



Gaia Federica Tarabiono, Ignazio Barbetta, Perparim Uxhi

(dottorandi di ricerca DREST, Dottorato di Interesse Nazionale in Studi Religiosi)

La variabile religiosa nei Peace Studies *

*The religious shift in Peace Studies **

ABSTRACT: Il contributo analizza l'evoluzione del ruolo della religione nei Peace Studies, da 'elemento integrato' e marginale a variabile autonoma e strategica nei processi di analisi, gestione e trasformazione dei conflitti. Muovendo dal paradigma del 'conflitto costruttivo', si evidenzia il potenziale ambivalente della religione, capace tanto di alimentare dinamiche di radicalizzazione e polarizzazione quanto di favorire percorsi di riconciliazione. Attraverso un approccio multidisciplinare, si esamina il ruolo delle retoriche religiose, intese come dispositivi comunicativi interni alle organizzazioni, nella loro funzione propedeutica al prosieguo del conflitto e alla risoluzione di problematiche di varia natura; successivamente, si propone una riflessione sugli strumenti di 'religious diplomacy', evidenziando e valorizzando come il dialogo interreligioso e l'alfabetizzazione religiosa possano rafforzare i processi di *peacebuilding*. In questa prospettiva, la variabile religiosa emerge come elemento chiave per comprendere e trasformare le dinamiche di conflitto, contribuendo alla costruzione di una pace inclusiva, stabile e duratura.

ABSTRACT: The article explores the evolving role of religion within Peace Studies, highlighting its shift from a marginal and 'integrated presence' to an autonomous and strategic variable in the analysis, management and transformation of conflicts. Adopting the paradigm of 'constructive conflict', it explores the ambivalent role of religion, which may serve either to intensify dynamics of radicalization and polarization or to foster reconciliation and social cohesion. Through a multidisciplinary approach, this study investigates the role

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

Il testo è frutto della rielaborazione e dell'approfondimento dei contenuti anticipati con l'intervento tripartito (dal titolo "The religious shift in Peace Studies: 1. From «Integrated Presence» to «Objectified Variable» [G.F. TARABIONO]; 2. The Use of Religious Rethoric [I. BARBETTA]; 3. Tools of Religious Diplomacy [P. UXHI]") tenuto in occasione della Seventh Annual Conference 2024 di EuARE (European Academy of Religion), svoltasi a Palermo dal 20 al 23 maggio, nell'ambito della sessione, organizzata dal curriculum Diritto e Religione del DREST, intitolata "War, Peace and Religions".

Sono da attribuirsi a: **Gaia Federica Tarabiono** (Università degli Studi dell'Insubria) i paragrafi 1, 2 e 3; a **Ignazio Barbetta** (Università degli Studi di Napoli Federico II) i paragrafi 4, 5 e 6; a **Perparim Uxhi** (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia) i paragrafi 7, 8 e 9.



of religious rhetoric as an internal communicative device within organizations, functioning both as a catalyst for conflicts and as a means of managing different challenges; furthermore, the paper reflects on the tools of ‘religious diplomacy’, emphasizing how interreligious dialogue and religious literacy can reinforce *peacebuilding* efforts. In this perspective, the religious variable emerges as a key factor for interpreting and transforming conflict dynamics, ultimately contributing to the establishment of an inclusive and lasting peace.

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. La variabile religiosa nei Peace Studies: da ‘integrated presence’ a ‘objectified variable’ - 3. La variabile religiosa proiettata nei processi di costruzione di pace - 4. Conflitto e retoriche religiose nei recenti studi sulla pace - 5. Sulla correlazione tra retoriche religiose e conflittualità - 6. Fattore religioso e conflitti nel panorama contemporaneo - 7. La variabile religiosa nei Peace Studies: strumenti di ‘religious diplomacy’ - 8. ‘Peacebuilding’: il ruolo dell’analfabetismo religioso e del dialogo interreligioso - 9. Conclusioni.

1 - Introduzione

La letteratura in materia di Peace Studies ha concorso alla rappresentazione del fattore religioso sia nelle cause del conflitto che nei processi di costruzione di pace.

Il contributo propone una riflessione tripartita