tempo della politica, della mediazione, dell'incontro, della costruzione della società civile, della cura" (Spadaro 2020). Papa Francesco descrive la politica come terreno privilegiato per dare attuazione alla fraternità universale, a condizione che questa sappia superare l'economia neocapitalista, il populismo e la tecnocrazia (Russo 2021).

L'intenzione programmatica del documento emerge fin dalle prime righe: "Fratelli tutti" sono le parole con cui san Francesco "si rivolgeva a tutti i fratelli e le sorelle per proporre loro uno stile di vita dal sapore di Vangelo" (n. 1). L'enciclica non è destinata dunque solo ai cattolici, ma a "tutti gli uomini di buona volontà", nella consapevolezza che il destino dell'umanità è interconnesso e che nessuna nazione o cultura può salvarsi da sola. La fraternità viene quindi declinata in termini non esclusivamente teologici e religiosi, ma anche antropologici e politici, ponendosi come principio regolativo della vita internazionale e istituzionale.

Con questa enciclica, si ha l'affermazione definitiva dell'estensione della categoria di fraternità oltre i confini religiosi, come criterio orientativo delle relazioni politiche tra popoli e tra religioni. Esempio concreto di tale impostazione teorica è rappresentato dall'incontro con l'Islam, espresso nel Documento sulla fratellanza umana di Abu Dhabi (2019), che viene recepito come evento indispensabile "in nome della fratellanza

⁸ Cfr. sul tema M. Toso, *Un mondo nuovo. Un'enciclica dedicata alla fraternità e all'amicizia sociale*, in *La società*, n. 4/2020. Secondo l'Autore, su questo piano possiamo individuare le differenze tra fraternità e fratellanza: quest'ultima, infatti, unisce gli amici, associa in ragione di interessi comuni, ma separa dai non amici e, percependo Dio come essere supremo e indistinto, non avvertono la comune figliolanza a lui.

umana che abbraccia tutti gli uomini, li unisce e li rende uguali”⁹. La fraternità diventa così criterio ermeneutico per un’etica interreligiosa della pace, che non rinuncia alla verità, ma la testimonia nell’apertura e nel rispetto reciproco¹⁰.

Inserendosi nella Tradizione che ricollega la fraternità al dovere di solidarietà, nel secondo capitolo Francesco identifica nella capacità di farsi prossimo la radice più profonda della fraternità: “*La parabola [del buon samaritano]] ci mostra con quale iniziativa può essere ricostruita una comunità a partire da uomini e donne che fanno propria la fragilità degli altri*” (n. 67). In tale orizzonte, la fraternità non è un sentimento generico di benevolenza, ma una responsabilità concreta verso l’altro, specialmente verso il più debole e vulnerabile. Non si tratta solo di aiutare chi è ferito, ma di “riconoscere nell’altro un fratello” (ivi, n. 72).

Il legame tra fraternità e pace è sviluppato con particolare forza nei capitoli VI e VII, dove si chiarisce che “la vera pace è possibile solo a partire da una fraternità che riconosca e rispetti la dignità inviolabile di ogni persona” (n. 228). La pace, infatti, non è mera assenza di conflitto, né si costruisce con la neutralizzazione delle differenze¹¹: essa nasce dalla verità, si consolida nella giustizia e si alimenta nella carità. In questo senso, la fraternità è condizione costitutiva della pace, la sua “anima” spirituale e politica¹². Il Pontefice condanna ogni forma di populismo aggressivo, di razzismo o di chiusura sovranista, mali che minano la fraternità tra i popoli e favoriscono nuove forme di esclusione. In particolare, egli denuncia il ritorno della “cultura dei muri”, che

⁹ L’insegnamento della Chiesa approda all’idea della necessità di sentirsi fratelli al di là della diversità di credo religioso. Nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa del 2004 si legge che: “*La dottrina sociale è un terreno fecondo per la coltivazione del dialogo e della collaborazione in campo ecumenico*, che si realizzano in diversi ambiti, ormai su vasta scala: nella difesa della dignità delle persone umane; nella promozione della pace; nella lotta concreta ed efficace contro le miserie del nostro tempo, quali la fame e l’indigenza, l’analfabetismo, la non equa distribuzione dei beni e la mancanza di abitazioni. Tale multiforme cooperazione aumenta la consapevolezza della fraternità in Cristo e facilita il cammino ecumenico”.

¹⁰ Sul tema cfr. tra gli altri H. Küng, *Progetto per un’etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni del mondo*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 19: “Non ci sarà pace tra le nazioni senza pace tra le religioni. E non ci sarà pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni”.

¹¹ La differenziazione del concetto di pace rispetto alla mera assenza di conflitto deriva dal campo dei Peace Studies: si veda, fra tutti, J. Galtung, *Peace: Research, Education, Action*, Copenhagen, Christian Ejlertsen, 1975. Per la tesi sulla costruzione della pace attraverso la valorizzazione delle differenze si veda E. Boulding, *Cultures of Peace: The Hidden Side of History*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000 e J. P. Lederach, *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

¹² Papa Francesco insiste sul tema anche nel Discorso al Corpo Diplomatico, 10 gennaio 2022 (<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/january/documents/20220110-corpo-diplomatico.html>).

contraddice radicalmente il Vangelo e riduce l'altro a una minaccia, anziché riconoscerlo come fratello (*Fratelli tutti*, n. 27). Al contrario, il principio della fraternità implica la scelta di costruire ponti e di promuovere il dialogo, anche quando le condizioni storiche sembrano sfavorevoli. La fraternità non è ingenua: sa che il conflitto esiste, ma si impegna a trasformarlo in occasione di crescita comune: «Il conflitto non può essere ignorato o dissimulato; dev'essere affrontato. Ma se restiamo intrappolati in esso, perdiamo la prospettiva, gli orizzonti si restringono e la realtà stessa comincia a disfarsi» (*Fratelli tutti*, n. 244). Per questo, la fraternità implica «la capacità di affrontare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (ibid.)¹³.

Sul piano sociale e politico, la *Fratelli tutti* richiama con forza la necessità di superare la logica dell'efficienza e del profitto per orientare l'economia e la politica al servizio della persona. Il paradigma economico dominante, afferma il Papa, “uccide” (ivi, n. 103), perché non si fonda su un'idea relazionale dell'essere umano. In risposta, propone la “*carità politica*”, che è forma suprema di amore sociale: una politica fondata sulla fraternità, sulla mitezza e sulla gratuità, capace di cercare il bene comune con visione e coraggio (ivi, nn. 180-182) perché coinvolge tutti e tutto, anche le strutture della convivenza civile, chiamate a riflettere il volto umano della giustizia. In questo contesto si comprende il richiamo alla “gentilezza sociale” (ivi, n. 223), che non è semplice cortesia individuale, ma stile relazionale capace di disinnescare la logica dello scontro e della paura (Carozza, 2021). L'introduzione del concetto di “amore politico”, inteso come l'impegno a trovare percorsi efficaci che assicurino l'amicizia sociale, a partire dal riconoscimento di ogni essere umano come fratello o sorella, rappresenta un'ulteriore novità apportata da papa Francesco nella Dottrina sociale (Carozza 2021).

Attraverso questo documento, il magistero pontificio attualizza la dottrina sociale della Chiesa, mostrando come la fraternità sia il principio-guida per affrontare le sfide globali del nostro tempo. Essa si rivela capace di fondare una pace giusta, inclusiva e duratura, radicata in un'antropologia relazionale e aperta al trascendente.

¹³ Sulla possibilità di affrontare i conflitti con nuovi strumenti, vedi anche P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004; trad. it. di F. Polidori, *Percorsi di riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005. L'Autore, riflettendo sulle modalità di gestione della violenza e del conflitto, ci invita a superare la logica hobbesiana nella considerazione delle relazioni tra gli uomini, secondo la nuova prospettiva del “riconoscimento”, integrata dalla riflessione sul “dono”, che introduce elementi di gratuità e festività.

3. La fraternità come principio giuridico-ecclesiale

Abbiamo già detto della difficoltà degli ordinamenti statali di tradurre la fraternità sul piano del diritto. Nel diritto canonico tale concetto, radicato nel messaggio evangelico e sviluppato con progressiva sistematizzazione dal magistero pontificio, si struttura in una forma giuridica specifica che consente un'interpretazione delle norme dell'ordinamento ecclesiale alla luce della fraternità stessa. Questa non è solamente un principio ispiratore di carattere morale o spirituale, ma presenta anche una dimensione normativa dotata di implicazioni giuridiche precise, configurandosi come categoria ordinante della comunione ecclesiale, fondata sulla comune figliolanza in Cristo e strutturata nell'organicità del Popolo di Dio¹⁴. Se assumiamo il Vangelo come legge fondamentale dell'ordinamento canonico (Consorti 2023), possiamo ivi individuare la ragione per cui la Chiesa assume la fraternità come comando chiamato a divenire misura e regola ultima di tutte le dinamiche in cui si esplicano le relazioni umane¹⁵.

Alla luce degli insegnamenti della *Fratelli tutti*, la fraternità diventa anche un dovere per la Chiesa. Questa non può rimanere un'idea astratta, ma deve divenire, all'interno di ogni ordinamento giuridico, esperienza concreta che interpella le strutture sociali, i modelli culturali e le istituzioni. In questa prospettiva, il diritto canonico stesso è chiamato a rispecchiare e promuovere una visione relazionale dell'essere umano, orientata alla comunione e alla riconciliazione. Su questa scia, anche Papa Leone XIV, in occasione dell'Omelia di fronte alla Cura Generalizia degli Agostiniani, ha ribadito la responsabilità delle strutture ecclesiali di applicare la fraternità, in quanto solo "una Chiesa che vive la fraternità al proprio interno è capace di generare percorsi di pace nella società".

La fraternità non è solo un fine, ma anche il metodo per costruire un mondo riconciliato, in cui la giustizia e la misericordia non siano alternative, ma alleate. Nella visione

¹⁴ Cf. P. Moneta, *La giustizia nella Chiesa*, Il Mulino, 2002: qui l'Autore ritiene che la fraternità ecclesiale esige un diritto che non sia solo struttura, ma anche cammino comune, in cui le esigenze della giustizia siano illuminate dal principio superiore della comunione e dalla logica della misericordia.

¹⁵ *Gaudium et Spes* (1966): *Gesù Cristo ci rivela che «Dio è amore» (1 Gv 4,8) e ci insegna che «la legge fondamentale della perfezione umana, e quindi della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. In questo modo assicura coloro che credono all'amore divino che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che lo sforzo per realizzare la fraternità universale non è vano» [54].*

cristiana della società, la fraternità è il riflesso giuridico della carità, secondo un'economia della salvezza che ha nella Trinità il suo archetipo¹⁶. Questa prospettiva assume un'importanza fondamentale nell'attuazione della giustizia canonica, che deve essere intesa in relazione alla carità e alla misericordia: non perché la carità attenui la giustizia, ma perché la perfeziona, inserendola in un ordine relazionale che è proprio della comunione ecclesiale. La misericordia, infatti, non si oppone alla giustizia, "ma è forma della sua applicazione quando questa si confronta con la fragilità umana. In tale prospettiva, il diritto diventa uno strumento di riconciliazione, non di condanna" (Diano 2019).

Il diritto canonico, proprio in quanto "diritto della comunione" (cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 204 §1), integra la fraternità nel proprio assetto giuridico attraverso la previsione normativa della partecipazione e della corresponsabilità dei fedeli. Questo avviene, ad esempio, nell'enunciazione dei doveri e dei diritti dei battezzati (cann. 208-223 CIC), che includono esplicitamente l'obbligo di promuovere la crescita della comunità ecclesiale nella carità fraterna (can. 209 §1).

Il can. 208 stabilisce che "tra tutti i fedeli, per la loro rigenerazione in Cristo, vige una vera uguaglianza nella dignità e nell'azione", principio che trova fondamento teologico nella comune adozione filiale (Gal 3,26-28) e che ha risvolti immediati sul piano della struttura ecclesiale. In ragione di tale uguaglianza, la fraternità diventa non solo realtà spirituale, ma anche criterio giuridico che dovrebbe orientare l'ordinamento verso forme partecipative, evitando derive autoritarie o clericaliste¹⁷. Il rapporto inscindibile tra dignità e fraternità viene consacrato a partire dal Concilio Vaticano II, che pone l'una a fondamento dell'altra: "Poiché sul volto di ogni uomo risplende qualcosa della gloria

¹⁶ Sul ruolo della carità nell'ordinamento canonico cfr. J. Canosa, Giustizia amministrativa ecclesiastica e giurisprudenza, in *Ius ecclesiae*, vol. XXIII, n. 3, 2011, pp. 563-581. Per la Chiesa, la carità - nella sua qualità di "*forma virtutum*" (San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 8: Ed. Leon. 8, 172; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1827) - può plasmare l'agire sociale in direzione della pace, assumendo la declinazione sociale e politica che le è propria e che ci spinge ad amare il bene comune e cercare la realizzazione di tutte le persone, considerate nella dimensione sociale che le unisce. Paolo VI, nel Discorso alla sede della FAO per il XXV anniversario dell'istituzione (16 novembre 1970) afferma: "Nessuna legislazione, nessun sistema di regole o di pattuizioni riusciranno a persuadere uomini e popoli a vivere nell'unità, nella fraternità e nella pace, nessuna argomentazione potrà superare l'appello della carità".

¹⁷ Tali tendenze sono denunciate con forza da numerosi documenti del magistero pontificio post-conciliari, tra cui, in particolare, da papa Francesco con le encicliche *Evangelii gaudium* (2013) e *Fratelli tutti* (2020). Da ultimo, anche il Documento preparatorio per il sinodo sulla Sinodalità del 2021 si è espresso contro il clericalismo come un atteggiamento che svuota il senso battesimale della missione ecclesiale e che rappresenta una delle sfide più serie per una Chiesa sinodale (n. 6).

di Dio, la dignità di ogni uomo davanti a Dio sta a fondamento della dignità dell'uomo davanti agli altri uomini”¹⁸.

Alla luce della prospettiva comunionale che dovrebbe orientare il rapporto tra teologia e diritto canonico, quest'ultimo può diventare strumento di promozione dei diritti e doveri dei fedeli, assumendo le forme di un “diritto canonico periferico e missionario” che adatti “le istituzioni alle esigenze del nostro tempo per favorire l'unione dei credenti in Cristo” (Consorti 2017).

3.1 *Fraternità, sinodalità e corresponsabilità*

La fraternità può essere letta in relazione ad altri principi generali che orientano il diritto canonico e la sua interpretazione. Tali principi, anche alla luce dell'equità canonica, non possono essere raffigurati come immutabili e fissi, in ragione della flessibilità e della tendenza all'interiorizzazione propria dell'ordinamento giuridico ecclesiale¹⁹. Essi, anche quando non direttamente riconducibili a dettati normativi formalizzati, possono essere tratti da tutta la “grande tradizione” della Chiesa (Berlingò 2009)²⁰.

A partire dalle premesse sui principi di partecipazione ed eguaglianza nell'ordinamento canonico, possiamo rilevare come la rinnovata attenzione verso la sinodalità, rilanciata con vigore da Papa Francesco, manifesti la pertinenza di tale processo con la fraternità. Il Sinodo non è difatti solo espressione di consultazione, ma attuazione del principio di comunione tra i membri del Popolo di Dio, in cui la diversità dei carismi e dei ministeri viene integrata in un'unità organica²¹. La prassi sinodale, inoltre, rappresenta

¹⁸ Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 29.

¹⁹ Cfr. M.J. Arroba Conde, *Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007), p. 160: “la missione giustifica lo sforzo di inculturazione che la Chiesa, ispirata dallo Spirito, ha ritenuto necessario fare, nel tempo e nello spazio, per essere fedele alla sua essenza salvifica. La fedeltà allo Spirito esige rispetto del proprio patrimonio giuridico; ma più che strumenti di ordine e di controllo assoluti, sono piuttosto il diritto e le istituzioni canoniche ad aver bisogno di essere controllati, continuamente cioè valutati in forza dei tre criteri che derivano dal loro fondamento missionario: la coerenza con il Vangelo, l'efficacia apostolica e la corrispondenza ai bisogni dei fedeli e delle società. [...] La ‘norma missionis’ avverte sull'insufficienza di assumere soltanto una posizione soggettiva aperta e rispettosa della libera azione dello Spirito”.

²⁰ Cfr. L. Orsy, in J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel (edd.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, Collins, London, 1985.

²¹ Francesco, c. ap. *Episcopalis communio* sul Sinodo dei Vescovi, 2018; Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 1964.

una delle applicazioni più significative del principio di fraternità, in quanto consente l'ascolto reciproco, il discernimento comune e la responsabilità condivisa nei processi decisionali ecclesiali (Fantappiè 2023).

Una sinodalizzazione della Chiesa nei suoi diversi livelli – stile, strutture e processi, eventi – richiede continue e conseguenti riforme giuridiche²². In tale prospettiva, il diritto canonico si configura come strumento di edificazione della fraternità nella Chiesa, orientato non semplicemente alla tutela dei diritti soggettivi, ma alla promozione di legami comunitari autentici, conformi alla natura della Chiesa come “sacramento universale della salvezza” (*Lumen gentium*, n. 48). Questo si traduce, tra l'altro, nella crescente valorizzazione dei consigli pastorali e degli organi collegiali di partecipazione, anche a livello parrocchiale e diocesano (cann. 511-514 CIC), che concretizzano giuridicamente l'impegno fraterno nella vita ecclesiale quotidiana (Luciani et al. 2022). La spiritualità sinodale, partendo dal cuore, dal rapporto con Dio, grazie alla mistagogia sacramentale, «culmine a cui tende l'azione della Chiesa e al tempo stesso fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10, cfr. DF, nn. 21-27), è segnata dalla fraternità, dalla comunione, dal servizio reciproco e verso tutti²³.

Anche la corresponsabilità rileva come principio caro all'ordinamento canonico, la cui importanza è ben sintetizzata dalle parole della *Centesimus annus*, che ne individua il ruolo in relazione ai suoi rapporti con la costruzione di pace e fraternità: “La Sacra Scrittura ci parla continuamente di attivo impegno per il fratello e ci presenta l'esigenza di una corresponsabilità che deve abbracciare tutti gli uomini”.

Questa esigenza non si ferma ai confini della propria famiglia, e neppure della Nazione o dello Stato, ma investe ordinatamente tutta l'umanità, sicché nessun uomo deve considerarsi estraneo o indifferente alla sorte di un altro membro della famiglia umana. Nessun uomo può affermare di non essere responsabile della sorte del proprio fratello (cf *Gn* 4,9; *Lc* 10,29-37; *Mt* 25,31-46)! L'attenta e premurosa sollecitudine verso il prossimo, nel momento stesso del bisogno, oggi facilitata anche dai nuovi mezzi di

²² Cfr. A. Borrás, *Cosa va cambiato nel diritto canonico in vista di un'autentica sinodalità?*, in Luciani R., Noceti S., Schickendantz C. (a cura di), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia, 2022.

²³ P. Coda, *Dopo il Sinodo sulla sinodalità. Per una lettura ecclesiologica del “Documento finale”*, in *Osservatore Romano*, 28.12.2024.

comunicazione che hanno reso gli uomini più vicini tra loro, è particolarmente importante in relazione alla ricerca degli strumenti di soluzione dei conflitti internazionali alternativi alla guerra.

In questa prospettiva, recuperare la dimensione relazionale del diritto (canonico) consentirebbe di individuare nella fraternità un punto di incontro tra teoria e prassi, tra norma e vita: questa diventerebbe infatti modo d'agire degli uni verso gli altri, conferendo effettività all'eguaglianza e autenticità alla libertà (Cosseddu 2012).

Conclusioni

Nel corso di questo contributo si è cercato di evidenziare come il concetto di fraternità, pur provenendo da una radice antropologica e teologica profonda, abbia assunto nel magistero della Chiesa una valenza sempre più marcata anche sul piano giuridico e istituzionale. L'itinerario tracciato da Leone XIII fino al neoeletto papa Leone XIV mostra un progressivo approfondimento del legame tra fraternità e pace, sia nella riflessione teologica che nella sua proiezione all'interno dell'ordinamento canonico e nelle relazioni tra Chiesa e società civile.

Lungi dall'essere un semplice concetto morale o spirituale, la fraternità emerge come principio giuridico e criterio ermeneutico capace di orientare le norme, ispirare le riforme, guidare le relazioni tra le persone e tra le istituzioni ecclesiali (Errázuriz 2020). Essa sollecita un ripensamento delle strutture canoniche in chiave partecipativa e relazionale, rafforza la dimensione sinodale del governo ecclesiale e contribuisce a rendere la Chiesa sempre più testimone credibile di pace in un mondo segnato da fratture, diseguaglianze e conflitti.

In questo orizzonte, la *Fratelli tutti* rappresenta anche un punto di partenza: un appello a vivere e organizzare la vita ecclesiale e civile a partire dalla consapevolezza che ogni essere umano è "fratello" e, in quanto tale, soggetto di diritti, ma anche chiamato a un'etica della responsabilità e del dovere verso gli altri (D'Arienzo 2021; Castello 2021).

Alla luce delle sfide contemporanee — come l'individualismo giuridico, il relativismo etico e le nuove forme di esclusione sociale — il diritto canonico è chiamato a fare della

fraternità un principio attivo, capace di guidare le prassi, orientare le interpretazioni normative e favorire una cultura della riconciliazione. Come ricorda Benedetto XVI, solo la fraternità che nasce dalla comune figliolanza in Dio può reggere alla prova del tempo e del dolore. La riflessione canonistica e teologica è chiamata a un compito urgente e insieme profetico: rimettere al centro della propria elaborazione il principio di fraternità come chiave di lettura del diritto canonico, come fondamento di una Chiesa comunionale (Corecco 1993), e come strumento di evangelizzazione in un mondo che ha bisogno di relazioni autentiche e di pace vera (Montan 2001).

Riferimenti bibliografici

Arroba Conde M. J. (2007), *Basi ecclesilogiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, *Folia Canonica*, X, p. 160.

Baggio A. M. (2012), *Introduzione. La fraternità come categoria politica*, in A. M. Baggio (a cura di), *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Città Nuova, Roma, pp. 5-20.

Benedetto XVI (2009), *Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2009*.

Benedetto XVI (2005), “La fraternità cristiana”, *Giornale di Teologia*, Brescia, Queriniana.

Beghini R. (a cura di) (2023), *Le encicliche sociali. Dalla Rerum novarum alla Fratelli tutti*, Paoline Editoriale Libri, Roma.

Beraldo S. (2025), *La gratuità come dimensione umana del mercato*, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo*, n.1.

Bertolone V. (2019), *Fraternità*, Edizioni Istante, Catanzaro.

Boulding E. (2000), *Cultures of Peace: The Hidden Side of History*, Syracuse University Press, Siracusa.

Campanini G. (2007), *La Dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, EDB, Bologna.

Carozza N. (2022), *Sulle tracce della «migliore politica» nella Fratelli tutti*, *La Società – Rivista scientifica di dottrina sociale della Chiesa*, n. 1, pp. 103-125.

Castello G. (2021), “*Fratelli tutti*”: *cammini di fraternità*, *Diritto e religioni*, n. 1, pp. 345-352.

Consorti P., “Diritto canonico, teologia e liturgia. Sulla riforma del can. 838 in forza del Magnum principium per cui la preghiera liturgica deve essere capita dal popolo”, in *Veritas et Jus*, n. 15/2017, p. 155.

Consorti P. (2023), *Introduzione allo studio del diritto canonico. Lezioni pisane*, Giappichelli, Torino.

Corecco E. (1993), *Dalla sussidiarietà alla comunione, lus et communio. Scritti di diritto canonico*, n. 127, pp. 90-105.

Cucci G. (2024), "Una fraternità impossibile?", *La Civiltà cattolica*, Quaderno 4169, pp. 466-478.

D'Arienzo M. (2021), *Dialogo, conoscenza e fratellanza. Il ruolo del diritto, Diritto e religioni*, n. 1, pp. 333-340.

Diano F. (2019), "La misericordia canonica: un'istanza eccedente performativa, Cammino Diritto", *Rivista di informazione giuridica*, consultabile su https://rivista.camminodiritto.it/public/pdfarticoli/4469_10-2019.pdf.

Errázuriz M. C. J. (2020), *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria Fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano.

Fantappiè C. (2012), "La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico-giuridica", *Rechtsgeschichte/Legal History*, Rg 20, pp. 332-338.

Fantappiè C. (2023), *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia.

Francesco (2020), *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale. Con introduzione di Antonio Spadaro*, Marsilio, Venezia.

Galtung J. (1975), *Peace: Research, Education, Action*, Christian Ejlers, Copenhagen.

Guzzo L. M. (2020), *Chiesa e diritti fondamentali: è la resa dei conti?*, Il Regno, https://www.ilregno.it/blog/chiesa-e-diritti-fondamentali-e-la-resa-dei-conti-luigi-mariano-guzzo?fbclid=IwAR1Eyo6oQ0eCYPQXpJVlrwUks6sGVk_Kz3wYUbsGFWDs3cNsl6pjEkSt6M.

Hervada J. (1989), *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano.

Judt T. (2010), *Ill Fares the Land*, Penguin Books, London.

Kourilsky P. (2012), *Il manifesto dell'altruismo*, Codice Edizioni, Torino.

Küng H. (1995), *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni del mondo*, Rizzoli, Milano.

Lederach J. P. (2005), *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*, Oxford University Press, Oxford.

Luciani R., Noceti S., Schickendantz C. (edd.) (2022), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia.

Mazzolari P. (1991), *Tu non uccidere*, Paoline, Milano.

Moneta P. (2002), *La giustizia nella Chiesa*, Il Mulino, Bologna.

Montan A. (2001), *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.

Nancy J. L. (2000), *L'esperienza della libertà*, Intr. alla trad. it. di R. Esposito, Einaudi, Torino.

Paoletti D. (2022), "La fraternità casa della pace", *La Società – Rivista scientifica di dottrina sociale della Chiesa*, n. 1, pp. 66-77.

Pecorari P. (1965), *Il solidarismo possibile*, SEI, Torino.

Pizzolato F. (2017), "Droit naturel et fraternité. La doctrine sociale de l'Eglise à la fin du XIX siècle", in C. Brice (a cura di), *Frères de sang, frères d'armes, frères ennemis. La fraternité en Italie (1820-1924)*, école française de Rome, Roma, pp. 57-69.

Pontificio Consiglio della giustizia e della pace (2004), *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris; trad. it. di Polidori F. (2005), *Percorsi di riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Russo S. (2021), "Un sogno a occhi aperti. L'enciclica Fratelli tutti", *Vita e pensiero*, n.1 gennaio – febbraio, Anno CIV.

Salvioli M. (2018), *La Chiesa generatrice di legami. Una risposta ecclesiological ai limiti dell'individualismo liberale, in dialogo con Stanley Hauerwas, John Milbank e William T. Cavanaugh*, Vita e Pensiero, Milano.

Schmitt C. (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano.

Spadaro A. (2021), "Fratelli tutti. Una guida alla lettura", *Civiltà cattolica*, Quaderno 4088, Vol. IV, pp. 105-119.

Vito F. (1962), *Introduzione alle encicliche e ai messaggi sociali. Da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Vita e pensiero, Milano.

Cammino ecumenico, cammino di pace. Una storia e le sue parole guida

Simone Morandini*

Abstract

L'articolo ripercorre la storia e l'evoluzione del movimento ecumenico moderno, evidenziando il suo intrinseco legame con la ricerca della pace in Europa e nel mondo. Il movimento nasce ufficialmente con la Conferenza Missionaria di Edimburgo del 1910, come reazione allo scandalo di un cristianesimo diviso. Successivamente, prende forma attraverso movimenti come *Fede e Costituzione* e *Vita e Azione*, che nel 1948 convergono nella fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC). Sorto dopo la Seconda Guerra Mondiale, il CEC si è posto come un "ponte tra Oriente e Occidente" durante la Guerra Fredda, estendendo la sua missione oltre la comunione teologica a una riflessione etico-sociale, culminata nel processo JPIC (*Justice, Peace, Integrity of Creation*). Il contributo sottolinea il ruolo cruciale svolto dal Concilio Vaticano II (1963-'65), con il decreto *Unitatis Redintegratio*, che impegna la Chiesa Cattolica nel dialogo ecumenico, pur senza aderire al CEC. Nonostante i progressi (come la convergenza sulla giustificazione con i Luterani nel 1999), l'articolo riconosce la persistenza delle divisioni teologiche e la recente precarizzazione del dialogo dovuta alle lacerazioni interne al mondo ortodosso in seguito all'invasione russa dell'Ucraina. Tuttavia, l'ecumenismo continua a operare come "speranza di pace", testimoniata da organizzazioni come il SAE in Italia.

Parole chiave: Ecumenismo, Concilio Ecumenico delle Chiese, Pace, Concilio vaticano II, Dialogo interreligioso.

Abstract

The article traces the history and evolution of the modern ecumenical movement, highlighting its intrinsic link to the pursuit of peace in Europe and the world. The movement officially began with the Edinburgh Missionary Conference of 1910, in reaction to the scandal of a divided Christianity. Subsequently, it took shape through movements like Faith and Order (*Fede e Costituzione*) and Life and Work (*Vita e Azione*), which converged in 1948 to found the World Council of Churches (WCC) (*Consiglio Ecumenico delle Chiese - CEC*). Emerging after World War II, the WCC positioned itself as a "bridge between East and West" during the Cold War, extending its mission beyond theological communion to ethical-social reflection, culminating in the JPIC (*Justice, Peace, Integrity of Creation*) process.

* Direttore della Rivista Credere Oggi, Vicepreside e docente dell'Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino" in Venezia. E-mail: morandinis@yahoo.it.

The contribution underscores the crucial role played by the Second Vatican Council (1963–'65) , with the decree *Unitatis Redintegratio*, which committed the Catholic Church to ecumenical dialogue, despite not joining the WCC. Notwithstanding progress (such as the convergence on justification with the Lutherans in 1999) , the article acknowledges the persistence of theological divisions and the recent precariousness of the dialogue due to internal splits within the Orthodox world following the Russian invasion of Ukraine. Nevertheless, ecumenism continues to function as a "hope for peace," as evidenced by organizations like the SAE in Italy.

Keywords: Ecumenism, World Council of Churches, Peace, Second Vatican Council, Interreligious dialogue.

1. Ecumenismo

La parola ecumenismo ha radici greche: l'*oikoumene* era la terra abitata e con tale senso il termine entra anche nel Nuovo Testamento. È però nell'era post-biblica che esso assume valenze ecclesiali significative, mentre è solo nel corso del 'Novecento che viene a designare il cammino verso la comunione delle chiese cristiane.

Per capirne il senso occorre ricordare che il punto di partenza è quello di una cristianità decisamente plurale, dopo lo scambio di scomuniche tra Oriente ed Occidente del 1054 e le dinamiche legate alla Riforma protestante a partire dal 1517 (ma non si dovrebbero neppure dimenticare le separazioni dei primi secoli, che hanno dato luogo a quelle che una volta erano dette comunità non-calcedonesi e che oggi chiamiamo chiese ortodosso-orientali). E tale pluralità si è ulteriormente accentuata nella seconda metà del secondo millennio, sia per le vivaci dinamiche di riforma interne al mondo protestante, caratterizzato da diversi movimenti di risveglio spesso tradottisi nella formazione di nuove comunità, sia per una realtà ortodossa che ha progressivamente visto accentuarsi la dimensione nazionale.

In effetti, non si è trattato solo di pluralità, ma anche di divisione e contrapposizione, sostenute spesso da reciproca ignoranza e da stereotipi, ma anche da una forte *vis* polemica. La storia europea è stata lacerata dalle guerre di religione ed esse si sono in qualche modo prolungate, quasi fino ai nostri giorni, nei conflitti in Irlanda e nella ex-

Jugoslavia; giustamente W. Pannenberg sottolineava come tale bellicosità religiosa abbia giocato un ruolo importante nell'avviare quei processi che hanno fatto del continente uno spazio di secolarizzazione avanzata. Non stupisce quindi che il secolo da poco concluso abbia visto l'avvio di processi di segno diverso, tesi a cercare riconciliazione superando la divisione. Nelle pagine che seguono scopriremo tra l'altro quanto profondamente essi si siano intrecciato con la ricerca di pace tra le nazioni, specie in contesto europeo; quanto rilevante possa esserne il contributo ad essa.

2. I primi passi

Inizia così il movimento ecumenico moderno, il cui primo passo viene generalmente collocato nella Conferenza missionaria di Edimburgo del 1910: un evento che ha visto, in effetti, prevalentemente presenze protestanti di varie denominazioni e legate al Nord Europa e agli USA. È in tale sede, però, che le voci dei cristiani del Sud del mondo iniziano a segnalare lo scandalo di un cristianesimo che nell'annunciare il Vangelo della pace esporta anche al di fuori dell'Europa semi di divisione; anche per questo si avvia in tale occasione la formazione di un Consiglio Missionario Mondiale. L'inizio, pochi anni dopo, della I Guerra Mondiale rallenterà le dinamiche avviate in tal sede, che riprenderanno però forza poco dopo la sua conclusione. Nel 1920, ad esempio, il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli inviava una lettera che auspicava cammini di fraternità tra le diverse chiese, in qualche modo in sintonia con quanto accadeva nel mondo politico con la Società delle Nazioni.

E proprio negli anni '20 prendono il via anche i due primi grandi movimenti ecumenici, che lasceranno una traccia profonda nel cammino delle chiese. Da un lato, Fede e Costituzione (Faith and Order), un laboratorio teologico per la comunione, dedito all'esplorazione ed alla chiarificazione dei nodi sui quali si sono consumate le divisioni intraecclesiali. Attivo ancora oggi come Commissione del CEC (v.infra), ad esso si devono alcuni grandi testi che hanno fatto la storia del cammino di dialogo. Dall'altro, Vita e Azione (Life and Work), movimento di cristianesimo pratico, per una collaborazione interconfessionale sui temi della giustizia e della pace. È tra l'altro proprio in un incontro promosso a Fåno nel 1934 all'interno di quest'ultima traiettoria,

che Dietrich Bonhoeffer pronuncerà il suo famoso intervento in cui auspicava un concilio ecumenico in cui le chiese si pronunciassero assieme per la pace.

3. Il CEC: un salto di qualità

Non però è un Concilio – anche se la terminologia inglese potrebbe indurre in errore – quello che sorge nel 1948. Fede e Costituzione assieme a Vita e Azione contribuisce al sorgere del *Consiglio Ecumenico delle Chiese* (CEC, in inglese World Council of Churches, WCC, www.oikoumene.org). Non casuale che questo avvenga poco dopo la fine della II Guerra mondiale, durante la quale si erano avute significative esperienze di collaborazione ecumenica, ad esempio, per il sostegno agli ebrei perseguitati. Avviare un cammino di riconciliazione tra le chiese in tale fase non poteva che essere una coraggiosa scelta di pace. Anche per questo. in un contesto profondamente segnato dal clima di guerra fredda, il CEC si porrà come ponte tra Oriente e Occidente e per decenni continuerà sarà uno spazio di dialogo, aldilà dei blocchi. Al contempo, il Consiglio si espanderà progressivamente, da appartenenze legate quasi esclusivamente al Nord del mondo fino ad un orizzonte davvero globale che vede presenze da ogni continente.

Una realtà di grande importanza, dunque, anche se non ne fanno parte la Chiesa cattolica, né la gran parte delle chiese evangelicali e pentecostali. Uno spazio, quindi, che non può essere visto come pienamente rappresentativo dell'intera cristianità, ma che permette dialogo e collaborazione tra ortodossi e protestanti delle chiese storiche, offrendo un contributo impareggiabile al cammino verso la comunione.

Se proprio quest'ultimo è lo scopo principale del CEC, la collaborazione ecclesiale che in esso si realizza si estende a diverse dimensioni della vita ecclesiale. Tra di esse si colloca anche una riflessione etico-sociale che prolunga l'opera di Vita e Azione, delineando quello che ormai si definisce *pensiero sociale ecumenico*. Ad Amsterdam la parola di riferimento era quella della *società responsabile*: un'idea di società garantisca libertà ai suoi membri, ma che sia anche responsabile nei loro confronti; una terza via tra capitalismo rampante e socialismo. Ben presto, però, essa verrà declinata in espressioni più articolate: nel 1975 nell'Assemblea di Nairobi il confronto con la questione ecologica emergente porterà a parlare di Società Giusta, Partecipativa e

Sostenibile (JPSS), ma a partire dalla metà degli anni '80 emergerà una linea più impegnativa. Con l'Assemblea di Vancouver del 1983 il CEC avvierà, infatti, il processo JPIC - *justice, peace, integrity of creation* - qualificandolo come *conciliare* (a riprendere l'intuizione di Bonhoeffer). Tale linea di ricerca – pur rivelatasi terminologicamente insostenibile sul piano ecclesiologico - ha aperto al CEC prospettive importanti per collocare le chiese in un contesto sociale mutato. È in tale quadro, ad esempio, che esse hanno appreso ad ascoltare il grido della terra, giungendo a farsi carico della sfida della cura della casa comune; la celebrazione ecumenica del “Tempo del Creato” nel mese di settembre è un segnale importante in tal senso. JPIC: il raccordo tra le tre dimensioni orienta a collegare aree che solo assieme possono essere affrontate, secondo la stessa logica che papa Francesco accoglierà parlando nell'Enciclica *Laudato Si'* di *ecologia integrale*.

4. Il salto di qualità della Chiesa Cattolica

Ma il nostro riferimento all'attuale vescovo di Roma ci ha portato avanti di molti decenni. Uno sguardo alle traiettorie storiche deve invece riconoscere che la Chiesa di Roma ha rifiutato per molti anni gli inviti rivoltele a far parte degli organismi ecumenici appena presentati; deve però anche sottolineare che le cose cambieranno profondamente con il Concilio Vaticano II (1963-65).

Sarebbe impossibile ricostruire in questa sede i passaggi attraverso i quali Giovanni XXIII ha conferito una forte tonalità ecumenica all'evento conciliare. L'invito rivolto agli osservatori delle altre confessioni porrà di fronte i padri conciliari a argomentazioni, esperienze e volti che troveranno echi importanti nei diversi testi. Il volto della Chiesa cattolica che emergerà dal Concilio dovrà tanto alle sensibilità ortodosse e protestanti, che molti dei partecipanti incontravano per la prima volta. È chiaro però che per il dialogo ecumenico fondamentale è stato il decreto *Unitatis Redintegratio*, un testo breve, ma profondamente innovativo. A partire da qui la Chiesa Cattolica – pur non entrando nel CEC (non lo ha fatto fino ad oggi) – assume l'impegno per l'unità dei cristiani come una componente essenziale del suo profilo, affidandolo a tutti i fedeli.

C'è in tale testo conciliare un'impressionante dinamica di riconoscimento nei confronti delle altre esperienze ecclesiali, che supera decisamente una stretta identificazione

della Chiesa di Cristo con la chiesa di Roma. Su tale base si apre la via per un dialogo fecondo, mirante a ritrovare le vie di una comunione che – pur non pienamente espressa – il Concilio riconosce presente tra le diverse espressioni della cristianità. Due principi vengono indicati per orientarlo; da un lato quello della *gerarchia delle verità*, a riconoscere tra le verità sulle quali le chiese sono divise non hanno tutte la stessa centralità nella comprensione del mistero di Dio; in molti casi, in effetti, le differenze sono relativamente marginali e, in quest’ottica, non così divisive. Dall’altro la *distinzione tra il deposito della fede e le parole* che usiamo per esprimerlo; è su questa base che nel 1999 la Chiesa cattolica e quelle luterane hanno potuto convergere in affermazioni comuni – pur nella differenza dei linguaggi – su un tema come quello della giustificazione, su cui si era consumata la rottura del XVI secolo. Su tale base si aprono spazi importanti per un lavoro ermeneutico teso a promuovere la conoscenza, la reciproca comprensione e l’incontro, a superare storie di distanza e di contrapposizione.

Tante le traiettorie di dialogo che a partire da qui si dispiegheranno e che porteranno la chiesa cattolica ad assumere nel cammino ecumenico un ruolo di protagonista, ulteriormente potenziato dal magistero di papa Francesco. Da ricordare, in particolare il giubileo della Riforma, celebrato in occasione dei 500 anni dalla pubblicazione delle tesi di Wittenberg da parte di Lutero. Partecipando a Lund alle celebrazioni di avvio, Jorge Bergoglio non ha solo pronunciato parole di dispiacimento per la divisione e neppure soltanto riconosciuto i peccati contro l’unità, ma ha avuto il coraggio di indicare nell’evento della Riforma un evento generatore di buoni frutti per il Vangelo (suscitando ovviamente le ire di alcuni osservatori poco ecumenici).

5. Tappe di dialogo

In questi decenni l’attenzione per la pace è stata una componente essenziale dell’impegno ecumenico della chiesa cattolica. Una tappa importante – estesa anche alla dimensione interreligiosa – è stata la convocazione di Assisi del 1986, che ha assunto un valore simbolico in ordine al ruolo delle comunità religiose in ordine alla riconciliazione tra popoli e nazioni.

Ma è lo stesso percorso di dialogo che assume un valore paradigmatico come testimonianza della possibilità di riavvicinamento tra soggetti distanti. Interessante, in tal senso, anche il riferimento ai modelli di unità elaborati in tale traiettoria, col progressivo abbandono di una comprensione della comunione in termini di uniformità a favore di una che valorizza le differenze come ricchezze. Le tradizioni confessionali non sono, cioè, ostacoli al cammino verso la *koinonìa*, ma le conferiscono valenze che altrimenti resterebbero inesprese. In un tempo di globalizzazione caratterizzato dall'incontro tra una varietà di differenze etniche e culturali è importante testimoniare di una prospettiva attenta ad ognuna di esse ed al contempo capace di favorirne l'incontro.

Per il mondo evangelico europeo è su una tale prospettiva che si basa quella Concordia di Leuenberg che nel 1973 ha istituito la comunione di pulpito e di altare tra Chiese protestanti in Europa. Così oggi in una chiesa Valdese la comunità può essere curata da un pastore luterano, mentre un pastore battista può prendersi cura di una comunità luterana: le identità si avvertono ancora, ma è possibile condividere risorse, in una "unità nella diversità riconciliata".

6. *Quanta est nobis via?*

Quanto è ancora lungo il cammino davanti a noi? Quanto distante è la comunione? Abbiamo segnalato finora i molti positivi frutti del dialogo ecumenico, ma questo non può certo portarci ad un ingenuo ottimismo. Le divisioni teologiche permangono e sono spesso ancora profonde, figlie di storie lunghe e controverse; l'impossibilità di condividere l'eucaristia tra le diverse chiese è una chiara espressione simbolica di tale situazione. In altri casi più, che la teologia è piuttosto la mancanza di volontà da parte delle comunità ecclesiali, timorose di compiere quelle scelte coraggiose che conducono alla comunione.

Ma – aldilà di queste difficoltà di lungo periodo - c'è anche un altro elemento che si è manifestato più di recente. Mentre scriviamo queste righe sono passati oltre due anni dall'invasione dell'Ucraina da parte della Russia; oltre a portare sangue e distruzione, essa ha anche evidenziato le drammatiche lacerazioni che attraversano il mondo ortodosso e che rendono pure assai più precario il dialogo con le altre chiese. Certo, l'ultima Assemblea del CEC, tenutasi a Karlsruhe nel 2022, ha rifiutato di espellere la

Russia, mantenendo aperto un canale di confronto, ma questo non basta per ricostruire un cammino di positiva interlocuzione in tale ambito.

Non è questo però certo un motivo per lasciar cadere la speranza ecumenica o per mettere tra parentesi la potenza del contributo che le chiese possono offrire al cammino di pace. Lo attesta ad esempio in Italia l'azione formativa condotta dall'ISE, l'Istituto studi ecumenici San Bernardino in Venezia, con il suo corso di licenza e con i suoi due Master (www.isevenezia.it). Lo attesta pure la tenace opera di informazione e formazione ecumenica condotta dal SAE (Segretariato Attività Ecumeniche, www.saenotizie.it), l'associazione interconfessionale fondata negli anni del Concilio da Maria Vingiani: da oltre mezzo secolo le sue annuali Sessione ecumeniche costituiscono un punto di riferimento nazionale per il dialogo. Sono parole e pratiche che testimoniano la convinzione che anche oggi – pur nella fase difficile che sta vivendo – l'ecumenismo sia in grado di contribuire in modo determinante ad una speranza di pace.

Riferimento bibliografico

S. Morandini, *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2018.

Donne, pace e religione: una riflessione critica tra femminismo e Islam

Marisa Iannucci*

Abstract

L'articolo analizza il complesso intreccio tra donne, Islam e strutture patriarcali, evidenziando come le istituzioni religiose abbiano storicamente limitato la libertà femminile. Il femminismo musulmano emerge come un movimento critico che, attraverso l'*ijtihād* (sforzo interpretativo), mira a smantellare le interpretazioni misogine della *Sharī'a* e a ristabilire la giustizia di genere in armonia con i principi coranici. L'articolo recupera la memoria storica delle donne sapienti nei primi secoli dell'Islam (come Aysha e Fātima al Fihriyya), proponendo il loro ruolo come modello per una riforma religiosa contemporanea che valorizzi il contributo femminile e l'originale carattere pluralista dell'Islam.

Parole chiave: Femminismo islamico, *Ijtihād*, Patriarcato, Giustizia di genere, Memoria storica.

Abstract

The article analyzes the complex relationship between women, Islam, and patriarchal structures, highlighting how religious institutions have historically limited female freedom. Islamic Feminism emerges as a critical movement that, through *ijtihād* (interpretive effort), aims to dismantle misogynistic interpretations of *Sharī'a* and restore gender justice in harmony with Quranic principles. The article recovers the historical memory of wise women in the early centuries of Islam (such as Aysha and Fātima al Fihriyya), proposing their role as a model for a contemporary religious reform that values female contribution and the original pluralistic character of Islam.

Keywords: Islamic feminism, *Ijtihad*, Patriarchy, Gender Justice, Historical Memory.

* Islamologa. E-mail: iannuccimarisa@gmail.com.

Introduzione

La relazione tra donne, religione e pace è complessa e rappresenta un nodo cruciale di analisi nel panorama contemporaneo, in cui le dinamiche religiose e culturali spesso si intrecciano con strutture patriarcali consolidate. Le istituzioni religiose, storicamente maschili, si configurano come parte integrante di un sistema globale patriarcale, esercitando un'influenza significativa sui modelli di potere e sulle relazioni di genere. Questo intervento ha esplorato il ruolo delle donne nell'Islam, evidenziando come l'approccio femminista possa contribuire a una reinterpretazione dei testi sacri e a una nuova costruzione di giustizia ed equità di genere all'interno delle comunità musulmane. Le religioni, intese come dottrine e istituzioni, hanno spesso perpetuato strutture di dominio patriarcale. Questo è evidente non solo in contesti estremi, come l'Afghanistan, l'Arabia Saudita e l'Iran, ma anche in pratiche e interpretazioni religiose diffuse, che limitano la libertà delle donne. Tuttavia, la religione, essendo un fatto storico e culturale, è soggetta a evoluzioni. L'Islam, in particolare, offre risorse interne per ripensare il rapporto tra genere e spiritualità, a partire dal riconoscimento del pluralismo e della flessibilità interpretativa (*ijtihad*).

1. Femminismo e religione: una strada verso la giustizia

Il femminismo, inteso come visione, metodo e pratica, ha avuto il grande merito di rendere pubblico e politico ciò che tradizionalmente veniva relegato alla sfera privata, come le questioni legate alla famiglia, alla sessualità e ai rapporti di genere. Questo processo ha consentito di mettere in discussione le strutture di potere che permeano non solo la società, ma anche le istituzioni religiose, offrendo nuovi strumenti di analisi critica e promuovendo una visione più inclusiva e paritaria e modificando assetti normativi. Possiamo affermare che il femminismo è una rivoluzione, a mio avviso l'unica che non abbia fallito, che ha carattere permanente.

Nel contesto religioso, il femminismo ha aperto spazi di riflessione che fino a pochi decenni fa erano impensabili. Esistono oggi diversi approcci femministi che operano all'interno delle diverse tradizioni, che si sforzano di conciliare la fede con una prospettiva di giustizia e uguaglianza di genere. Questi movimenti lavorano per distinguere tra i principi fondamentali dei testi sacri e le interpretazioni storiche e

culturali che spesso li hanno deformati per giustificare disuguaglianze e oppressioni. In particolare, il femminismo musulmano rappresenta un esempio significativo di questo approccio. I testi fondativi della *Sharī'a* - il Corano e gli *ahadīth*¹ - sono stati a lungo interpretati attraverso una lente patriarcale, che rifletteva il contesto storico, sociale e culturale delle epoche in cui sono stati studiati e codificati. Questi testi contengono principi universali di giustizia, equità e rispetto per la dignità umana, principi che possono e devono essere reinterpretati alla luce delle esigenze contemporanee. Hanno anche portato cambiamenti importanti rispetto ai ruoli di genere e alla condizione femminile, che però hanno necessità di essere evidenziati da un lavoro esegetico e di divulgazione.

Questo processo non si limita allo studio critico delle interpretazioni passate, ma si estende alla produzione di nuove letture, basate sull'*ijtihād* (lo sforzo interpretativo) e su una consapevolezza storica e culturale. Esso punta a smascherare e decostruire le sovrastrutture patriarcali che hanno condizionato la giurisprudenza islamica e a restituire alle donne un ruolo attivo nella costruzione del sapere religioso. Il femminismo musulmano, quindi, non solo si impegna contro il dominio patriarcale, ma propone anche un'alternativa: una rilettura della fede che sia in armonia con i diritti umani e l'equità di genere, senza rinunciare ai valori spirituali che sono centrali per i credenti, e a praticare la propria fede nel mondo contemporaneo.

Questo lavoro di riconciliazione tra fede e giustizia di genere non è privo di ostacoli, poiché si scontra con resistenze sia interne alle comunità religiose, sia da parte di una visione laica che tende a vedere la religione come intrinsecamente oppressiva. Tuttavia, la potenza del femminismo come metodo risiede proprio nella sua capacità di attraversare queste complessità, promuovendo una riflessione critica che non distrugge ma rigenera, offrendo una visione della religione che riconosca la diversità e la dignità di tutte le persone.

2. Le donne nella tradizione sapienziale islamica

La storia islamica, soprattutto nei primi secoli, testimonia la presenza di molte donne sapienti in diversi campi tra cui la religione: giuriste, teologhe e maestre riconosciute, il

¹ I testi della tradizione profetica (*Sunnah*).

cui contributo è stato cruciale per la formazione e la trasmissione del sapere religioso. Durante la missione profetica di Muhammad, le donne non solo partecipavano attivamente alla vita comunitaria, ma ricoprivano anche ruoli pubblici significativi, insegnando nei centri di sapere, discutendo questioni giuridiche ed emettendo sentenze. Nei primi califfati, questa partecipazione era ancora evidente: le donne erano spesso coinvolte in dibattiti teologici e giuridici e molte erano riconosciute come autorevoli trasmettentrici dei testi della Sunnah profetica.

Con il tempo, tuttavia, il riconsolidarsi delle strutture patriarcali e il crescente legame tra potere politico e istituzioni religiose portarono a una progressiva marginalizzazione delle donne nel campo del sapere islamico. Questa esclusione non fu immediata né totale, ma si sviluppò attraverso l'istituzionalizzazione della giurisprudenza islamica e la codificazione delle norme sociali, che limitarono sempre più l'accesso delle donne all'istruzione e ai ruoli di leadership religiosa.

Un contributo fondamentale al recupero della memoria storica delle donne sapienti è l'opera enciclopedica di Mohammed Akram Nadwi, che documenta la vita di oltre 8.000 donne che si distinsero come trasmettentrici e studiose dell'hadith. Questa ricerca non solo restituisce visibilità a figure femminili dimenticate, ma evidenzia anche il ruolo centrale che le donne ebbero nei primi secoli dell'Islam. Molte di queste donne non solo insegnavano a studenti maschi, ma erano anche maestre di rinomati giuristi e teologi. La loro autorevolezza derivava non solo dalla loro erudizione, ma anche dalla profonda integrità morale che era loro attribuita. Una figura emblematica è Aysha bint Abu Bakr, moglie del profeta Muhammad, che si distinse non solo come compagna nella vita del Profeta, ma anche per il suo straordinario ruolo di giurista, educatrice e trasmettrice di ahadīth. Aysha era considerata una delle autorità più competenti della sua epoca in materia religiosa e giuridica, tanto da essere consultata dai compagni del Profeta su questioni legali e teologiche. La sua conoscenza e il suo ruolo come guida per la comunità rimangono un esempio di leadership femminile che ha segnato profondamente la storia dell'Islam.

3. La leadership femminile nella tradizione islamica: il caso di Al-Khazindhara

La storia dell'Islam testimonia il contributo significativo delle donne nelle prime fasi della comunità musulmana, un ruolo che purtroppo è stato spesso oscurato nel corso del tempo.

L'Università di al-Azhar al Cairo, un'istituzione che è ancora oggi un punto di riferimento mondiale per lo studio e la formazione islamica, fu fondata da una donna, nota come Al-Khazindhara². Questa istituzione, che comprendeva una moschea e un ospedale, rappresentava non solo un centro di sapere religioso ma anche un modello di assistenza sociale e inclusione. Un caso più noto è la fondazione dell'Università al-Qarawiyyin a Fes, in Marocco, voluta da Fātima al Fihriyya nell'859, dimostra come le donne abbiano avuto un impatto determinante nella fondazione di istituzioni religiose e accademiche. Fatima, detta *Umm al Banin*, utilizzò le risorse ereditate dalla sua famiglia per costruire un luogo che combinasse istruzione religiosa, studio delle scienze e dialogo culturale. Originariamente concepita come una moschea, al-Qarawiyyin si sviluppò rapidamente in un centro di sapere interdisciplinare, attirando studenti da tutto il mondo islamico e oltre. La figura di Fatima al-Fihriyya sottolinea un aspetto fondamentale della storia islamica: il sapere non era esclusivo dominio maschile, e le donne, soprattutto nei primi secoli dell'Islam, hanno avuto un ruolo significativo nella costruzione di spazi educativi e nella trasmissione della conoscenza.

Nonostante la portata del suo contributo, Al-Khazindhara è un esempio di come il ruolo delle donne nella storia islamica sia stato frequentemente marginalizzato o sottovalutato. Non possediamo una biografia completa della sua vita; ciò che sappiamo è per lo più limitato a riferimenti indiretti e al soprannome con cui era conosciuta. Questo silenzio storico non è casuale, ma riflette una più ampia tendenza a minimizzare o cancellare il contributo delle donne nelle istituzioni religiose e culturali, consolidando così una narrazione storica dominata da figure maschili.

² Ufficialmente viene considerata fondata dal generale fatimide Jawhar El-Sequili su ordine del califfo Muezz Li-Din Allah. Il sapiente azharita Mohammed al-Ghazali (1917-1996), che tanto lottò per fare ottenere alle donne l'accesso agli studi all'Università al-Azhar dove insegnava, ristabilì questo fatto storico e ne scrisse nei suoi libri. Si veda: Mohammed al Ghazali, *Qadaya al-Mar'a bayna al-Taqlid al-Rakida wa al-Wafida*, Dar al Shoruk, Cairo, 1994 (tr. it. a cura di Marisa Iannucci, *Sulle donne musulmane. Scritti di Mohammed al Ghazali*, Pozzi, 2018).

Il recupero della memoria storica di queste figure è fondamentale per comprendere il ruolo centrale che le donne hanno avuto nelle prime fasi dell'Islam e per rivedere le interpretazioni patriarcali che successivamente hanno dominato la tradizione islamica. Aysha, con la sua autorità giuridica e intellettuale, dimostra che le donne potevano essere e sono state guide religiose e giuridiche rispettate. Allo stesso modo, Al-Khazindhara, attraverso la sua visione e il suo impegno, evidenzia che le donne non solo partecipavano attivamente alla vita pubblica, ma erano anche promotrici di innovazione e cambiamento nelle strutture istituzionali. Le storie di Fatima al-Fihriya e di Al-Khazindhara, offrono un potente contro-narrativo rispetto alla marginalizzazione delle donne che si è affermata in epoche successive; sappiamo che le donne non solo hanno partecipato alla vita pubblica e accademica, ma hanno anche creato e guidato istituzioni che sono diventate pilastri della conoscenza islamica.

Tuttavia, nonostante l'importanza di queste figure, la memoria storica spesso riduce il loro ruolo a un semplice riferimento, senza riconoscerne pienamente il contributo. È fondamentale riportare alla luce queste storie, non solo per rendere giustizia al passato, ma anche per fornire un modello per il futuro, in cui le donne possano riappropriarsi del loro ruolo centrale nella costruzione del sapere e della spiritualità.

Oggi, il recupero della memoria di figure femminili fondamentali della storia islamica è un atto di resistenza culturale e religiosa. Inserire queste storie nel discorso contemporaneo non significa solo rendere omaggio al passato, ma anche gettare le basi per una visione inclusiva dell'Islam, in cui le donne possano essere protagoniste nella leadership religiosa, nell'istruzione e nella società. La loro eredità offre un potente messaggio di speranza e di possibilità: il sapere, come la fede, può essere uno spazio condiviso, inclusivo ed equo.

Il femminismo islamico contemporaneo si ispira a queste figure per promuovere un modello di leadership religiosa che sia inclusivo e paritario. L'idea che le donne possano ricoprire ruoli di guida non è un'innovazione moderna, ma una riscoperta delle radici stesse dell'Islam, che nei suoi primi secoli riconosceva il valore e la capacità delle donne di contribuire al sapere religioso e alla vita comunitaria.

4. Ripensare la storia per un futuro di giustizia di genere

Il caso di Al-Khazindhara, e più in generale la storia delle donne nella tradizione islamica, invita a una riflessione critica sulle narrazioni storiche e sulle strutture di potere che hanno escluso le donne dai ruoli di leadership. Questo processo non solo restituisce alle donne il posto che meritano nella storia dell'Islam, ma apre anche la strada a una riforma religiosa che riconosca pienamente la loro dignità e il loro potenziale.

Oggi, il recupero della storia delle donne sapienti islamiche è un passo cruciale non solo per colmare le lacune della storiografia tradizionale, ma anche per ispirare una nuova generazione di donne musulmane a rivendicare il loro ruolo nell'elaborazione del sapere religioso. *L'ijtihād* (sforzo interpretativo) femminile e femminista non mira a negare il contributo dei sapienti del passato, ma a contestualizzarlo e a liberarlo dai pregiudizi patriarcali che hanno permeato le interpretazioni giuridiche e teologiche.

Questo movimento non è solo una questione di recupero storico, ma una sfida contemporanea: restituire alle donne la centralità che avevano nei primi secoli dell'Islam, riformulando una tradizione sapienziale che sia più inclusiva, equa e in armonia con i principi universali di giustizia ed equità che il messaggio islamico incarna.

5. Il pluralismo e l'orizzontalità dell'Islam

Uno degli aspetti più distintivi e significativi dell'Islam è il suo carattere pluralista e la struttura orizzontale della comunità dei credenti, la *Ummah*. Questo modello si basa sul principio che tutti i musulmani, indipendentemente dal loro status sociale, etnico o di genere, siano uguali davanti a Dio, e che nessuna autorità centrale possa monopolizzare l'interpretazione religiosa. Storicamente, questa orizzontalità si è tradotta nella possibilità di scegliere tra diverse scuole giuridiche (*madhab*), ciascuna delle quali offre interpretazioni e applicazioni differenti dei principi islamici, adattandosi a contesti culturali e sociali diversi.

Il pluralismo islamico non si limita alle scuole giuridiche, ma abbraccia anche una varietà di tradizioni spirituali, movimenti teologici e approcci culturali. Questa diversità

ha permesso all'Islam di adattarsi a una vasta gamma di contesti storici e geografici, garantendo al messaggio islamico una portata universale. Ad esempio, l'Islam praticato in Africa subsahariana differisce per forma ed espressione da quello del Sud-est asiatico, eppure entrambi condividono gli stessi principi fondamentali.

Tuttavia, questo pluralismo teorico è stato spesso minato da legami stretti tra religione e potere politico. In molti contesti storici e moderni, i governi hanno cercato di strumentalizzare la religione per legittimare la loro autorità e consolidare il controllo sulle popolazioni. Questo processo ha portato alla centralizzazione delle interpretazioni religiose e alla marginalizzazione di voci dissidenti o alternative, incluse quelle delle donne e di comunità minoritarie.

La connessione tra religione e potere politico ha avuto un impatto significativo anche sull'accesso delle donne a ruoli di leadership religiosa. Nonostante l'Islam non preveda, di per sé, una gerarchia clericale, l'egemonia maschile nelle istituzioni religiose ha limitato l'orizzontalità in molti contesti. Le donne, pur avendo contribuito storicamente alla trasmissione del sapere islamico e alla guida spirituale, sono state progressivamente escluse dai luoghi di potere e dai processi decisionali religiosi. Questo squilibrio si manifesta ancora oggi nella difficoltà delle donne di accedere a posizioni di alto profilo religioso, e anche a svolgere la funzione di *imam*, seppure la situazione sia in trasformazione e si veda un netto miglioramento in molti paesi.

La decentralizzazione dell'autorità religiosa, tipica dell'Islam, rappresenta una risorsa per favorire il pluralismo e la giustizia sociale, e movimenti di riforma, spesso guidati da donne e giovani, stanno lavorando per recuperare lo spirito originario dell'Islam come religione di equità e pluralità. Un esempio significativo è il crescente numero di donne che rivendicano un ruolo attivo *nell'ijtihad* (sforzo interpretativo), contribuendo alla produzione di sapere islamico che riflette una visione più inclusiva e giusta; un altro esempio è la pratica-sempre più diffusa, anche se minoritaria- di gruppi di preghiera misti che accettano un imam donna. Questo lavoro è essenziale per affrontare le interpretazioni patriarcali che, storicamente, hanno deformato il messaggio originario del Corano e delle tradizioni profetiche. In conclusione, il pluralismo e l'orizzontalità dell'Islam non sono solo caratteristiche storiche, ma rappresentano anche una risorsa fondamentale per il futuro della comunità musulmana globale. Il superamento delle barriere politiche e culturali che hanno limitato l'espressione di questa orizzontalità

potrebbe consentire all'Islam di riaffermarsi come modello di giustizia, equità e inclusività, valorizzando appieno il contributo delle donne e delle minoranze.

6. Recupero, riforma e giustizia Sociale

Il femminismo islamico si distingue come un movimento intellettuale e sociale che, senza disconoscere la fede, mira a riconciliare i principi dell'Islam con i valori di equità di genere e giustizia sociale. Fondato su una rilettura critica e storica dei testi sacri, il femminismo islamico non rifiuta la tradizione sapienziale, ma la contestualizza; si propone di smantellare le interpretazioni patriarcali che hanno predominato nella giurisprudenza e nella pratica religiosa, promuovendo al contempo una visione inclusiva e rispettosa della dignità di ogni individuo, indipendentemente dal genere.

6.1 Il recupero dell'*Ijtihād* come pratica interpretativa

La pratica *dell'ijtihād*, ovvero lo sforzo interpretativo autonomo, è lo strumento per reinterpretare i testi fondativi dell'Islam in chiave contestuale e progressista. *L'ijtihād* consente di riconsiderare il significato delle scritture in relazione alle realtà del mondo contemporaneo, rompendo con letture storicamente ancorate a società patriarcali e gerarchiche. Studiosi come Amina Wadud (1952) e Asma Barlas (1950) hanno sottolineato come il Corano, letto attraverso una lente egualitaria, supporti pienamente la giustizia di genere, contrariamente alle interpretazioni misogine consolidate nel tempo.

Ad esempio, Wadud, nel suo lavoro *Qur'an and Woman*³, evidenzia che il testo coranico enfatizza principi come l'equità, la compassione e la giustizia, ma che questi valori sono stati distorti dalle interpretazioni maschili che hanno dominato la giurisprudenza islamica. La centralità *dell'ijtihād* permette non solo di interrogare queste letture patriarcali, ma anche di restituire alle donne musulmane la possibilità di partecipare attivamente alla produzione del sapere religioso. Molti temi attuali che riguardano il genere hanno necessità di una risposta della giurisprudenza: tutte le

³ A. Wadud, *Qur'an and Woman*, Oxford University Press, 1993.

questioni legate alla sessualità, alla nascita e alla morte che hanno nella nostra epoca una complessità dovuta a trasformazioni culturali sociali e della tecnica.

7. La resistenza e la trasformazione dei margini

Le donne musulmane, spesso relegate ai margini delle istituzioni religiose e politiche, trovano nel femminismo islamico un quadro teorico e pratico per trasformare questi spazi di esclusione in luoghi di resistenza e innovazione. Come affermava bell hooks (1952-2021), il margine può essere un luogo di forza e trasformazione, e questa idea trova un'applicazione concreta nel contesto islamico⁴. Il femminismo islamico non cerca di creare una sapienza esclusivamente "femminile", ma una sapienza profondamente umana, radicata nei principi universali di giustizia e dignità. La costruzione di una giurisprudenza islamica inclusiva richiede una duplice azione: da un lato, un'analisi storica delle tradizioni giuridiche esistenti per identificare e isolare gli elementi patriarcali; dall'altro, lo sviluppo di nuove interpretazioni che siano in sintonia con i diritti umani e la giustizia sociale. Questo processo è già in corso in diversi contesti, grazie al lavoro di attiviste, accademiche e giuriste musulmane, che utilizzano sia gli strumenti tradizionali dell'*ijtihād* sia un approccio critico interdisciplinare. Ad esempio, Ziba Mir-Hosseini (1952), una delle principali studiose di diritto islamico e femminismo, sottolinea come la giurisprudenza islamica sia un prodotto storico, sempre soggetto a trasformazioni in base ai contesti sociali e culturali. Secondo Mir-Hosseini, la chiave per una riforma significativa risiede nella capacità di rinegoziare il rapporto tra la legge islamica (*shari'a*) e i principi universali dei diritti umani, rendendo la giustizia di genere un principio centrale della pratica islamica.

8. Un futuro di giustizia e coesistenza

Il femminismo islamico non è solo un movimento per l'emancipazione delle donne, ma una visione per una società più giusta, in cui i diritti di tutt* siano rispettati e promossi. Questo approccio si estende oltre la giustizia di genere, abbracciando una prospettiva

⁴ bell hooks, *Elogio del margine* (trad. M. Nadotti), Tamu, 2020.

più ampia che integra i diritti umani, la pace e la coesistenza come pilastri fondamentali della vita comunitaria.

In un contesto globale in cui le donne musulmane affrontano discriminazioni multiple – sia all'interno delle loro comunità sia nel più ampio panorama sociale e politico – il femminismo islamico rappresenta una voce cruciale per riaffermare il valore dell'equità e della dignità umana. La produzione di sapere religioso e giuridico da parte delle donne non solo arricchisce la tradizione islamica, ma offre strumenti concreti per superare le disuguaglianze e costruire un Islam che sia realmente al servizio dell'intera umanità, e che si realizzi come un messaggio di pace.

Riferimenti bibliografici

al Ghazali, M., *Qadaya al-Mar'a bayna al-Taqlid al-Rakida wa al-Wafida*, Dar al Shoruk, Cairo, 1994 (tr. it. *Sulle donne musulmane. Scritti di Mohammed al Ghazali*, Pozzi, 2018, a cura di M. Iannucci).

bell hooks, *Elogio del margine* (trad. M. Nadotti), Tamu, 2020.

Wadud, A., *Qur'an and Woman*, Oxford University Press, 1993.

L'uguaglianza interrotta. La condizione giuridica femminile nell'Islam tra shari'a, fiqh e prospettive di riforma

Miriam Abu Salem*

Abstract

Il saggio analizza la genesi delle disuguaglianze di genere nel diritto islamico, mettendo a confronto il messaggio coranico, ispirato a giustizia ed equità, con l'elaborazione del fiqh classico che ne ha irrigidito le disposizioni trasformandole in regole discriminatorie. L'attenzione è prevalentemente rivolta agli istituti del diritto di famiglia nei quali tale scarto risulta più evidente. In questa prospettiva, la Tunisia rappresenta un osservatorio privilegiato: dal Codice dello Statuto Personale del 1956 alle riforme più recenti, emerge la possibilità di reinterpretare le fonti in senso paritario ma la Costituzione del 2022 mostra i limiti di un ordinamento che subordina la tutela dei diritti femminili a parametri confessionali.

Parole chiave: Diritto islamico, Parità di genere, Diritto di famiglia, Tunisia.

Abstract

This essay explores the foundations of gender inequality in Islamic law by contrasting the Qur'anic message—centered on justice and fairness—with the classical fiqh which consolidated discriminatory norms. The study concentrates on family law, where the tension between reformist intent and patriarchal outcomes is most evident. Tunisia illustrates both the potential and the limits of reform: while the 1956 Code of Personal Status and later measures show the feasibility of gender-equal reinterpretations, the 2022 Constitution exposes the fragility of rights subordinated to religious parameters.

Keywords: Islamic law, Gender equality, Family law, Tunisia.

1. Dal Corano al fiqh: la costruzione delle asimmetrie di genere

* Ricercatrice presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli" dove insegna Diritto comparato delle religioni e docente a contratto presso l'Università della Calabria per gli insegnamenti Diritto e religione in Europa e Diritto islamico. E-mail: miriam.abusalem@unicampania.it.

Il diritto islamico si presenta come un sistema normativo complesso che trae origine dal messaggio rivelato e si sviluppa attraverso l'opera interpretativa dei giuristi. È in questo passaggio dall'ideale (sharī'a) al normativo (fiqh) che si collocano le principali asimmetrie di genere, frutto di interpretazioni che hanno trasformato prescrizioni contingenti in regole generali e permanenti (Mir-Hosseini, 2003; Salih, 2015). Questa dinamica è particolarmente evidente nel diritto di famiglia in cui istituti originariamente introdotti per limitare pratiche discriminatorie sono stati reinterpretati in senso restrittivo, legittimando assetti patriarcali (Barlas, 2002; Mir-Hosseini, 2003, Wadud, 2011). Muovendo da queste premesse, il saggio esaminerà la condizione femminile attraverso le fonti del diritto islamico, le interpretazioni che ne sono state date e la loro applicazione nei sistemi giuridici contemporanei, soffermandosi in particolare sul caso tunisino nella convinzione che esso rappresenti un osservatorio privilegiato delle tensioni tra diritto e religione.

Il Corano offre più di un passaggio che attesta con chiarezza la volontà di riconoscere la donna come soggetto autonomo, titolare di diritti. Basti ricordare Cor. 2:228 che afferma: "le donne agiranno con i mariti come i mariti agiranno con loro" stabilendo una regola di reciprocità in un ambito, quello familiare, fino ad allora dominato dalla logica unilaterale maschile mentre Cor. 33:35 si rivolge a uomini e donne per chiarire che la responsabilità davanti a Dio non conosce distinzione di genere.

Il Corano contiene anche disposizioni che, se lette in maniera isolata, possono risultare discriminatorie, come l'attribuzione al maschio di una quota ereditaria doppia rispetto alla femmina (Cor. 4:11) o la qualifica degli uomini quali qawwāmūn, ossia preposti alla custodia delle donne (Cor. 4:34). È su tali versetti che gli interpreti hanno tradizionalmente fondato la legittimazione della subordinazione femminile. Tuttavia, una lettura storicizzata dei Testi permette di riconoscere in quelle stesse norme un intento riformatore, volto ad attenuare le disuguaglianze radicate nella società tribale del VII secolo e a introdurre principi di maggiore giustizia ed equità (Mernissi, 1992; Barlas, 2002; Salih, 2015; Wadud, 2011).

La spinta innovatrice inaugurata dal Profeta ha subito un rallentamento dopo la sua morte. Secondo la Tradizione, Muhammad stesso avrebbe invitato i credenti a valutare ogni parola/gesto a lui attribuita alla luce del Corano, segnalando il rischio di manipolazioni interpretative. Tale ipotesi si è ben presto concretizzata: gli esegeti

hanno infatti progressivamente escluso le donne dalle funzioni religiose e pubbliche sia facendo leva sul silenzio del Corano su alcune temi sia attribuendo valore cogente ai versetti che rafforzavano la supremazia maschile (mentre i passi che affermavano giustizia ed equità sono stati relegati a semplici esortazioni morali). Parallelamente, disposizioni rivelate per disciplinare situazioni circoscritte sono state innalzate al rango di principi generali, con l'effetto di consolidare un assetto normativo e sociale marcatamente asimmetrico. Emblematico è l'ḥadīth secondo cui “un popolo che affida i propri affari a una donna non prospererà” che, nato in un contesto circoscritto, è stato trasformato in regola generale per negare l'accesso delle donne alla leadership politica e religiosa (Mernissi, 1992; Vercellin 2000; Mahbuba – Rabeya 2023). Altri detti hanno presentato le donne come “prive di intelletto e religione” o causa di fitna (discordia), contribuendo in tal modo a rafforzare stereotipi di inferiorità e a legittimarne l'allontanamento dalla sfera pubblica. Persino la vicenda della cacciata dal Paradiso, descritta nel Corano come responsabilità condivisa tra Adamo ed Eva (Cor. 7:20-22), è stata successivamente reinterpretata, trasformando Eva nell'unica responsabile della trasgressione (Scolart, 2018).

2. Donne fedeli: tra atti di culto e leadership religiosa

Per comprendere correttamente la posizione della donna nell'Islam occorre distinguere tra le norme che regolamentano il rapporto dell'essere umano con Dio ('ibādāt), considerate eterne e immutabili, e quelle che disciplinano le relazioni tra gli individui (mu'āmalāt), rivelate in risposta a episodi specifici e che, come tali, dovrebbero essere soggette a continua reinterpretazione per trarne principi morali idonei a orientare la condotta dei fedeli in epoche e società differenti.

Sul piano spirituale il Corano afferma con chiarezza la parità tra uomini e donne (33:35; 16:97; 40:40) richiamandoli entrambi agli stessi doveri – preghiera, digiuno, elemosina e pellegrinaggio – e fondando la promessa di salvezza non sul sesso ma sulle opere compiute dal credente (Ahmed 2002; Scolart 2018; Vercellin 2000; Wadud, 2011).

Più controverso è il tema della leadership religiosa femminile e, in particolare, dell'imamato. Tutte le scuole ammettono che una donna possa guidare la preghiera per altre persone del suo stesso sesso, soprattutto in contesti privati. Resta invece

fortemente dibattuta la possibilità di condurre preghiere miste, come la ṣalāt del venerdì. Nonostante il silenzio del Corano sul tema, la maggioranza dei giuristi lo esclude sia perché considerano l'imamato una funzione di rappresentanza pubblica incompatibile con la condizione femminile (Calderini 2020) sia per motivazioni di carattere pratico, quali la gestione degli stati di impurità rituale o il timore che la guida femminile potesse generare fitna (Scolart, 2022). Non mancano tuttavia posizioni minoritarie che, richiamandosi al precedente di Umm Waraqa – autorizzata dal Profeta a guidare la preghiera “per la gente della sua casa” (ḥadīth in Abū Dāwūd) – ne propongono una lettura estensiva, tale da includere anche gli uomini presenti nella cerchia domestica (Vercellin). Questa interpretazione, pur marginale, ha ispirato alcune esperienze contemporanee che mirano a valorizzare la presenza femminile nello spazio religioso. Ad esempio, in Marocco, il Ministero degli Affari islamici ha avviato un programma di formazione per murshidāt, autorizzate a insegnare religione, fornire consulenza spirituale e svolgere attività educative nelle moschee (Borrillo, 2009). In Egitto, il Ministero delle dotazioni religiose (awqāf) ha progressivamente ampliato le competenze femminili, autorizzando le donne a tenere lezioni di esegesi coranica e a predicare nelle moschee riservate alle fedeli, nonché a svolgere attività di orientamento religioso in scuole, università e istituti penitenziari.

In Turchia, la Presidenza degli affari religiosi (Diyanet) ha istituzionalizzato la figura delle vaize, prediatrici incaricate di diffondere la conoscenza islamica e di offrire consulenza spirituale soprattutto alle donne e alle famiglie, inserendole stabilmente all'interno dell'apparato burocratico-religioso statale (Maritato, 2016). Queste misure hanno certamente accresciuto la visibilità femminile nello spazio religioso ma restano segnate da limiti strutturali. I ruoli affidati alle donne, infatti, non nascono da dinamiche interne alle comunità bensì da interventi statali che orientano e controllano la produzione del discorso islamico. È l'autorità pubblica a stabilire i criteri di reclutamento, i percorsi formativi, i contenuti della predicazione e gli ambiti di intervento, riducendo l'autonomia delle prediatrici. Si tratta, dunque, di un'apertura controllata, in cui l'inclusione delle donne è ammessa solo se funzionale alla governance del discorso religioso (Borrillo, 2013).

Diverso è il contesto occidentale dove, anche grazie alla separazione tra sfera religiosa e politica, sono state sperimentate esperienze più innovative, come la guida di una

preghiera mista del venerdì da parte della teologa Amina Wadud (New York, 2005) o la creazione della Mariam Mosque (Copenaghen, 2016), prima moschea europea guidata da imam donne (Petersen, 2022). Tali iniziative, rese possibili dall'assenza di un divieto esplicito nelle fonti e dal principio di liceità originaria – secondo cui ciò che non è vietato deve ritenersi consentito – restano tuttavia episodi isolati. L'ostacolo principale al loro consolidamento non risiede nell'assenza di un fondamento normativo – che, come ricordato, può essere rintracciato nella fonti – ma nella mancanza di legittimazione sociale: la guida religiosa femminile continua infatti a essere percepita come una imposizione dall'esterno e una frattura rispetto all'ordine tradizionale. La leadership femminile potrà ottenere effettiva legittimazione solo se sostenuta dalle istituzioni religiose, il cui intervento è indispensabile per trasformare esperienze circoscritte in una pratica stabile e socialmente accettata.

3. Donne e famiglia

Il diritto di famiglia costituisce il settore in cui più chiaramente emerge la tensione tra l'intento riformatore del Corano e l'elaborazione successiva del fiqh, che ne ha in larga parte ridimensionato la portata.

L'azione di Muḥammad si colloca in una prospettiva di riforma graduale volta da un lato a riconoscere alla moglie una soggettività giuridica e una tutela economica, dall'altro a rimodellare istituti profondamente radicati nella società del tempo, sottoponendoli a limiti rigorosi per garantire una maggiore equità nei rapporti tra i coniugi. In tale prospettiva, i versetti che richiamano al rispetto reciproco e alla giustizia possono essere considerati quali indicatori di una nuova etica familiare (Schacht, 1995; Aluffi, 2008). Dopo la scomparsa del Profeta, tuttavia, molte di queste aperture sono state progressivamente oscurate dalle elaborazioni dottrinali che, come già chiarito, hanno istituzionalizzato un modello familiare fondato sulla centralità maschile (Mernissi, 1992). La portata di questo processo si coglie con particolare evidenza nell'evoluzione di alcuni istituti cardine del diritto di famiglia. Si pensi, ad esempio, al divieto imposto alle donne musulmane di contrarre matrimonio con uomini di fede diversa (2:221). In realtà, il versetto vietava ad entrambi i sessi tale tipo di unioni ("Non sposate donne idolatre finché non abbiano creduto [...] non date le donne credenti in spose agli idolatri

finché essi non abbiano creduto”), al fine di proteggere la comunità nascente da legami che ne avrebbero compromesso la coesione e la definitiva affermazione. Il divieto generale è stato successivamente rimodulato dal versetto 5:5 che autorizza l'uomo musulmano a sposare donne caste appartenenti alle Genti del Libro senza prevedere un'analoga possibilità per le donne. L'assenza di indicazioni testuali è stata utilizzata dalla giurisprudenza classica come base per sancire il divieto e ha dato origine a un regime discriminatorio che ancora oggi limita la libertà matrimoniale femminile.

Simili trasformazioni si osservano anche con riferimento al mahr. Il Corano ha profondamente modificato la disciplina del donativo nuziale, ribaltando l'assetto preislamico che lo configurava come un corrispettivo versato al padre della sposa in cambio della perdita di un membro del clan. Con la Rivelazione, la moglie diventa titolare esclusiva del mahr e può disporne liberamente, senza bisogno di autorizzazioni. Nella prassi, tuttavia, tale funzione è stata spesso svuotata: in alcuni casi il mahr è stato inteso come somma da corrispondere soltanto al momento del divorzio o alla morte del marito, con la conseguenza di privarlo della sua efficacia immediata e di mantenere la donna in una condizione di dipendenza economica; in altri l'importo è stato fissato in misura meramente simbolica, fino ad annullarne la reale portata patrimoniale.

La disciplina coranica della poligamia rappresenta un compromesso tra una prassi ampiamente diffusa nell'Arabia preislamica e l'esigenza di introdurre vincoli di giustizia ed equità. Il versetto 4:3 ammette il matrimonio con due, tre o quattro donne, a condizione che siano trattate con giustizia, introducendo così un limite numerico e un criterio di equità in una società che non conosceva restrizioni. Va inoltre ricordato che la disposizione è stata rivelata dopo la battaglia di Uhud, quando l'elevato numero di vedove e orfani rese necessario un meccanismo straordinario di protezione sociale (Mouhana 2019). Lo stesso Corano (4:129) avverte però che la piena equità tra più mogli non può essere realmente garantita, riducendo di fatto la praticabilità dell'istituto. Il fiqh tradizionale, invece, ha impedito alle donne di contrarre più matrimoni simultaneamente - traendo tale conclusione dal silenzio delle fonti - e ha progressivamente attenuato i limiti coranici sulla poliginia, trasformandola da misura eccezionale in prerogativa ordinaria del marito.

Anche il ripudio costituiva un istituto profondamente radicato nella società araba preislamica, al punto da non poter essere soppresso. Il Corano lo ammette espressamente (Cor. 2:229) ma ne regola l'esercizio introducendo precisi vincoli: la previsione di un tentativo di conciliazione (Cor. 4:35), la necessità di tre dichiarazioni distinte nel tempo (Cor. 2:229 e 231), l'obbligo di un donativo in favore della donna ripudiata (Cor. 2:229, 236 e 237) e il divieto di risposare la moglie definitivamente ripudiata se non dopo un nuovo matrimonio sciolto a sua volta (Cor. 2:230) (Schacht, 1995; Vercellin, 1996; Aluffi, 2004). La prassi si è però sviluppata nel senso opposto travolgendo di fatto le regole poste dal Corano. L'interpretazione che è prevalsa, infatti, ha consentito di accorpare le tre manifestazioni di volontà e di ripudiare la sposa anche nel periodo mestruale o subito dopo aver avuto rapporti sessuali con lei. Inoltre l'assenza di un esplicito riferimento al ripudio femminile è stato interpretato dagli uomini nel senso di escludere le donne da tale possibilità.

In materia ereditaria il Corano ha introdotto una cesura netta rispetto alle pratiche tribali preesistenti: ha vietato la consuetudine di "ereditare" le donne contro la loro volontà e ha attribuito loro, per la prima volta, diritti successori, seppure in misura inferiore rispetto agli uomini. La diversa distribuzione delle quote rifletteva il contesto sociale dell'epoca che imponeva al maschio, in qualità di capofamiglia, il dovere di provvedere al sostentamento dei soggetti a lui affidati. Era dunque una misura contingente, funzionale a quell'assetto storico. La prassi giuridica successiva, tuttavia, l'ha trasformata in disciplina inderogabile, sottraendola a ogni possibilità di revisione.

Ancora più complessa è la questione della violenza domestica, che la dottrina classica ha fatto discendere dal versetto 4:34 ("e quanto a quelle di cui temete atti di disubbidienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti e poi battetele"). Alcuni interpreti contemporanei propongono una lettura diversa, sostenendo che il versetto non autorizzi la violenza ma intenda limitarla, trasformando un potere incontrollato in una sequenza di rimedi gradualisti: prima l'ammonimento verbale, poi – se inefficace – l'interruzione dei rapporti sessuali, e solo come *extrema ratio* un intervento fisico (Wadud, 2011). Analizzando il contesto all'epoca della Rivelazione, emerge la tensione tra la volontà del Profeta di vietare ogni forma di maltrattamento e le resistenze della comunità, favorevole al mantenimento delle pratiche tradizionali. Già i dizionari medievali, inoltre, registrano per il termine *daraba* non soltanto il significato di

“percuotere” ma anche quello di “allontanarsi”, una lettura coerente sia con l’insegnamento di Muhammad – improntato alla non violenza, fino a considerare i maltrattamenti motivo sufficiente di divorzio – sia con il suo comportamento personale, quando, di fronte a conflitti familiari, preferì allontanarsi dalla casa coniugale (Bakhtiar, 2007). Questa interpretazione consente di recuperare la finalità originaria del testo, volta a ridurre la violenza e a tutelare la dignità femminile, in contrasto con la lettura tradizionale che ha trasformato una norma di contenimento in strumento di legittimazione di pratiche oppressive.

Infine, anche la disciplina della testimonianza offre un esempio significativo di come una disposizione situata in un contesto storico determinato sia stata trasformata in principio universale. Nel versetto 2:282, relativo ai contratti di credito, si stabilisce che, in mancanza di due uomini, un testimone maschio possa essere sostituito da due donne, con la giustificazione che una possa “ricordare” all'altra. La ratio di tale previsione va ricercata non in una presunta inferiorità femminile ma nella minore familiarità delle donne con le pratiche commerciali del VII secolo. La giurisprudenza classica, tuttavia, ha esteso questa disposizione ad ambiti diversi, fino al processo penale, svalutando sistematicamente la testimonianza femminile e istituzionalizzando una disuguaglianza che il testo rivelato aveva introdotto come misura eccezionale e contestualizzata.

L'analisi delle principali istituzioni del diritto di famiglia conferma che la disuguaglianza di genere non è insita nel Corano ma deriva dalle interpretazioni successive. È a partire da tale constatazione che i Paesi a maggioranza musulmana hanno intrapreso un lento percorso verso il riconoscimento dei diritti femminili. Alcuni Stati, pur richiamandosi formalmente all'Islam, hanno avviato un processo di storicizzazione dei testi sacri per recuperare il messaggio religioso originario e liberarlo dai condizionamenti sociali, facendo attenzione a distinguere ciò che è fisso e immutabile da quanto invece è contingente e riformabile. Tale obiettivo è stato perseguito ricorrendo ad alcuni espedienti procedurali come, ad esempio, rendere illeciti gli atti considerati riprovevoli; applicare ad una determinata situazione l'opinione della scuola giuridica più favorevole; omettere il riferimento alle norme considerate anacronistiche (Aluffi, 1990).

L'applicazione concreta di questi strumenti non è stata però uniforme e non ha prodotto ovunque gli stessi risultati.

4. La via tunisina all'uguaglianza di genere. Poche luci e molte ombre

L'esperienza tunisina costituisce uno dei tentativi più avanzati di rilettura in chiave moderna dei precetti religiosi. Sin dall'indipendenza, il riconoscimento dei diritti delle donne è stato inserito in un più ampio processo di modernizzazione promosso da Habib Bourguiba, che ha saputo introdurre riforme radicali senza rompere con la tradizione religiosa. Per lungo tempo, l'Islam ha conservato una funzione simbolica e identitaria, senza tradursi in parametro di legittimità per il legislatore (Alicino, 2017). Questo assetto ha favorito l'adozione di riforme profonde nel diritto di famiglia, anche se la loro effettiva applicazione è stata ostacolata da forti resistenze sociali e da continui mutamenti negli equilibri politici e costituzionali.

In questo solco si colloca il Codice dello Statuto Personale (CSP), promulgato il 13 agosto 1956, che segna l'inizio di un processo di riforma senza precedenti nel contesto arabo-musulmano. Tra le innovazioni di maggiore rilievo è possibile annoverare l'abolizione della poligamia (art. 18), l'introduzione del consenso di entrambi i coniugi come condizione essenziale di validità del matrimonio e la sostituzione del ripudio unilaterale con una procedura di divorzio sottoposta al controllo giudiziario (art. 30) (Guemara, 2012).

La Costituzione del 1959 ha consolidato questo impianto: pur definendo l'Islam come religione di Stato non ha attribuito alla shari'a alcun ruolo formale, sancendo di fatto il primato della legge statale.

Su questa base si sono innestate ulteriori riforme. A titolo esemplificativo basti ricordare che, nel 1958, è stata introdotta l'adozione piena, in contrasto con il divieto islamico di assimilare l'adottato al figlio naturale; nel 1973 è stata legalizzata l'interruzione volontaria di gravidanza entro i primi tre mesi, senza obbligo di motivazioni mediche; nel 1993 il dovere di obbedienza della moglie è stato sostituito dal principio di collaborazione tra i coniugi (sebbene permanga un riferimento al marito come "capo famiglia").

Le riforme in materia familiare hanno inoltre ricondotto sia la wilāya paterna sia la hadhāna al principio dell'interesse superiore del minore, superando la rigida distinzione che assegnava al padre la rappresentanza legale e alla madre la custodia.

Oggi spetta al giudice valutare, caso per caso, quale genitore sia più idoneo a garantire cura e protezione, in un'ottica che rompe con l'impianto tradizionale.

Il processo di riforma ha ricevuto un ulteriore impulso con la Rivoluzione del 2011 che ha posto al centro dell'agenda politica la questione dei diritti e delle libertà fondamentali, in un clima di forte contrapposizione tra istanze laiche e spinte religiose (Turco, 2013; Alicino, 2016). La Costituzione del 2014 è il risultato di un compromesso tra la richiesta di Ennahda e degli ambienti religiosi vicini ad al-Zaytuna di conferire alla shari'a rango costituzionale e l'opposizione dei partiti laici – in particolare Nidaa Tounes, Ettakatol e CPR – che rivendicavano la natura civile dello Stato e consideravano tale prospettiva incompatibile con i principi di libertà e uguaglianza (Guemara, 2012; Turco, 2013). L'esito di tale processo è stato l'inserimento nella Carta dell'art. 1, che definisce l'Islam religione di Stato, e dell'art. 2, che sancisce la natura civile della Tunisia fondata sul primato della legge. Il testo costituzionale non ha però chiarito il rapporto tra identità religiosa e natura civile dello Stato né ha indicato quale dei due principi dovesse prevalere nella gerarchia delle fonti. Questa ambiguità ha alimentato due letture opposte: per alcuni il richiamo all'Islam aveva valore meramente simbolico, limitato a riconoscere la religione professata dalla maggioranza della popolazione, mentre per altri esso costituiva un principio supremo dell'ordinamento. A chiarire il mero valore sociologico della disposizione è intervenuto il Presidente della Repubblica che ha precisato: “il nostro riferimento resta la Costituzione e non il testo coranico” perché l'art. 2 Cost. “è chiaro e stabilisce che la Tunisia è uno stato di diritto basato sulla cittadinanza, la volontà del popolo e la supremazia della legge”.

La Costituzione ha inoltre previsto garanzie specifiche in materia di eguaglianza di genere, in larga parte frutto della pressione esercitata dalle associazioni femministe e dalla società civile: l'art. 21 sancisce la parità di tutti i cittadini e cittadine davanti alla legge, l'art. 34 impone allo Stato di promuovere la rappresentanza politica femminile e l'art. 46 impegna le autorità statali a “protéger les droits acquis de la femme et veille à les consolider et les promouvoir [...] garantit l'égalité des chances entre l'homme et la femme pour l'accès aux diverses responsabilités et dans tous les domaines [...] à consacrer la parité entre la femme et l'homme dans les assemblées élues” e a “prendre les mesures nécessaires en vue d'éliminer la violence contre la femme”.

In attuazione dei principi costituzionali di uguaglianza e di tutela della dignità femminile appena richiamati, è stata approvata la legge organica n. 58 del 2017 che rappresenta una svolta nel panorama giuridico tunisino e, più in generale, nel mondo arabo. La legge ha introdotto una definizione ampia di violenza contro le donne che comprende la forma fisica, sessuale, psicologica ed economica (art. 3) e ha previsto strumenti di protezione innovativi, tra cui gli ordini di protezione che consentono al giudice di disporre l'allontanamento dell'autore del reato, il divieto di avvicinamento e l'erogazione di un assegno provvisorio di mantenimento in favore della vittima e dei figli (artt. 33-35). Particolarmente significativa è stata inoltre l'abrogazione dell'art. 227 bis del codice penale che sino ad allora permetteva all'autore di stupro di evitare la pena sposando la vittima.

La riforma del 2017 ha introdotto innovazioni significative ma la loro applicazione giudiziaria ha mostrato diversi limiti. L'estensione della nozione di violenza alla dimensione economica ha consentito di qualificare come illecite pratiche diffuse, quali l'appropriazione o la gestione del salario della moglie e l'imposizione del divieto di lavorare. Nella prassi, tuttavia, i tribunali hanno spesso attenuato la portata della riforma trattando le condotte incriminate come ipotesi meno gravi o accorpendole in un unico illecito, con l'effetto di applicare sanzioni più lievi rispetto a quelle previste dal legislatore (Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes, 2022).

Un'ulteriore criticità riguarda la diversa applicazione della legge sul territorio che ha prodotto livelli di tutela diseguali: mentre nei centri urbani l'accesso ai servizi di protezione appare relativamente garantito, nelle aree rurali la scarsità di strutture e la pressione della comunità limitano concretamente la possibilità di ricorrere alla giustizia. In tali ambienti la persistenza della logica dell'onore familiare continua a costituire un forte deterrente alla denuncia: il rischio di stigma sociale e di esclusione induce molte donne a rinunciare alla tutela legale (Human Rights Watch, 2023).

Sempre nel 2017 è stata abrogata la circolare del 1973 che vietava i matrimoni tra donne musulmane e uomini non musulmani senza la preventiva conversione di questi ultimi. La sua effettiva applicazione, tuttavia, si è scontrata con resistenze culturali e prassi amministrative ostili. Molti ufficiali di stato civile, invocando motivazioni religiose, hanno impedito la regolare celebrazione di tali unioni e ne hanno reso problematica la

registrazione attraverso ritardi immotivati e richieste illegittime, spingendo così lo sposo verso la scorciatoia della conversione fittizia.

Diversamente da quanto avvenuto per altri ambiti, in materia successoria la spinta riformatrice del legislatore tunisino non è riuscita a intaccare l'impianto religioso. Il CSP stabilisce infatti che "l'héritier de sexe masculin a une part double de celle attribuée à un héritier de sexe féminin" (art. 103) pur prevedendo che, in assenza di eredi maschi, le figlie ereditino l'intero patrimonio. Nel 2018 la Commission des libertés individuelles et de l'égalité ha formulato una proposta di riforma delle successioni che introduceva la parità di genere come regola generale e riconosceva in via residuale al de cuius la possibilità di applicare le regole coraniche, così da bilanciare il principio di uguaglianza con la libertà religiosa (Abu Salem, 2018). Il dibattito sul tema è stato però definitivamente interrotto dal Presidente Kais Saied secondo cui "The debate around inheritance is false and misguided. [...] The Qur'an is clear about this and there is no room for interpretation" (Ben Azouz, 2022). Questa posizione ha trovato conferma nella nuova Costituzione del 2022, che ha segnato una netta inversione rispetto al testo del 2014 e riportato il sistema tunisino entro coordinate marcatamente confessionali. L'art. 5 Cost. eleva l'Islam a parametro costituzionale, dichiarando la Tunisia parte dell'umma e attribuendo ai fini religiosi – la tutela della vita, dell'onore, della religione e dei beni – il rango di principi supremi (Nouira, 2023). In tal modo "les finalités de l'islam sont devenues les finalités de l'État. Et c'est à lui seul que revient désormais la responsabilité de leur réalisation. Cela veut dire, par exemple, que l'État sera le seul responsable de la gestion des affaires religieuses, mais aussi le seul représentant de «l'islam authentique» [...] Ensuite, la charia est susceptible de devenir une source formelle du droit tunisien. Le législateur doit adopter le raisonnement juridique propre au droit musulman (fiqh) et utiliser ses mécanismes" (Nouira, 2023). La soppressione dell'art. 2 della Costituzione del 2014, che definiva la Tunisia uno Stato civile fondato sulla supremazia della legge, ha ulteriormente ridotto lo spazio per una lettura laica della Carta, accentuando la dipendenza dell'ordinamento da criteri confessionali.

Le implicazioni di questo mutamento si riflettono anche sulla tutela dei diritti fondamentali e, in particolare, dei diritti femminili. L'art. 51, infatti, si limita a proteggere i "diritti acquisiti delle donne", senza prevedere strumenti per il loro consolidamento o ampliamento. A ciò si aggiunge l'art. 55 che ammette restrizioni ai diritti fondamentali

per ragioni di difesa nazionale, sicurezza, salute pubblica o tutela dei diritti altrui, senza tuttavia richiamare i limiti di necessità, proporzionalità e compatibilità con lo Stato civile e democratico previsti dalla Costituzione del 2014. Le conseguenze pratiche di tale scelta emergono in più settori. Ad esempio, in materia di violenza di genere, l'applicazione della legge n. 58 del 2017 potrebbe essere ridimensionata se ritenuta incompatibile con la tutela dell'onore richiamata dall'art. 5 Cost.. Anche l'accesso delle donne a funzioni pubbliche può subire limitazioni qualora prevalga una lettura dei *maqāsid* che circoscriva il ruolo femminile alla sfera familiare. Tali scenari non appaiono meramente ipotetici, come conferma il decreto-legge n. 55 del 2022 che ha modificato la legge elettorale eliminando l'obbligo di parità di genere nelle liste elettorali.

L'esperienza tunisina dimostra dunque che la questione della condizione giuridica femminile nell'Islam non può essere ridotta a un problema di esegesi dei testi sacri. Le tecniche ermeneutiche – storicizzazione, selezione della scuola giuridica più favorevole, esclusione delle norme anacronistiche – possono aprire margini di riforma ma la tutela dei diritti delle donne dipende soprattutto dalle garanzie offerte dall'assetto costituzionale. In assenza di meccanismi istituzionali stabili, ogni conquista resta vulnerabile. La Tunisia costituisce un osservatorio privilegiato perché evidenzia entrambe le dimensioni: da un lato la possibilità di valorizzare, all'interno della tradizione islamica, i principi di giustizia e parità; dall'altro la vulnerabilità di tali risultati se lo Stato abbandona un modello civile di cittadinanza e subordina la produzione normativa a finalità religiose.

Riferimenti bibliografici

Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven.

Alicino F. (2016), "Cittadinanza e appartenenza confessionale: il caso tunisino", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, pp. 215-232.

Alicino F. (2017), "Cittadinanza e religione in Tunisia", in Id. (a cura di), *Cittadinanza e religione nel Mediterraneo. Stato e confessioni nell'età dei diritti e delle diversità*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 157-190.

Aluffi R. (2004), *Le leggi del diritto di famiglia negli Stati arabi del Nord-Africa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Aluffi R. (2008), "Il diritto islamico", in S. Ferrari (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 123-145.

Aluffi R. (2024), "Al maschio la parte di due femmine': regole e pratiche successorie nell'Islam", in I. Riva (a cura di), *Fenomeni migratori, famiglie cross border e questioni di diritto successorio. Una prospettiva di genere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 97-108.

Bakhtiar L. (2007), *The Sublime Qur'an*, Kazi Publications.

Barlas A. (2002), *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin.

Ben Azouz K. (2022), *President Saied Derides the Economic and Social Rights of Tunisian Women*, disponibile su: <https://shorturl.at/hjyEO>

Borrillo S. (2009), "Le murshidat in Marocco: compromesso o rivoluzione?", *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, VIII (1), pp. 1-24.

Borrillo S. (2013), "Il femminismo islamico e il caso delle murshidat in Marocco", in M.R. Pellizzari, L. Guidi (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere*, Viella, Roma, pp. 445-453.

Calderini S. (2020), *Women as Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*, I.B. Tauris, London-New York.

El Haitami M. (2012), "Restructuring Female Religious Authority: State-Sponsored Women Religious Guides (Murshidat) and Scholars ('Alimat) in Contemporary Morocco", *Mediterranean Studies*, 20(2), pp. 227-240.

Guemara R. (2012), "La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione", *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 8, pp. 263-300.

Human Rights Watch (2023), *Tunisia: Women's Rights at Risk*, Human Rights Watch, New York.

Mahbuba F., Rabeya S. (2023), "Female Leadership in Muslim Societies: Theological and Socio-Cultural Debates in Contemporary Literature", *Australian Journal of Islamic Studies*, 8(2), pp. 96-115.

Mernissi F. (1992), *Le sultane dimenticate. Donne capi di Stato nell'Islam*, Marietti 1820, Genova-Milano.

Mir-Hosseini Z. (2003), "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform", *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 1(1), pp. 1-25.

Mir-Hosseini Z. (2006), *Verso l'uguaglianza di genere: la donna nel diritto islamico*, in AA.VV., *Atti del convegno su Islam e genere*, Milano, pp. 55-78.

Mouhanna F. (2019), *La donna del Corano. Islam e condizione femminile*, La Vela, Viareggio.

Nouira A. (2023), *La religion dans la Constitution tunisienne de 2022: rupture ou continuité?*.

Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes (2020), *Les déterminants des violences conjugales en Tunisie*, Observatoire national pour la lutte contre la violence à l'égard des femmes, Tunis.

Petersen J. (2022), *The Making of a Mosque with Female Imams. Serendipities in the Production of Danish Islams*, Brill.

Salih R. (2015), *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma.

Schacht J. (1995), *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Scolart D. (2018), "Alle radici della disuguaglianza di genere nella prospettiva giuridico-religiosa islamica", in I. Zuanazzi, M.C. Ruscazio (a cura di), *Le relazioni familiari nel diritto interculturale*, Libellula, Tricase, pp. 101-120.

Scolart D. (2022), "Diritti e doveri della donna nel diritto islamico", in S. Ferrari (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 201-220.

Turco N. (2013), "Tunisia, quale religione per quale Stato? Appunti da una transizione", *Jura Gentium*, 10(2), pp. 23-43.

Vercellin G. (1996), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.

Vercellin G. (2000), *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia.

Wadud A. (2011), *Il Corano e la donna. Rileggere il Testo Sacro da una prospettiva di genere*, Effatà, Cantalupa.

L'islam e la parità di genere *

Laila Mourabi**

Abstract

Il contributo esamina la questione della parità di genere nell'Islam, distinguendo preliminarmente tra *Sharī'ah*, intesa come legge divina, e *Fiqh*, ovvero la sua elaborazione giurisprudenziale e interpretativa. L'analisi si concentra sulla decostruzione di cinque pregiudizi ricorrenti, evidenziando come essi derivino da interpretazioni parziali o da stereotipi culturali. In primo luogo, si dimostra come l'Islam condanni in modo inequivocabile la violenza domestica, prescrivendo relazioni coniugali fondate su amore e misericordia. In secondo luogo, il versetto che prevede due testimoni donne al posto di un uomo in materia contrattuale non implica un'inferiorità ontologica, ma riflette un contesto socio-economico specifico; in altri ambiti la testimonianza femminile è pienamente equiparata o persino privilegiata. In terzo luogo, la disciplina successoria, lungi dal favorire sistematicamente gli uomini, prevede in molteplici casi una parità o un vantaggio per le donne, in relazione alle diverse responsabilità finanziarie prescritte. In quarto luogo, la poliginia, preesistente all'Islam, viene regolamentata e fortemente limitata, con la monogamia indicata come forma preferibile. Infine, contrariamente a quanto spesso sostenuto, l'ordinamento islamico ammette il divorzio. In conclusione, viene sostenuto che il reale progresso nella tutela dei diritti femminili richiede un approccio critico alle fonti, scevro da stereotipi e pregiudizi.

Parole chiave: Pregiudizio, Donna, Islam, Parità, Corano.

Abstract

The paper examines the issue of gender equality in Islam, preliminarily distinguishing between *Sharī'ah*, understood as divine law, and *Fiqh*, or its jurisprudential and interpretative elaboration. The analysis focuses on the deconstruction of five recurrent biases, highlighting how they arise from partial interpretations or from cultural stereotypes. First, it shows how Islam unequivocally condemns domestic violence, prescribing marital relations founded on love and mercy. Secondly, the verse that provides for two female witnesses instead of one

* La struttura del presente articolo e le informazioni ivi contenute sono tratte prevalentemente da un contributo del *Yaqeen. Institute of islamic research*, fondato e presieduto da Omar Suleiman, il quale è Professore associato di Studi islamici, membro del Consiglio consultivo del Centro etica presso la Southern Methodist University e attivista per i diritti umani. In particolare, il contributo in questione è N. Khan, T. Alkiek, S. Chowdhury, *Women in islamic Law: Examining five prevalent myths*, reperibile al seguente link: <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/women-in-islamic-law-examining-five-prevalent-myths>.

** Dottoranda di ricerca in Scienze giuridiche presso l'Università di Siena. E-mail: laila.mourabi@gmail.com.

man in contractual matters does not imply an ontological inferiority, but reflects a specific socio-economic context; in other areas, female testimony is fully equated or even privileged. Thirdly, inheritance regulations, far from systematically favoring men, provide in multiple cases for equality or an advantage for women, in relation to the various financial responsibilities prescribed. Fourthly, polygyny, which pre-existed Islam, is being regulated and severely restricted, with monogamy indicated as the preferable form. Finally, contrary to what is often claimed, the Islamic system allows divorce. In conclusion, it is argued that real progress in the protection of women's rights requires a critical approach to the sources, free from stereotypes and prejudices.

Keywords: Prejudice, Woman, Islam, Equality, Quran.

1. Premessa sulla legge islamica

Nel momento in cui viene chiesto che cosa sia la legge islamica sarebbero necessarie ore e ore per rispondere a questa domanda, ma ai fini della nostra discussione cerchiamo almeno di chiarire, in linea generale, la differenza tra “Sharī‘ah” e “Fiqh”.

La Sharī‘a che letteralmente significa “sentiero” è l’insieme di regole, derivate dalle fonti sacre dell’Islam, il Corano e gli insegnamenti del Profeta Muhammed ﷺ¹. Ciò di cui molti potrebbero non rendersi conto è che non esiste un libro chiamato “La Sharī‘ah” che elenca tutte queste prescrizioni. Questo perché per arrivare alle regole, gli studiosi interpretano il Corano e i detti del Profeta Muhammed ﷺ al fine di ricavare le sentenze. Ci sono questioni fondamentali in cui i testi sono inequivocabili e dunque l’interpretazione autentica e letterale è possibile; altre questioni invece, probabilistiche (o sussidiarie) necessitano che gli studiosi facciano affidamento sull’interpretazione umana per comprendere al meglio il significato e il risvolto pratico di esso.

Il Fiqh è la disciplina accademica che si occupa dello studio delle decisioni pratiche della Sharī‘ah derivate dalle sue fonti. A parte i fondamenti su cui tutti convergono, la maggior parte delle questioni sussidiarie in Fiqh sono sempre state soggette a molteplici opinioni perché gli studiosi naturalmente differiscono nelle loro

¹ Questo simbolo, che ricorrerà nel corso della trattazione, riporta letteralmente la seguente frase: “*Pace e Benedizione su di Lui*”.

interpretazioni. Così, per esempio, abbiamo le quattro più famose scuole di legge islamica nell'Islam sunnita: quella fondata dall'Imam Malik (179 H)², detta "Malakita"; quella fondata dall'Imam Abū Ḥanīfah (150 H), detta "hanafita"; quella fondata dall'Imam al-Shāfi'ī (204 H), detta "Shafii'a" e infine quella fondata dall'Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (240 H), detta "Hanbalita". Tutte le quattro scuole hanno la stessa importanza, si riconoscono vicendevolmente e nessuna prevale sull'altra. Il Fiqh è una scienza che richiede una vasta competenza nell'ambito delle fonti scritturali e delle scienze classiche della lingua araba, al fine di garantire che i testi non siano fraintesi o manipolati per finalità errate.

2. Introduzione alle cinque macroaree caratterizzate da false rappresentazioni e travisamenti comuni

Considerato il tema del nostro incontro, è fondamentale sfatare alcuni "miti", che nascono da un profondo pregiudizio. Per quanto riguarda il tema della donna nell'Islam, in particolare, vi sono alcuni punti della Scrittura che vengono distorti per presentare una caricatura misogina di questa fede praticata da più di due miliardi di persone nel mondo, che è lontana dai veri insegnamenti del Corano e della Sunnah del Profeta Muhammed ﷺ. È necessario premettere, inoltre, che alcuni aspetti di Fiqh possono anche cambiare con il tempo e il luogo (taghayyur al-fatwā bi-taghayyur al-zamān wa-l-makān) perché il modo migliore per applicare una certa sentenza spesso dipende dal contesto storico-geografico.

Storicamente gli studiosi hanno contestato opinioni che mancavano di supporto scritturale e hanno sempre preferito un parere basato su prove, che esse fossero contenute nel Corano o nei detti³ del Profeta ﷺ. La necessità di una rivalutazione critica da parte di studiosi qualificati è in realtà una parte necessaria del Fiqh, poiché permette di garantire che i modi in cui le decisioni vengono attuate servano accuratamente agli obiettivi della Sharī'ah.

² L'anno indicato è riferito al sistema di calendarizzazione islamico, in cui l'anno 0 corrisponde a quello nel quale il Profeta Muhammed ﷺ si recò da Mecca a Medina, nel 622 d.C.

³ Si tramandano attraverso delle raccolte scritte, i detti del Profeta Muhammed ﷺ, che caratterizzano quella che è definita come "*Sunnah*" ossia "tradizione profetica". Le più importanti raccolte sono quelle di Sahih Al-Bukhari e Muslim, Al Albani e altri.

Ad ogni modo, tutte le civiltà umane attingono ad un certo sistema etico, di valore, per costruire le norme di comportamento. L'Islam ne persegue uno specifico: quello basato sul concetto di Giustizia. In proposito, lo studioso Ibn Qayyim, riecheggiando le parole del Corano, scrisse: "In verità, Dio mandò i Suoi Messaggeri e rivelò le Sue Scritture in modo che l'umanità potesse stabilire la giustizia".⁴ Inoltre, sempre lo stesso versetto coranico, ricorda che i messaggeri furono inviati: "affinché la gente possa sostenere la giustizia". L'accezione che il termine "giustizia" ha nell'Islam è legata al fatto che tutti gli esseri umani, a prescindere dal genere o dall'etnia, hanno una posizione uguale davanti a Dio e raggiungono la distinzione solo attraverso la ricerca della virtù. Infatti, nel Corano si legge:

O Umanità, in verità vi abbiamo creati da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù affinché vi conoscesti a vicenda. In verità, il più nobile tra voi agli occhi di Dio è il più pio. In verità, Dio è Onnisciente, ben Informato⁵.

Il Profeta Muhammad ﷺ ha dichiarato: "Dio non guarda le vostre apparenze esteriori o i vostri corpi fisici, ma piuttosto guarda la condizione dei vostri cuori e le vostre azioni"⁶. Il Corano è esplicito sul fatto che Dio non discrimina tra i generi: "In verità non farò andare perduto nulla di quello che fate, uomini o donne che siate, perché gli uni vengono dagli altri"⁷. Come spiegato dagli esegeti classici, fra cui Abū Sulaymān Al-Khaṭṭābī⁸ (386 AH), la frase "gli uni vengono dagli altri" indica che gli uomini e le donne hanno un rango uguale davanti a Dio e ricevono la stessa ricompensa per le loro azioni. Le prescrizioni divine e le promesse di ricompensa valgono sia per i maschi che per le femmine anche quando il discorso è declinato al maschile. Tale che se il discorso è trasmesso nella forma grammaticale maschile, è anche rivolto alle donne, tranne per argomenti specifici la cui specifica è stabilita dall'evidenza. In altre parole, come principio generale, tutte le sentenze nell'Islam si applicano sia agli uomini che alle donne, salvo diversamente specificato a causa di una rilevante differenza di genere, come nel caso di norme di abbigliamento.

⁴ Ibn al-Qayyim, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-siyāsah al-sharʿiyyah*, Mecca, Dar ʿĀlam al-Fawā'id, 1428H, 1:31. Il versetto richiamato è il Corano, Sura *Al-Ḥadid* 57, v. 25.

⁵ Corano, Sura *Al-Hujurat*, v. 13.

⁶ *Sahih Muslim*, 2564.

⁷ Corano, Surat *ʿĀli ʿImrān*, v. 195.

⁸ Al-Khaṭṭābī, *Maʿālim al-Sunan*, Aleppo, Maṭbaʿah al-ʿIlmiyyah, 1932, 1:79.

È importante ricordare che vengono tenuti distinti il concetto di equità e identità poiché non necessariamente corrispondono. Il sistema è volto al perseguimento di un'uguaglianza sostanziale, non meramente formale.

Al di là degli aspetti relativi al significato di parità di genere, vi è un pregiudizio molto diffuso, che rischia di coinvolgere anche i musulmani e non solo i non musulmani e cioè quello di presumere che il liberalismo occidentale rappresenti lo standard di progresso morale a cui tutte le altre società devono conformarsi, a prescindere dal contenuto delle altre visioni. Questo però, rappresenta niente meno che un imperialismo culturale che ignora ed emargina le esperienze delle donne di altre culture e le invita a cancellare le loro identità e ad abbracciare i valori 'superiori' delle donne 'occidentali'. Tuttavia, in una visione più ampia e non strettamente eurocentrica, è possibile cogliere una grandissima ricchezza nella conoscenza reciproca.

3. Mito I: abuso domestico e violenza di genere

Con riferimento a questo primo mito, è necessario premettere che l'Islam afferma che il matrimonio deve essere basato sull'Amore e la Misericordia tra i coniugi.

Fa parte dei suoi segni l'aver creato, per voi, delle spose, affinché riposate presso di loro e ha stabilito tra di voi AMORE E MISERICORDIA (tenerezza)⁹.

L'Islam condanna inequivocabilmente tutte le forme di crudeltà e di abuso, e infatti, il Profeta Muhammed ﷺ ha dichiarato: “non ci deve essere alcun danno né contraccambio di danno (fra marito e moglie)”¹⁰. Inoltre, Egli ha fatto una chiara dichiarazione contro la violenza domestica affermando: “Non colpire le donne e non insultarle”¹¹.

Il Profeta Muhammed ﷺ ha incoraggiato tutti i musulmani a seguire il suo esempio e con la testimonianza di sua moglie Aisha si dimostra a maggior ragione la contrarietà ai dettami religiosi in caso di violenza di qualsiasi tipo. Aisha affermava che il Profeta ﷺ

⁹ Corano, Surat A-Rum, v. 21.

¹⁰ Sunan Ibn Mājah, 2341.

¹¹ Sunan Abī Dāwūd 2144.

era qualcuno che: “mai una volta ha colpito un servo, una donna, né ha colpito nulla con la mano”¹².

Inoltre, il Profeta Muhammad ﷺ effettivamente aveva invocato l'ira di Dio su una persona che ha compiuto una violenza domestica nel seguente incidente. Si narra che

La moglie di Al-Walīd ibn 'Uqbah andò al Profeta ﷺ, e si lamentò di suo marito, dicendo: “O Messaggero di Dio! Infatti, Al-Walīd mi ha battuto!” Il Profeta rispose: “Digli: il Profeta mi ha protetto”. Tornò poco dopo e disse: “Mi ha colpito solo di più!”. Il Profeta strappò un pezzo dalla sua veste (come simbolo di prova) e disse: “Digli: In verità, il Messaggero di Dio mi ha dato protezione”. Non passò molto tempo prima che tornasse e disse: “Mi ha solo colpito di più!” Il Profeta alzò le mani e disse: “O Dio, devi trattare con Al-Walīd perché ha violato il mio comando due volte”.

Ciò che è importante in questa narrazione è che il Profeta ﷺ non cerca alcuna giustificazione o spiegazione da Al-Walīd. In altre parole, considera le azioni di Al-Walīd inaccettabili indipendentemente dalle circostanze. Inoltre, egli dichiara immediatamente la sua protezione per la donna e non la fa sentire come se fosse da biasimare in alcun modo. Date queste premesse sembrerebbe assurdo suggerire che l'Islam condoni la violenza domestica, quindi da dove viene questo pregiudizio? Le persone citano notoriamente un passaggio nel Corano:

Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono per esse i loro beni. Le donne virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole e DARABA. Se poi vi obbediscono non fate più nulla contro di esse¹³.

In esso gli uomini sono istruiti a trattare in caso di cattiva condotta persistente di una moglie dopo aver tentato di persuaderle e consigliarle, prima di essere dato il permesso di prendere l'ultima risorsa di '*ḍarb*-' una parola che significa letteralmente '*colpire*' in lingua araba, ed è diventato l'epicentro del dibattito tra i musulmani moderni. Alcuni studiosi moderni hanno sostenuto che la parola dovrebbe essere tradotta qui come 'lasciare', dato il suo uso in altri passi del Corano, ad esempio:

¹² *Sunan Ibn Majah*, 2060.

¹³ Corano, Surat A-Nisà, v. 34.

Dovremmo dunque *escludervi* dal Monito perché siete gente perversa?¹⁴.

Tuttavia, questo non è il modo in cui il versetto è stato inteso tradizionalmente. Cerchiamo di semplificare il dibattito distinguendo l'interpretazione giurisprudenziale e dottrinale. Per quanto concerne la prima, i documenti storici dei Tribunali religiosi dimostrano che i giudici musulmani stabiliscono regolarmente che i mariti che provocano danni fisici (o psicologici) alle loro mogli devono subire delle conseguenze rilevanti. Nel dibattito dottrinale, storicamente, questa parola è stata interpretata da giuristi ed esegeti musulmani per indicare che, in circostanze limitate, gli uomini potrebbero disciplinare fisicamente le loro mogli proprio come avrebbero fisicamente disciplinato i loro figli e che, senza ulteriore qualificazione, si può porre la questione in termini di 'autorità maschile'.

Pur citando la nozione storicamente comune di 'autorità disciplinare maschile', gli studiosi musulmani classici hanno mantenuto una forte avversione alla violenza, condannando universalmente i colpi o le percosse (*ḍarb mubarriḥ*). Il giurista hanbalī¹⁵ al-Buhūtī (1051 AH) ha dichiarato:

È meglio evitare di colpire del tutto per preservare l'amore coniugale¹⁶.

Negli scritti dei giuristi, la regola generale rimane che colpire il proprio coniuge è peccato ed è proibito (*ḥarām*).

Un altro studioso hanbalī Ibn al-Jawzī (597 H) osservò che se qualcuno non prestava attenzione all'ammonizione verbale, era improbabile che beneficiasse della disciplina fisica, e che colpire avrebbe aumentato solo i sentimenti di avversione nel cuore, e quindi che fosse meglio evitare di farlo in assoluto¹⁷.

¹⁴ Corano, Surat Az-Zukhruf, v. 5.

¹⁵ Appartenente alla scuola dottrinale hanbalita, sopracitata insieme alle altre tre scuole giuridiche islamiche.

¹⁶ Al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, Beirut, DKI, 1997, 5:238. "*wa-l-awlā' tark ḍarbiḥā ibqā' a lil-mawadda*".

¹⁷ Ibn al-Jawzī, *Aḥkām al-Nisā'*, ed. Amr Abd al-Mun'im Salim, Cairo, Maktabah Ibn Taymiyyah, 1997, 241.

Detto ciò, si comprende che il versetto oggetto di questo pregiudizio, in realtà, è stato rivelato per il motivo opposto: esso fornisce un quadro graduale per la risoluzione dei conflitti coniugali, per cui gli studiosi hanno sostenuto che il versetto contenente il verbo *darb*, è in realtà destinato a sradicare gli abusi coniugali e la violenza domestica.

Ci si chiede se, al giorno d'oggi, applicando al contesto socio-economico moderno questa regola, avrebbe senso interpretare il termine come '*colpire*', o si tradurrebbe in un danno maggiore. Alcuni studiosi hanno sostenuto che non si ipotizzino situazioni in cui la disciplina fisica potrebbe essere applicata, e in particolare quando entrambi i coniugi sono razionali e virtuosi, tali situazioni a prescindere non dovrebbero categoricamente sorgere.

Per i musulmani, non c'è niente di più autorevole dell'esempio profetico per applicare le regole coraniche, di conseguenza è chiara l'interpretazione da adottare date le parole del Profeta Muhammad ﷺ:

Nessuno colpisce tranne il peggiore tra di voi¹⁸.

Dunque, dobbiamo mettere in evidenza l'importanza che gli studiosi musulmani devono dare alla lotta contro l'ingiustizia: i versetti coranici non devono essere interpretati in modo decontestualizzato e isolato rispetto alle altre fonti del diritto islamico e ignorando i valori fondamentali dell'Islam stabiliti in altri passaggi coranici e dalla tradizione profetica.

Il Corano vieta l'uso selettivo di parti della Scrittura per giustificare la trasgressione, definendo questo atto una vera e propria malattia del cuore¹⁹. L'attuazione delle istruzioni coraniche deve essere fatta nel modo più consono rispetto agli insegnamenti complessivi del Corano, l'esempio profetico e le interpretazioni dei *Sahaba* (compagni del Profeta) e delle prime generazioni posteriori alla morte del Profeta Muhammed ﷺ. Dato che il Corano caratterizza le relazioni coniugali come amorevoli e

¹⁸ Ibn Sa'd, *Tabaqāt al-Kubrā*, 10516.

¹⁹ Corano, Surat *Āli 'Imrân*, v. 7.

compassionevoli, come si può applicare il versetto 4:34 in un modo che non sia più favorevole alla promozione dell'amore coniugale?

4. Mito II: la testimonianza di una donna vale la metà di quello di un uomo

Una delle critiche più comuni al trattamento delle donne da parte dell'Islam deriva da un versetto del Corano che richiede che due testimoni (donne) testimonino al posto di un testimone maschio:

O Voi che credete, quando contraete un debito per un termine stabilito, mettetelo per iscritto... chiamate due uomini come testimoni. Se due uomini non sono lì, allora chiamate un uomo e due donne tra quelli che approvate come testimoni, in modo che se una delle due donne dovesse dimenticare [o errare] l'altra glielo può ricordare²⁰.

Un'interpretazione letterale di questo versetto può portare a supporre che le donne abbiano generalmente più probabilità di sbagliare rispetto agli uomini e di conseguenza, la testimonianza di una donna varrebbe *de facto* la metà di quella di un uomo. Alcuni esegeti coranici premoderni, fra cui Fakhr al-Din al-Razi (606 H), hanno spiegato questo versetto affermando l'inferiorità biologica o psicologica delle donne. Tuttavia, più che dal Corano e dalla Sunnah, hanno tratto queste osservazioni dall'Antica Grecia. Infatti, fu Ippocrate (377 a.C.) a inventare questa nozione, sostenendo che il corpo femminile contiene umidità eccessiva e freddezza (e le mestruazioni sono il momento in cui l'umidità in eccesso è stata espulsa), mentre il corpo maschile è relativamente più sano e superiore a causa del calore e della secchezza.

Altri studiosi hanno messo da parte la fisiologia ellenistica come sfondo adatto all'esegesi coranica e hanno sostenuto che l'equivalenza di due donne rispetto a un uomo non era il risultato di una differenza ontologica tra i generi. Vi sono due ragioni principali addotte da alcuni sapienti: da un lato, il fatto che nella maggior parte delle società, le donne non erano coinvolte nei rapporti commerciali, per cui una donna era probabilmente ignorante – in ambito contrattuale o più in generale in ambito

²⁰ Corano, Surat *Al-Baqara*, v. 282.

commerciale – e per questo un'altra donna avrebbe potuto testimoniare per rafforzare la sua dichiarazione. Dall'altro, questo proteggeva anche le donne dall'essere pressate o costrette da ricchi parenti maschi a testimoniare a loro favore, e forniva una fonte di sostegno e di rinforzo in modo che la testimonianza non avrebbe fatto della donna un bersaglio di una delle parti in una controversia finanziaria. I sapienti hanno stabilito che la sostituzione di due donne per un uomo non è universale, ma era destinata ad essere applicata in alcuni settori specifici del diritto. Infatti, in altri ambiti, la testimonianza femminile può anche essere considerata superiore a quella maschile, per esempio in questioni di loro competenza specifica.

Inoltre, quando si trattava di narrare le parole del Profeta ﷺ e contribuire al corpus di ahadith – detti profetici – che sarebbe diventato la seconda fonte principale della legge islamica, dopo il Corano, non c'era alcuna distinzione tra uomini e donne. Basti pensare alle importantissime testimonianze di Aisha, la moglie del Profeta Muhammed ﷺ, che fu una delle cinque persone più importanti a livello di narrazione degli ahadith. In questa sfera era inclusa anche l'interpretazione della rivelazione (ad esempio, l'esegesi coranica) e l'emissione di fatawa (opinioni legali), attività in cui sia uomini che donne si impegnavano. Così, i vari dibattiti sulle testimoni di sesso femminile sono limitati ad alcuni settori del campo giudiziario.

Anche se un certo numero di studiosi storici sostenevano che le donne fossero intrinsecamente meno affidabili degli uomini, era molto difficile fare questa affermazione per motivi epistemologici. Lo studioso, Al-Qarāfī, per esempio, tentò di sostenere che due donne erano richieste al posto di un uomo perché erano “carenti di ragione e intelletto”. Invece, gli studiosi hanbaliti, fra cui Ibn Taymiyyah e Ibn al-Qayyim, rifiutarono queste categorizzazioni – cioè quelle che distinguevano fra gli ambiti – e sostennero che se si fosse dovuta creare una gerarchia fra testimonianze e narrazioni, sicuramente narrare un *hadith* avrebbe richiesto più attenzione di qualsiasi altra, perché si trattava delle parole e delle azioni del Profeta Muhammed ﷺ. Dunque, date queste premesse, indipendentemente da ciò che gli studiosi hanno ritenuto essere la corretta applicazione di tali questioni nel corso del tempo, esse non hanno niente a che fare con la maggiore o minore affidabilità degli uomini rispetto alle donne.

5. Mito III: Le leggi sull'eredità favoriscono gli uomini rispetto alle donne

Anche questo pregiudizio nasce dalla manipolazione di un versetto coranico, contenuto nella sura 4 versetto 7, in cui Dio afferma:

Gli uomini avranno una parte di ciò che i loro genitori e parenti più stretti lasciano, e le donne avranno una parte di ciò che i loro genitori e parenti più stretti lasciano, sia che l'eredità sia piccola o grande: questo è ordinato da Dio.

Il versetto stabilisce così il diritto sia degli uomini che delle donne all'eredità poiché la tutela patrimoniale è un diritto legalmente protetto nell'Islam e questo, come sappiamo sulla base della storia del diritto non è stato sempre garantito. È interessante notare che la dichiarazione esplicita circa la successione ereditaria nell'Islam per le donne ha preceduto, in alcuni aspetti, il mondo Occidentale di oltre un millennio: infatti, fino alla fine del XVI secolo, alle donne è stato, in molti casi, fondamentalmente negato il diritto di ereditare la proprietà, anche se in altri, ci sono state delle aperture, fin dal diritto romano stesso.

Alcuni versetti più avanti²¹, trattano della ripartizione dell'eredità nei confronti dei figli²². In alcune ipotesi, è stabilito che i figli maschi sono destinati a ricevere una quota superiore da parte dei loro genitori rispetto alle figlie femmine, e questo, a primo impatto, può sembrare ingiusto e discriminatorio. Tuttavia, è cruciale contestualizzare il tema delle successioni a causa di morte all'interno del contesto più ampio relativo al sistema della finanza islamica. In quanto studiosi e cultori del diritto, non dobbiamo compiere analisi superficiali e basarci sul dato letterale ma approfondire il contesto generale e inserirvi la disciplina in questione. La ragione generale²³ per la quale è previsto questo divario di genere, è data dalla maggiore responsabilità finanziaria che spetta agli uomini rispetto alle donne: gli uomini ricevono maggiori quote dell'eredità in un sistema in cui l'uomo ha l'obbligo religioso di provvedere economicamente alle esigenze della famiglia – e dei membri del nucleo familiare – e in cui una moglie ha al

²¹ Corano, Sura A-Nisà, v. 11 e ss.

²² È necessario premettere che il tema delle successioni a causa di morte nel diritto islamico è molto complesso e non può sicuramente essere riassunto in poche parole; tuttavia, alcuni esempi possono rendere più chiara la diversa applicazione delle regole in base al sesso.

²³ Essa ha, ovviamente, delle eccezioni che però confermano la regola.

contrario il diritto alla totalità della propria ricchezza²⁴. Inoltre, con un'attenta lettura dell'intera portata delle sentenze sull'eredità islamica si confuta l'idea che le sentenze privilegino gli uomini. Prendiamo, ad esempio, qualche dato oggettivo: a) le donne ereditano meno degli uomini in 4 situazioni; b) le donne ereditano più degli uomini in 16 situazioni; c) le donne ereditano pari agli uomini in 10 situazioni.

Tutti i casi in cui vi è una discrepanza tra eredi maschi e femmine, essa sorge o a causa di una differenza di prossimità della propria relazione con il defunto o sulla base della propria responsabilità di provvedere finanziariamente per un altro soggetto.

Un argomento che ha ricevuto una notevole discussione nella giurisprudenza islamica è il concetto di *wasīyya* (lascito): che potremmo paragonare sostanzialmente alla nostra quota disponibile²⁵. Prima che i regolamenti dell'eredità islamica fossero rivelati, una persona aveva la possibilità di nominare come 'erede universale' uno qualsiasi dei membri della famiglia. Tuttavia, a seguito della rivelazione delle quote fisse nel versetto 4:11 – che corrispondono a una sorta di corrispondente della successione necessaria nel nostro ordinamento – il testatore è stato autorizzato a designare solo fino a un terzo del patrimonio totale come lascito a chiunque abbia scelto: ecco la possibilità di disporre della propria quota disponibile. Questo può avvenire in tutti i casi eccetto quello in cui la persona in questione sia già designata come successore 'necessario'. Questa è una grande differenza rispetto al diritto italiano odierno in cui chiunque, compresi gli eredi necessari possono essere destinatari delle quote disponibili del *de cuius*. Questa unica condizione è espressa dal Profeta Muhammad ﷺ, il quale afferma “non ci deve essere *waṣīyya* destinata a un erede, tranne se gli altri eredi (necessari) sono d'accordo con esso”²⁶. I maggiori sapienti – compresi quelli delle quattro scuole giuridiche – concordano sul fatto che è accettabile per il *de cuius* designare per la quota di un terzo del patrimonio un'erede donna, in aggiunta della sua quota fissa – se erede necessaria – purché gli altri eredi (necessari) acconsentano. Inoltre, è del tutto accettabile che fino a un terzo dell'intero patrimonio sia destinato a non eredi,

²⁴ Essa non ha alcun obbligo a contribuire al mantenimento della propria famiglia.

²⁵ Tentiamo di rendere più chiari gli istituti azzardando dei parallelismi con il nostro ordinamento giuridico. Tuttavia, le corrispondenze ipotizzate sicuramente non comportano identità totale degli istituti.

²⁶ *Sunan al-Dāraqūṭnī* (4/97) e *Sunan al-Kubrā of al-Bayhaqī* (6/263).

indipendentemente dalle volontà altrui, in questo senso il principio è identico a quello della quota disponibile nel nostro ordinamento.

Va tenuto presente che le discussioni sulle leggi islamiche relative all'eredità sono spesso basate su false caricature ed errori di fatto. Ad esempio, a seguito delle proteste in Tunisia contro le forme di successione a causa di morte nel diritto islamico, un recente articolo del New York Times conteneva la seguente dichiarazione: “nei Paesi musulmani, le leggi che governano l'eredità derivano dai versetti del Corano; gli uomini generalmente ricevono più delle donne, a volte il doppio. I parenti maschi lontani possono rimpiazzare mogli, sorelle e figlie, lasciando le donne non solo in lutto, ma anche indigenti”²⁷. Questa affermazione è palesemente falsa. Per consenso unanime degli studiosi musulmani e gli esegeti del Corano, quando si tratta di mogli e figlie del *de cuius*, esse ereditano sempre e non possono mai essere sostituite da nessuno, figurarsi da un parente lontano; mentre i fratelli (maschi e femmine) sono sostituiti solo dai discendenti o dal padre del defunto, ma mai un lontano parente.

Le regole sull'eredità islamica sono profonde e variegate. In realtà, il campo dell'algebra è stato ampiamente sviluppato per affrontare le questioni di eredità nell'Islam data la complessità e la precisione dell'argomento, come si può evincere nell'opera *Tanbīh al-Albāb* del grande matematico Ibn al-Banna' al-Marrakūshī (721 H). La convinzione generale che le donne abbiano intrinsecamente diritto a meno eredità rispetto agli uomini è una comprensione superficiale sia della più ampia Legge islamica che della sua applicazione alle realtà socio-economiche. Il Professor Almaric Rumsey, docente di diritto del XIX secolo al *King's College* di Londra ha studiato ampiamente il sistema di eredità islamica, e in proposito ha scritto:

La legge di eredità islamica comprende, senza dubbio, il sistema più raffinato ed elaborato di regole per la devoluzione della proprietà che è conosciuto al mondo civilizzato, e la sua bellezza e simmetria sono tali che è degno di essere studiato, non solo da parte degli avvocati in vista della sua applicazione pratica, ma per il suo bene, e da parte di coloro che non hanno altro oggetto in vista che la loro cultura intellettuale e gratificazione.

²⁷ Lindsey U., *Can Muslim Feminism Find a Third Way?*, The New York Times, 2018 in <https://www.nytimes.com/2018/04/11/opinion/islam-feminism-third-way.html>.

6. Mito IV: La poligamia e accenno al V mito

La poligamia è una pratica che precede l'Islam ed era prevalente nell'Arabia pre-islamica. La pratica degli uomini di prendere più di una moglie, o poliginia, era una diffusa norma culturale: l'Islam fu il primo ordinamento a regolare questo istituto. La menzione del Corano di questo si verifica una volta, nella sura 4, versetto 3:

E se temete di non essere in grado di trattare con giustizia con gli orfani, sposate donne di vostra scelta, due, tre o quattro; ma se temete di non essere in grado di trattare con giustizia (loro), allora solo una [...]. Sarà più adatto, per impedirvi di commettere ingiustizie.

In questo versetto, il Corano non stabilisce né nuovi permessi per la poligamia né la incoraggia, piuttosto pone limiti alla sua pratica.

In una società dove non c'erano limiti precedenti sul numero di donne che un uomo poteva sposare contemporaneamente, la restrizione del Corano a quattro mogli era un mezzo per regolare una pratica sociale radicata al fine di ripristinare la giustizia. Inoltre, l'esortazione coranica a 'sposare solo una' è fondata sul fatto che sia l'opzione più giusta per le donne e l'opzione preferita come menzionato dai giuristi classici come Imam al-Shāfi'ī (204 H). I giuristi sostenevano che il versetto limitava i matrimoni poliginici, in gran parte a causa della difficoltà di mantenere la parità di trattamento verso tutte le mogli. Se il requisito della poligamia consiste nell'uguale ed equo trattamento tra le mogli, e questo non può essere perfettamente raggiunto, allora il Corano sta affermando che la monogamia è preferita. Altri commenti hanno suggerito che questo versetto fu rivelato nel contesto della guerra, dopo la battaglia di *Uhud*, che vide molte vittime maschili e quindi molte vedove e orfani. Ciò era particolarmente necessario in situazioni sociali in cui il matrimonio era un mezzo di protezione sia fisica che materiale per le donne.

In una narrazione, il Profeta ha dimostrato la sua preoccupazione per i sentimenti delle donne e la sua avversione per la poligamia in situazioni in cui le donne avrebbero trovato una tale disposizione intollerabile. È per questo motivo che una donna può

prevedere in un contratto di matrimonio²⁸ che suo marito non può prendere un'altra moglie e sarebbe quindi vincolante per lui rispettare questa condizione, altrimenti annullare il matrimonio. In questo senso, la monogamia diventa una scelta vincolante posta dalla donna.

Ci sono ovviamente incongruenze nelle obiezioni storiche del liberalismo occidentale rispetto alla poligamia e oggi sono diventate evidenti con l'emergere di maggiori sostenitori di relazioni cd. 'poliamorose'. Secondo un articolo di *Psychology Today* del 2014, alcuni stimano che il numero di relazioni poliamorose negli Stati Uniti raggiunga i 9,8 milioni. Inoltre, vale la pena notare che la poligamia rimane statisticamente rara tra i musulmani rispetto a quelle che sono vere e proprie culture locali. L'idea che la poligamia sia una pratica prevalentemente musulmana è quindi semplicemente errata. Attualmente, l'indennità legale di poligamia differisce significativamente tra i Paesi a maggioranza musulmana. Alcuni Paesi come la Turchia e la Tunisia lo vietano, altri Paesi lo limitano in modo significativo come la Malesia e il Marocco, e alcuni paesi come il Kuwait non impongono restrizioni alla pratica. Dal punto di vista islamico, i Paesi hanno l'autorità legale di limitare le questioni ammissibili quando è stabilito che il contesto socio-economico porta a quelle problematiche che causano maggiori danni e ciò effettivamente avviene: per esempio, in Italia è vietata la bigamia (figurarsi la poligamia) ai sensi dell'art. 556 del Codice Penale. Date tali premesse, la giurisprudenza storica è chiara sull'intento iniziale di garantire l'equità: dove ciò non avviene, la poligamia è sconsigliata e/o totalmente vietata.

L'ultimo mito è quello relativo all'ipotesi per cui nell'Islam non sarebbe lecito divorziare; tuttavia, non riteniamo necessario focalizzarci su di esso dato che il tema risulta essere indiscusso.

Conclusioni

Equiparare il progresso all'occidentalizzazione e la richiesta di un allontanamento dalla pratica religiosa in realtà mina gli sforzi di quelle donne per le quali l'identità religiosa è una fonte di forza e strumento per combattere l'oppressione di genere e la misoginia.

²⁸ A differenza dell'ordinamento giuridico italiano, il matrimonio nel diritto islamico è un contratto a tutti gli effetti.

Riteniamo che dei progressi seri nel campo dei diritti delle donne richiederanno di mettere da parte nozioni oggetto di pregiudizio, i troppi stereotipi, gli slogan e di ascoltare le esperienze delle donne di tutte le provenienze, comprese le donne musulmane. Il miglior rimedio alla disinformazione agli stereotipi ignoranti è la conoscenza. A questo proposito cito il primo versetto rivelato del Corano:

Leggi, nel nome del tuo Signore che ha creato; che ha creato l'uomo da un'aderenza²⁹.

La posizione dell'Islam sulle donne è stata uno dei suoi aspetti più frequentemente travisati, ed essendo meglio informati sulla fede islamica, possiamo noi stessi combattere i pregiudizi, che poi è quello che cerco di fare anche io nel mio piccolo, ogni giorno.

²⁹ *Corano*, Sura Al-Alaq, vv. 1-2.

Cosa intendiamo per de-radicalizzazione*

Alessandro Negri**

Abstract

Il contributo esplora il concetto di de-radicalizzazione come espressione e sviluppo coerente del principio costituzionale di rieducazione sancito dall'art. 27, co. 3, della Costituzione italiana. A fronte dell'assenza di una strategia nazionale di contrasto alla radicalizzazione, l'autore propone di ancorare ogni intervento a un modello giuridico pienamente rispettoso dei principi di laicità e pluralismo, evitando pericolose derive etiche. La de-radicalizzazione, lungi dall'imporre una revisione interiore delle convinzioni religiose o ideologiche del soggetto, dovrebbe configurarsi come un percorso volto al disimpegno attivo (*disengagement*) e alla reintegrazione sociale, orientato alla responsabilizzazione del condannato. Al centro di tale progetto vi è il riconoscimento della dignità altrui e la promozione della solidarietà come elemento essenziale della convivenza civile. In questo modo, lo Stato assume la propria quota di responsabilità, offrendo al soggetto un reale strumento di reinserimento, senza abdicare ai propri valori fondanti, ma senza neppure imporli: una proposta laica e costituzionalmente orientata per affrontare una delle sfide più complesse del nostro tempo.

Parole chiave: De-radicalizzazione, rieducazione, responsabilità, libertà di religione.

Abstract

This contribution explores the concept of de-radicalization as an expression and coherent development of the constitutional principle of rehabilitation enshrined in Article 27(3) of the Italian Constitution. In the absence of a national strategy to counter radicalization, the author proposes anchoring any intervention in a legal model that fully respects the principles of *laicità* and pluralism, while avoiding risky ethical impositions. De-radicalization, far from requiring an internal revision of the individual's religious or ideological beliefs, should be conceived as a process aimed at active disengagement and social reintegration, with a focus on the offender's assumption of responsibility. At the heart of this project lies the recognition of others' dignity and the promotion of solidarity as an essential component of civil

* Il contributo costituisce una riflessione, rivista e aggiornata, parte di uno studio più ampio, cui è stato dedicato il volume *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico*, Carocci, Roma, 2022.

** Ricercatore presso il Dipartimento di Scienze giuridiche Cesare Beccaria. E-mail: alessandro.negri@unimi.it.

coexistence. In this way, the State assumes its share of responsibility by offering the individual a genuine tool for reintegration without renouncing its foundational values, but without imposing them either. It is a *laica* and constitutionally grounded proposal to address one of the most complex challenges of our time.

Keywords: De-radicalization, Re-education, Responsibility, Freedom of Religion or Belief.

Introduzione

Il momento storico a partire dal quale due elementi apparentemente lontani, come libertà di religione e sicurezza, hanno incrociato le loro strade, per poi divenire sempre più legati¹, è facilmente identificabile nella stagione del terrorismo cd. religiosamente ispirato, inaugurata con l'attentato alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001.

Nonostante ormai quasi un quarto di secolo sia trascorso da quella data, gli ordinamenti occidentali ancora faticano a individuare risposte compiute al fenomeno, in grado di contemperare legittime istanze securitarie e necessaria garanzia dei diritti fondamentali. Tante questioni che circondano la materia, infatti, rimangono insolute, a partire dal concetto stesso di radicalizzazione, unanimemente inteso come il processo che precede l'atto terroristico, ma il cui effettivo contenuto permane circondato da incertezze e ambiguità.

Queste pagine, però, non intendono proseguire le riflessioni attorno alla definizione di radicalizzazione, di cui già si è trattato altrove (Negri 2022, specie il primo capitolo). Piuttosto, si soffermeranno sul suo contraltare, quella de-radicalizzazione che resta l'obiettivo ultimo cui ogni politica di contrasto al terrorismo ambisce massimamente. L'Italia, nonostante qualche proposta di legge in materia (la più recente è la n. C-1868 del 14 maggio 2024, proponente On. Guerini), ancora difetta di una strategia nazionale di prevenzione della radicalizzazione e di de-radicalizzazione; provare a delineare i contorni di un'attività di de-radicalizzazione, dunque, non è un mero esercizio

¹ In materia la letteratura è ormai ampia: v. almeno Pagotto, Roose, Marcar 2024, Marchei, Milani 2023, Fattori 2021 e il più tradizionale Mazzola 2005, ma anche il recente n. 67 della rivista *Coscienza e libertà* (2024), integralmente dedicato al tema.

speculativo, quanto un tentativo di suggerire percorsi ancora non battuti in vista di obiettivi concreti. Da questa prospettiva, concepire la de-radicalizzazione come il mero opposto, o il contrario, di un processo di radicalizzazione non è evidentemente sufficiente. Vero è che lo scopo ultimo della de-radicalizzazione è ridurre i rischi di recidiva dei condannati per reati di terrorismo, o di commissione del fatto da parte di chi ha intrapreso quella deriva ma non è ancora passato all'azione; tuttavia, questo poco ci aiuta a definire in cosa un effettivo piano di de-radicalizzazione dovrebbe consistere.

Nostro proposito, invece, è provare a immaginarlo in concreto, calandolo nella realtà dell'ordinamento costituzionale italiano, laico, democratico e pluralista, e rispettando dunque i relativi limiti da questo imposti.

1. De-radicalizzazione e rieducazione: verso il reinserimento sociale

Anzitutto, pare necessario cominciare ravvisando il già accennato problema di autonomia concettuale sollevato dalla de-radicalizzazione, ben presente se si finisce, superficialmente, per intendere quest'ultima come niente altro che il procedimento inverso a quello di radicalizzazione.

Proviamo, invece, a prendere le mosse dalla nozione di rieducazione, tanto centrale per il nostro ordinamento da essere cristallizzata all'art. 27, terzo comma, della Carta fondamentale quale finalità principe della sanzione penale. Senza addentrarci in tutti i suoi possibili significati, una breve analisi della giurisprudenza della Corte costituzionale ci rivelerà che “a prescindere dalla variante lessicale utilizzata, la funzione rieducativa si sostanzia in tutti quegli interventi atti a favorire il recupero del detenuto ad una vita nella società” (Magnanensi, Rispoli 2008, par. 2.1). L'idea di rieducazione abbracciata dai costituenti, dunque, non è statica, bensì dinamica, intendendo non una mera trasmissione di contenuti all'interessato, ma qualcosa di ben più complesso, legato direttamente alla sua sfera relazionale; il percorso educativo che gli verrà offerto, in altre parole, deve essere orientato alla effettiva reintegrazione in una cittadinanza attiva. Si tratta, a

ben vedere, di un obiettivo non distante da quello cui ambire in caso di de-radicalizzazione².

In entrambi i casi, come si nota, ogni intento di correzione morale del soggetto non può non rimanere distante da un'operazione costituzionalmente orientata, pena la trasformazione dell'ordinamento in uno Stato etico, incompatibile con la sua architettura costituzionale pluralista; quest'ultima impone infatti ai poteri pubblici di arrestarsi sulla soglia della coscienza individuale, lasciando ciascuno libero di coltivare, nella propria intimità, anche valori affatto riprovati dalla Repubblica.

Nessuna finalità di purificazione o emenda interiore è quindi perseguibile da chi pone in essere un'attività di rieducazione, che deve necessariamente astenersi da ogni diretta promozione di un qualsivoglia ideale. Ciò assume contorni naturalmente più complessi quando si tratta di radicalizzati, soggetti che disconoscono completamente la dignità altrui, dunque sacrificabile sull'altare della causa perseguita. Il loro sistema di valori, infatti, si pone agli antipodi rispetto a quello che fonda gli ordinamenti occidentali contemporanei, basati, al contrario, proprio sulla centralità del rispetto della dignità umana, che è insieme fondamento, premessa, tratto comune, essenziale e limite (Pasquali Cerioli 2018, 162) di ogni diritto inviolabile riconosciuto.

Da questa prospettiva, de-radicalizzare non può equivalere a sradicare le intime convinzioni di un individuo, per quanto deprecabili e intollerabili agli occhi delle laiche istituzioni; piuttosto, ciò a cui è possibile aspirare è un completo *disengagement* del soggetto, la sua astensione da future condotte penalmente rilevanti. Questo, d'altra parte, non significa che l'attività rieducativa sia da considerarsi assiologicamente adiafora; anzi, gli stessi obiettivi che essa si pone sono il risultato di precise scelte operate dall'ordinamento, intrise della cultura politica e giuridica del loro tempo.

A voler ben vedere, già solo il fatto che la Carta del 1948, come prima accennato, abbia optato per menzionare espressamente, tra le finalità della pena, solo quella rieducativa implica già una fondamentale scelta valoriale, così come la sottintende attribuirle uno specifico significato. Concepire la rieducazione come risocializzazione è a sua volta,

² Per questo, Cottu 2017, 201, parla di "trasfigurazione" del finalismo rieducativo nel concetto di de-radicalizzazione.

infatti, una valutazione assiologica, espressione di quanto permea l'ordinamento nella sua essenza e al contempo carica di conseguenze per le istituzioni. Da essa traspare, infatti, la stessa concezione di individuo fatta proprio dallo Stato democratico, secondo la quale a questi non si guarda come a un uomo *uti singulus*, cui lo Stato si limita a garantire una sfera privata di intangibilità, ma a un uomo *uti socius*, inteso come 'animale sociale' immerso nella sua dimensione relazionale. È lì che egli intrattiene rapporti con il prossimo, anzitutto per definire se stesso.

In ossequio a tale concezione, si comprende come lo scopo essenziale di un'attività di recupero di chi ha infranto il patto su cui si edifica l'ordinata convivenza civile non possa che essere il suo reinserimento sociale. Lungo questa falsariga, si può giungere ad affermare che, se solo mediante l'instaurazione di dette relazioni sociali il soggetto è in grado di giungere al pieno compimento della propria personalità, quello di risocializzare il soggetto in difficoltà diviene un vero e proprio dovere della Repubblica ai sensi dell'articolo 3, secondo comma, della Costituzione, che la investe del compito di rimuovere gli ostacoli che si frappongono al libero sviluppo della persona umana. Ciò conduce a un duplice ordine di considerazioni.

In primo luogo, rileggendo il dettato dell'art. 27, terzo comma, della Costituzione, secondo cui, con una felice scelta lessicale, la pena "deve tendere" alla rieducazione del condannato e non necessariamente conseguirla o, peggio, imporla, si evince che il piano rieducativo è dunque offerto dall'ordinamento al reo, il quale rimane nonostante tutto pienamente libero di accettare o rifiutare la mano tesagli dalle istituzioni pubbliche. Un'ambizione tanto elevata come quella del reinserimento sociale dell'individuo richiede infatti l'impegno comune per un progetto di giustizia³, ma ciò non si traduce in un obbligo di adesione al programma trattamentale a carico dell'individuo.

Tale imposizione, che comporterebbe uno sforzo evidentemente solo in minima parte materiale, gravando piuttosto sulla sfera intima del soggetto, sembra quanto di più lontano possibile dal concetto costituzionale di rieducazione. Se è vero che questa non

³ Proprio in merito a quest'aspetto, l'art. 13 dell'ordinamento penitenziario (l. 354/1975), ultimo comma, ricorda che "deve essere favorita la collaborazione dei condannati e degli internati alle attività di osservazione e di trattamento".

deve essere contraria “al senso di umanità” (art. 27, terzo comma, Cost.), ciò significa anzitutto rispetto della dignità, dello svolgimento della personalità individuale, e dunque dell'autodeterminazione e delle libere scelte di ciascuno. Qualora intendessimo a tutti i costi intendere quello rieducativo come un principio fonte di doveri per chicchessia, non si potrebbe, semmai, non vederlo gravare proprio sull'amministrazione penitenziaria, cui, in sede di esecuzione della pena, è imposto l'obbligo di offrire ai detenuti occasioni di reinserimento sociale, senza alcun vincolo a carico di questi ultimi.

Per i motivi appena esposti, quindi, ogni progetto rieducativo esperibile nell'ordinamento democratico e pluralista non potrà non dirsi libero, o, più correttamente, a libera adesione del soggetto cui viene indirizzato. In secondo luogo, un qualsivoglia trattamento rieducativo dovrà necessariamente seguire la strada dell'individualizzazione. Non si tratta solo, ancora una volta, di una ulteriore conseguenza della decisiva influenza, nel nostro ordinamento, dei principi costituzionali che valorizzano le specificità di ciascuno nella varietà delle infinite forme con cui si sviluppa la personalità individuale. Più in particolare, infatti, l'esigenza di attagliare l'intervento di recupero del condannato alle sue tipicità è espressamente delineata anche dalla legge sull'ordinamento penitenziario (o.p.) sin dal suo primo articolo.

Tale disposizione ricorda per certi versi l'articolo 3 della nostra Costituzione: dopo una dichiarazione di conformità del trattamento a umanità e rispetto della dignità della persona, il dettato normativo prevede infatti che esso debba essere improntato ad assoluta imparzialità e senza discriminazioni in ordine pressoché alle medesime categorie che ricorrono nel principio di eguaglianza formale di cui all'articolo 3, primo comma, della Costituzione. Continuando nella comparazione, ‘gemello’ del secondo comma dell'art. 3 Cost. è invece il secondo comma dell'art. 1 o.p., secondo cui il trattamento tende al reinserimento sociale “ed è attuato secondo un criterio di individualizzazione in rapporto alle specifiche condizioni degli interessati”.

Quanto emerge da questa previsione è quindi l'obbligo per la pubblica amministrazione di predisporre un piano rieducativo che non ignori le specificità del soggetto a cui è rivolto, ma che sia, invece, a esse adattato, nella convinzione che solo un progetto autenticamente individualizzato sia in grado di rispettare la varietà

propria di una società plurale.

L'apparente contrasto tra istanze di assoluta parità di trattamento, da un lato, e di necessaria differenziazione trattamentale, dall'altro, è dunque risolto dall'applicazione del criterio di ragionevolezza, per cui un aspetto del principio di eguaglianza consiste proprio nell'impossibilità di imporre un'identica disciplina legislativa a situazioni diverse; l'individualizzazione all'interno delle mura carcerarie diviene dunque un valore da perseguire, anziché una patente violazione dell'articolo 3 della Costituzione.

I detenuti per reati di terrorismo sono inseriti in Italia nel circuito penitenziario di Alta Sicurezza AS2, di modo che sia loro impedito ogni contatto con il resto della popolazione ristretta. Al di là di questo aspetto, certamente utile a neutralizzare i rischi di proselitismo, non risulta però che il trattamento riservato a questa particolare categoria di condannati presenti ulteriori specificità. È d'altra parte utopico pensare che il nostro sistema rieducativo, con tutte le sue difficoltà strutturali, possa dare piena attuazione all'ambizioso progetto dei costituenti; il modello rieducativo italiano, al contrario, si connota per una genericità che, se da una parte garantisce il pregio della flessibilità, non ancorandolo a prototipi prestabiliti, dall'altra comporta un inevitabile difetto di coordinamento, in particolare a fronte di figure nuove, come i radicalizzati di matrice religiosa, con cui diviene necessario costruire una relazione.

Si palesa, quindi, la necessità di delineare un programma rieducativo adatto alle specificità dei radicalizzati, che si collochi in posizione intermedia tra un chimerico, per quanto affascinante, piano integralmente personalizzato e un modello, invece, generalizzato, privo di qualsiasi considerazione per le speciali caratteristiche del singolo.

Secondo la ricostruzione finora proposta, dunque, per de-radicalizzazione non si dovrebbe intendere niente di più che ciò che quanto auspicato in ogni caso dall'ordinamento: una rieducazione, cioè, ritagliata sulle esigenze di colui cui è rivolta, nel caso di specie un soggetto ritenuto radicalizzato. Qualora si avvertisse la necessità di distinguere a tutti i costi i due concetti, al massimo si potrebbe intendere la de-radicalizzazione come un mezzo per raggiungere lo scopo ultimo dell'ordinamento, rappresentato dalla rieducazione. Nel caso di un soggetto radicalizzato, infatti, è

evidente che un processo di compiuto reinserimento sociale, perché non rimanga esclusivamente un mito⁴, non possa non passare preventivamente da un piano di de-radicalizzazione, che quantomeno lo dissuada dal compiere condotte coerenti con la propria religiosità viziata e corrotta dalla propaganda terroristica.

In ogni circostanza, infatti, il paradigma della rieducazione rimane irrinunciabile, soprattutto a fronte dell'emergenza securitaria. Abdicarvi equivale a contraddire nell'essenza il nucleo assiologico fondato, ancora una volta, sulla dignità umana e sul principio personalista che ne è diretta espressione, il quale ispira e orienta il nostro intero impianto costituzionale. Si tratta di un impianto che, necessariamente portatore di valori, può però esclusivamente offrirli ai consociati, e non imporli, nemmeno, come visto, nel corso della sua attività rieducativa, e quindi risocializzante.

2. Responsabilità: un concetto chiave per una nuova proposta di de-radicalizzazione

Dopo aver definito cosa intendere per de-radicalizzazione, ci si proverà ora a concentrare sul contenuto di un possibile piano rieducativo che muova in tale direzione, consapevoli che, nonostante l'etimo del lemma 'rieducazione', non si tratterà invero di una seconda educazione ai valori repubblicani, bensì di spiegare l'essenza di questi ultimi, la loro portata e, soprattutto, le conseguenze giuridiche derivanti dalla violazione delle regole finalizzate alla loro tutela.

Questa volta il concetto da cui è utile iniziare a riflettere è quello di identità. Nel necessario rapporto che dovrà instaurarsi tra Stato e radicalizzato, infatti, avremo, da una parte, l'identità pubblica, laica e democratica, mentre, dall'altra, l'identità individuale, a cui naturalmente non è richiesto di rinunciare ad abbracciare alcuna affermazione di verità assoluta, religiosa o meno⁵. Non solo: il principio di distinzione degli ordini sancito all'art. 7, primo comma, della Carta costituzionale – e, più ampiamente, quello di laicità,

⁴ Torna qui alla mente il titolo del notissimo lavoro di Bettiol 1964.

⁵ Ricorda condivisibilmente sul punto Colaizzi 2015, 49, che "lo Stato ha il dovere di essere laico ma non può pretendere che lo sia o lo diventi ogni cittadino".

di cui questi è nucleo essenziale – non esige che anche i consociati, oltre ai poteri pubblici, debbano tenere rigidamente separati ambiti civile e spirituale. Così, a un radicalizzato è pienamente consentito di coltivare una religiosità totalizzante, imbevuta anche di contenuti politici fino a perdere i suoi originali connotati puramente fideistici. Questo è, al polo opposto, ovviamente inconcepibile per lo Stato, che è tenuto ad astenersi da ogni simile commistione, e dunque dall'attribuzione di valenza religiosa, o anche solo latamente spirituale, alle proprie attività politiche.

Per questo, in tal sede non si concorda con quanti ritengono che la de-politicizzazione della religiosità individuale sia una componente essenziale di una strategia di de-radicalizzazione (per tutti, cfr. Martucci 2019, 22). Secondo questo orientamento, l'azione pubblica dovrebbe essere volta a far “emergere la laicità e il pluralismo della società, nella cui cornice costituzionale quei precetti [i precetti religiosi, ndr] devono essere osservati e vissuti come *essenzialmente* religiosi” (Martucci 2018, 2).

A parere di chi scrive, invece, un intervento così strutturato presenta profili critici tanto in termini di legittimità costituzionale, quanto di effettive opportunità di successo. In primo luogo, dacché proprio i menzionati principi di laicità e pluralismo impongono invero allo Stato il divieto di interferire nella più intima sfera del soggetto, la sua coscienza, sindacandone opinioni politiche e/o religiose. Al contrario, sull'ordinamento grava il dovere di rispettare le concezioni ideologiche di ciascuno, rimanendogli preclusa ogni misura mirata alla decostruzione dell'identità individuale. Non si vede, dunque, perché un'attività di de-radicalizzazione dovrebbe avere, tra i suoi punti cardine, la definizione di confini precisi tra l'ambito politico e religioso, come se la contaminazione dei due campi rappresentasse di per sé un problema⁶. Si potrebbe ritenere, forse, che tale commistione favorisca l'opposizione del soggetto al minimo etico intangibile fatto proprio dall'ordinamento, e rappresentato, come visto, dalla dignità umana. In tale prospettiva, la forza esclusiva tipica dei messaggi religiosi, unita all'inevitabile dimensione relazionale che è propria di un contenuto politico, costituirebbe una miscela esplosiva, che più facilmente condurrebbe l'individuo a nutrire forme di disprezzo della dignità altrui.

⁶ *Contra*, Colaiani 2019, 49 ritiene che la de-radicalizzazione, intesa come misura di prevenzione antiterroristica, si incentri sull'obbligo positivo di sottoporsi a un processo di rieducazione “al giusto rapporto tra fede islamica e politica, che porti come risultato a non abbracciare una versione intollerante, armata, sanguinosa di quel rapporto”.

Come già chiarito, però, al radicalizzato deve comunque essere concesso di coltivare la propria originale concezione religiosa, politica o politico-religiosa, senza che questo lo legittimi ad agire di conseguenza. Peraltro, pare oggi tendenza ampiamente accertata quella all'edificazione di una religiosità del tutto personale, sempre più figlia di esperienze individuali, di scelte autonome del singolo, o della volontà di stringere nuovi vincoli comunitari o istituzionali per colmare il proprio bisogno di appartenenza⁷. Ebbene, tale forma di spiritualità può evidentemente ben sfociare in una visione religiosa intrisa di contenuti che strettamente religiosi non sono, ma che piuttosto rivelano una componente più autenticamente politica. Ora, opporsi al flusso di tale corrente, ritenendo invece che la religiosità debba mantenersi immacolata e indifferente a ogni influenza esterna, appare non solo miope, alla luce della realtà fattuale del presente, ma anche lontano dall'orizzonte dello Stato laico, a cui devono rimanere estranee le più profonde scelte dei consociati. Lo stesso ordinamento che ottempera rigorosamente al principio supremo di laicità, non facendo sua alcuna specifica visione etico-religiosa, incorrerebbe, in altre parole, in una patente violazione dello stesso se pretendesse di impedire all'individuo di perseguire la propria religiosità personale, per quanto viziata dai suoi convincimenti politici.

Quanto appena sostenuto non comporta automaticamente che ogni strategia di de-radicalizzazione implementata dalle autorità civili sia destinata all'inefficacia. Il canone di neutralità che connota lo Stato laico non gli impedisce infatti di attribuire rilevanza a valori etici, fondati su basi razionali, senza per questo evocare necessariamente l'idea di un ordinamento oppressivo, che impone il proprio portato assiologico⁸. Una volta cristallizzati in Costituzione, quei valori assumono anche rilievo giuridico, sotto forma di principi, dando forma all'etica pubblica che da quel patrimonio valoriale indisponibile è alimentata. Anche il più liberale tra gli ordinamenti, dunque, è dotato di una propria tavola assiologica⁹, da cui diviene ora necessario attingere per formulare una credibile proposta

⁷ Si tratta di riflessioni, ormai consolidate, per cui si rimanda a Beck 2009.

⁸ Così, secondo Pasquali Cerioli 2009, 23, essendo la nostra una democrazia aperta, anche il dovere di fedeltà alla Repubblica e di osservarne la Costituzione e le leggi ex art. 54 Cost. non può essere inteso come "una necessaria piena conformità ideale ai valori dell'ordinamento richiesta alla sfera di coscienza (religiosa, ideologica, politica) del soggetto".

⁹ Spingendosi ancora oltre, Amato 2008 ritiene che "la democrazia è fondata essa stessa su assoluti, tali essendo la dignità della persona, il rispetto per la sua vita e per le sue libertà, l'eguaglianza a prescindere da qualunque fattore di possibile discriminazione, il pluralismo, la tutela delle minoranze, la coltivazione della pace e della solidarietà nelle relazioni internazionali".

contenutistica di un piano di de-radicalizzazione.

Se, come si è argomentato, il concetto di de-radicalizzazione designa una rieducazione volta, con un ulteriore passaggio, al suo reinserimento sociale, ad assumere un ruolo decisivo, nel ventaglio del menzionato comparto assiologico pubblico, saranno specificamente quei valori cui si ispira la coesistenza tra consociati auspicata dalla Costituzione.

Più in concreto, un programma di de-radicalizzazione dovrà illustrare anzitutto all'individuo cui è rivolto che ognuno è pienamente libero, nel nostro ordinamento, di professare il proprio credo, essendogli assicurato in tale ambito uno spazio privo di ingerenze pubbliche e private. Naturalmente, a loro volta, altri cittadini sono titolati a fare propaganda della propria religione e quindi a porre in essere condotte di proselitismo dirette alla persuasione, ma ciò non autorizza a violare la libertà costituzionalmente garantita di aderire (o di non aderire) a una fede in modo del tutto volontario e spontaneo.

Il merito primario della laicità consiste infatti nel suo “assiduo preoccuparsi di dar a tutti il modo di essere se stessi” (Bellini 1996, 39); a ogni consociato, dunque, persino se radicalizzato a partire da una matrice religiosa o politica. Ancora, gli verrà spiegata la natura dell'atteggiamento complessivo che lo Stato intrattiene col fenomeno religioso, improntato all'equidistanza, ma non all'indifferenza, nonché le garanzie e i limiti figli della versione italiana della laicità, per come enucleata e specificata dalla decennale opera della Corte costituzionale a partire dalla celebre sentenza n. 203 del 1989 fino alla n. 67 del 2017.

Fin qui, però, l'attività finisce per consistere in niente di più di una semplice esposizione; si tratterebbe, a ben vedere, di una sorta di corso di diritto costituzionale, o ecclesiastico, in pillole, rivolto peraltro a soggetti spesso carenti delle necessarie basi culturali per comprendere appieno quanto loro illustrato. Tali prospettazioni, in altre parole, sarebbero funzionalizzate a far comprendere all'individuo le specificità dell'ordinamento in cui si muove e le conseguenze delle violazioni delle regole da esso stabilite. In ciò si ravvisa, certamente, una finalità coerente con lo spirito rieducativo che anima

l'operazione¹⁰, ma probabilmente non sufficiente.

Il tema che dovrebbe, a parere di chi scrive, rivestire una rinnovata centralità, e su cui si intende soffermare in queste ultime pagine, è quello della responsabilità, portato dell'inscindibile connessione tra diritti inviolabili dell'uomo e doveri inderogabili di solidarietà, entrambi menzionati all'art. 2 Cost. L'idea stessa che all'esercizio in concreto di libertà garantite possano opporsi limiti connessi alla necessaria partecipazione sociale della persona rivela infatti il ruolo che l'ordinamento attribuisce alla responsabilità percepita da un individuo nei confronti dell'altro.

La relazione tra libertà e responsabilità è invero concepibile in chiave circolare, esattamente alla stregua della dialettica tra diritti e doveri cui sottintende (Bascherini 2016, 162): l'esercizio di un diritto inviolabile comporta sempre l'assunzione di un dovere nei confronti della collettività, proprio come "ogni libertà è fondamento di responsabilità" (Pizzolato 1999, 209).

Insistere, così, su quest'ultima non significa solo mirare a far comprendere le fondamenta solidali della convivenza civile disegnata dall'ordinamento, ma anche sensibilizzare a un vincolo essenziale per la realizzazione di quella minima coesione che costituisce la necessaria compensazione alle spinte centrifughe proprie del pluralismo.

Il rimando alla responsabilità vale quindi ai nostri fini sotto un duplice profilo. In prima istanza, in quanto certamente un piano di de-radicalizzazione non può non annoverare un riferimento alle sanzioni cui un individuo può incorrere in caso di condotte lesive di fondamentali beni giuridici, quali la vita o l'incolumità fisica. Tale richiamo, però, può non essere sufficiente. Come condivisibilmente notato (Greco 2020, par. 3), "ricondere il diritto (e l'ubbidienza al diritto) esclusivamente alla minaccia della sanzione vuol dire [...] considerare l'uomo come un oggetto che 'deve essere spinto' a fare qualcosa che altrimenti non farebbe". Si tratta di una visione anzitutto cinica, che di fatto ritiene l'uomo

¹⁰ La giurisprudenza di legittimità ha più volte ribadito infatti che la finalità rieducativa della pena consiste nel "riconoscimento della necessità [da parte del condannato, ndr] di rispettare le leggi penali, che assicurano la soglia minima dei comportamenti leciti dovuti e di conformare in genere il proprio agire ai doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociali". Così, Cass. pen., n. 688 del 1998, par. 5. Nella medesima direzione, anche Cass. pen., n. 2481 del 2000.

incapace di regolarsi in assenza della prospettiva di una ritorsione, ma altresì miope, che trascura l'essenzialità, nel nostro ordinamento, del principio solidaristico.

La dimensione relazionale del diritto, dunque, verrebbe del tutto ignorata, qualora si omettesse il fatto che il quadro giuridico in cui il radicalizzato si muove richiede un'assunzione di responsabilità solidale, figlia della sua partecipazione al teatro sociale. Una volta appurato che l'obiettivo di una strategia rieducativa non può non essere in prima battuta il *disengagement*, il disimpegno del singolo dall'intraprendere un'azione criminosa, si potrà certo scegliere di perseguire quello scopo puramente con l'intimidazione, ma si finirebbe così per tradire l'autentico spirito solidaristico che animava il progetto costituente¹¹, che esige evidentemente qualcosa di più.

In tale contesto, assume particolare spessore un secondo aspetto connesso all'auspicato ruolo conferito al tema della responsabilità in un progetto di de-radicalizzazione. Per comprenderne la portata, occorre risalire alla definizione di radicalizzazione, secondo la quale il radicalizzato è colui che ha conformato la propria intera identità attorno alla sua professione di fede e si rifiuta di riconoscere eguale dignità a chi non condivide tale visione¹².

La responsabilità reciproca, al contrario, si fonda proprio sull'idea che nell'altro il soggetto sia in grado di specchiarsi, in quanto in grado di scorgervi riflessa la propria dignità. Si tratta, dunque, di un tipo di convinzione diametralmente opposta a quella che fonda un percorso di radicalizzazione, in cui è l'incapacità di vedere nel diverso da sé elementi comuni a condurre all'impossibilità di confrontarsi senza ricorrere a forme di imposizione della propria visione. Seguendo questo ragionamento, il nucleo della attività rieducativa – o 'de-radicalizzante', qualora preferissimo definirla così – potrebbe giustappunto consistere in questo aspetto: se il radicalizzato è impossibilitato a nutrire rispetto, solidarietà o compassione nei confronti dell'altro, dal momento che disconosce a quest'ultimo umanità e, in definitiva, dignità, appare necessario prospettargli una differente visione.

¹¹ Secondo Lipari 1989, 19, in Assemblea costituente, "l'idea della solidarietà – assieme a quella del primato della persona, ai principi di libertà e giustizia, al rifiuto del totalitarismo – è tra quelle su cui più spontaneamente si è verificata la convergenza di ispirazioni ideali profondamente diverse".

¹² Si tratta della definizione che ho provato ad argomentare in Negri 2022.

Una visione incentrata sul rispetto della pari dignità e sui vincoli solidaristici imposti dal nostro ordinamento in cambio del riconoscimento dei diritti inviolabili, che davvero possa assicurare, qualora adottata dal radicalizzato, una rinnovata astensione in concreto da ogni attività criminale motivata dalla sua religiosità. Si tratterebbe di un'azione pubblica che, nel pieno rispetto del principio di laicità, non intenderebbe in alcun modo alterare la religiosità individuale, la quale potrebbe benissimo rimanere frammista a elementi politici e persino totalitaria. Costituirebbe, però, un tentativo laico di de-radicalizzazione che, insieme alle ricadute derivanti dalla violazione di una norma statutale, mostrerebbe al radicalizzato non solo le conseguenze giuridiche delle sue azioni, ma, di più, cosa significhi essere parte di una compagine sociale regolata dalla nostra Costituzione, in cui il ponte fra le libertà garantite e la responsabilità richiesta è costituito proprio dal valore della dignità umana.

Solo così potrà essere effettivamente raggiunto lo scopo di reinserimento sociale cui mira ogni intervento rieducativo. Il potere pubblico, in tale direzione, non offrirà soltanto biasimo e riprovazione al radicalizzato, già sanzionato per gli errori commessi e ora posto di fronte a un'autorità che desidera, intraprendendo un'impossibile crociata, modificarne le scelte più intime a proprio piacimento; piuttosto, questi imbatte in istituzioni in grado di proporgli un 'manuale di istruzioni' idoneo a un concreto ritorno in società.

Conclusioni

In queste pagine si è tentato anzitutto di dimostrare che il concetto di de-radicalizzazione non è effettivamente distinto da quello di rieducazione, inteso come reinserimento sociale. Gli strumenti giuridici che, quindi, dovrebbero essere forniti al radicalizzato sono quelli in grado di permettergli di comprendere la concezione della convivenza civile e delle relazioni interpersonali fatte proprie dal nostro ordinamento. Soprattutto, si dovrebbe insistere sul fatto che le libertà garantite implicano in sé stesse un'assunzione di responsabilità, una consapevolezza che la partecipazione al teatro sociale si basa certamente su diritti, ma anche, allo stesso tempo, su doveri.

A ben vedere, tale prospettiva potrebbe essere la più coerente con il dettato costituzionale, non solo in quanto si asterebbe da qualsiasi tentazione di conversione interiore del soggetto, ma anche perché si inserirebbe pienamente nel solco tracciato dal principio di solidarietà, architrave del nostro sistema giuridico. Infatti, eleggere la responsabilità come centro nevralgico di un piano di de-radicalizzazione significa considerare la dimensione relazionale del diritto plasticamente incarnata da quel principio e comprendere che, sebbene il primo obiettivo dell'attività di risocializzazione debba necessariamente consistere nel mero disimpegno, procedere solo con l'intimidazione, minacciando severe reazioni in caso di condotta criminale, non può bastare.

A uno sguardo superficiale, quello di cui si sta trattando può sembrare un obiettivo poco ambizioso; risulta però, ai nostri occhi, la strada più agilmente percorribile da un ordinamento che non voglia rinunciare a definirsi laico e il cui indefettibile scopo ultimo rimanga la tutela della persona umana, persino nelle sue sfaccettature più censurabili. Fornito degli strumenti descritti, al radicalizzato è messa a disposizione la possibilità di comprendere l'essenza della concezione costituzionale della convivenza civile; essa non consiste nel rispetto delle leggi in quanto tali, per quanto già in questo modo si otterrebbe quel disimpegno auspicato dal progetto rieducativo, ma nella coscienza dell'eguale dignità di ciascuno e dei vincoli solidaristici che legano i consociati.

Circa le eventualità di buona riuscita di tale operazione di reinserimento sociale non si hanno evidentemente certezze, ma indubbiamente si tratta di una nuova possibile via per una sfida, quella della de-radicalizzazione, irrinunciabile da ormai vent'anni per lo Stato democratico-pluralista e cui ancora, a oggi, non si è stati capaci di offrire una risposta univoca ed efficace.

Proprio allo Stato, peraltro, in tal modo non si potrebbe rimproverare di essere venuto meno alla sua quota di responsabilità. Come argutamente notato (Mazzola 2021, 89 ss.), i radicalizzati, specie giovani, cui i programmi de-radicalizzanti si rivolgono sono certamente pericolosi, ma sono altresì essi stessi in pericolo, a rischio di gettare la propria esistenza con la commissione di un atto violento.

Un ordinamento, appunto, responsabile tenta di farsene carico, non imponendo adesioni ideologiche, ma non rinunciando a prospettare a chi si è posto fuori dal patto sociale una via per rientrarvi.

Bibliografia

Amato G. (2008), “Laicità, metodo comune di confronto”, in *Italianieuropei* 2.

Bascherini G. (2016), “La solidarietà politica nell’esperienza costituzionale repubblicana”, *Costituzionalismo.it*, 1, pp. 125-162.

Beck U (2009), *Il Dio personale. La rinascita della religiosità secolare* [2008], Laterza, Roma-Bari.

Bettiol G. (1964), “Il mito della rieducazione”, in Aa.Vv., *Sul problema della rieducazione del condannato*, CEDAM, Padova, pp. 3 ss.

Bellini P. (1996), “Della idea di laicità nelle relazioni fra privati”, in M. Tedeschi (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 11 ss.

Colaianne N. (2015), *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell’età dei diritti*, Cacucci, Bari.

Colaianne N. (2019), “Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 32.

Cottu E. (2017), “Altre “soavi inquisizioni”: le tecniche premiali di rinuncia alla pena nella lotta al terrorismo contemporaneo”, *Diritto Penale Contemporaneo*, 1, pp. 191-207.

Fattori G. (a cura di) (2021), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pacini, Pisa.

Greco T. (2020), “La responsabilità dentro il diritto”, *Questione Giustizia*.

Lipari N. (1989), “La cultura della solidarietà nella Costituzione italiana”, *Parlamento*, pp. 16-24.

Magnanensi S., Rispoli E. (2008) , “La finalità rieducativa della pena e l’esecuzione penale”, *www.cortecostituzionale.it*, sezione “Studi e documentazione”.

Marchei N., Milani D. (a cura di) (2023), *Freedom of Religion, Security and the Law. Key Challenges for a Pluralistic Society*, Routledge–Giappichelli, Abingdon-Torino.

Martucci L.S. (2018), “Laicità e diritti nei programmi di deradicalizzazione dal terrorismo religioso”, *Dirittifondamentali.it*.

Martucci L.S. (2019), “Radicalizzati jihadisti: profilazione e deradicalizzazione

Constitution-compliant”, Stato, Chiese e pluralismo confessionale 8.

Mazzola R. (2005), *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano.

Mazzola R. (2021), “Pedagogia, diritto e radicalizzazione. Cosa si dovrebbe evitare volendo fare prevenzione”, *Educational Reflective Practices*, 1, pp. 83-98.

Negri A. (2022) *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l’ordinamento democratico*, Carocci, Roma.

Pagotto T., Roose J.M., Marcar G.P. (a cura di) (2024), *Security, Religion, and the Rule of Law. International Perspectives*, Routledge, Abingdon.

Pasquali Cerioli J. (2009), “La laicità nella giurisprudenza amministrativa: da principio supremo a “simbolo religioso””, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.

Pasquali Cerioli J. (2018), *Propaganda religiosa: la libertà silente*, Giappichelli, Torino.

Pizzolato F. (1999), *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano.

Il ruolo delle religioni nella società multiculturale: ostacolo o strumento per la costruzione della pace?

Francesca Oliosì*

Abstract

Questo saggio analizza come le trasformazioni demografiche e la migrazione abbiano messo in crisi l'uniformità culturale dell'Occidente, mostrando che il diritto e le istituzioni sono storicamente impregnati di valori religiosi e che la secolarizzazione occidentale è una realtà culturale parziale e non universale. Il conflitto tra diritti umani "universali" e pratiche religiose va ripensato: spesso i diritti vengono interpretati secondo griglie culturali locali che rischiano di escludere invece di includere, e la loro universalità dovrebbe essere concepita come processo aperto e in evoluzione. Il testo propone di considerare le religioni non come semplici istituzioni o cause di conflitto, ma come bacini semantici generativi capaci di facilitare processi di traduzione interculturale e di rigenerazione dei significati condivisi, utili al dialogo e alla costruzione della pace.

Parole chiave: Religioni, società multiculturali, universalità dei diritti, laicità, peacebuilding.

Abstract

This essay examines how demographic transformations and migration have disrupted the cultural uniformity of the West, demonstrating that law and institutions are historically imbued with religious values, and that Western secularization represents a partial, culturally specific reality rather than a universal condition. The tension between so-called "universal" human rights and religious practices calls for reconsideration: rights are frequently interpreted through local cultural frameworks that risk fostering exclusion rather than inclusion, and their universality should be conceived as an open and evolving process. The text advocates for understanding religions not merely as institutional structures or sources of conflict, but as generative semantic reservoirs capable of facilitating processes of intercultural translation and regenerating shared meanings, thereby contributing to dialogue and the construction of peace.

Keywords: Religions, Multicultural societies, Universality of rights, Secularism, Peacebuilding.

* Ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Trento. E-mail: francesca.oliosi@unitn.it.

1. Fenomeni religiosi e ordinamenti statali: sfide pratiche in un contesto in transizione

Le società occidentali stanno attraversando un periodo di profonda crisi. Oltre alle vertiginose trasformazioni sociali, economiche e politiche, l'incontro (che forse sarebbe meglio chiamare "scontro") con nuove tradizioni culturali, religiose e – inevitabilmente - giuridiche, sta facendo vacillare come mai prima d'ora le stesse fondamenta degli ordinamenti occidentali (Berman, 1975).

A causa dei massicci fenomeni migratori degli ultimi decenni, è ormai evidente che sia venuta meno l'uniformità culturale e religiosa che ha caratterizzato l'Europa per lunghi secoli, permettendo e implicando, com'è fisiologico, uno sviluppo omogeneo dell'impianto concettuale non solo dei fondamenti del diritto, ma del dualismo tra Stato e religioni e dell'idea tipicamente occidentale del costituzionalismo, da una parte, e della secolarizzazione, dall'altra.

L'insediamento di nuovi popoli (e quindi nuove idee, nuove società, nuove religioni) in Europa e l'integrazione di nuove identità al di fuori del contesto giudaico-cristiano, ha portato alla luce quanto gli ordinamenti si siano sviluppati, anche nell'ultimo mezzo secolo, in accordo con le concezioni della persona e della società politica prevalenti in Europa, in un terreno comune condiviso e prevalente. In questo contesto l'azione istituzionale e il quadro costituzionale sono rimasti per lungo tempo indiscussi sia perché largamente condivisi, sia perché culturalmente e politicamente considerati in grado di ospitare le diversità esistenti e non perché gli unici o gli unici possibili.

Questo comporta nell'immediato una serie di difficoltà che si situano a diversi livelli: un primo livello riguarda la difficoltà di gestione delle componenti della società che non si conoscono e non si capiscono, i cui precetti di costume o religiosi sono talvolta in netto e aperto contrasto con quelli del diritto, sia esso statale che sovranazionale e internazionale. Questo perché tutti i diritti, che nella loro estrinsecazione quotidiana si fondano sulla triade popolo/sovranità/territorio, sono basati (più o meno implicitamente) su un'idea etnica di statalità in gran parte superata dall'odierna realtà.

Il secondo livello di difficoltà, direttamente collegato a quanto appena detto, si situa più in profondità e riguarda il diritto inteso come strumento di *problem solving*. È ormai evidente quanto lo strumento normativo sia inadeguato, non solo per “l’altro” che arriva decidendo di migrare e abbandonare il proprio paese d’origine ma anche per coloro che rimangono e stanziavano nel paese dove sono nati. Tutti, infatti, viviamo in un’era globalizzata, in cui gli interessi economici ma anche le notizie o il progresso scientifico superano e doppiano i confini di ogni nazione ponendo l’esistenza di ciascuno in un unico spazio senza frontiere caratterizzato da un flusso materiale e immateriale ininterrotto e continuo. Si tratta di un flusso di merci ma anche di persone e, soprattutto, di informazioni.

Per questo è tanto urgente quanto necessario ripensare non soltanto il ruolo delle religioni ma il ruolo stesso del diritto, e il rapporto che c’è tra religione e diritto¹, non fermandosi alla dimensione istituzionale delle confessioni o alle norme, e quindi ai dati normativi che in qualche modo disciplinano (senza comprenderli) aspetti del vivere che hanno a che fare con l’appartenenza confessionale (il crocifisso, il velo, il digiuno, il matrimonio e le successioni, ad esempio), ma andando più in profondità e intercettando quanto le religioni abbiano innanzitutto influenzato la determinazione dei valori e dei fini dei diversi ordinamenti secolari. Le norme, infatti, per quanto possano sembrare imparziali, laiche e *super partes*, riposano su in realtà un *set* di valori intorno al quale si è creata l’identità socio-politica degli Stati. Un set di valori che, spessissimo, è stato individuato proprio grazie al fatto che politica e religione, utilizzando una felice immagine di Thomas Mann, si sono nei secoli abitate a “scambiarsi le vesti”, cosicché “è il mondo nella sua totalità che parla quando l’una parla la lingua dell’altra” (Mann 2000, p. 864). La visione del mondo di weberiana memoria che le religioni forniscono (Weber 2002), non riguarda solamente le società (invero poche oramai) con un modello in qualche modo teocratico, ma anche quelle nelle quali l’epistemologia della secolarizzazione² ha erroneamente fatto credere di poter “espellere” *tout*

¹ Per un’esaustiva prima inquadratura del tema si rinvia a Consorti 2023.

² “When I refer to the ‘epistemology of secularization’, I intend a mind/world divide that is reified in the semantic structure of ‘things’, the same things we assume to be ‘real’, ‘out there’, distinguished from ‘the subjective dimension’ and, consequently, the domain of values and the internal forum. The ‘external forum’ is a kind of constellation of these items. Their epistemic neutrality/self-evidence, gauged on the immediate and universal signification of the so called primary qualities, is assumed by modern Western secularization as both the shield and buttress for freedom—which can remain in this way, protected/secluded within the domain of conscience. Unfortunately, but

court le religioni in nome di una secolarizzazione radicale di fatto impossibile da realizzare.

L'Occidente pur avendo ampiamente attinto dalle religioni come piattaforma di codificazione (basti pensare anche al concetto di buona fede pilastro del diritto mutuato direttamente dal diritto romano ma poi rielaborato dal casuismo³), insiste nell'affermare l'affrancamento della cultura non solo dai presupposti teologici ma anche da tutto il fattore religioso, sostituito da un'illuministica visione della ragione che - nell'autoproclamarsi laica e libera dalla religione - misconosce il ruolo fondamentale rivestito da quest'ultima.

Le categorie laiche o secolarizzate della cultura occidentale sono state ritenute per secoli naturali perché auto-evidenti, ovvie all'interno di un omogeneo contesto storico e geografico di cui rappresentano un percorso compiuto, certo, ma solo uno di quelli possibili. Quanto detto è plasticamente evidente anche solo andando in profondità all'aggettivo con cui ogni ordinamento occidentale si definisce e che fa riferimento ad un altro noto concetto la cui definizione è solo apparentemente, ossia il concetto di laicità.

All'interno di ciascuna esperienza giuridica, pensando ad esempio all'accostamento della cosiddetta *laïcité de combat* francese con quella che la Corte Costituzionale definì "laicità all'italiana" è facile intravedere, proprio rispetto a questo tema, due concretizzazioni del medesimo concetto tanto diverse da

also predictably, this protective seclusion, overtime, turned into a sort of cage. Such effect is also due to the fictitiously self-evident and non-construed morphological features of the external objects and the presumed representational (almost isomorphically mirroring) schemes through which we categorize them." Così Ricca 2023, 386.

³ Nata come obbligo sociale, la buona fede acquisisce un significato prettamente giuridico già in epoca romana, ove la nozione di *bona fides*, ancorata al rispetto dell'impegno preso sul piano etico e quasi "sacrale", viene declinata in una duplice accezione: buona fede soggettiva, quale situazione psicologica strettamente legata alla proprietà e alla conseguente convinzione del possessore circa la piena legittimità del possesso, e buona fede oggettiva, correlata al diritto dei contratti e all'impegno etico di adempiere l'impegno preso con lealtà e correttezza, utilizzata nei *bona fidei iudicia*, azioni processuali in cui il giudice valutava il comportamento delle parti con ampio margine di discrezionalità e basandosi sull'equità e sulla comune concezione della buona fede. La differenziazione tra buona fede in senso soggettivo e buona fede in senso oggettivo permane nel corso del tempo e viene ripresa in particolare nel diritto canonico che ne rende i connotati del tutto sovrapponibili a quelli presenti nell'ordinamento italiano. Sotto questo aspetto vedasi Troplong 1903. Per una costruzione generale dell'istituto si può ricorrere a Bédarride 1886 e Bonfante 1893.

portare autorevole dottrina a definire la laicità un concetto polisemico se non provocatoriamente inutile⁴.

Oltralpe l'idea di laicità (elevata a principio supremo⁵) è caratterizzata da una propria specificità non solo giuridica e istituzionale, ma essenzialmente culturale (Consorti 2018; D'Arienzo 2011), incarnata nell'idea repubblicana della sacralizzazione dell'unità del corpo sociale (il *vivre ensemble*), con caratteri propri di una religiosità potremmo dire "secolarizzata"⁶. Non si tratta dunque di una semplice separazione tra "ciò che è di Cesare e cioè che è di Dio"⁷ né di una semplicistica laicità di contrasto al fenomeno religioso, quanto piuttosto del prodotto di un'evoluzione sociale, politica e culturale che ha portato la Francia a ribadire l'importanza sin dall'apertura della Carta Costituzionale⁸.

La scelta di includere la laicità quale principio fondante dello Stato nella Costituzione è stato per lungo tempo un *unicum* nel panorama costituzionale europeo, all'interno del quale, su un versante per certi versi diametralmente opposto si trova invece la laicità all'italiana, riconosciuta come appartenente al rango dei principi generali dell'ordinamento dal Giudice delle leggi a partire dalla celebre sentenza n. 203 del 1989⁹. La pronuncia, che prendeva le mosse dalla spinosa questione dell'insegnamento della religione cattolica rispetto alla posizione degli studenti che decidono (o i cui genitori decidono), stabiliva come "il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale. [...] L'attitudine laica dello Stato-comunità risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o

⁴ Tale polisemia coinvolge uno spettro tanto ampio di significati, da risultare quasi inutile per i giuristi perché indeterminata. Cfr. Dalla Torre 2012 e ancor prima Dalla Torre 1991.

⁵ Cfr. articolo 2 della Costituzione francese della V Repubblica del 1958 (il principio di laicità era già presente nella Costituzione del 1946): "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances".

⁶ Sulla laicità culturale e il suo rapporto con quella istituzionale cfr. Donegani 2002, specialmente pp. 144-145.

⁷ Il versetto del Vangelo di Marco (Mc 12, 13-17) viene ripreso *ex multis* da Fumagalli Carulli 2006.

⁸ Per un focus sui simboli nell'ordinamento francese, *ex multis* Ivaldi 2023.

⁹ La dottrina sul punto è sconfinata. Si segnalano, senza pretesa alcuna di esaustività Dalla Torre 1993; Lariccia 1994; Finocchiaro 1997; Margiotta Broglio 2005; Long 2006; Casuscelli 2007; Grassi 2013.

dei gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini". Tale laicità, definita poi sia da dottrina che giurisprudenza come "positiva", "collaborativa" o, appunto, "all'italiana" evidenzia come non vi sia da parte dello Stato una volontà neutralizzante né separatista nei confronti del fenomeno religioso e delle sue manifestazioni sociali l'intento di realizzare "una tendenziale e progressiva irrilevanza del sentire religioso" ma il positivo proposito di "assicurare e valorizzare il pluralismo delle scelte personali in materia religiosa"¹⁰.

Quanto appena delineato rispetto a due poli per certi versi opposti del concetto/principio di laicità, quella francese e quella italiana, dimostra in modo evidente quanto tutto ciò che attiene il fenomeno religioso rivesta aspetti caratterizzanti gli ordinamenti. Eppure, nonostante l'ormai pacifico riconoscimento di tutte queste possibili "variazioni sul tema", manca la consapevolezza di quanto le proclamazioni contemporanee di laicità o di secolarizzazione che l'Occidente utilizza per auto-descrivere la propria civiltà e per differenziarla dalle altre presenti sul pianeta siano in realtà "colme di ingratitudine nei confronti della propria tradizione culturale. La secolarizzazione occidentale in realtà è una secolarizzazione locale, interna a una tradizione culturale", cosicché "le categorie laiche o secolarizzate della cultura occidentale sono dunque naturali perché autoevidenti, ovvie all'interno di un contesto storico e geografico" (Ricca 2008, p. 188), nel senso che rappresentano solo uno degli esiti possibili di un percorso storico compiuto da una parte, da una frazione della cultura umana.

Che ne è del resto, ora che globalizzazione, migrazioni, multiculturalismo stanno dimostrando in modo evidente l'universalizzazione di un assetto inevitabilmente (seppur naturalmente) globale? Esiste davvero un modello universale di laicità oppure il concetto stesso di laicità, declinabile in una, nessuna, centomila variabili?

Il quesito sembra retorico, ma nei fatti manca la consapevolezza della risposta: le modalità con cui ogni ordinamento declina l'appartenenza religiosa ed i corollari

¹⁰ Cfr. Corte cass. S.U. settembre 2021, n. 24414.

di libertà che questa comporta, sono un indice più che esaustivo dell'ordinamento stesso, sia in termini di democrazia che di effettiva tutela dei diritti fondamentali.

2. Profili nuovi, tema antico: pluralità di culture o universalità di diritti?

Il quesito se la pluralità di culture sia contraddittoria con l'idea di un'universalità di diritti è, a ben vedere, una domanda non nuova: nel *De doctrina christiana* sant'Agostino scrive "Gli uomini credono che non ci sia giustizia, perché vedono che i costumi variano da gente a gente, mentre la giustizia dovrebbe essere immutabile. Ma essi non hanno compreso che il precetto: "non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te", non è cambiato mai ed è rimasto costante nel tempo e nello spazio". Non lasciamoci trarre in inganno dalla limpida semplicità con cui sant'Agostino ci pone di fronte al problema e dalla formula risolutiva (apparentemente limpida) che ci offre. La questione che egli affronta appartiene al novero dei più tormentosi problemi speculativi, ma anche etici e giuridici. Se la verità della giustizia è una, perché i popoli non la riconoscono tutti come tale? E se i costumi (di giustizia) dei popoli sono, ciascuno a modo proprio, giusti, che ne è della giustizia in sé e per sé? La molteplicità e la contraddittorietà delle culture e delle loro norme etiche e giuridiche, è un fatto che sembra giustificare un agnosticismo etico che poi si concretizza in un agnosticismo giuridico che intende riconoscere ciascuna rivendicazione aprioristicamente ed allo stesso tempo disconoscere l'universalità dei diritti umani.

L'intero discorso giuridico della modernità è coestensivo al binomio territorio/popolo, quest'ultimo inteso come *ethnos*. In questo quadro, la sovranità degli Stati, simmetricamente, germoglia da un atto, un impulso genetico che in qualche modo incorpora la sintesi di circuiti politici e di comunicazione dati per presupposti. L'esperienza contemporanea ha posto in crisi, tuttavia le premesse socio-culturali di questi schemi teorici e istituzionali: l'attuale compagine sociale è infatti caratterizzata da una rottura del sistema delle fonti e da una pluralizzazione che vale sia nel rapporto degli Stati tra di loro (ordinamento internazionale e transnazionale), che all'interno di ogni singolo Stato. Nella società contemporanea, dove il moltiplicarsi esponenziale di diversità linguistiche,

economico-sociali, storiche e di costume è un processo in accelerazione costante, la possibilità di un confronto democratico genuino si inceppa sempre più di frequente, lasciando il posto nell'agorà pubblica a tensioni sociali ed etniche che diventano spesso principalmente religiose. Basti pensare ai recenti conflitti bellici, dove l'elemento della religione, anche ad una lettura fenomenologica e superficiale, ha rivestito e riveste un ruolo tutt'altro che secondario.

Per questo è più che mai fondamentale e urgente compiere un incessante sforzo reciproco di comprensione del senso ultimo e profondo delle istanze di tutela, e poiché la traduzione presuppone la comprensione e la comprensione uno sforzo di conoscenza, comprendere gli universi culturali dell'*altro* implica la raccolta di informazioni circa i fattori che ne influenzano l'immaginario simbolico e cioè la loro rappresentazione del mondo. È evidente, a questo punto, che in quest'opera di ricostruzione, il ruolo della religione e dei bacini di significato che essa implica in ciascun soggetto non possono che essere di primaria importanza.

3. Il ruolo delle religioni, da acceleratori del conflitto a strumento di peace building

Un esempio concreto di quanto appena detto è dato dai diritti umani, spesso utilizzati come i confini e i termini di non accettabilità del comportamento di chi, anche per motivi religiosi, rivendica il diritto di potersi comportare diversamente, di modo che sia la religione a finire sul banco d'accusa, mentre ciò che andrebbe rivista è la "provinciale" universalità dei diritti umani, che in realtà non valgono davvero per ogni essere umano ma sono situati - com'è normale che sia - in un circuito che, per quanto esteso, è solo uno tra quelli possibili. Così, nel dichiarare non compatibile un comportamento o un costume (termine medio del sillogismo giudiziario) perché in contrasto con i diritti umani, di fatto lo sguardo con cui si ricostruisce il comportamento è già condizionato, a priori, da degli schemi cognitivi che erroneamente si definiscono oggettivi. Nel sillogismo giudiziario l'apparenza morfologica che sembra oggettiva in realtà viene costruita totalmente in base a determinati schemi di determinati circuiti, a loro volta inevitabilmente influenzati culturalmente dalla religione. Si finisce così per sovrapporre il mero

dato normativo della dichiarazione neutrale ed universale dei diritti umani come l'unico significato ascrivito e ascrivibile e quindi utilizzato e utilizzabile dalle sintesi giurisprudenziali prodotte dalle esperienze delle corti costituzionali che hanno situato e in alcuni casi reificato la portata dei diritti umani che, paradossalmente, divengono un maglio potentissimo, e anziché includere autorizzano ad escludere.

Il problema che rimane irrisolto è che così facendo, si scambia l'esperienza locale giustamente situata per il prototipo dell'interpretazione dei diritti umani, al punto da mettere in discussione l'umanità di chi non si sente né rappresentato né tutelato invece che l'universalità delle norme: si costruiscono cioè universalizzazioni che sono forme di essenzializzazione di diritti umani in cui l'universalità è una collezione di essenze culturali drammaticamente connotate dalle tradizioni anche religiose che, oltretutto, sono negate. Questa dinamica è stata definita come "oppressive use of human rights" (Sajò 2004). Acquisire consapevolezza riflessiva delle potenzialità culturali delle religioni può essere lo strumento per poter trasformare questi repertori di universalità che leggiamo nel diritto in processi di universalizzazione, perché l'universalità per essere davvero tale può solo essere letta processivamente, come un orizzonte mai raggiunto e mai definito, in evoluzione continua e continua apertura verso le nuove differenze. Per questo i diritti umani dovrebbero essere elementi di qualificazione giuridica orizzontali, non gerarchicamente sovraordinati in modo piramidale: solo così si potrebbe evitare che vengano utilizzati in modo antagonistico diventando un inciampo mentre nella loro essenza dovrebbero essere il mezzo, l'orizzonte aperto dei processi di universalizzazione (Ricca 2023, 136).

In tutto questo l'opinione pubblica e la politica occidentali hanno un atteggiamento che si potrebbe definire quasi bipolare: da un lato, infatti, le altre tradizioni culturali vengono additate come inferiori, problematiche, non sviluppate, per il mancato attraversamento della fase di secolarizzazione; dall'altro, però, sempre più spesso nei discorsi politici o nei media, viene brandito il 'rosario'¹¹ e invocata la tradizione cristiana come fondamento e sfondo dell'esperienza giuridica politica occidentale, rendendo così i confronti e i conflitti culturali innanzitutto

¹¹ Il riferimento è alla vicenda nota, in Italia, dell'allora ministro dell'interno Matteo Salvini che, facendo fieramente appello alle radici cristiane, tenne in mano un rosario mostrandolo ai presenti in un comizio politico in piazza Duomo a Milano.

confronti e conflitti religiosi. Come spiegare questa schizofrenia? Forse un primo passo può essere quello di identificare il fenomeno soggiacente ma evidente di religiosizzazione dei conflitti culturali: la cultura che finisce per essere convogliata in un conflitto ha come asse di strutturazione la religione, ma non è la religione in sé la causa del conflitto¹².

A ben vedere, tutte le religioni sono caratterizzate da una dimensione relazionale, intersoggettiva. Così, l'irruzione del sacro all'interno dell'esperienza non cancella ciò che ci circonda ma al contrario lo trasfigura, lo connota di nuovo senso¹³. In ogni tradizione culturale, la religione ha inciso da un punto di vista storico-genetico in maniera forte nel definire la semantica dell'esperienza, il senso degli oggetti e del mondo. Tutte le religioni, nel loro estrinsecarsi storico, nella fase iniziale conoscono questa fase di *renovatio* dei significati quasi scandalosa: l'asse fondamentale di tutte le rivelazioni causa una sorta di "terremoto semantico" che induce alla ridefinizione totale degli orizzonti dell'esperienza, cosicché ogni religione costituisce un nucleo di senso antropo-poietico dal quale deriva poi un'intersoggettività prodotta a livello universale.

La scelta di fede di ciascun individuo (e non solo di chi decide, migrando, di spostarsi in un'altra dimensione di esperienza), inevitabilmente si scontra con circuiti di significato di cui troviamo poi l'espressione nel diritto, che sono a loro volta generati da esperienze religiose antiche. Esperienze religiose che dobbiamo stare attenti a non qualificare in termini solo confessionali ma a leggere anche in senso antropologico: confessione non corrisponde a religione, come laicità non corrisponde a secolarizzazione¹⁴. La religione, in questo senso, non è da intendersi come le istituzioni che la rappresentano, i riti

¹² La formula ricorda, volutamente, le posizioni del celebre politologo Roy che ha parlato con riferimento all'Isis e all'Islam di una islamizzazione del radicalismo invece che radicalizzazione dell'Islam, dovuta ad una rivolta generazionale e sociale verso le società, come la Francia, che nel tentativo di cancellare il fenomeno religioso dallo spazio pubblico ha finito con il rinvigorirne gli estremismi. Si veda sul punto Roy 2017.

¹³ Nel diritto canonico un paradigma di questa sorta di *renovatio* può essere rinvenuto nel dare i nomi di Adamo nell'Eden e il dare nomi di Cristo nell'ordinazione sacramentale a colui che viene ordinato incide sul linguaggio dell'oggettività modificandone da dentro il significato. "Ecco, io faccio nuove tutte le cose", Dio dice nell'Apocalisse (Ap 21, 5).

¹⁴ La laicità attiene alla dimensione politica, non a quella antropologica che sta dentro alla soggettività e, in ultima battuta, dentro il linguaggio giuridico.

che la caratterizzano o le esplicazioni nel mondo, come la *ecclesia militans*, per riprendere un termine canonistico.

A causa di ciò che ho precedentemente definito 'religiosizzazione dei conflitti culturali' le religioni e le culture vengono concepite come qualcosa che abbia a che fare con la sfera confessionale, che possono in qualche modo rimanere a latere del mondo oggettivo. I fatti, secondo questa visione, sarebbero costituiti da elementi corrispondenti a qualità primarie immediatamente e universalmente riconoscibili, perché grazie alla secolarizzazione si è stati in grado di espellere la religione e relegarla alla dimensione intimistica della coscienza. La realtà invece è ben diversa, perché le religioni così come la cultura e tutte le altre componenti più o meno decifrate che compongono l'identità di un individuo agiscono come una sorta di lente colorata che tinge e altera i colori di tutto ciò che vi si vede attraverso. Se chiunque vive all'interno di una società di persone con le lenti blu ha sempre visto il sole verde, cosa succederà quando arriva qualcuno che ha sempre avuto lenti rosse e il sole lo vede arancione? Chi avrà ragione dei due? Senza la consapevolezza che tutti indossiamo lenti, il dialogo rimarrà un dialogo tra sordi, dove non si capiscono ma neanche si ascoltano minimamente le ragioni dell'altro.

Allo stesso tempo, e fuor di metafora, se sull'esperienza dell'altro viene applicata una scansione generale che deriva da qualcosa che non è oggettivo ma è tutt'al più di massima (Hart 2012), il risultato a lungo andare non potrà che essere drammatico. Non basta la finta tolleranza, la quasi compassione che spesso mal cela un atteggiamento di supposta superiorità verso le regioni del mondo che, si dice, non hanno conosciuto il processo di secolarizzazione e sono rimaste così influenzate, quasi sotto scacco, dalle religioni.

Questo per due ragioni. La prima è molto semplice: anche nelle nostre società secolarizzate la religione ha avuto e tutt'ora ha un ruolo fondamentale, e non solo negli indici di semantizzazione (ossia nel processo di attribuzione dei significati) ma anche nell'individuazione dei fini e dei valori, così come nella definizione dei fatti. Si sbaglia nel ritenere oggettivi fatti che oggettivi ed universali, non sono. Il sole non è verde per tutti.

La presunta nitida oggettività del dato finisce per oscurare sia la dimensione soggettiva insita nella sua elaborazione, sia tutti gli elementi semiotici che concorrono a determinare ciò che ha evidenza empirica per l'Altro: il sole è verde per alcuni, arancione per altri, incommensurabilmente inesistente per i ciechi.

Per questo la traduzione dell'alterità non può che essere strettamente collegata anzi, funzionale alla libertà. Altrimenti si impone all'altro un linguaggio che sembra fondato sui fatti e che invece è carico di aspetti normativi e assiologici che ruotano intorno alle nostre categorizzazioni che sono orientate da valori, anche religiosi, che l'altro non contempla minimamente.

Quest'asimmetria cognitiva incrocia totalmente la sintassi della libertà, cosicché anche il linguaggio occidentale, laico e razionale, ha un implicito importante che proviene dalle religioni. Basti pensare al concetto stesso di secolarizzazione, asse intorno a cui si è sviluppata l'intera tradizione giuridica occidentale. L'idea della netta distinzione tra foro interno e foro esterno, quindi tra soggettivo e oggettivo ha impregnato tutta la classificazione dei fatti, anche giuridica. Ma è evidente che qualcosa va ripensato, e quel qualcosa (che si trova appunto nel termine medio del sillogismo giudiziario) rimane invece troppo spesso ancora dato per certo, per oggettivo.

Il punto fondamentale invece è proprio saper gestire la società rigenerando il nostro spazio di esperienza attraverso un'attività di traduzione che scenda tanto in profondità da considerare la libertà o meglio la sintassi della libertà come qualcosa che può essere articolato in termini differenzialistici, distinguendo soggettivo e oggettivo solo dopo aver riscritto la grammatica e la semantica della soggettività pubblica, dell'intero discorso pubblico, anzi di più: degli stessi fatti. Per farlo, però, è fondamentale rendersi conto che sia secolarizzazione che laicità sono due evoluzioni possibili della società, ma non le uniche e neanche le migliori semplicemente perché per una comparazione che sia davvero tale nessun giudizio di merito dovrebbe essere fatto.

Se la secolarizzazione agisce nella società dal punto di vista antropologico, il paradigma della laicità ha una significazione politico istituzionale: nel diritto sono

incapsulate ricette di carattere cognitivo-antropologico nelle quali l'ingrediente religioso è difficile da sostituire, perché è tra i più importanti. Il problema quindi si riduce a un problema di traduzione (da intendersi in termini etimologici, come traslazione) che, per essere davvero risolto, deve includere le religioni, perché queste - contrariamente a quanto si potrebbe pensare - non sono un ostacolo né una causa di conflitto, tutt'altro.

Tutti i saperi religiosi nella loro matrice originaria hanno una plasticità di senso, mentre le incarnazioni istituzionali intendono ad ossificarsi, per questo è utile un dialogo inter-teologico fondato sugli assi generativi dell'esperienza religiosa e non sulle loro incarnazioni storico-istituzionali che si proiettano nella mondanità. Solo così si scopre che le religioni, antropologicamente, attraversano e hanno fasi e caratteristiche in comune e, per questo, sono in grado di dialogare nel profondo delle società in modalità e con potenzialità che spesso non vengono minimamente compresi.

In modo quasi ossimorico, si è soliti parlare del conflitto tra diritti universali e libertà religiosa ma forse il punto è proprio riscrivere l'universalità dei diritti umani attraverso l'utilizzo delle religioni in chiave antropologica e non istituzionale, come quel luogo in cui effettivamente si genera un orizzonte di intersoggettività. Se così non si facesse, e si continuasse a parlare di conflitti culturali come conflitti religiosi, da un lato si continuerebbe a focalizzare l'attenzione sulla neutralità dei processi di secolarizzazione nella distinzione tra cultura e religione (intesa quest'ultima in termini antropologici), e dall'altra parte si finirebbe per leggere le religioni sulla base delle loro proiezioni mondane e concretizzazioni storiche, del loro farsi esperienza politica-sociale nel tempo. Ma i nuclei di senso antropopoietici che si trovano in tutte le fedi, se colti nella loro dimensione generativa, offrono in realtà un'opportunità per rinnovare i processi di intersoggettività e di rigenerazione di significati del mondo nello specchio dell'altro, un primo reale passo verso di lui nel processo di traduzione/transazione.

Comprendere profondamente i diritti religiosi non significa solamente soffermarsi sulla dimensione regolativo-normativa ma anche analizzare la dimensione generativa del senso. Così, il potenziale delle religioni non è soltanto quello di far

detonare il quadro culturale di riferimento sotto la pressione dell'avvento di persone provenienti da altre parti nel mondo, in uno scontro perpetuo destinato a non risolversi, anzi può essere esattamente l'opposto. Proprio perché siamo tutti, sia collettivamente che individualmente, portatori (consapevoli o meno) di valori che nascono e si sviluppano a partire anche dalle religioni, per poter convivere è necessario trovare una piattaforma di incontro, traduzione e transazione reciproca.

La traduzione dell'alterità è funzionale alla libertà: altrimenti si continuerà a perpetrare una nuova forma di violenza epistemica che sovrappone all'altro un linguaggio che sembra fondato sui fatti ma in realtà è carico di aspetti normativi e assiologici, perché le nostre categorizzazioni sono orientate da valori e, tra questi valori, la tradizione religiosa riveste un ruolo fondamentale.

Per poterci riuscire, tuttavia, sono fondamentali due passaggi: il primo è riconoscere ed intercettare quanta religione si trova in tutte le culture giuridiche così come nelle istanze di riconoscimento avanzate da soggetti individuali o collettivi, frettolosamente etichettate sotto l'etichetta di "cultura" e così marginalizzate come esiziali o sacrificabili.

Il secondo passaggio imprescindibile è abbandonare le dinamiche di dualismo oppositivo tra diritto e religione interne alle democrazie occidentali che, nel vedere le religioni solo come acceleratori di conflitto, non sono state in grado invece di far coglierne il loro potenziale, come interfaccia di traduzione per l'interpretazione delle istanze portate avanti dagli altri.

Così, proprio partendo dalla religione che nelle nostre società "secolarizzate" e "laiche" si dà per espulsa, si può cominciare a pensare alle religioni come un bacino semantico generativo che può contribuire a rinnovare i processi di universalizzazione dei diritti umani. Solo così si potrà passare da una religiosizzazione dei conflitti culturali ad una conversione in senso interculturale dei conflitti religiosi, in esito alla quale si potrebbe allora sì riproporre la distinzione tra foro interno e foro esterno ma mantenendo l'equidistanza

necessaria a tutte le religioni, come dovrebbe essere in una società profondamente e realmente democratica.

Riferimenti bibliografici

Bédarride J. (1886), *Traité du dol et de la fraude en matière civile et commerciale*, 4^a ed., Parigi.

Berman H. J. (1975), "The Religious Foundations of Western Law", *Catholic University Law Review*, 24, 2, pp. 490-508.

Bonfante P. (1893), "Essenza della buona fede e suoi rapporti con la teorica dell'errore", *Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano*, VI, 3-4.

Casuscelli G. (2007), "Le laicità e le democrazie: la laicità della «repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, pp. 183;

Consorti P. (2018), "Dalla Francia una nuova idea di laicità per il nuovo anno", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, p.1.

Consorti P. (2023), *Diritto e religione. Basi e prospettive*, Laterza, Bari.

D'Arienzo M. (2011), "La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, p. 1.

Dalla Torre G. (1991), "Laicità dello Stato. A proposito di una nozione giuridicamente inutile?", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n. 2, p. 274 e ss.

Dalla Torre G. (2012), "Sana laicità o laicità positiva?", *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, 34, pp. 1-11.

Dalla Torre G. (a cura di) (1993), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Torino.

Donegani J.M. (2002), "Laïcité, sécularisation et religion: les enjeux d'une redéfinition obligée", in G. Bédouelle, H.-J. Gagey, J. Rousse-Lacordaire, J.-L. Souletie (a cura di), *Une République, des religions. Pour une laïcité ouverte*, Paris, 2003, pp. 143-161.

Finocchiaro F. (1997), "La Repubblica italiana non è uno Stato laico", *Diritto Ecclesiastico*, I, pp. 11 ss.

Fumagalli Carulli O. (2006), *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle chiese*, Milano.

Grassi P. (2013), *Laicità e pluralismo religioso*, Villa Vericchio, 2013.

Hart H. L. A. (2012), *The concept of Law*, Oxford, 2012.

Ivaldi M.C. (2023), "A proposito della interpretazione estensiva della legge sul divieto dei simboli religiosi nella scuola in Francia", *Annali del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli*, pp. 91-106.

Lariccia S. (1994), "Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia", *Diritto ecclesiastico*, I, pp. 384-414.

Long G. (2006), "Tavola rotonda. Laicità dello Stato, confessioni religiose e multiculturalismo", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, p. 340.

Mann T. (2000), *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. II, Milano.

Margiotta Broglio F. (2005), *La laicità dello Stato*, in M. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, pp. 79-96.

Ricca M. (2004), *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.

Ricca M. (2023), *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*, Springer, Cham - Switzerland.

Roy O. (2017), *Generazione Isis. Chi sono i giovani che scelgono il califfato e perché combattono l'occidente*, Feltrinelli, Milano.

Sajò A. (a cura di) (2004), *Human rights with modesty: the problem of universalism*, Leiden-Boston.

Troplong R. Th. (1903), *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, 2^a ed., Tours.

Weber M. (2002), *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali*, Torino.

Stanze del silenzio come strade di pace. Sulle orme di Dag Hammarskjöld

Linda Fregoli*

Abstract

La crescente complessità delle società contemporanee, caratterizzate da pluralità culturale, linguistica e religiosa, genera spesso tensioni e conflitti. In questo contesto, le *stanze del silenzio* emergono come spazi in grado di favorire ascolto, riflessione e dialogo, costituendo potenziali strumenti di pace. A partire dal modello ideato da Dag Hammarskjöld presso il Palazzo di Vetro delle Nazioni Unite, le stanze del silenzio si presentano talvolta come spazi neutri, privi di simboli confessionali, talvolta come ambienti che includono simboli religiosi o comunque spirituali; in ogni caso restano luoghi aperti e accessibili a chiunque, indipendentemente dalla propria appartenenza o non appartenenza religiosa. In questi luoghi, il silenzio, inteso sia come sospensione dal rumore esterno sia come condizione di quiete interiore, diventa il presupposto per un incontro autentico con sé stessi e con l'altro. La ricerca esplora come tali spazi, diffusi in contesti pubblici e comunitari, ma anche privati, possano trasformarsi in incubatori di dialogo interculturale e interreligioso. L'ipotesi è che le stanze del silenzio sono degli strumenti di costruzione della pace, che dal silenzio conducono all'incontro e al dialogo con l'altro da sé.

Parole chiave: silenzio, pace, dialogo interreligioso, risoluzione dei conflitti.

Abstract

The growing complexity of contemporary societies, characterized by cultural, linguistic, and religious diversity, often leads to tension and conflict. In this context, silent rooms emerge as spaces that can promote listening, reflection, and dialogue, acting as potential tools for peace. Following the model created by Dag Hammarskjöld at the United Nations Headquarters, some silent rooms are designed as neutral spaces, devoid of any denominational symbols, while others include religious or spiritual symbols. In any case, they remain open and accessible to anyone, regardless of their religious affiliation or lack thereof. In these places, silence — understood as both a break from external noise and a state of inner quiet— becomes the foundation for an authentic encounter with oneself and with others. This research explores how these places, which can be found in

** Borsista di ricerca presso il Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace, Università di Pisa.
E-mail: linda.fregoli@phd.unipi.it.

public, communal, and even private settings, can serve as incubators for intercultural and interreligious dialogue. The core hypothesis of this work is that silent rooms are tools for building peace, because through silence they facilitate encounters and dialogue with others.

Keywords: silence, peace, interreligious dialogue, conflict resolution.

1. Stanze, silenzio e strade

Le società contemporanee sono sempre più multiculturali e multietniche, altamente complesse, e “super-diverse”¹. La convivenza di lingue, culture e religioni diverse si concretizza all’interno di un ambiente tempestato di stimoli continui, spesso contrastanti ed espressi in toni accesi e gridati². A fronte di tale scenario, occorre pensare a spazi fisici di incontro che siano anche luoghi di silenzio, ascolto e dialogo, dove le differenze, non solo religiose, possano trasformarsi in fattori di ricchezza, anziché in ineluttabile motivo di scontro.

Nel panorama architettonico contemporaneo sono sempre più spesso rinvenibili dei luoghi tangibili, le cosiddette “stanze del silenzio”, che offrono uno spazio per la meditazione, il raccoglimento e la riflessione. Il silenzio è componente essenziale dell’ascolto non solo di sé stessi, ma anche dell’altro, in quanto apre alla riflessione interiore come preludio a un dialogo autentico e costruttivo. Evocando una dimensione simbolica e metaforica, queste stanze contribuiscono a creare delle vere e proprie “strade” di pace perché da questi luoghi di meditazione e di ascolto di sé si aprono “sentieri” di incontro con l’altro da sé per mezzo del silenzio, dell’ascolto e del dialogo.

È in questa tensione tra fisicità e simbolo che si colloca l’ipotesi di ricerca alla base di questo lavoro: in quale misura le stanze del silenzio hanno il potenziale

¹ Il concetto di super-diversità (“*super-diversity*”) si deve a Vertovec (2007). Per la complessità delle società contemporanee e le problematiche nella gestione del pluralismo, si veda Consorti (2023, 6).

² Stimoli da intendersi nel senso di informazioni reperibili e disponibili al singolo, la cui mole è esponenzialmente aumentata anche grazie alle nuove tecnologie e, soprattutto, all’avvento dei Social Media, con tutto ciò che le nuove tecnologie comportano in termini di costruzione di bolle informative e polarizzazione del discorso; cfr. Loreggia, Zecchin (2023, 703); De Rosa, Reda, (2021, 129–136).

di diventare incubatori di dialogo interculturale e interreligioso, strumenti concreti per favorire il confronto pacifico, punto di convergenza di percorsi personali e, al contempo, luoghi da cui si diramano nuove strade di pace.

2. Sulle orme di Dag Hammarskjöld

Il prototipo delle stanze del silenzio è la *meditation room* (“stanza della meditazione”) all’interno del quartier generale dell’Onu a New York³. Essa incarna la concretezza di uno spazio neutro e accessibile, ma al contempo apre strade immateriali di raccoglimento e riflessione. Nel progetto originale della sede centrale delle Nazioni Unite era stata prevista una piccola stanza dedicata al silenzio, che fu aperta nel 1952; tuttavia, lo svedese Dag Hammarskjöld (1905-1961)⁴, una volta eletto alla carica di Segretario Generale Onu⁵, volle “*something more dignified*”⁶. In questo suo desiderio, Hammarskjöld si occupò personalmente di gran parte della progettazione del locale e ne seguì da vicino il processo di realizzazione, fino alla riapertura della stanza nel 1957⁷.

³ *Meditation Room*, in *United Nations – United Nations Gifts*, <https://www.un.org/ungifts/meditation-room>. La stanza è nota anche con il nome *Room of Quiet*, letteralmente “stanza di quiete”.

⁴ Dag Hammarskjöld fu un diplomatico, economista e scrittore svedese. Figlio di Hjalmar Hammarskjöld (Primo Ministro svedese, nonché membro del Tribunale dell’Aia, e presidente del Consiglio della Fondazione Nobel tra 1929 e 1941), studiò economia e insegnò all’Università di Stoccolma. Lavorò per il governo svedese, contribuendo alla creazione del *welfare state* svedese. Nel 1953 fu eletto all’unanimità secondo Segretario Generale dell’Onu, ruolo in cui si distinse per il suo impegno nella diplomazia globale e nella mediazione dei conflitti in Asia, Medioriente e Africa. Riconfermato nel 1957, morì in un incidente aereo nel 1961 mentre cercava di negoziare la pace in Congo; cfr. *Dag Hammarskjöld’s life and legacy*, in *Dag Hammarskjöld Foundation*, [Dag Hammarskjöld’s life and legacy](#); *Dag Hammarskjöld (Svezia)*, in *Nazioni Unite. Centro regionale di informazione delle nazioni Unite*, [Dag Hammarskjöld \(Svezia\) - ONU Italia](#); *Biography*, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/bio.htm>. Quello stesso anno, ricevette postumo il Premio Nobel per la Pace “*for developing the UN into an effective and constructive international organization, capable of giving life to the principles and aims expressed in the UN Charter*”, in *Dag Hammarskjöld – Facts*, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1961/hammarskjold/facts/>.

⁵ Dag Hammarskjöld fu eletto per due mandati consecutivi (1953-’57 e 1957-’61), ed entrambe le volte all’unanimità, alla carica di Segretario Generale delle Nazioni Unite. Venne rieletto nel settembre 1957, oltre sei mesi prima della fine del suo primo mandato; cfr. *Biography*, in *Dag Hammarskjöld...*, cit.

⁶ “A Room of Quiet”. *The Meditation Room, United Nations Headquarters*, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationroom.htm#:~:text=%22We%20all%20have%20within%20us,stillness%20in%20the%20inner%20sense>.

⁷ *Meditation Room...* cit. A testimonianza dell’interesse e dell’impegno di Dag Hammarskjöld nel realizzare la *meditation room*, che lo portava ad occuparsi anche delle piccole questioni, si veda la lettera con cui il Segretario Generale ordina la moquette per completare il rinnovo della stanza (traduzione in inglese dell’originale in svedese); cfr. *Translation of Correspondence on*

Situata nella *Hall* del Palazzo di vetro del Segretariato delle Nazioni Unite a New York in un'area aperta al pubblico, è stata pensata per essere aperta a fedeli di qualunque culto, quindi anche di nessuno⁸. È in quest'ottica che Hammarskjöld stesso predispose un locale non solo spoglio di simboli religiosi, ma soprattutto caratterizzato dalle linee essenziali⁹ con le pareti completamente bianche ad eccezione di un murale astratto¹⁰. Sono presenti 12 panche su cui sedersi¹¹, mentre al centro della sala domina il blocco di pietra da 6 tonnellate e mezzo donato dal Re di Svezia e da una società mineraria svedese per la realizzazione della sala¹². La luce di un faretto colpisce dall'alto la pietra levigata nella parte superiore in un gioco di luce voluto per ricordare come:

daily, the light of the skies gives life to the earth on which we stand, a symbol to many of us of how the light of the spirit gives life to matter¹³.

Le valenze simboliche vanno ricercate anche nel blocco di materiale ferroso, che per la sua fattura rimanda ad un altare "*to the God of all*"¹⁴, ma anche a ciò che è permanente in un mondo in continuo e (sempre più) rapido cambiamento¹⁵, ossia i valori e i principi su cui deve basarsi l'agire umano in uno sforzo di discernimento e riflessione necessario per orientare la nostra

the Meditation Room, United Nations Headquarters, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationcarpet.htm>.

⁸ Come sottolineato dallo stesso Hammarskjöld in un passaggio del discorso tenuto alla cerimonia d'apertura della meditation room: "*People of many faiths will meet here and, for that reason none of the symbols to which we are accustomed in our meditation could be used*", in *Meditation Room...*, cit.

⁹ Semplicità perché non dovevano esserci elementi a distrarre dalla meditazione, né a distogliere l'attenzione dalla riflessione interiore, come Hammarskjöld precisa nel testo da lui stesso redatto e riprodotto nel dépliant disponibile all'accesso della sala, dove parla di una stanza dalla semplicità assoluta: "*The shaft of light strikes the stone in a room of utter simplicity. There are no other symbols, there is nothing to distract our attention or to break in on the stillness within ourselves*", in "*A Room of Quiet*" ..., cit. (enfasi aggiunta).

¹⁰ L'opera astratta, una composizione di motivi geometrici che dovrebbe evocare la sensazione dell'unicità essenziale di Dio, è di Bo Beskow, artista svedese e caro amico di Hammarskjöld, cfr. "*A Room of Quiet*" ..., cit. La scelta di optare per un'opera astratta è dovuta alla volontà di "*align with the room's inter-faith purposes where people could withdraw into themselves, regardless of their faith, creed, or religion*", in *Meditation Room...*, cit.

¹¹ Hammarskjöld stesso decise di sostituire le sedie del progetto originale con le panche. Le 12 panche predisposte per la riapertura della *meditation room* nel 1957 erano state progettate e realizzate dal designer svedese Carl Malmsten (1888 – 1972). Nell'ottobre 2021, la Missione permanente di Svezia all'Onu ha sovvenzionato il rinnovamento della stanza, donando anche 12 nuove panche identiche alle originali – realizzate con le stesse tecniche e gli stessi materiali; cfr. *Meditation Room...*, cit.

¹² Cfr. "*A Room of Quiet*" ..., cit.

¹³ Dal testo scritto da Dag Hammarskjöld in persona per il dépliant disponibile per i visitatori della *meditation room*; in "*A Room of Quiet*" ..., cit.

¹⁴ In "*A Room of Quiet*" ... cit. "*We may see it as an altar, empty not because there is no God, not because it is an altar to an unknown god, but because it is dedicated to the God whom man worships under many names and in many forms*", ibidem.

azione. Anche la natura del materiale racchiude un messaggio che invita alla riflessione: Hammarskjöld in persona scelse il ferro perché riconducesse “*our thoughts to the necessity for choice between destruction and construction, between war and peace*”¹⁶. Il ferro è infatti il materiale con cui si costruiscono strumenti per lavorare la terra, macchinari utili al progresso e al benessere dell’umanità; ma anche armi, volte a distruggere ed uccidere¹⁷.

L’altra componente essenziale oltre agli elementi, i simboli su cui riflettere, era il silenzio, essenziale per meditare. La stanza era stata progettata da Hammarskjöld per essere un luogo “*dedicated to silence in the outward sense and stillness in the inner sense*”¹⁸. Con la sua realizzazione, il Segretario Generale aspirava a:

bring back, in this room, the stillness which we have lost in our streets, and in our conference rooms, and to bring it back in a setting in which no noise would impinge on our imagination¹⁹.

La riflessione è costruita attorno all’opposizione tra suoni (quelli delle parole pronunciate durante i dibattiti e dei rumori della strada, a cui noi oggi dobbiamo

¹⁵ “*The stone in the middle of the room reminds us also of the firm and permanent in a world of movement and change. The block of iron ore has the weight and solidity of the everlasting. It is a reminder of that cornerstone of endurance and faith on which all human endeavour must be based*”, in “A Room of Quiet” ... cit. Nel leggere queste parole non possiamo non tener conto del fatto che Dag Hammarskjöld da Segretario Generale dell’Onu negli anni della decolonizzazione e delle crisi che ne seguirono, soprattutto in Africa, cfr. *Dag Hammarskjöld’s life and legacy*..., cit.

¹⁶ In “A Room of Quiet” ..., cit.

¹⁷ “*Of iron man has forged his swords, of iron he has also made his ploughshares. Of iron he has constructed tanks, but of iron he has likewise built homes for man. The block of iron ore is part of the wealth we have inherited on this earth of ours. How are we to use it?*”, in “A Room of Quiet” ..., cit. La domanda che pone Hammarskjöld risuona e ci deve interrogare oggi più che mai, a fronte di un contesto internazionale che vede la guerra tornare in primo piano ed essere combattuta con tecnologie sempre più avanzate e complesse. Per una mappa delle crisi attualmente in corso, si veda Associazione culturale 46° Parallelo (2025). Un evento ha scosso le coscienze europee più di altri negli ultimi anni: l’invasione russa dell’Ucraina il 24 febbraio 2022, a cui si sono aggiunti gli eventi del 7 ottobre 2023 che hanno destabilizzato il Medioriente. Quanto sta accadendo ha ravvivato il dibattito sulla questione della responsabilità della ricerca che ha portato a prese di posizione da parte di alcuni Atenei in ottica di concreta attuazione dei principi della pace, della sostenibilità e della responsabilità sociale, e quindi di tematiche di *Responsible Research and Innovation* e *Dual use* – si veda, ad esempio, la modifica dello Statuto dell’Università di Pisa, cfr. *L’Università di Pisa modifica il proprio Statuto: pace, sostenibilità e responsabilità sociale al centro delle attività istituzionali*, in Unipinews, 29 gennaio 2025 online, <https://www.unipi.it/index.php/news/item/29389-l-universita-di-pisa-modifica-il-proprio-statuto-pace-sostenibilita-e-responsabilita-sociale-al-centro-delle-attivita-istituzionali>; L.M. Guzzo, *Università di Pisa. Nello statuto, pace e sviluppo sostenibile*, in Adista.it, 15 febbraio 2025 online, <https://www.adista.it/articolo/73338>.

¹⁸ In *Meditation Room*... cit.

¹⁹ In “A Room of Quiet” ..., cit.

aggiungere i rumori degli stimoli continui dai social), e la calma alla quale preclude il silenzio. Da qui la visione di una *meditation room* per avere la quiete necessaria alla riflessione interiore, dove il silenzio (*silence*) esterno è l'assenza di suoni, di rumore anche del parlato o dello stimolo continuo, che permette di mettersi in contatto con la quiete, la calma (*stillness*) interiore, dando così la possibilità di riflettere e meditare.

3. Stanze del silenzio come strumenti di pace

Dal 1957, sono state aperte numerose stanze del silenzio, sia in luoghi centrali delle mappe urbane, quali ospedali e università, che nei c.d. “non luoghi” pubblici – ossia, aeroporti e stazioni²⁰, finanche in piazze o centri commerciali²¹. Diffusesi inizialmente nei paesi anglosassoni e in quelli scandinavi, hanno poi iniziato ad essere realizzate anche altrove. In Italia, la maggioranza dei progetti riguardanti una simile tipologia di spazio “condiviso”, destinato a riflettere, meditare, pregare o dare l'addio alle persone care si è diffusa inizialmente negli ospedali, a vantaggio quindi di un'utenza afflitta da sofferenza sia fisica che psicologica²². In tempi più recenti, sono salite agli onori della cronaca anche iniziative in ambito universitario – è questo il caso della stanza del silenzio inaugurata ad aprile 2024 presso il campus delle scienze sociali di Novoli all'Università di Firenze²³.

²⁰ Ad esempio, le due *Quiet room* dell'aeroporto di Francoforte in Germania, spazi “*to come to a peaceful retreat. Designed to be non-denominational, it invites people of all religions to find inner peace*”, in *Quiet Room, in Frankfurt airport*, <https://www.frankfurt-airport.com/en/locations/r/raum-der-stille-.html>. Delle *quiet room* distinte per uomini, donne e famiglie sono state approntate anche all'Hamad International Airport di Doha, in Qatar. Nel sito dell'aeroporto sono rubricate sotto la voce “relax” e la descrizione fornita parla di “[d]edicated areas for passengers to rest, read or take a nap”, in *Quiet rooms, in Hamad International Airport QATAR*, <https://dohahamadairport.com/relax/quiet-rooms>.

²¹ Nel 1994 è stata inaugurata la ‘*Raum der Stille*’ presso Porta di Brandeburgo a Berlino; cfr. *Raum der Stille im Brandenburger Tor*, <http://www.raum-der-stille-im-brandenburger-tor.de/>.

²² Il primo ospedale in Italia ad inaugurare una stanza del silenzio è stato le Molinette di Torino nel 2008. La stanza, recentemente ristrutturata, è stata riaperta il 1° febbraio 2024; cfr. *Riapertura Stanza del Silenzio - presidio Molinette*, 30 gennaio 2024 online, https://www.cittadellasalute.to.it/index.php?option=com_content&view=article&id=23113:-riapertura-stanza-del-silenzio-presidio-molinette-&catid=122:avvisi-allutenza&Itemid=516.

²³ Il locale è situato presso l'atrio della Biblioteca del campus delle Scienze sociali a Novoli e costituisce un progetto fortemente voluto dalla rettrice Alessandra Petrucci, come “segno tangibile dell'impegno dell'ateneo fiorentino nel promuovere il dialogo interreligioso e il rispetto delle diverse culture”, in V. Tonon, *La stanza del silenzio: l'Università di Firenze inaugura un luogo di incontro e riflessione per tutte le fedi*, in *StudentVille*, 10 aprile 2024 online, <https://www.studentville.it/la-stanza-del-silenzio-luniversita-di-firenze-inaugura-un-luogo-di>

Ho riunito le varie esperienze sotto l'etichetta di “stanze del silenzio”, ma in realtà non esiste una “nomenclatura *standard*” e condivisa che identifichi suddetti locali. Di conseguenza, le denominazioni sono diverse a seconda del progetto e del pubblico che mirano ad attrarre e al quale sono destinate: tra i nomi più diffusi si hanno *inter-faith chapel*, *inter-faith meditation room*, *multi-faith chapel*, *prayer room*, *retreat lounges*, *quiet place*, *silent room*, *room for reflection* e, appunto *meditation room*²⁴. Questa pluralità rende assai arduo approntare una mappatura esaustiva del fenomeno²⁵. Sono tuttavia rinvenibili alcune caratteristiche che accomunano le varie esperienze, a partire dalla *meditation room* di Dag Hammarskjöld: la neutralità dello spazio, a cui si ricollega l'aspetto della condivisione di quest'ultimo tra persone di fedi e culture diverse, e la presenza (o assenza) di alcuni elementi d'arredo.

Una stanza del silenzio non è mai arredata con simboli religiosi o spirituali, proprio per garantire a tutti la possibilità di accedervi ed usufruirne. Quanto all'arredo, elementi comuni che caratterizzano questi locali di riflessione e meditazione sono la presenza di testi sacri di diverse tradizioni religiose e filosofiche, uno spogliatoio per lasciare scarpe o per eventuali indumenti/paramenti sacri, un arredo essenziale ma comodo, con divani, o panche, sedie o cuscini; una zona ricoperta da tappeti per chi pratica scalzo.

Sono queste le caratteristiche della stanza del silenzio e dell'ascolto, approntata nei locali della Residenza Isabella Scopoli del Collegio Don Nicola Mazza di

[incontro-e-riflessione-per-tutte-le-fedi/](#); E. Gullè, *Unifi, al polo di Novoli inaugurata la stanza del silenzio*, in *La Nazione*, 2 maggio 2024 online, <https://www.lanazione.it/firenze/cronaca/stanza-silenzio-unifi-gl1zaquw>.

²⁴ A testimonianza della molteplicità denominazionale, oltre alle già menzionate *meditation room* del Palazzo di vetro dell'Onu, alle *quiet room* di Francoforte e Doha, e alla stanza del silenzio de Le Molinette di Torino, ci sono, ad esempio, le *Multi-faith prayer rooms* dell'aeroporto di Heathrow, cfr. *Multi-faith prayer rooms*, <https://www.heathrow.com/at-the-airport/terminal-facilities/multi-faith-prayer-rooms>; la *Interfaith chapel* della University of Rochester (Usa), cfr. *The Interfaith Chapel*, <https://www.rochester.edu/chapel/>; e le *Rooms for reflection and contemplation* presso la Lund University (Svezia), cfr. <https://www.lunduniversity.lu.se/current-students/student-services-and-support/spaces-study-or-meditate/rooms-reflection-and-contemplation>.

²⁵ Un esempio di mappatura, anche se limitato alla presenza delle stanze del silenzio nelle università italiane, è quello presentato dalla Dott.ssa Giuseppina Scala nel corso del convegno organizzato a Padova il 29 ottobre 2024 in occasione dell'inaugurazione ufficiale della stanza del silenzio e dell'ascolto reperibile al sito web di DiReSoM: <https://diresom.net/>.

Padova e inaugurata ufficialmente il 29 ottobre 2024²⁶. Uno “spazio dedicato al raccoglimento personale, alla meditazione, a pratiche di riconnessione e consapevolezza, alla preghiera e alla riflessione intima spirituale”²⁷, nato dall’ascolto delle istanze dei molti studenti ospitati dalla struttura, i quali manifestavano l’esigenza di avere un luogo dove potere pregare o meditare.

La stanza del silenzio e dell’ascolto ha nella sua stessa genesi la natura di un gesto di pace che mediante l’ascolto di sé e dell’altro, quindi mediante il dialogo, contribuisce alla gestione delle complesse dinamiche interne alla comunità della Residenza Scopoli. Come ricordava Stefano Bartolomei, Direttore della Residenza Scopoli di Padova, in occasione dell’inaugurazione della stanza del silenzio e dell’ascolto, la scelta della destinazione degli spazi incide sulle dinamiche relazionali all’interno delle comunità che a quegli spazi afferiscono. La speranza della direzione del Collegio è precisamente quella che la stanza del silenzio e dell’ascolto possa arricchire l’esperienza personale e comunitaria degli studenti del Collegio nei momenti in cui essi stessi ritagliano del tempo per sé stessi a partire dalla propria sensibilità individuale, cosicché dall’ascolto e dal dialogo nascano parole nuove che portino a percorrere strade di pace.

²⁶ *Stanza del silenzio e dell’ascolto: inaugurazione ufficiale il 29 ottobre*, 28 ottobre 2024 online; <https://www.collegiomazza.it/blog/stanza-del-silenzio-e-dellascolto-inaugurazione-ufficiale-il-29-ottobre/>. Inaugurazione “Stanza del Silenzio e dell’Ascolto” Collegio Mazza Padova, in *Stanza del silenzio e dei culti*, 15 ottobre 2024 online, <https://www.stanzadelsilenzio.it/inaugurazione-stanza-del-silenzio-e-dellascolto-collegio-mazza-padova/>; *Immagini: inaugurazione Stanza del Silenzio e dell’Ascolto al Collegio Mazza Padova*, in *Stanza del silenzio e dei culti*, 24 novembre 2024 online, <https://www.stanzadelsilenzio.it/immagini-inaugurazione-stanza-del-silenzio-e-dellascolto-don-mazzz-padova/>.

²⁷ *Residenza universitaria Isabella Scopoli*, <https://www.collegiomazza.it/residenza/padova-maschile-femminile-scopoli/>.

Riferimenti bibliografici

“A Room of Quiet”. The Meditation Room, United Nations Headquarters”, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationroom.htm#:~:text=%22We%20all%20have%20within%20us,stillness%20in%20the%20inner%20sense.>

Associazione culturale 46° Parallelo (a cura di) (2025), *Atlante delle guerre e dei conflitti del mondo. XIII edizione. Il pianeta gioca a risiko*, Terra Nuova Edizioni, Firenze.

“Biography”, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/bio.htm>.

Consorti P. (2023), *Diritto e Religione. Basi e Prospettive*, Laterza, Roma-Bari.

Dag Hammarskjöld – Facts, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1961/hammarskjold/facts/>.

“Dag Hammarskjöld” (Svezia), in *Nazioni Unite. Centro regionale di informazione delle nazioni Unite*, [Dag Hammarskjöld \(Svezia\) - ONU Italia](#).

“Dag Hammarskjöld’s life and legacy”, in *Dag Hammarskjöld Foundation*, [Dag Hammarskjöld’s life and legacy](#).

De Rosa R., V. Reda, (2021), “E-politics. Ecologia dei media e inquinamento informativo”, in *Comunicazione politica*, 1, pp. 129–136.

Gullè E., *Unifi*, “Al polo di Novoli inaugurata la stanza del silenzio”, in *La Nazione*, 2 maggio 2024 online, <https://www.lanazione.it/firenze/cronaca/stanza-silenzio-unifi-gl1zaquw>.

Guzzo L.M., “Università di Pisa. Nello statuto, pace e sviluppo sostenibile”, in *Adista.it*, 15 febbraio 2025 online, <https://www.adista.it/articolo/73338>.

“Immagini: inaugurazione Stanza del Silenzio e dell’Ascolto al Collegio Mazza Padova”, in *Stanza del silenzio e dei culti*, 24 novembre 2024 online, <https://www.stanzadelsilenzio.it/immagini-inaugurazione-stanza-del-silenzio-e-dellascolto-don-mazzz-padova/>.

L’Università di Pisa modifica il proprio Statuto: pace, sostenibilità e responsabilità sociale al centro delle attività istituzionali, in *Unipinews*, 29

gennaio 2025 online, [L'Università di Pisa modifica il proprio Statuto: pace, sostenibilità e responsabilità sociale al centro delle attività istituzionali](#).

Loreggia A., J. Zecchin (2023), "Intelligenza artificiale per lo studio della polarizzazione delle opinioni", in *Sistemi intelligenti*, 3, pp. 703-734.

"Meditation Room", in *United Nations – United Nations Gifts*, <https://www.un.org/ungifts/meditation-room>.

Multi-faith prayer rooms, <https://www.heathrow.com/at-the-airport/terminal-facilities/multi-faith-prayer-rooms>.

"Quiet Room", in *Frankfurt airport*, <https://www.frankfurt-airport.com/en/locations/r/raum-der-stille-.html>.

"Quiet Room", in *Hamad International Airport QATAR*, <https://dohahamadairport.com/relax/quiet-rooms>.

Raum der Stille im Brandenburger Tor, <http://www.raum-der-stille-im-brandenburger-tor.de/>.

Residenza universitaria Isabella Scopoli, <https://www.collegiomazza.it/residenza/padova-maschile-femminile-scopoli/>.

Riapertura Stanza del Silenzio - presidio Molinette, 30 gennaio 2024 online, https://www.cittadellasalute.to.it/index.php?option=com_content&view=article&id=23113:-riapertura-stanza-del-silenzio-presidio-molinette-&catid=122:avvisi-allutenza&Itemid=516.

Stanza del silenzio e dei culti, 15 ottobre 2024 online, <https://www.stanzadelsilenzio.it/inaugurazione-stanza-del-silenzio-e-dellascolto-collegio-mazza-padova/>.

Stanza del silenzio e dell'ascolto: inaugurazione ufficiale il 29 ottobre, 28 ottobre 2024 online, <https://www.collegiomazza.it/blog/stanza-del-silenzio-e-dellascolto-inaugurazione-ufficiale-il-29-ottobre/>.

Tonon V., "La stanza del silenzio: l'Università di Firenze inaugura un luogo di incontro e riflessione per tutte le fedi", in *StudentVille*, 10 aprile 2024 online, <https://www.studentville.it/la-stanza-del-silenzio-luniversita-di-firenze-inaugura-un-luogo-di-incontro-e-riflessione-per-tutte-le-fedi/>.

“Translation of Correspondence on the Meditation Room, United Nations Headquarters”, in *Dag Hammarskjöld: The UN years*, 26 luglio 2018 online, <https://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationcarpet.htm>.

Vertovec S. (2007), “Super-diversity and its implications”, in *Ethnic and Racial Studies*, 30, pp. 1024-1054.

Oltre la sacralizzazione del conflitto: la religione come strumento di pace nel conflitto israelo-palestinese

Alessandro Ferrara*

Abstract

Il presente articolo esplora il potenziale della religione come strumento di pace, con particolare attenzione al conflitto israelo-palestinese. Tradizionalmente percepita come fattore di divisione e radicalizzazione, la religione può invece offrire risorse significative per i processi di riconciliazione, dialogo intercomunitario e costruzione di una pace giusta e duratura. Dopo una ricostruzione teorica del concetto di *religious peacebuilding*, l'analisi si concentra sul ruolo delle identità religiose nella configurazione del conflitto, mettendo in luce le dinamiche di sacralizzazione del territorio e di politicizzazione del discorso religioso. Vengono inoltre esaminate alcune iniziative fondate sull'alfabetizzazione religiosa e sul dialogo interreligioso, finalizzate a promuovere coesistenza e rispetto reciproco. L'articolo affronta anche le principali criticità dell'approccio interreligioso, tra cui il rischio di strumentalizzazione politica e la frammentazione delle iniziative di pace. In conclusione, si sostiene che, se liberata dalla sua funzione identitaria esclusiva e reinterpretata come spazio etico e relazionale, la religione può contribuire alla trasformazione nonviolenta dei conflitti e alla costruzione di una memoria condivisa.

Parole Chiave: Religione e conflitto, Religious Peacebuilding, Conflitto Israelo-Palestinese, Religious territoriality, Religious Diplomacy.

Abstract

This article explores the potential of religion as a tool for peace, with particular attention to the Israeli–Palestinian conflict. Traditionally perceived as a factor of division and radicalization, religion can instead provide significant resources for processes of reconciliation, intercommunal dialogue, and the construction of a just and lasting peace. Following a theoretical reconstruction of the concept of religious peacebuilding, the analysis focuses on the role of religious identities in shaping the conflict, highlighting the dynamics of the sacralization of territory and the politicization of religious discourse. The article also examines initiatives based on religious literacy and interfaith dialogue, aimed at fostering coexistence and mutual

* Dottorando di ricerca in Teoria del diritto ed ordine giuridico ed economico europeo presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro. E-mail: a.ferrara@unicz.it.

respect. It further addresses the main challenges of the interreligious approach, including the risk of political instrumentalization and the fragmentation of peace initiatives. In conclusion, it argues that, if freed from its exclusive identity function and reinterpreted as an ethical and relational space, religion can contribute to the nonviolent transformation of conflicts and to the construction of a shared memory.

Key words: Religion and conflict, Religious peacebuilding, Israeli–Palestinian conflict, Religious territoriality, Religious diplomacy.

1. Introduzione

La religione è spesso percepita come una forza ambivalente nei conflitti contemporanei: da un lato può alimentare fanatismi, irrigidimenti identitari e giustificazioni di violenza; dall'altro può costituire un potente veicolo di riconciliazione, perdono e costruzione della pace. Secondo l'interpretazione portata avanti nei Peace Studies¹, tuttavia, questa dualità non si determina equivalentemente in conseguenza dei diversi contesti sociali, politici e interpretativi di riferimento ma in ragione della degenerazione del messaggio religioso manipolato per fini identitari e politici. Anche per questi motivi la disciplina si è progressivamente distaccata dagli approcci precedente più lineari, incentrati su contromisure immediate per interrompere l'escalation bellica, a favore di percorsi trasformativi di medio-lungo periodo (Abu-Nimer, 2001). Questa dualità si manifesta in modo emblematico nel conflitto israelo-palestinese, dove le tre grandi religioni monoteistiche – ebraismo, islam e cristianesimo – convivono nello stesso spazio geografico e simbolico, spesso contendendosi non solo territori, ma anche narrazioni, memorie e promesse escatologiche.

Il conflitto israelo-palestinese, la cui origine è complessa e stratificata, si sviluppa storicamente a partire da fattori politici, territoriali e coloniali. Tuttavia, la dimensione religiosa ha assunto nel tempo un ruolo sempre più rilevante,

¹ Quando ci si riferisce a Peace Studies si fa riferimento ad un *“umbrella term che include gli studi sulla pace e sul conflitto, la risoluzione dei conflitti, la trasformazione dei conflitti, la costruzione della pace (peacebuilding) e la ricerca sulla pace, pur riconoscendo che esistono distinzioni significative tra questi termini per gli specialisti”* [trad. dell'autore]. Questa definizione è stata proposta da Dubois (2021, 190).

contribuendo a configurare appartenenze identitarie fortemente contrapposte. La città di Gerusalemme, ad esempio, è luogo sacro per ebrei, musulmani e cristiani, ma è anche epicentro di tensioni e rivendicazioni. In questo contesto, la religione è stata spesso utilizzata come elemento di legittimazione della violenza o come barriera ideologica che rende più difficile ogni compromesso.

Eppure, esiste anche un'altra possibilità: quella di concepire la religione non come parte del problema, bensì come parte della soluzione. In questa prospettiva, la religione può offrire risorse simboliche, morali e comunitarie utili alla trasformazione nonviolenta del conflitto. Le tradizioni spirituali, se interpretate in chiave dialogica e inclusiva, possono stimolare pratiche di ascolto, empatia, perdono e giustizia riparativa.

Da questo concetto nasce e si sviluppa il “constructive conflict approach” (Kriesberg, 2015) secondo il quale l'ambito religioso diventa punto di partenza e modello di studio per la gestione del conflitto e per la teorizzazione di strumenti di *religious peacebuilding* (Tarabiono, Barbetta, Uxhi 2025).

L'obiettivo di questo articolo è esplorare questa possibilità. Quali sono le condizioni affinché la religione possa essere un autentico strumento di pace? Quali esperienze concrete esistono nel contesto israelo-palestinese? E quali sono i limiti e le insidie di un approccio religioso al *peacebuilding*?²

Dopo aver delineato un quadro teorico sul rapporto tra religione e pace, si esaminerà il ruolo delle identità religiose nel conflitto israelo-palestinese, con attenzione alla sacralizzazione dello spazio e alla politicizzazione delle appartenenze. Successivamente, si analizzeranno alcune esperienze significative di dialogo interreligioso e di cooperazione tra leader religiosi e comunità locali. Si rifletterà poi sulle principali critiche a questo approccio, tra cui il rischio di strumentalizzazione e di frammentazione. Infine, si proporranno

² Di *peacebuilding* parla, tra gli altri, Kriesberg (2015, 2016) nella descrizione delle diverse fasi della manifestazione del conflitto tra cui l'esordio, l'escalation, la de-escalation, la risoluzione e il *peacebuilding*.

alcune considerazioni conclusive volte a ripensare il ruolo delle religioni nella costruzione di una pace giusta, sostenibile e condivisa³.

L'interesse per questo tema non è soltanto accademico. In un mondo segnato da una crescente polarizzazione, riconoscere e valorizzare il potenziale pacificatore delle religioni rappresenta una sfida teorica e pratica fondamentale. La pace, in contesti segnati da decenni di violenza, non può essere costruita solo attraverso accordi politici e mediazioni diplomatiche: essa richiede una conoscenza delle diversità culturali, simboliche ed etiche. E in questo ambito, le religioni possono – se lo vogliono – svolgere un ruolo decisivo.

2. Religione e costruzione della pace: un quadro teorico

La religione non è intrinsecamente pacifica né violenta. Essa rappresenta un linguaggio di senso, capace di orientare l'agire umano sia verso la giustificazione del conflitto sia verso la riconciliazione. Nell'ambito del conflitto la religione è stata originariamente definita come “integrated presence” (Dubois, 2021, 192); elemento integrato e incorporato con i costituenti tipici del conflitto e da cui è difficile distinguersela come *genus* terzo e indipendente ma che si colloca invece in un rapporto di interdipendenza correlazionale⁴ con gli altri fattori. Successivamente, invece, si è parlato di religione come di “objectified variable” (Dubois, 2021, p.192) cioè di variabile inosservabile, non direttamente misurabile ma che ha influenza su diversi processi oggetto di studio, in particolare sia sull'origine del conflitto sia sulla sua gestione e risoluzione.

³ Relativamente ai concetti di pace giusta, sostenibile e condivisa si vedano Sachs (2015) e Lederach (1995; 1997). Di pace giusta e duratura parla anche Papa Francesco nel suo messaggio per la celebrazione della XLVII giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2014 intitolato *Fraternità, fondamento e via per la pace*, consultabile a https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvi-giornata-mondiale-pace-2014.html (ultimo accesso il 08/08/2025).

⁴ L'associazione tra le variabili considerate viene misurata mediante un coefficiente di correlazione, che indica un intervallo i cui limiti rappresentano una relazione proporzionale positiva o negativa. Va tuttavia precisato che la presenza di una correlazione rappresenta una condizione sufficiente, ma non indispensabile, per ipotizzare un legame di tipo causale tra le variabili.

Come sottolinea Scott Appleby in *The Ambivalence of the Sacred* (2000), le tradizioni religiose possono essere manipolate per legittimare l'odio, ma possono anche offrire potenti risorse per il perdono, la giustizia e la trasformazione del conflitto. La stessa dinamica si riscontra nella dimensione politica: in un'epoca segnata dal ritorno di nazionalismi identitari, la religione assume spesso un ruolo di "collante" ideologico per rivendicazioni territoriali o suprematismi etnici. Eppure, parallelamente, si assiste alla nascita di un nuovo protagonismo interreligioso, capace di mobilitare spiritualità e diplomazia in funzione della pace.

Oggi, forse più che mai, la religione manifesta questa duplice natura. La guerra in Ucraina, i conflitti settari in Medio Oriente, l'ascesa di ideologie nazionaliste in Asia e in Europa, sembrano tutti esempi di conflitti "religiosamente espressi". Tuttavia, nello stesso tempo, emerge una nuova stagione di solidarietà interreligiosa, come testimonia il Documento sulla Fratellanza Umana firmato nel 2019 ad Abu Dhabi da Papa Francesco e dal Grande Imam di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb⁵. Questo documento, che invita tutte le religioni alla promozione della pace globale, rappresenta un punto di svolta simbolico e diplomatico nella riflessione sul ruolo della religione nel mondo contemporaneo.

Il nesso tra religione e politica, oggi, va quindi ripensato. Le religioni non sono soltanto attori spirituali, ma anche attori pubblici. Esse influenzano opinioni, mobilitano coscienze, costruiscono legami sociali e possono operare come "soft power" nei contesti internazionali. In questa prospettiva, numerosi studiosi parlano oggi di *religious peacebuilding*, ovvero di un insieme di pratiche che, a partire da tradizioni religiose, mirano a prevenire l'escalation della violenza, ricostruire la fiducia tra le parti e offrire cornici simboliche e morali per la riconciliazione.

Uno dei teorici principali di questo approccio è John Paul Lederach (1996), che ha sviluppato un modello di *peacebuilding* basato sulla trasformazione relazionale

⁵ Viaggio apostolico di Sua Santità Francesco negli Emirati Arabi Uniti (3-5 febbraio 2019), *Documento sulla Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la Convivenza Comune*. https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (ultima consultazione 02/08/2025).

del conflitto, in cui le risorse culturali e spirituali delle comunità locali giocano un ruolo centrale. Anche Marc Gopin (2000, 200), studioso e attivista ebreo, ha messo in luce come le tradizioni religiose contengano al loro interno pratiche di perdono, compassione e responsabilità morale che possono alimentare una diplomazia del cuore, capace di penetrare laddove la diplomazia istituzionale si arresta. L'elemento essenziale per il perseguimento della pace è la conoscenza e l'approfondimento dei valori, delle tradizioni e delle pratiche religiose nei contesti conflittuali.

Allo stesso tempo, il coinvolgimento delle religioni nella pace non è privo di ambiguità. Il rischio della strumentalizzazione politica, della sacralizzazione delle identità e della retorica della "verità assoluta" è sempre presente. Per questo motivo, alcuni studiosi mettono in guardia contro una lettura ingenua o apologetica della religione come forza intrinsecamente positiva (Asad 2003; Juergensmeyer 2003). Secondo questi approcci critici, l'efficacia della religione nella costruzione della pace dipende soprattutto dal modo in cui essa viene interpretata, insegnata e vissuta all'interno delle comunità.

Infine, non si può ignorare il fatto che, in molti contesti, la religione non opera in uno spazio neutro, ma è parte integrante di dinamiche storiche, coloniali e strutturalmente diseguali e che spesso è il fattore umano a primeggiare su quello religioso (Isaac, 2016). Per questo motivo, il *peacebuilding* religioso deve necessariamente confrontarsi con la questione della giustizia: la pace non può essere costruita senza affrontare le cause profonde della violenza, incluse le disuguaglianze economiche, le discriminazioni etniche e la negazione dei diritti fondamentali. In questo senso, il contributo delle religioni può diventare cruciale solo se si accompagna a un impegno etico-politico per la dignità e l'equità.

Nel caso del conflitto israelo-palestinese, come vedremo nelle sezioni successive, la religione può rappresentare tanto un ostacolo quanto una risorsa. Ma proprio per questo è necessario analizzare con attenzione le iniziative, le pratiche e le condizioni che permettono alla fede di trasformarsi in uno strumento concreto di pace.

3. Religione, identità e territorio nel conflitto israelo-palestinese

Il conflitto israelo-palestinese è spesso descritto come una disputa di natura politica e territoriale, ma non può essere pienamente compreso senza tenere conto della sua profonda dimensione religiosa, che agisce come variabile strategica nel definire appartenenze, legittimazioni e orizzonti di senso. Le tre grandi religioni monoteistiche – ebraismo, islam e cristianesimo – considerano la Terra Santa, e in particolare Gerusalemme, come uno spazio sacro, carico di significati teologici, storici e simbolici. Questa sovrapposizione di sacralità alimenta una competizione simbolica per il controllo del territorio, trasformando lo spazio geografico in spazio teologico-politico.

Per l'ebraismo, Gerusalemme rappresenta il cuore spirituale del popolo ebraico, sede del Tempio distrutto e simbolo dell'alleanza tra Dio e Israele. Dopo secoli di diaspora, il sionismo – nelle sue varie declinazioni, laiche e religiose – ha legato in modo inscindibile l'identità ebraica al ritorno nella terra promessa. L'elemento religioso ha assunto, in questo contesto, una funzione identitaria e legittimante: lo Stato di Israele è spesso percepito da una parte significativa della popolazione ebraica come compimento di una promessa biblica. In questo senso, la sacralizzazione dello spazio si traduce in una forma di "*religious territoriality*" che rende la rinuncia al possesso della terra una minaccia ontologica e non solo politica.

Per l'islam, la Palestina è terra benedetta (*ard muqaddasah*), e Gerusalemme (*al-Quds*) è il terzo luogo santo dopo Mecca e Medina. Secondo la tradizione islamica, il Profeta Maometto ascese al cielo dalla Spianata delle Moschee (*Haram al-Sharif*), oggi sede della moschea di al-Aqsa e della Cupola della Roccia. La difesa di questo luogo è dunque percepita dai palestinesi musulmani non solo come resistenza politica, ma anche come dovere religioso. In questo senso, la religione si fonde con l'identità nazionale e con la memoria storica del

colonialismo, della *Nakba* del 1948⁶ e dell'occupazione israeliana, generando una narrazione escatologica della sofferenza e della liberazione.

Anche il cristianesimo è profondamente radicato nella regione, sebbene oggi la presenza cristiana sia numericamente minoritaria. I luoghi santi cristiani (il Santo Sepolcro, Betlemme, Nazaret) costituiscono mete di pellegrinaggio e simboli universali della fede cristiana. Alcune Chiese locali hanno assunto posizioni attive nel promuovere il dialogo e la riconciliazione, mentre altre sono rimaste più distaccate, preoccupate per la sopravvivenza delle loro comunità in un contesto di crescente radicalizzazione religiosa e instabilità politica.

Questa coesistenza di narrazioni sacre, invece di tradursi in un pluralismo religioso pacifico, ha alimentato una logica di esclusività e di contrapposizione. Il territorio è stato "teologizzato", cioè investito di significati religiosi assoluti che ostacolano ogni forma di condivisione. Come nota Di Ceglie (2020), si crea un "problema di incompatibilità" (*incompatibility problem*) tra le religioni quando ciascuna rivendica l'esclusività della verità e del diritto al possesso simbolico dello spazio sacro, generando una tensione strutturale che rende quasi impossibile ogni compromesso. In tale logica, ogni presenza alternativa è percepita come illegittima o sacrilega, accentuando la polarizzazione identitaria.

A questa dinamica si aggiunge la politicizzazione della religione, cioè l'uso delle credenze religiose per giustificare agende politiche, militari o ideologiche. In Israele, partiti religiosi come *Shas*, *United Torah Judaism* o il *sionismo religioso radicale* giocano un ruolo significativo nel governo e nelle politiche di colonizzazione dei territori occupati. Dall'altra parte, gruppi come *Hamas* fondano la loro legittimità politica su un discorso religioso, presentandosi come difensori dell'islam contro l'occupazione sionista. Il linguaggio del martirio, del sacrificio e della jihad è stato ripetutamente utilizzato per rafforzare l'identificazione religiosa del conflitto. In questo contesto, le retoriche religiose operano come strumenti comunicativi interni alle organizzazioni che, come osserva Isaacs (2020, 220),

⁶ La *Nakba* (in arabo: "catastrofe") è il termine con cui i palestinesi indicano l'esodo forzato e la dispersione di circa 700.000 arabi palestinesi a seguito della guerra arabo-israeliana del 1948 e della creazione dello Stato di Israele. Questo evento segna una frattura storica e simbolica fondamentale nell'identità nazionale palestinese, ed è tuttora al centro delle rivendicazioni sul diritto al ritorno dei profughi.

possono emergere non necessariamente come causa del conflitto, ma come risposta funzionale a crisi identitarie e logistiche interne.

Tale saldatura tra religione, identità e politica genera un conflitto a “somma zero”⁷, in cui il riconoscimento dell’altro è percepito come minaccia esistenziale. La religione, in questo quadro, diventa un marcatore identitario, irrigidendo le appartenenze e delegittimando ogni forma di compromesso. La religione opera oggi come una “variabile oggettivata” (*objectified variable*), non più solo integrata agli altri fattori del conflitto, ma capace di agire in modo indipendente nella genesi, gestione e possibile trasformazione dello stesso. Difatti lo stesso leader israeliano Netanyahu ha giustificato l’inizio del conflitto israelo-palestinese facendo riferimento ad alcuni versi dell’Antico Testamento.⁸

L’influenza dell’elemento religioso nella gestione del conflitto può essere dimostrata anche dalle *fatāwā* (Hallaq, 2009), dei pareri giuridici non vincolanti emessi da esperti di diritto islamico su questioni religiose, morali, o giuridiche, conformi alla *shari‘a*⁹ e in grado di esercitare un’importante influenza morale, sociale o politica all’interno della comunità musulmana, soprattutto quando proveniente da un’autorità rispettata dalla popolazione.

Dopo i noti eventi del 7 ottobre 2023, diversi studiosi e autorità politiche e religiose hanno pronunciato delle *fatāwā*; in alcuni casi per chiedere ai fedeli musulmani di agire a supporto dei Palestinesi nella resistenza contro Israele, in altri, per criticare l’operato di Hamas. Tra questi il professor Dr. Salman al-Dayah, già preside della Facoltà di Sharia e Diritto presso l’Università Islamica di Gaza, affiliata ad Hamas – considerato una delle autorità religiose più rispettate della regione – ha affermato che Hamas “ha violato i principi islamici che governano la Jhiad”.¹⁰

⁷ Un conflitto a somma zero è una situazione in cui il guadagno di una parte corrisponde esattamente alla perdita dell’altra. Si veda Reingewertz (2025, 118).

⁸ Si veda <https://www.theguardian.com/world/2023/oct/30/netanyahu-declares-it-is-time-for-war-as-israel-hails-hostage-release> (ultimo accesso 05 Agosto 2025).

⁹ Insieme di regole e principi morali, religiosi e giuridici che i musulmani devono seguire e che provengono principalmente dal Corano e dalla Sunna.

¹⁰ <https://www.bbc.com/news/articles/cj4vw118xvdo> (ultimo accesso il 08/08/2025).

Il 16 novembre 2023, invece, la Direzione turca per gli Affari Religiosi ha emesso una *fatwa* che vieta ai musulmani qualsiasi forma di sostegno a Israele, definendo tale atteggiamento come un atto di complicità con l'oppressione. Il presidente ha descritto le manifestazioni pro-Palestina come una "intifada dell'umanità" contro il sionismo¹¹. Contemporaneamente l'International Union of Muslim Scholars (IUMS) ha richiesto a tutte le nazioni arabe e musulmane di supportare Hamas nella sua campagna militare contro Israele affermando che la "Jihad e il sostegno della Palestina sono obblighi religiosi" e il 28 marzo 2025 ha emesso un'ulteriore *fatwa* dichiarando che "la jihad contro l'occupazione [israeliana] è un obbligo individuale per ogni musulmano" esortando al contempo tutti i governi musulmani a "intervenire immediatamente" con mezzi militari, economici e politici¹². In risposta, il Gran Muftì d'Egitto, Nazir Ayyad, ha respinto la *fatwa*, definendola un'azione "irresponsabile" in grado di "mettere in pericolo la sicurezza delle società e la stabilità degli Stati musulmani"¹³.

Un approccio diverso è quello adottato dall'Indonesian Ulema Council (MUI), il quale ha emesso una *fatwa* per contrastare Israele attraverso azioni pacifiche che prevedevano il boicottaggio dei prodotti di origine israeliana¹⁴ in grado di dare vita ad una "Economic Jhiad" (Zunaidi, Maghfiroh, Azmi, 2025); una Jhiad non violenta volta a indebolire il potere economico di Israele attraverso l'interruzione del sostegno finanziario e dell'acquisto di prodotti (Nada, Lathoif Ghozali, 2023).

¹¹ Si veda <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/35982/43-il-muftuleri-istisare-toplantisi-sonuc-bildirgesi-yayimlandi> (ultimo accesso il 09/08/2025).

¹² Fatwa del 31 ottobre 2023. Si veda https://www.memri.org/reports/qatar-based-and-funded-international-union-muslim-scholars-iums-issues-fatwa-calling#_ednref1 (ultimo accesso il 09/08/2025).

¹³ L'Unione Internazionale degli Studiosi Musulmani ha emesso una fatwa in cui si afferma che "il jihad contro l'occupazione [israeliana] è un obbligo individuale per ogni musulmano capace", esortando tutti i governi musulmani a "intervenire immediatamente" con mezzi militari, economici e politici. In risposta, il Gran Muftì d'Egitto, Nazir Ayyad, ha respinto la fatwa, definendola un'azione "irresponsabile". Ha inoltre aggiunto che simili iniziative potrebbero "mettere in pericolo la sicurezza delle società e la stabilità degli Stati musulmani (trad. mia) <https://www.newarab.com/news/jihad-israel-fatwa-pits-iums-against-egypts-dar-al-ifta> (ultimo accesso il 07/08/2025).

¹⁴ Fatwa n. 83/2023 del 11 Novembre 2023 emessa dall' Indonesian Ulema Council il quale ha invitato al boicottaggio dei prodotti filoisraeliani come segno di sostegno alla Palestina, <https://www.thejakartapost.com/indonesia/2023/11/10/mui-calls-for-israeli-goods-boycott-issues-fatwa-in-support-of-palestine.html> (ultimo accesso il 07/08/2025).

Le *fatwa* rappresentano uno strumento di moderazione religiosa in grado di determinare conseguenze geopolitiche, di incidere sulle relazioni diplomatiche e altresì sull'economia globale (Rusanti, Fatha, Mansyur, 2025). Anche se non è questa la sede per analizzare dettagliatamente gli effetti che le *fatwa* possono determinare dal punto di vista economico, geopolitico e diplomatico sulla risoluzione del conflitto israelo-palestinese, ciò che si vuole evidenziare è il rilievo che uno strumento comunicativo a carattere religioso possa avere nell'ambito della gestione di un conflitto e di come la medesima fonte religiosa possa spingere verso modalità non violente di risoluzione del conflitto, che, quantomeno in teoria, si prefiggono l'obiettivo di creare dialogo interculturale e interreligioso e di cercare legittimità anche nella comunità internazionale oppure possa generare polarizzazione e radicalizzazione, spingendo finanche alla lotta armata e riducendo lo spazio per soluzioni negoziate del conflitto.

Proprio perché la religione ha contribuito a costruire le identità in conflitto, essa può anche essere coinvolta nella loro trasformazione. Se reinterpretata in chiave dialogica e pluralista, la religione può aiutare a riconoscere l'umanità dell'altro, a desacralizzare il territorio e a costruire una memoria condivisa. Questo processo richiede un lavoro ermeneutico profondo, volto a colmare l'*hermeneutical gap* (Fanei, 2018,14) tra “ciò che si dice” e “ciò che si intende” nei testi religiosi, e a superare i *bias* confermativi che irrigidiscono le letture identitarie.

Le sezioni che seguono analizzeranno alcune esperienze di diplomazia religiosa, *religious literacy* e cooperazione interreligiosa che si muovono in questa direzione, mostrando come leader religiosi, attivisti e comunità di fede stiano cercando – con fatica, ma anche con speranza – di trasformare la religione da fattore di divisione a strumento di pace.

4. Iniziative religiose di pace nel conflitto israelo-palestinese

Nonostante il ruolo spesso divisivo della religione nel conflitto israelo-palestinese, esistono numerose esperienze che dimostrano la possibilità di un uso trasformativo della fede. Leader religiosi, comunità di base e

organizzazioni interreligiose hanno dato vita, nel tempo, a una pluralità di iniziative orientate al dialogo, alla riconciliazione e alla costruzione di una pace fondata sulla reciprocità. Alcune di queste esperienze meritano attenzione sia per il loro impatto simbolico sia per il loro valore educativo e politico.

Una delle più note è la *Religious Peace Initiative*¹⁵, fondata con l'obiettivo di creare uno spazio neutro in cui rabbini, imam e rappresentanti cristiani potessero incontrarsi periodicamente per discutere di questioni religiose legate al conflitto e promuovere un linguaggio comune di pace. Sebbene i risultati siano stati più simbolici che politici, l'iniziativa ha avuto il merito di rompere il tabù dell'incontro e di rafforzare una rete di relazioni personali tra autorità religiose.

Un'altra esperienza significativa è quella dei *Jerusalem Peacemakers*, una rete informale di leader religiosi, mistici, attivisti ebrei, cristiani e musulmani impegnati a promuovere eventi pubblici, preghiere interreligiose e percorsi spirituali condivisi. Fondato dal rabbino David Zeller e dallo sceicco Abdul Aziz Bukhari, il gruppo ha cercato di riaffermare la dimensione contemplativa e nonviolenta della religione, contrapponendosi alla sua politicizzazione. Attraverso rituali comuni e pratiche di ascolto profondo, i Jerusalem Peacemakers hanno sperimentato un linguaggio del sacro fondato non sulla competizione simbolica, ma sulla coabitazione spirituale.

In ambito educativo, va ricordata l'attività di Kids4Peace, un'organizzazione interreligiosa che riunisce bambini e adolescenti israeliani e palestinesi di diversa fede per favorire la conoscenza reciproca, decostruire stereotipi e promuovere una cultura della pace. Il lavoro pedagogico si concentra sulla costruzione dell'empatia e sulla valorizzazione della diversità come risorsa. Questa esperienza dimostra come la religione, se trasmessa come linguaggio di compassione e apertura, possa diventare strumento educativo di riconciliazione.

¹⁵ Si veda <https://blogs.timesofisrael.com/rabbi-michael-melchior-and-his-religious-peace-initiative/> (ultima consultazione 5 agosto 2025).

Anche alcune comunità monastiche e Chiese locali hanno promosso percorsi di mediazione spirituale. La Custodia francescana di Terra Santa, ad esempio, ha più volte facilitato incontri tra rappresentanti religiosi in momenti di crisi, cercando di mantenere aperti i canali di comunicazione nei momenti più drammatici. A livello accademico, centri come il *Rossing Center for Education and Dialogue* offrono percorsi di formazione e riflessione sulle relazioni tra religioni e conflitti, favorendo una nuova generazione di attori interreligiosi.

Queste esperienze, pur nella loro diversità, mostrano alcuni elementi comuni: la convinzione che la religione possa essere una risorsa per la trasformazione del conflitto; l'importanza dell'incontro personale e del linguaggio spirituale come antidoto alla retorica dell'odio; la centralità dell'educazione come spazio privilegiato per il cambiamento culturale.

Nel contesto del *pacebuilding*, come emerge chiaramente dagli esempi appena mostrati, l'utilizzo della religione come strumento di pace è spesso appannaggio dei soli operatori privati limitandone in modo evidente gli esiti positivi e generando fattori di esclusione che rischiano di avere l'effetto paradossale di inasprire i conflitti. Invece, come sostenuto da Appleby (2015, 188-189) sarebbe necessario un coinvolgimento della dimensione pubblica nell'attività di *pacebuilding* tale da rinforzare la percezione sociale dell'intento cooperativo.

Sulla base di tali riflessioni è emerso il concetto di "religious diplomacy" (Abrahamson, 2023, 1) teorizzato come uno spazio di collaborazione intergovernativo e inter-istituzionale religioso costruito con l'obiettivo di raggiungere obiettivi comuni di coesistenza pacifica (Ventura, 2021, 152).

Tuttavia, come vedremo nella sezione seguente, tali iniziative si confrontano con numerosi limiti, che ne riducono l'efficacia e la capacità di incidere sulle dinamiche strutturali del conflitto.

5. Criticità e limiti dell'approccio interreligioso alla pace

Se da un lato il dialogo interreligioso rappresenta un orizzonte eticamente e simbolicamente fecondo, dall'altro è necessario analizzarne con lucidità le debolezze e le contraddizioni. La prima criticità riguarda la frammentazione e la marginalità di molte iniziative. Spesso esse coinvolgono una cerchia ristretta di attivisti motivati, senza riuscire a influenzare le masse o a raggiungere i centri decisionali politici e religiosi. Il rischio è che tali esperienze, per quanto nobili, restino confinate a una nicchia intellettuale o spirituale, senza impatto sistemico.

Un secondo limite riguarda la rappresentatività. Non sempre i leader religiosi coinvolti nei percorsi di dialogo sono riconosciuti come autorevoli dalle rispettive comunità. In alcuni casi, si tratta di figure marginali o isolate, mentre le autorità ufficiali, spesso più legate alle strutture statali o a interessi nazionali, restano estranee o addirittura ostili a questi percorsi. Di conseguenza, il dialogo interreligioso per essere efficace ha bisogno di trovare riscontro nell'attività politica.

Vi è inoltre il rischio della strumentalizzazione politica del discorso religioso. Alcuni attori, pur partecipando formalmente a processi di pace, utilizzano tali spazi per legittimare la propria immagine internazionale senza assumere impegni sostanziali di cambiamento. Nei contesti asimmetrici – come quello israelo-palestinese – il dialogo, pur restando un elemento cardine della gestione nonviolenta del conflitto, può scivolare in una “normalizzazione” che finisce per occultare le disuguaglianze strutturali (accesso alle risorse, libertà di movimento, tutela dei civili, sicurezza). Proprio per questo va progettato con garanzie di inclusione, riequilibrio delle asimmetrie e impegni verificabili: partecipazione effettiva delle parti vulnerabili, trasparenza degli obiettivi, indicatori pubblici di avanzamento, responsabilità chiare su “chi fa cosa entro quando”, e meccanismi di accountability in caso di inadempienza. In assenza di tali condizioni, si rischia il *dialogue-washing*: un dialogo di facciata che offre legittimazione reputazionale agli attori coinvolti senza incidere sulle cause strutturali del conflitto (cfr. Hedges 2023). Parlare di pace, dunque, deve

implicare l'affronto esplicito delle questioni di giustizia – occupazione, diritti, uguaglianza e non – perché nel quadro dei Peace Studies il pacifismo non è mai apolitico né astratto: è un impegno normativo e pratico, ancorato a responsabilità verificabili e a percorsi trasformativi capaci di incidere sulle radici del conflitto. Solo così il dialogo religioso smette di essere un rito simbolico e diventa una vera infrastruttura di pace.

Un'ulteriore difficoltà consiste nella retorica universalistica del dialogo interreligioso, che talvolta trascura le specificità storiche, culturali e politiche del conflitto. Il linguaggio dell'“umanità condivisa” o della “fratellanza universale”, se non contestualizzato, può apparire ingenuo o evasivo, e risultare poco efficace nel mobilitare le comunità locali. Serve quindi una teologia contestuale della pace¹⁶, capace di integrare la dimensione spirituale con le istanze di giustizia e riconoscimento.

In questo contesto il problema del c.d. “analfabetismo religioso” (AA.VV., 2014, 5; AA.VV., 2019) – cioè la scarsa conoscenza e comprensione delle sacre scritture da parte dei fedeli – è un acceleratore di risultato, o per meglio dire, un elemento che rende altamente permeabile il sentire comune alla retorica religiosa. Proprio in virtù dell'importanza dei valori e delle tradizioni religiose nella gestione dei conflitti e nel perseguimento della pace che Gopin critica i diplomatici occidentali che spesso li lasciano fuori dalla discussione. Elementi come la sacralità della vita e la nonviolenza devono mantenere un ruolo saldo nella comunicazione diplomatica e devono rappresentare il punto di partenza di qualsiasi discorso e di qualsiasi politica di pace.

Anche la crescente secolarizzazione dei contesti politici pone interrogativi sul ruolo pubblico della religione. Non sempre gli attori politici sono disposti a riconoscere legittimità agli interventi religiosi nei processi di pace. Allo stesso tempo, una parte dell'opinione pubblica, specialmente nei settori laici e

¹⁶ Una teologia contestuale della pace è una riflessione teologica che elabora il concetto di pace a partire dalle condizioni reali (cultura, storia, sofferenza, conflitto) di una comunità, cercando di rispondere in modo concreto alle sfide della violenza e dell'ingiustizia specifiche del contesto a cui si riferiscono.

progressisti, guarda con diffidenza alle iniziative che coinvolgono istituzioni religiose, percepite come conservatrici o anacronistiche.

Tutte queste criticità non sminuiscono il valore del dialogo interreligioso, ma invitano a ripensarne le modalità, i linguaggi e le strategie. Serve un approccio più strutturato, capace di integrare il lavoro interreligioso con le politiche pubbliche, la diplomazia istituzionale e le lotte per i diritti umani. Solo così la religione potrà diventare, da fattore di conflitto, un vero strumento di pace.

6. Conclusione: ripensare la religione come spazio di coesistenza

Il percorso tracciato in questo articolo ha messo in luce la profonda ambivalenza del fenomeno religioso nei contesti di conflitto, e in particolare nella realtà complessa e stratificata del conflitto israelo-palestinese. Abbiamo visto come la religione possa agire come fattore identitario, contribuendo alla polarizzazione e alla legittimazione della violenza, ma anche come spazio simbolico e comunitario capace di alimentare percorsi di riconciliazione, giustizia e coabitazione.

Le iniziative di dialogo interreligioso, pur tra mille difficoltà e limiti strutturali, mostrano che un altro approccio è possibile: un approccio in cui la fede non è usata come strumento di dominio o esclusione¹⁷, ma come linguaggio di vicinanza, responsabilità e ascolto.

In questo senso lo Stato assume un ruolo fondamentale in quanto ha l'onere di fornire ai cittadini gli strumenti per comprendere e approcciarsi criticamente alla religione in modo tale da contrastare i tentativi di sofisticazione politica e permettere la propensione alla convivenza pacifica (Weingardt, 2008). La religione, intesa come esperienza del limite e della trascendenza, può offrire un correttivo etico alla logica del potere e al cinismo della geopolitica. Può aiutare a costruire legami là dove la politica fallisce, e ad umanizzare i nemici là

¹⁷ Si faccia riferimento alla c.d. *religious outbidding* fenomeno che si verifica quando le élite competono tra loro con l'intento di affermare la propria legittimità e ottenere il consenso pubblico per soddisfare interessi personali, (Toft, 2007).

dove prevale la retorica dell'odio. In questo senso sono stati costruiti alcuni modelli di formazione interreligiosa in grado di trasformare i conflitti grazie alla comprensione della funzione delle identità religiose e culturale. Gli stessi *pacemakers* devono essere formati in modo tale da poter e saper maneggiare tutti gli strumenti di pace che le religioni offrono e le metodologie di gestione del conflitto (Abu-Nimer, 2001).

Tuttavia, perché ciò avvenga, è necessario un cambiamento profondo nel modo in cui le comunità religiose concepiscono sé stesse e il proprio ruolo pubblico. Occorre superare la visione della religione come portatrice di verità assolute non negoziabili e abbracciare una teologia dell'ascolto, capace di riconoscere la dignità dell'altro anche nella differenza. Occorre promuovere una diplomazia spirituale strutturata, che affianchi e integri la diplomazia politica nelle trattative e nei processi di pace.

In questo senso, il contributo delle religioni non può essere episodico o simbolico, ma deve essere parte integrante di un più ampio progetto di giustizia e coesistenza. Come affermato nel Documento sulla Fratellanza Umana, il futuro della pace passa anche attraverso la capacità delle fedi di uscire dai propri confini confessionali e di costruire ponti, anziché muri. In questa prospettiva l'autorevolezza, la fiducia, la professionalità e vicinanza dei leader religiosi con le comunità determinano la possibilità di intervenire efficacemente nei conflitti attraverso pratiche di dialogo e mediazione religiosa (Cox et al., 1994).

Il conflitto israelo-palestinese ci pone con forza diversi interrogativi: non basta più scegliere tra laicità e fondamentalismo, tra neutralità e sacralizzazione. Occorre una terza via, in cui la religione diventi luogo di memoria condivisa, di ospitalità reciproca e di impegno comune per la dignità umana. In un tempo segnato da crisi globali, instabilità politica e frammentazione sociale, questa visione non è solo desiderabile, ma necessaria.

Riferimenti bibliografici

Abrahamson R. (2023). "Religious Diplomacy – why is it Essential that Religion Play a Role in Peacemaking", *Studies in History and Jurisprudence*.

Abu-Nimer M. (2001). "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding", *Journal of Peace Research*, XXXVIII (6), pp. 685-704.

Appleby S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Appleby R. S. (2015). "The New Name for Peace? Religion and Development as Partners in Strategic Peacebuilding", *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*, (a cura di) R. S. Appleby, G. D. Little, A. Omer. Oxford University Press, Oxford, pp. 188-189.

Asad T. (2003), *The Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

Cox H., Sharma A., Abe M., Sachedina A., Obero H., Idel M. (1994). "World Religions and Conflict Resolution", *Religion, the Missing Dimension*, (a cura di) D. Johnston, C. Sampson, pp. 266-282.

Di Ceglie R. (2020), "Religions and Conflicts", *The Heythrop Journal*, 61, pp. 620-632.

Dubois H. M. (2021), "The Intensifying Intersection of Ethics, Religion, Theology, and Peace Studies", *Journal of Religious Ethics*, XLIX(1), p. 190.
Fanaei A. (2018), "Religious Violence: Fact or Fiction?", *The Journal of Human Rights*, XIII(26), p. 14 s.

Gopin M. (2000), *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*, Oxford University Press, Oxford.

Hallaq W. B. (2009), *An Introduction to Islamic Law*, 2009, Cambridge University Press, Cambridge.

Hedges P. (2023), "Is Interreligious Dialogue in International Relations "Dialogue-Washing" for Authoritarian Regimes? An Exploration of KAICIID and ICCS as Track 1.5 Diplomacy", *The Review of Faith & International Affairs*, 21(2), pp. 67–82

Isaacs M. (2016), "Sacred Violence or Strategic Faith? Disentangling the Relationship Between Religion and Violence in Armed Conflict", *Journal of Peace Research*, LIII(2), pp. 211-225.

Juergensmeyer M. (2003), *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press.

Kriesberg L. (2015), *Realizing Peace: A Constructive Conflict Approach*, Oxford Academic, New York.

Kriesberg L. (2016), *Louis Kriesberg: Pioneer in Peace and Constructive Conflict Resolution Studies*, Springer International Publishing, Cham.

Lederach J. P. (1995), *Beyond Violence: Building Sustainable Peace*, in *Beyond Violence*, Williamson A. (a cura di), Community Relations Council, Belfast

Lederach J. P. (1996), *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse University Press, Syracuse, NY.

Lederach J. P. (1997) *Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, U.S. Institute of Peace Press, Washington D.C.

Melloni A (a cura di) (2014), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Il Mulino, Bologna.

Melloni A, F. Cadeddu (a cura di) (2019), *Religious Literacy, Law and History*, Routledge, London, New York.

Reingewertz Y. (2025), "Beyond apartheid and genocide: A broader framework for understanding the Israeli-Palestinian conflict Author links open overlay panel", *Political Geography*, 118.

Rusanti E., Fatha A., Mansyur A. (2025), "Israel-Palestine Conflict: Tracking Global Economic Responses and Fears", *Journal of Economics and Business*, 1, pp. 1-19.

Sachs J. D. (2015), *The Age of Sustainable Development*, Columbia University Press, New York.

Tarabiono G. F., Barbetta I., Uxhi P. (2025), "La variabile religiosa nei Peace Studies", *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 6.

Toft M. (2007), "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War", *International Security*, XXXI (4), pp. 97-131.

Ventura M. (2021), *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, Il Mulino, Bologna.

Weingardt M. A. (2008), "Religion als Friedensressource. Potenziale und Hindernisse", *Wissenschaft und Frieden*, 3.

Zunaidi A., Maghfiroh F. L., Azmi N. A. M (2025) "Fatwas, Religious Moderation, and Global Security: Examining the Intersection of Islamic Economic Jihad and Humanitarian Responses to the Israel-Palestine Conflict", *Al-Tahrir Jurnal Pemikiran Islam*, 1.

Diritti religiosi e valore normativo della pace in Estremo Oriente

Simone Baldetti*

Abstract

This essay examines conflict management in Buddhism, Shintoism, and Confucianism through the lens of Peace Studies. The analysis focuses on the elements that allow for the reconstruction of a normative value of Peace in these traditions, conceptualized here in three dimensions: "Social Peace," "Religious Peace," and "World Peace." Social Peace emerges from the principle of harmony (Wa), actualized by Confucian rites (Li) that regulate hierarchies and by the Shintoist balance with nature, fostering the prevention of disputes and informal conflict resolution. "Religious Peace" derives from a syncretic character and fluid boundaries of affiliation, making religious coexistence a true rule of conduct, as demonstrated by the Japanese practice of Shinbutsu-shūgō. Finally, World Peace is analyzed through the case study of Soka Gakkai, in which the commitment to global peace is founded on the concept of "Human Revolution," the inner transformation of the individual. The essay aims to highlight that in these traditions, Peace is not a simple ethical ideal, but a compelling normative principle that structures social and interreligious relations.

Keywords: Law and Religion, Far Eastern Religions, Conflict Management, Peace, Normativity.

Abstract

Questo saggio esamina la gestione dei conflitti in Buddismo, Shintoismo e Confucianesimo attraverso la lente dei Peace Studies. L'analisi si concentra sugli elementi che consentono di ricostruire un valore normativo della Pace in queste tradizioni, qui concettualizzata in tre dimensioni: "Pace sociale", "Pace religiosa" e "Pace mondiale". La Pace sociale emerge dal principio di armonia (Wa), concretizzato dai riti confuciani (Li) che regolano le gerarchie e dall'equilibrio shintoista con la natura, favorendo la prevenzione delle liti e la risoluzione informale delle controversie. La "Pace religiosa", invece, deriva dal carattere sincretico e dai confini di appartenenza fluidi, rendendo la coesistenza religiosa una vera e propria regola di condotta, come mostra il paradigma giapponese dello Shinbutsu-shūgō. Infine, la Pace mondiale è esemplificata attraverso il caso studio della Soka Gakkai, in cui l'impegno per

* Professore a contratto di Diritto Interculturale presso l'Università di Pisa, giurista specializzato nella disciplina della regolamentazione giuridica del fenomeno religioso (Diritto e Religione). E-mail: simone.baldetti@jus.unipi.it.

la pace globale si fonda sul concetto di "Rivoluzione Umana", la trasformazione interiore dell'individuo. Il saggio intende mettere in luce che in queste tradizioni la Pace non è un semplice ideale etico, ma un principio normativo cogente che struttura le relazioni sociali e interreligiose.

Parole Chiave: Diritto e Religione, Religioni dell'Estremo Oriente, Gestione dei conflitti, Pace, Normatività.

1. Tradizioni asiatiche e percorsi di Pace

Desidero anzitutto ringraziare il collega Prof. Guzzo per l'invito a contribuire a questo ciclo di seminari, che mi permette di parlare di un tema a me molto caro, ossia quello dei rapporti tra diritto e religione in Estremo Oriente.

Seguendo la chiave di lettura di questo ciclo seminari, ossia esplorare la costruzione di un dialogo comune delle religioni come "strade di pace", in questo seminario intendo provare a proiettare lo sguardo verso Oriente, in quelle tradizioni religiose dei Paesi dell'area Estremo Orientale, che per un giurista occidentale consistono in esperienze religiose diverse da quelle a cui è abituato.

Al fine di circoscrivere i termini dell'analisi, in questa sede mi concentrerò su alcune tradizioni religiose in particolare: il Buddismo, lo Shintoismo e il Confucianesimo. Occorre tener presente che queste sono solo alcune delle tradizioni religiose che possiamo osservare in Estremo Oriente, che a loro volta presentano un acceso pluralismo interno, o per dirla con le parole di Patrick Glenn, presentano un complesso assetto di "tradizioni interne" (Glenn, 2011).

Tuttavia, queste tradizioni presentano alcuni tratti comuni, indicativi delle peculiarità del fenomeno religioso in questa parte del mondo, in particolare dal punto di vista delle fonti delle proprie regole, che ne mettono in luce la diversità rispetto alle religioni monoteiste, più familiari al giurista occidentale. Intendo perciò mettere in luce i diversi modi intendere la gestione dei conflitti in alcune di queste tradizioni utilizzando le chiavi di lettura relativa alla gestione dei conflitti

sociali e di quelli religiosi, sintetizzati ciascuno in queste formule di “Pace sociale”, “Pace religiosa”, e “Pace mondiale”.

Questo lavoro intende perciò raggiungere due risultati. Da un lato, contribuire allo studio sulla normatività all'interno di questi peculiari diritti religiosi, dall'altro lato, rintracciare un valore normativo della Pace attraverso l'esame del mondo di gestione dei conflitti in queste tradizioni.

2. Regole e fonti

Dal punto di vista delle fonti delle regole per la gestione dei conflitti, occorre osservare in proposito una peculiarità delle religioni orientali particolarmente rilevante, ossia quella del rapporto con il trascendente. Nella tradizione ebraica, come in quella cristiana, il rapporto fra Dio e gli uomini si esprime nei termini di una relazione verticale, per cui il Trascendente sta “sopra” gli uomini e dirige nella vita terrena in funzione di un premio ultraterreno (Ferrari, 2002).

Nelle tradizioni religiose asiatiche l'esperienza spirituale non si esprime tanto nell'adorazione e nel dialogo con una realtà trascendente simile a Dio, bensì più spesso attraverso percorsi di riflessione interiore funzionali a un personale perfezionamento spirituale e alla comprensione delle leggi che regolano la vita nell'Universo. Per il Buddhismo la “Via” (*dō* 通) per raggiungere questa consapevolezza consiste nel comportarsi come farebbe il Buddha, per lo Shinto nell'adorazione dei *kami*, e per Confucianesimo seguire i “riti” (*Li*) che determinano il comportamento dell'uomo retto e onesto.

La mancanza di un'unica divinità trascendente produce rilevanti conseguenze per rintracciare i principi guida di queste tradizioni, in particolare in ordine alla natura della fonte di produzione delle regole. Le religioni monoteiste la riscontrano nella volontà di Dio, quello che viene normalmente definito “diritto divino”, inteso come regole degli ordinamenti giuridici religiosi che trovano la loro fonte nella volontà di Dio stesso.

L'esempio più conosciuto è forse quello del diritto canonico, classico esempio di un ordinamento giuridico religioso, un "ordinamento di scopo" in cui il sistema di regole è funzionale al raggiungimento di un fine ultraterreno, in cui si entra a far parte per scelta volontaria con un atto di adesione alla verità di fede (Consorti, 2023).

Nelle tradizioni asiatiche i fondamenti dell'ordinamento giuridico religioso non sono rintracciabili nel patto tra uomini e Dio, ma nella necessità di trovare un equilibrio tra uomo e Dio e tra l'uomo e l'universo, attraverso il rispetto leggi universali come il *dharma* e il *karma* indo-buddista.

Queste ultime rendono la questione della fonte della loro giuridicità un quadro complesso, vista la loro minore attenzione alla formalizzazione delle regole scritte.

Nelle religioni orientali, a differenza delle religioni rivelate, il fondamento delle regole non è costituito dalla volontà divina trasmessa agli uomini, ma poggia in generale su leggi universali che danno forma e ordine al mondo. Seguire la Via del Buddha significa compiere un percorso di perfezionamento verso l'armonia del rapporto tra l'individuo e l'ambiente in cui vive, sociale o naturale, ma ciò non è posto necessariamente nei termini di una relazione dialogica con la divinità di cui occorre rispettare le regole.

I fondamenti dei riti Shinto, della tradizione Buddhista o di quella confuciana, costituiscono molto spesso di testi ermetici, pregni della prospettiva spirituale che il Maestro tramandava ai discepoli, con una prospettiva profondamente diversa da quella di testi sacri nel senso della Bibbia o del Corano, che costituiscono la rivelazione vera e propria della volontà di Dio (Huxley, 2002). Nel caso dello Shinto il quadro si complica ulteriormente, per la mancanza di una figura di Maestro come riferimento – come per Confucio o il Buddha –, dato il suo essere un insieme di rituali e di principi che si rifanno ai prodromi dei culti giapponesi, sistematizzate in termini relativamente recenti intorno all'età moderna (Hardacre, 2017). Uno dei testi fondamentali è il Kojiki, che però non è un testo sacro in senso stretto, bensì una serie di racconti sulle prime famiglie nobiliari giapponesi,

fatto attraverso la narrazione mitologica della creazione del Giappone da parte dei kami e della vita dei loro discendenti (Villani, 2011).

Come è stato osservato, se il modello di paragone è quello delle religioni abramitiche, l'analisi rischia di fermarsi di fronte a queste caratteristiche, e occorre valutare elementi che normalmente il giurista considererebbe "pregiuridici" (Consorti, 2016), come quelli che abbiamo visto e come il valore della Pace che costituisce il tema di questo ciclo di seminari.

3. La "Pace sociale"

In queste tradizioni è presente una peculiare attenzione al concetto di armonia sociale, cioè di fare in modo che la società, che i membri della società, costituisca un'armonia cercando di prevenire e gestire i conflitti sociali. "Wa" è la parola giapponese per identificare l'armonia, riscontrabile nel punto di vista confuciano, in cui la ricerca dell'armonia sta dentro la cornice del rispettare le gerarchie sociali e, di conseguenza, seguirne le regole, il *li*, come dicono i confuciani (Glenn, 2011). In termini normativi, nella prospettiva confuciana esiste il *Li*, è una parola che viene normalmente tradotta con "regole, riti, rituali". Riti, perché – seppur abbiano, in qualche modo, una valenza spirituale e religiosa – non sono identificabili o sovrapponibili a un rituale di benedizione cattolico. Esse indicano come l'uomo retto debba comportarsi, a seconda delle relazioni sociali. L'attenzione dell'oriente alle relazioni sociali, non solo per il debito del pensiero confuciano, è talmente nota da essere diventata un vero e proprio stereotipo (Colombo, 2011).

Sotto questo profilo, il confucianesimo conferisce una grande attenzione al mantenimento della relazione, evitando le disarmonie e in conflitti, prestando particolare attenzione alla relazione nei rapporti gerarchico. Si può rintracciare della normatività, se consideriamo come l'idea confuciana di attenzione alla morale tenda a indirizzare il comportamento umano verso la realizzazione dell'armonia sociale.

Per esempio, il pensiero confuciano determina una particolare attenzione alle relazioni tra il superiore gerarchico e l'inferiore gerarchico, sul lavoro, a scuola, il *senpai* (il collega, il compagno più grande) e il *kōhai* in giapponese (cioè, il più giovane). Anche quello, in parte, è un prodotto del pensiero confuciano, cioè l'idea che il *senpai* debba guidare o comandare l'inferiore gerarchico, ma non in modo dispotico, benevolmente, un po' dal punto di vista confuciano, mentre l'inferiore dovrebbe ubbidire, però aiutare, per quanto possibile, il *senpai*.

Questa attenzione alla cura della relazione, in ottica di prevenzione e gestione conflittuale, è ancora amplificato nei rapporti di lavoro, dove c'è effettivamente una scala gerarchica in senso stretto. Nella prospettiva confuciana, relazionarsi con gli altri lo si fa sulla base del proprio ruolo sociale, e seguire le regole o i riti (se vogliamo dargli una valenza più spirituale) significa contribuire all'armonia sociale.

Le regole pratiche appena sintetizzate che emergono dalla necessità di curare la relazione, evitando il sorgere di conflitti, non costituiscono dati culturali incontrovertibili, bensì linee di tendenza nella concezione dei rapporti sociali che certamente dipendono dall'influsso delle regole tradizionali nel corpo sociale.

Dal punto di vista dello Shintoismo, il paradigma dell'armonia sociale è diretta conseguenza nel rapporto dell'uomo con la natura. L'idea che l'uomo non è esterno o superiore alla Natura, ma assieme ai *kami*, è parte dello stesso ambiente, contribuisce a rendere l'idea della necessità di preservare l'ordine naturale insieme a quello sociale. Seguire la via dei *kami* determina così regole di comportamento verso gli altri che evitano la prevaricazione ma professano il rispetto, come si rispetta il sito sacro naturale perché esso ospita al suo interno uno spirito frutto del divino (Raveri, 2006).

Sotto questo profilo, è stato osservato, nel caso specifico della società giapponese, una tendenza a evitare l'uso dello strumento giurisdizionale per risolvere i conflitti sociali, che per un certo periodo ha fatto ritenere gli studiosi che esistesse una concreta ritrosia, motivata da ragioni culturali e religiose – in particolar modo confuciane – da parte della popolazione giapponese dal sostenere i propri diritti nei tribunali (Colombo, 2011). Seppure studi più recenti

abbiano evidenziato la complessità di questo quadro, la preferenza per l'utilizzo di strumenti informali di composizione dei conflitti informali, come il ricorso alla mediazione di figure sociali particolarmente rispettate, in Giappone costituisce un dato non trascurabile (Nakane, 1996). Sotto questo profilo, il valore normativo che assume la pace sociale all'interno di queste tradizioni fa sì che esse riversino poi la loro normatività nel modo in cui le persone concepiscono i rapporti sociali (Baldetti, 2019).

4. La "Pace religiosa"

Le tradizioni religiose asiatiche presentano confini di appartenenza rarefatti, mostrandosi maggiormente aperte non solo al rapporto con altre fedi in termini di coesistenza, ma anche in forme di sincretismo, rispetto alle tradizioni abramitiche. Queste ultime concepiscono in termini rigidi, che non ammettono sovrapposizioni con altre tradizioni. Per fare un esempio, l'Islam e il Cristianesimo, seppure abbiano in comune la figura di Maria e di Gesù, concepiscono queste figure in modo diverso e prendono strade diverse. Entrambe presentano verità rivelate che mal concepiscono un'appartenenza contemporanea a più strade. seguono regole che vanno in direzioni diverse. Una tale concezione di appartenenza contribuisce a rafforzare il senso di comunità dei fedeli, accomunati, nel seguire le stesse regole, dall'appartenenza a un sottoinsieme rigidamente definito del corpo sociale, che distingue i "fedeli" dagli "altri credenti", che praticano altre fedi (Baldetti, 2016).

In Estremo Oriente, il pluralismo religioso si esprime invece in termini di un vero e proprio sincretismo tra fedi, per cui non è inusuale rintracciare templi adibiti al culto di più fedi, o per i cittadini praticare i culti di tradizioni anche diverse tra loro. In Giappone, questo fenomeno è stato cristallizzato nella pratica di combinazione dei kami shintoisti e delle divinità buddiste, detta dello *Shinbutsu-shūgō*, cioè il "sincretismo di *kami* e Buddha". Secondo questo "paradigma combinatorio", come è stato definito, i *kami* si consideravano inizialmente manifestazioni più primitive delle divinità buddiste, fino a che i due insiemi si sovrapposero del tutto.

Una simile prospettiva tradizionale ha delle conseguenze anche in termini di appartenenza religiosa, la quale, senza i confini rigidi tipici dei monoteismi, si esprime nell'adesione anche a più "Vie", che non si considerano di per sé incompatibili l'una con l'altra, ma che contribuiscono al medesimo percorso di perfezionamento spirituale (Raveri, 2014).

In questa prospettiva, tali dinamiche di appartenenza combinatorie e sincretiche, appaiono così diffuse e pervasive da fungere come da principio guida. In questi termini anche la convivenza religiosa non appare solo come una sorta di obbiettivo da raggiungere o da augurarsi, bensì come una vera e propria regola.

La costruzione della "Pace religiosa" pare presentare un vero e proprio valore normativo che indirizza i comportamenti dei fedeli, E se questa regola non è un caso eccezionale, bensì una normale multipla appartenenza e un vero e proprio sincretismo religioso, questa regola contribuisce alla convivenza religiosa.

5. La "Pace mondiale"

La tradizione buddista della Soka Gakkai rappresenta uno degli esempi più significativi di come il Buddismo dell'Estremo Oriente si sia evoluto in un movimento globale di pace attraverso l'interpretazione contemporanea di antichi insegnamenti religiosi.

Questa comunità di fede affonda le sue radici nella tradizione buddista di Nichiren Daishonin, e come movimento religioso giapponese basato sugli insegnamenti del Sutra del Loto, la Soka Gakkai si distingue per aver trasformato una pratica spirituale tradizionale in un impegno attivo per la trasformazione sociale.

Le caratteristiche principali della Soka Gakkai riflettono la peculiare sintesi tra spiritualità buddista e attivismo sociale che caratterizza questo movimento. La pratica centrale consiste nella recitazione di Nam-myōhō-rengē-kyō, considerata non solo come espressione della natura di Buddha inerente a ogni essere vivente, ma anche come strumento per manifestare saggezza e compassione

nella vita quotidiana. A differenza di altre scuole buddiste che enfatizzano il distacco dal mondo, la Soka Gakkai sottolinea l'importanza dell'"impegno nella realtà della vita quotidiana" come via per l'illuminazione, includendo la felicità degli altri nella propria pratica spirituale. Questo approccio si riflette nella formula "fede, pratica e studio" che guida l'attività dei membri, combinando la devozione religiosa con l'educazione continua e l'azione sociale concreta.

L'impegno per la pace della Soka Gakkai trova le sue radici storiche nella resistenza dei suoi fondatori al militarismo giapponese. Makiguchi e Toda furono imprigionati nel 1943 come "criminali del pensiero" per la loro opposizione alle politiche di guerra del governo e al culto obbligatorio dello Shinto di Stato. Makiguchi morì in prigione nel 1944, rifiutando fino alla fine di compromettere i suoi ideali di Pace (. Questa esperienza traumatica divenne il fondamento etico dell'impegno pacifista dell'organizzazione, cristallizzato nella "Dichiarazione per l'Abolizione delle Armi Nucleari" pronunciata da Toda nel 1957, in cui condannò le armi nucleari come "male assoluto" che minaccia il diritto inalienabile alla vita.

Sotto la guida del terzo presidente Daisaku Ikeda, la Soka Gakkai ha sviluppato un'articolata filosofia della pace basata sui tre pilastri di "pace, cultura ed educazione". Dal 1983 al 2022, Ikeda ha pubblicato quaranta "Proposte di Pace" annuali presentate alle Nazioni Unite, che esplorano la relazione tra i concetti umanistici fondamentali del Buddismo e le sfide globali contemporanee.

La Soka Gakkai International (SGI), fondata nel 1975, ha ottenuto lo status consultivo presso il Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC) nel 1983, e opera attivamente nella promozione del disarmo nucleare, dei diritti umani, dell'educazione e della sostenibilità ambientale attraverso campagne di sensibilizzazione, mostre internazionali e programmi educativi (Levi, 2019).

La fonte di questi valori pacifisti risiede negli insegnamenti fondamentali di Nichiren e nella loro interpretazione contemporanea da parte dei leader della Soka Gakkai. Nichiren aveva elaborato il concetto di Risshō ankoku-ron

("Adottare l'insegnamento corretto per la Pace nel Paese"), richiamando all'intento del Buddismo di assicurare la Pace tra la popolazione.

Tuttavia, come sottolinea Ikeda, questa "Pace del paese" non è solo nel senso di "sicurezza", ma "abbraccia il mondo intero e il futuro", fornendo principi di giustizia e pace che si estendono [all'umanità intera](#). La Soka Gakkai interpreta questo insegnamento come un mandato per l'impegno attivo nella risoluzione dei conflitti attraverso il dialogo e la cooperazione internazionale, trasformando la pratica religiosa individuale in un movimento globale per la pace.

La prospettiva spirituale della Soka si concentra poi sulla metodologia della "Rivoluzione Umana" (*ningen kakumei*), che costituisce il nucleo teorico dell'approccio della Soka Gakkai alla trasformazione sociale. Questa dottrina sostiene che "una grande rivoluzione umana in un singolo individuo contribuirà a realizzare un cambiamento nel destino di una nazione e, inoltre, renderà possibile un cambiamento nel destino di tutta l'umanità". In questa prospettiva, la Pace mondiale non è raggiungibile attraverso cambiamenti strutturali o politici esterni, ma attraverso la trasformazione interiore degli individui che manifesta saggezza, compassione e coraggio nella vita quotidiana.

La Soka Gakkai presenta così un modello originale di "Pace mondiale" che integra la dimensione spirituale con l'attivismo sociale, offrendo un contributo peculiare al panorama del Buddismo socialmente impegnato nell'Estremo Oriente contemporaneo e nel mondo.

6. Verso nuove strade di Pace

In conclusione, il percorso attraverso le tradizioni confuciana, shintoista e buddista ha permesso di delineare un proprio peculiare approccio alla gestione dei conflitti. Le tre dimensioni analizzate — la Pace sociale, fondata sulla prevenzione del conflitto attraverso l'armonia rituale (*Li*) e l'equilibrio con la natura; la Pace religiosa, radicata in un sincretismo normativo (*Shinbutsu-shūgō*) che rende la coesistenza una regola di condotta; e la Pace mondiale, concepita

come proiezione esterna della trasformazione interiore dell'individuo ("Rivoluzione Umana") — convergono verso un'unica tesi fondamentale.

Quello che potrei dire per sintetizzare questo seminario è che, in questi particolari diritti religiosi, guardandoli dal punto di vista delle “strade di Pace”, possiamo trovare degli esempi per cui questa ricerca della pace (Pace sociale, Pace religiosa, Pace mondiale) assume un valore normativo vero e proprio, una prospettiva che ricorda l’approccio costruttivo della “pace positiva” di Galtung. Questa prospettiva può fornire spunti applicativi utili nel colmare il gap conoscitivo tra Occidente e Oriente, funzionale a una comprensione reciproca che accompagni i fedeli di tutte le religioni e non sulla medesima “strada di Pace”.

Riferimenti bibliografici

Baldetti, S. (2019), "La recezione delle ADR nella cultura giuridica giapponese. Primi spunti di riflessione per un approccio interculturale", *CALUMET*, 9, pp. 1-12.

Colombo, G. F. (2011), *Oltre il paradigma della società senza liti: La risoluzione extra-giudiziale delle controversie in Giappone*, CEDAM.

Consorti, P. (2015), "Contributo metodologico alla comparazione dei diritti religiosi: Il valore dei «formanti»", *DIRITTO E RELIGIONI*, pp. 255-269.

Consorti, P. (2023), *Introduzione allo studio del diritto canonico. Lezioni pisane*, Giappichelli.

Fujisawa, C. (2019), *Zen and Shinto: A History of Japanese Philosophy*, Open Road Media.

Glenn, P. H. (2011), *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, Il Mulino; Cartaceo.

Hardacre, H. (2017), "Shinto: A History", in *Shinto: A History*, Oxford University Press.

Huxley, A. (2002), *Religion, law and tradition: Comparative studies in religious law / edited by Andrew Huxley*. Routledge Curzon.

Kisala, R. (1999), *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. University of Hawaii Press.

Kobayashi H (2002), "Appartenenza Multireligiosa e Libertà Di Religione in Giappone", *Rivista di Studi Politici Internazionali*, vol. 69, no. 2 (274), pp. 287-296.

Levi McLaughlin (2019), *Soka Gakkai's Human Revolution: The Rise of a Mimetic Nation in Modern Japan*, University of Hawaii Press.

Masala, B. (2016), "Ikeda's Philosophy of Human Revolution", *International Journal of Humanities and Social Science*.

Nakane, C. (1996), *La società giapponese* (F. Montessoro, Trad.), Raffaello Cortina Editore.

Raveri, M. (2006), *Itinerari del sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Cafoscarina.

Raveri, M. (2014), *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi.

Villani, P. (2011), *Kojiki: Un racconto di antichi eventi* (3. ed), Marsilio; Cartaceo.

Anatomia di una guerra: la forza identitaria dei simboli religiosi nel conflitto russo-ucraino

Antonello De Oto*



Abstract

Questo articolo analizza la strumentalizzazione geopolitica e la forza identitaria dei simboli religiosi nella guerra russo-ucraina. Si argomenta che l'uso di simboli confessionali (o *debolmente religiosi*) non è marginale, ma costituisce un ingranaggio motivazionale centrale e un giustificatore etico. L'analisi si concentra sul modello paraconfessionista russo e sulla risposta ucraina mediante simboli di resistenza armata. Il contributo dimostra che i simboli sono trasformati in armi improprie della propaganda, rafforzando la polarizzazione del "noi contro loro" e la logica della guerra identitaria.

Parole chiave

Simboli religiosi, Strumentalizzazione, Conflitto russo-ucraino, Propaganda.

Abstract

This article analyzes the geopolitical instrumentalization and identity-driven power of religious symbols in the Russian-Ukrainian war. It argues that the use of confessional (or "weakly religious") symbols is not marginal, but constitutes a central motivational mechanism and an ethical justifier. The analysis focuses on the Russian paraconfessional model and the Ukrainian

* Professore ordinario di Diritto e religione all'Università di Bologna.
E-mail: antonello.deoto2@unibo.it

response through symbols of armed resistance. The contribution demonstrates that symbols are transformed into improper weapons of propaganda, reinforcing the "us versus them" polarization and the logic of identity warfare.

Keywords

Religious Symbols, Instrumentalization, Russian-Ukrainian War, Propaganda.

Nella geopolitica dei conflitti, l'uso identitario dei simboli religiosi e in ultima analisi la strumentalizzazione del simbolo confessionale in senso giustificativo, divengono ingranaggio importante del meccanismo motivazionale alla guerra.

Quel *"Dio lo vuole!"* che nei secoli è riecheggiato tra le trincee e negli assalti all'arma bianca, non perde forza nell'era delle bombe ultrasoniche, dei droni, della guerra elettronica e *cyber* in genere.

La prossemica dei simboli si alimenta e vive di un suo preciso lessico con immutato successo di pubblico e di stampa. Simboli richiamati dalle parti in lotta che a volte sono pienamente confessionali, a volte invece "debolmente religiosi" (... "quel "brusio" di confessionalità che il simbolo continua a contenere dentro di sé...") (Berger 1995) a volte semplicemente divenuti - complice un processo di secolarizzazione - simboli patri *in toto*, alfieri in-consapevoli di una religione civile, per dirla con Durkheim, che si muove tra autorità e libertà (Pagotto 2024).

Proprio nel conflitto russo-ucraino, nell'operazione speciale militare come da lessico putiniano o invasione dell'Ucraina come la definisce la quasi totalità del resto del mondo occidentale, il valore delle parole e dei simboli ha trovato speciale rilievo.

Dopo la fine dell'Urss nel 1991, l'Orso sovietico, stordito dal rincorrersi veloce degli eventi che avevano decretato la fine del mondo comunista e del Patto di Varsavia, nel liberare territori resisi indipendenti dall'Impero rosso, riportava in auge valori apparentemente sepolti, nella dimensione pubblica, ma ben

custoditi nell'animo del russo e dell'ucraino medio. Questioni di territorio canonico che si riaffacciavano di nuovo, riti, ritualità, pratiche di culto, distinguì confessionali. Mosca di nuovo Terza Roma e la cultura dell'Ortodossia in grande spolvero. Chiesa ortodossa che certo aveva pagato un conto salato al regime ma lo aveva a sua volta indirettamente fatto pagare – per mezzo del regime stesso – alla componente greco-cattolica ucraina (i c.d. “uniati” furono repressi da subito: la dirigenza sin dall'aprile-maggio del 1945, poi a seguire sacerdoti e fedeli che si rifiutavano di passare all'ortodossia) (Codevilla 2011, 467).

Proprio quella cultura ortodossa, depositata, sedimentata nell'animo russo era così, dopo la fine del comunismo, tornata a comandare pienamente: in ossequio al principio di “sinfonia dei poteri”, ad un modello paraconfessionista di stampo zarista riadattato alla modernità. Assetto politico per il quale Chiesa e Stato devono poter farsi da garanti reciproci, proprio per lavorare all'edificazione e al progresso della “Santa Madre Russia”. Modello di relazione poi, dove la distinzione tra spirituale e temporale si affievolisce progressivamente, con Putin sempre più pubblicamente tutore dell'Ortodossia (in russo *bljustitel'*).

L'accelerazione della guerra richiede necessariamente giustificazione simbolica ed ecco che compaiono sui carri armati russi segni apotropaici riferibili al mondo russofono come la “Z”¹, ecco che il Patriarca Kirill benedice pubblicamente le bombe (Accornero 2022) e, in piena violazione del diritto internazionale umanitario, edifici di culto² e beni culturali (esempio

¹ In realtà molti sono i significati attribuiti oggi alla lettera “Z”, ma qualunque fosse quello corretto e unico, ammesso che fosse uno solo, oggi è divenuto un simbolo patrio, testimonianza di sostegno all'invasione russa dell'Ucraina. Va poi rilevato che nell'alfabeto cirillico la lettera in questione non esiste in quella forma, la lettera “Z” si scrive infatti “з”. Cfr. A. CRUCIANI, *Il simbolo «Z» sarà la nuova svastica? Dalla croce celtica al KKK fino all'Isis, i segni virali dell'orrore*, in [Il bianconero dell'Isis - Il simbolo Z sui carri armati russi in Ucraina: tutti i segni di guerra e terrore nella storia - Corriere.it](#), 11 marzo 2022.

² Molti gli edifici di culto distrutti, danneggiati e occupati, con una curva in costante aumento dal 2022. Cfr. Redazione, *In Ucraina sono 270 gli edifici religiosi distrutti o attaccati*, in [www.romasette.it](#), 28 settembre 2022; M.C. Biagioni, *Ucraina: Wcc, almeno 494 edifici religiosi distrutti, danneggiati, saccheggiati e sequestrati per essere utilizzati come basi militari russe*, in [www.difesadelpopolo.it](#), settimanale della diocesi di Padova, 22 settembre 2023.

paradigmatico il Teatro di Mariupol raso completamente al suolo) divengono obiettivi militari, dichiarati o meno, colpiti “per errore” ma anch’essi parte *plena* della guerra “laterale”, quella identitaria, che però laterale non è affatto in realtà, perché purtroppo serve a dividere, a costruire muri, a gettare sale sulle ferite del conflitto. A giustificare il noi contro loro. A motivare le truppe alla difesa e all’attacco.

Ecco così che specularmente compaiono sui muri di Kiev Madonne che imbracciano simboli militari come “...*St. Javelin una Santa che culla un’arma anticarro*” (Tartarini 2025, 109) ideata da Christian Borys canadese di origini ucraine, ecco che il governo Zelensky chiude i conti – per mezzo di una legge *ad hoc* - con la Chiesa ortodossa ucraina fedele a Mosca ponendola fuori legge (Gambassi 2024).

Così simboli religiosi, simboli debolmente religiosi, simboli confessionali divenuti pienamente patri divengono armi improprie, mezzi della propaganda, giustificatori etici involontari del conflitto, perdendo la loro primaria funzione, che sarebbe, in un mondo perfetto ed ideale, quella di essere testimonianza pacifica di una storia, di un modo di intendere la vita.

Riferimenti bibliografici

P.G. Accornero, *“I Papi non benedicono armi ed eserciti. Kirill sì”*, in *La Voce e il Tempo*, 7 giugno 2022.

P. L. Berger, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1995.

G. Codevilla, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Milano, Jaca Book, 2011.

G. Gambassi, *Il Parlamento di Kiev mette al bando la Chiesa ortodossa “legata a Mosca”*, in www.avvenire.it, 20 agosto 2024.

T. Pagotto, *La religione civile tra autorità e libertà*, Torino, Giappichelli, 2024.

C. Tartarini, *“Déjà-vu e statues quo. Fronti museali e fronti monumentali”*, in *Lo spettacolo della guerra*, (a cura di) A. Lorusso-M. Santoro, Roma, Donzelli, 2025.

Religioni come strade di pace. Dialogo con Pierluigi Consorti

Chiara Donà*

Introduzione

Il tema di questo numero di *Scienza e Pace – Religioni come strade di pace* – interroga un paradosso che attraversa la storia dell'umanità: le religioni, spesso associate a messaggi di amore, giustizia e nonviolenza, sono state al tempo stesso protagoniste di guerre, persecuzioni e divisioni. Come leggere questa ambivalenza? È possibile considerare le religioni strumenti di pace senza ignorare il loro ruolo nei conflitti?

La conversazione con Pierluigi Consorti, Professore ordinario di Diritto e religione e di Diritto canonico all'Università di Pisa, affronta proprio questa complessità, esplorando il rapporto tra religione, potere, conflitto, guerra e pace. Il punto di partenza è una constatazione fondamentale: la guerra non è un destino inevitabile, ma una scelta. È la degenerazione violenta del conflitto, che invece rappresenta un elemento fisiologico e trasformativo della vita sociale, corollario naturale della diversità, inclusa quella di fede.

L'esperienza del Professor Consorti, come studioso e come ex direttore del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace (CISP), consente di coniugare due prospettive complementari: da un lato lo sguardo del giurista, attento a norme, istituzioni e dinamiche di potere; dall'altro la sensibilità di chi riconosce il valore spirituale e intimo della religione.

Un elemento chiave che orienta tutto il ragionamento è proprio la distinzione tra dimensione istituzionale e dimensione individuale della fede. Per Consorti, è quando la religione viene vissuta come esperienza personale di senso e

* Dottoranda in Scienze giuridiche. E-mail: chiara.dona@phd.unipi.it.

responsabilità, e non come mero sistema di regole, che può diventare uno strumento per la costruzione di un vero percorso di pace autentica, non intesa come semplice tregua o fine della guerra ma come metodo fondato sul riconoscimento della dignità dell'altro e sulla capacità di vivere il conflitto senza annientarlo.

Professore, il titolo di questo numero della rivista è *Religioni come strade di pace*. Eppure, le religioni sono state nella storia – e nell'attualità – causa, motore o pretesto di scontri e guerre. Che significato assume oggi questa espressione? Quali chiavi di lettura ci possono aiutare a comprendere quella che potrebbe apparire come una contraddizione?

È una questione complessa. Per cominciare occorre distinguere tra la dimensione istituzionale della religione e quella spirituale o personale. Quando le religioni si istituzionalizzano finiscono inevitabilmente per confrontarsi con il potere politico e, in molti casi, per legittimarlo anche nelle sue espressioni violente. Si tratta di un'esperienza, purtroppo, attuale: basti pensare al sostegno della Chiesa ortodossa russa all'aggressione militare in Ucraina. L'idea di dover portare Dio "dalla propria parte" diventa un elemento integrante della logica conflittuale.

La storia è ricca di esempi in cui le religioni, come istituzioni, sono state al tempo stesso cause di guerra, in modo molto esplicito – guerre "sante", crociate, persecuzioni in nome della fede – e promotrici di reti di solidarietà e processi di pace. Dire in questo caso che le religioni sono strade di pace significa affermare un potenziale, non una realtà storicamente costante.

Diversa è la dimensione personale, quella che riguarda il vissuto del singolo credente e il suo rapporto intimo con il divino. Quando la religione è vissuta come esperienza autentica, tende alla nonviolenza, al rispetto della vita e alla mitezza. Semplificando, si può dire che le esigenze spirituali non sono orientate a sviluppare forme di violenza contro l'altro. Precetti come "non uccidere" o "non

desiderare la roba d'altri" esprimono un'etica del rispetto della persona che si oppone alla sopraffazione. Secondo me è in questa prospettiva che le religioni possono essere davvero strade di pace.

Come interagiscono queste due dimensioni – personale e istituzionale – con il tema della pace?

Il nodo è proprio nella relazione tra queste prospettive. Alcune religioni hanno ripudiato la guerra in modo diretto anche a livello istituzionale: pensiamo agli avventisti, ai quaccheri o ai Testimoni di Geova, che hanno strutturato un rifiuto della violenza come condizione necessaria per rimanere in comunione con la loro fede. Altre, come la Chiesa cattolica, non hanno imposto un divieto altrettanto categorico.

Quando, da giovane, decisi di essere obiettore di coscienza, non esisteva ancora un diritto all'obiezione: era una facoltà concessa e bisognava giustificarla. Se fossi stato avventista, la mia motivazione religiosa sarebbe stata accettata; da cattolico, invece, non potevo dire che "la mia religione me lo proibisce", perché l'istituzione non dichiarava ufficialmente il rifiuto della guerra. Ci fu un acceso dibattito, e i motivi religiosi in questo caso dovevano essere presentati come motivi filosofici: non per la mia appartenenza, ma in quanto "lettore della Bibbia", ritenevo che il precetto "non uccidere" fosse per me superiore all'obbligo del servizio militare.

Questo mostra bene la tensione tra coscienza religiosa individuale e istituzione religiosa di riferimento. Se dovessi decidere io, sarei del parere che anche i cattolici dovrebbero opporsi alle armi. Fin dalle origini cristiane vi furono fedeli contrari alla guerra – i primi martiri furono coloro che si rifiutavano di combattere – ma con l'istituzionalizzazione della Chiesa divenne inaccettabile rifiutare le armi, perché l'imperatore combatteva per il popolo di cui essi facevano parte.

Una figura emblematica di questa ambiguità è quella del cappellano militare. Mentre in molti Paesi sono presenti cappellani di diverse confessioni religiose, in Italia questo ruolo è ricoperto unicamente da sacerdoti cattolici. Nel loro complesso essi configurano un clero specificamente addetto ai militari, organizzato in una struttura pastorale assimilata a una diocesi. La costituzione apostolica *Spirituali Militum Curae* di Giovanni Paolo II, che disciplina la cura pastorale dei militari, è un documento relativamente recente – del 1986 – a dimostrazione di quanto questa istituzionalizzazione della presenza religiosa nell'ambito militare sia una questione tuttora attuale.

Il cappellano militare nasce come soluzione di compromesso: durante le guerre i sacerdoti, in quanto cittadini, potevano essere chiamati alle armi, ma si riteneva sconveniente che un uomo di Dio fosse armato e potesse uccidere. Così si creò la possibilità per i sacerdoti di condividere i rischi della vita militare senza combattere, dedicandosi all'assistenza spirituale dei soldati. Col tempo, tuttavia, questa funzione è stata letta anche come una forma di legittimazione della professione militare: il soldato viene presentato come colui che è disposto a dare la vita per la sicurezza e la pace degli altri, e sulla base di questa idea si giustifica l'esercizio della forza armata e, con esso, il ruolo dei cappellani stessi, divenuti parte integrante della macchina militare.

È interessante perché questa figura si inserisce pienamente nella logica della legittimazione del potere: rappresenta, in un certo senso, un'obiezione di coscienza istituzionalizzata. Poiché il cappellano è un ministro della Chiesa, appare "scontato" che non gli si possano imporre obblighi che invece gravano sui laici. Ne deriva una forma di diseguaglianza strutturale, che mostra come l'intreccio tra religione e potere produca eccezioni e privilegi, finendo talvolta con l'avallare anche scelte violente.

Parallelamente, realtà come la Caritas, e in particolare la Caritas italiana, hanno invece sostenuto con decisione l'obiezione di coscienza al servizio militare come forma di coerenza con l'impegno cattolico. Come ricordava don Lorenzo Milani, nella sua *Lettera ai giudici*, «l'obbedienza non è una virtù».

Da quale prospettiva conviene muovere per comprendere davvero il fenomeno della guerra?

Il punto di partenza, a mio avviso, dev'essere questo: la guerra non è un destino inevitabile dell'umanità, ma una scelta sociale e politica. Chi detiene il potere di dichiararla può anche decidere di non farlo. La guerra, dunque, non è un istinto innato, ma un'opzione deliberata. Spesso dimentichiamo questa semplice verità, e se la prendessimo davvero sul serio, il nostro modo di ragionare cambierebbe profondamente.

Il problema nasce dal fatto che, nel corso della storia, si è diffusa e radicata l'idea che la guerra faccia parte della condizione umana. Di qui la necessità di limitarla e regolarla, piuttosto che abolirla. Finché la guerra sarà considerata un "fatto normale", sarà più facile giustificarla. Anche le religioni, intrecciandosi con il potere, hanno spesso assunto questo presupposto, arrivando a considerarla un'opzione accettabile e persino a elaborare criteri morali per regolamentarla.

Pensiamo alla dottrina della "guerra giusta" in Sant'Agostino o San Tommaso d'Aquino: essa nasceva con l'intento di limitare i conflitti armati, arginando l'idea che il sovrano potesse dichiarare guerra a propria discrezione e i sudditi fossero chiamati comunque all'obbedienza. Tuttavia, storicamente, questa dottrina è stata impiegata come giustificazione della violenza.

Oggi, come in passato, tutto dipende da come un'esperienza religiosa, personale o istituzionale, sceglie di porsi di fronte alla guerra. In quest'ottica, la religione, soprattutto nella sua dimensione personale, può offrire risorse decisive. Se riconosciamo che la guerra è una scelta, allora è possibile utilizzare la religione come fonte di argomenti morali e spirituali a sostegno di un rifiuto radicale della violenza.

A questo proposito Lei spesso ha ribadito la differenza tra conflitto e guerra. Perché è così importante?

Perché si tratta di due realtà profondamente diverse. Il conflitto è parte integrante della vita sociale: nasce dalla diversità di interessi, valori, identità, ed esiste tra persone, generazioni, gruppi, Stati. È fisiologico, inevitabile, e può perfino essere fecondo, perché costringe a rinegoziare rapporti e regole, favorendo il cambiamento e aprendo a nuove possibilità. La guerra, invece, rappresenta l'esito distruttivo del conflitto: è la decisione di eliminare o annientare l'altro, fisicamente o simbolicamente, risolvendo la divergenza attraverso la sopraffazione fisica o morale dell'avversario. Anche nella vita quotidiana esistono forme di violenza che non costituiscono guerra, ma negano la dignità altrui: umiliazione, abuso di potere, discriminazione.

Il problema non è la presenza di conflitti, ma il modo in cui li gestiamo. Non dobbiamo temere il conflitto né illuderci di poterlo "prevenire" evitando di affrontarlo. La soluzione non si trova nel *conflict prevention* o nel *conflict solution*, che rischiano in realtà di soffocare il dissenso o ignorare problemi concreti. Occorre imparare a vivere dentro il conflitto, affrontandolo apertamente e con strumenti nonviolenti. In questo senso, la "pace" non va intesa come assenza di conflitto ma come capacità di attraversarlo senza ricorrere alla violenza.

Ritiene che vi siano elementi strutturali che rendono, alcune tradizioni religiose maggiormente preposte alla gestione del conflitto?

Non credo esistano religioni "più pacifiche" o "più violente" di altre. Ogni tradizione religiosa contiene al proprio interno elementi che possono orientare alla pace e altri che, in determinate condizioni, possono avere potenzialità di violenza. La differenza non sta tanto nella dottrina, quanto nel modo in cui viene interpretata e vissuta.

Personalmente ritengo che il tema sia sempre collegato a quanto, nell'esperienza religiosa, viene posta l'attenzione sulla spiritualità rispetto a un'enfasi sul dovere

imposto dall'alto. Se una religione valorizza la coscienza personale e la responsabilità, invitando il credente a interrogarsi su cosa significhi “fare il bene” nella propria vita concreta, tende a generare atteggiamenti pacifici. Secondo me, è questa la dimensione religiosa autentica, che riguarda la relazione con sé stessi e con la coscienza e non solo il rapporto con gli altri. Al contrario, se una religione costruisce un sistema rigido di doveri e sanzioni, con scarso spazio per il discernimento personale, rischia di alimentare dinamiche di obbedienza cieca, che possono essere facilmente strumentalizzate e tradursi in violenza.

Insisto sul fatto che l'esperienza religiosa non vada ridotta a un sistema di doveri: essa è prima di tutto un cammino personale, che può essere vissuto insieme ai fedeli della propria comunità ma anche in dialogo con altri. Per questo motivo, non esistono religioni intrinsecamente pacifiche o violente: ciò che conta è il peso dato alla responsabilità individuale e alla libertà di coscienza.

In che modo avviene il processo che conduce a letture violente, e quale ruolo specifico svolge il potere nell'intrecciare religioni e conflitto?

La strumentalizzazione avviene quando la religione diventa un mezzo di dominio, quando il potere viene sacralizzato e legittimato in nome di Dio. È in questo passaggio che religioni e guerre finiscono per intrecciarsi, perché l'autorità politica si appropria del linguaggio religioso per rafforzarsi.

Un esempio chiaro è l'uso distorto dei testi sacri, mediante letture parziali o ideologiche. Ogni tradizione contiene pagine che possono essere interpretate in senso violento o, al contrario, come stimolo alla pace. La *jihad*, ad esempio, non è – come spesso si banalizza – un imperativo alla guerra contro gli infedeli, ma uno sforzo spirituale verso il bene. La questione decisiva, dunque, non è nella religione in sé, ma in chi la interpreta e come la interpreta.

La radice della violenza sta nei rapporti di dominio. Quando il potere assume di essere “volontà di Dio”, ogni opposizione diventa sacrilega e ogni forma di critica

viene spenta alla radice. Così il problema non è solo la guerra in nome della religione, ma il meccanismo più profondo con cui un rapporto di dominio si maschera da verità assoluta. È la stessa logica che si ritrova trasversalmente in tante relazioni spesso asimmetriche – uomo-donna, adulto-giovane, docente-studente – quando la differenza si trasforma in superiorità e diventa occasione di sfruttamento, negando la dignità della persona.

Il grande nodo, allora, è proprio questo: nel momento in cui si sacralizza il dominio, il potere smette di essere semplicemente potere umano e diventa intoccabile. Si pensi a dichiarazioni come quelle di Trump, che si è presentato come “colui che può fare quello che vuole” perché salvato da Dio in un attentato: ecco un esempio di sacralizzazione del potere politico.

Esistono, secondo lei, degli elementi comuni tra le diverse religioni che possono costituire un terreno condiviso per la promozione della pace e su cui fondare un dialogo?

Sì. Se guardiamo oltre le differenze teologiche e dottrinali, troviamo un nucleo comune: l'orientamento verso il bene e il rifiuto del male.

A mio avviso, ogni tradizione religiosa possiede una sorta di regola “finale”, che si esprime in forme diverse ma ha lo stesso significato: che ciascuno trovi la propria strada in una relazione rispettosa con Dio – nelle religioni che vi credono – o con il mondo – in quelle che non fanno riferimento a Dio. Nel cristianesimo questa dimensione si traduce nella “vocazione”, nell'islam nel “jihad” inteso come sforzo spirituale, nel buddhismo nel “dharma”. In tutti i casi, il cuore è lo stesso: orientarsi verso il bene e rispettare la dignità dell'altro. È questo, più che la convergenza su regole precise, a creare un terreno comune. Nessuna esperienza religiosa autentica ordina di fare il male: quando ciò accade, bisogna interrogarsi se si stia ancora parlando di religione o piuttosto di un suo uso distorto.

A un livello ancora più universale, credo che il criterio sia quello della dignità umana. Nelle religioni monoteiste essa deriva dalla comune figliolanza in Dio;

nelle tradizioni orientali si fonda piuttosto sull'armonia dell'esistenza. In ogni caso, si traduce nella "regola aurea": non fare male agli altri. Questo è, a mio avviso, il terreno comune su cui costruire un dialogo autentico: non la fusione delle dottrine, ma il riconoscimento di un principio condiviso, capace di tradursi in prassi sociali di pace.

Il dialogo interreligioso viene spesso presentato come una via privilegiata per la realizzazione di una convivenza pacifica. In che termini può essere realmente efficace?

Il dialogo interreligioso istituzionale è certamente importante, perché consente di mantenere rapporti e prevenire tensioni, ma presenta limiti evidenti. Quando il dialogo avviene tra "rappresentanti", ciascuno tende a riportare la linea ufficiale della propria confessione: il prete dirà cosa afferma la Chiesa cattolica, l'imam cosa dice l'Islam, il rabbino cosa insegna l'ebraismo e così via. È un dialogo utile, ma rischia di ridursi a un esercizio di diplomazia, troppo formale e poco coinvolgente dal punto di vista personale. In questo modo, spesso, non si arriva a toccare l'essenza delle questioni che interessano davvero la vita delle persone.

Personalmente, preferisco parlare – come faceva il gesuita Paolo Dall'Oglio – di "dialogo religioso", che nella mia lettura diventa "dialogo spirituale". È un dialogo che nasce dall'incontro tra persone che mettono in comune la loro esperienza di fede, partendo da problemi concreti: come educare i figli, come vivere il lavoro, come affrontare la malattia o la fragilità. È lì che ci si accorge che, pur pregando in modi diversi, si condividono le stesse preoccupazioni, le stesse speranze e vulnerabilità. È lì che il dialogo diventa autentico strumento di pace, perché non punta a cancellare le differenze o i conflitti, ma a renderli vivibili senza violenza.

In questo senso, ciò che trovo più fecondo è un dialogo ecumenico "popolare", radicato nella vita concreta delle persone, che non mira a una fusione dottrinale né a un sincretismo, ma al riconoscimento dell'altro come portatore di dignità. È un esercizio di consapevolezza reciproca, di fiducia e di ascolto, che diventa

efficace proprio perché scaturisce dall'esperienza quotidiana e non solo da dichiarazioni ufficiali. Credo che questo approccio sia più capace di costruire legami duraturi, in grado di prevenire incomprensioni e violenze.

Quali ostacoli – culturali, politici, teologici – limitano lo sviluppo del dialogo, e quali strategie ritiene più promettenti per superarli?

È difficile dirlo, gli ostacoli sono molti e di diversa natura. Penso innanzitutto a tutte le forme di intolleranza e di chiusura identitaria: l'esclusivismo dottrinale, la certezza assoluta di possedere la verità, la strumentalizzazione politica delle religioni. Sono irrigidimenti che soffocano ogni possibilità di incontro.

Un altro limite è la tendenza a dividere il mondo in “buoni” e “cattivi”, rifiutando ogni contatto con chi consideriamo colpevole. In realtà, il dialogo è necessario proprio con chi è coinvolto nel conflitto: non per legittimare le sue azioni, ma per aprire spazi di trasformazione. Le questioni ovviamente vanno viste caso per caso ma, per esempio, non trovo che forme di boicottaggio assoluto, pensate come strumenti di delegittimazione, siano funzionali. Bisogna invece entrare nei conflitti e costruire spazi di incontro.

La strategia più promettente resta sempre l'educazione: formare persone realmente capaci di dialogare, che non temono confronto ma sono in grado di affrontarlo senza violenza. Non dobbiamo infatti illuderci che il dialogo cancelli i conflitti, ma può renderli vivibili senza distruzione.

Ritiene che vi siano esperienze particolarmente significative che meritino di essere valorizzate come modelli?

L'esempio ormai “classico” è quello del dialogo interreligioso istituzionale durante la pandemia. La cosa interessante da sottolineare è che esso si è sviluppato a partire da un bisogno reale e condiviso. In generale, le esperienze più

significative nascono quando ci si trova di fronte a un problema comune e si sceglie di affrontarlo insieme: penso, ad esempio, alle questioni legate al riconoscimento della libertà religiosa. In questi casi, il valore non sta tanto nell'elaborare dichiarazioni, quanto nell'avviare processi partecipativi capaci di dare risposte concrete.

Il dialogo istituzionale, come ho già detto, resta importante, ma presenta limiti evidenti. La pace è un bisogno universale e deve essere trattata come un affare comune, da affrontare con spirito di corresponsabilità. In questa prospettiva, mi sembrano molto significative esperienze come quelle della Comunità di Sant'Egidio, che proseguono nello "spirito di Assisi": incontri che, pur in un contesto mondiale segnato da guerre e divisioni, mantengono vivo uno spazio di confronto e di speranza.

Sono poi molto preziose le realtà che, al di là delle appartenenze, assistono chiunque ne abbia bisogno: penso alla Croce Rossa, ma anche a tante organizzazioni meno note. In un mondo in cui persino scuole e ospedali diventano bersagli, mantenere il principio di neutralità umanitaria è una forma di resistenza.

Accanto a questi esempi collettivi, ci sono le scelte personali coraggiose: figure come Gandhi o San Francesco, ma anche gesti anonimi, come quello di chi, durante il nazismo, nascose famiglie ebreë rischiando la propria vita. La resistenza nonviolenta si nutre anche di atti silenziosi e quotidiani.

A questo proposito trovo illuminante il libro di Anna Bravo *La conta dei salvati*, dove l'autrice scrive che «il sangue risparmiato fa storia come il sangue versato». È un invito a riconoscere non solo chi si è sacrificato in nome della patria o dell'onore, ma anche chi ha scelto di salvare vite, evitando spargimenti di sangue. Non si tratta di stilare classifiche, ma di dare dignità a una possibile resistenza nonviolenta che merita di essere riconosciuta e valorizzata. In questo senso, io credo che esista un legame indissolubile tra pace e nonviolenza.

Da giurista, come interpreta il ruolo del diritto nella costruzione di una cultura di pace che coinvolga anche le religioni?

Il diritto, a mio avviso, dovrebbe essere innanzitutto uno strumento sociale, non un mezzo di dominio. La sua funzione è quella di stabilire regole comuni, proteggendo i diritti e consentendo a persone diverse, per cultura, fede o valori, di vivere insieme senza dover ricorrere alla sopraffazione. Quando il diritto smette di svolgere questa funzione di mediazione e si riduce a mero strumento del potere, rischia di trasformarsi in un'arma che alimenta divisioni anziché costruire ponti.

È fondamentale distinguere tra dimensione morale, spirituale e giuridica, e riconoscere lo spazio proprio della religione, evitando di ridurla a un insieme di regole e proteggendo in questo modo la possibilità stessa del dialogo. La consapevolezza di questa distinzione è ciò che permette di costruire uno spazio giuridico inclusivo, capace di accogliere la pluralità senza appiattirla o trasformarla in strumento di esclusione.

Che ruolo può avere oggi l'università nella formazione di una cultura del dialogo e della pace?

L'università ha una responsabilità fondamentale: formare al pensiero critico e al confronto, contro ogni forma di assolutismo. Non si tratta di "insegnare la pace" come fosse una materia scolastica, ma di trasmettere un metodo: la capacità di abitare i conflitti senza trasformarli in distruzione, imparando a riconoscere l'altro e a misurarsi con le differenze. In questo senso, educare alla pace significa educare a vivere nella complessità e a gestire il pluralismo, a distinguere senza dividere.

C'è senz'altro un bisogno diffuso di educazione alla pace che l'università è chiamata a raccogliere. Lo può fare attraverso corsi di laurea, percorsi di formazione e con la ricerca. A Pisa, ad esempio, il Corso di laurea in Scienze per la pace offre agli studenti competenze spendibili in ambiti diversi: dalla diplomazia

alla cooperazione internazionale, dal terzo settore all'amministrazione pubblica. Ci sono comunque molte cose che si potrebbero fare. Dal mio punto di vista, è fondamentale promuovere una cultura della pace anche come ricerca concreta di alternative all'uso della forza armata e, più in generale, della violenza.

Naturalmente, questo compito non si esaurisce nell'università. A livello di educazione primaria e secondaria ad occuparsene è chi si interessa di pedagogia della pace. Io non sono un esperto in questo campo, ma ritengo che una maggiore attenzione all'educazione alle relazioni, alla tolleranza e al rispetto reciproco sarebbe preziosa fin dall'infanzia. Sono temi trasversali, che toccano ogni disciplina e contribuiscono a formare cittadini più consapevoli.

La pace, infatti, non appartiene a un solo settore: è un orizzonte trasversale che interroga e mette in relazione conoscenze e competenze diverse. L'obiettivo dovrebbe essere quello di radicare la cultura della pace nel sapere, rendendola una dimensione viva della ricerca e della formazione.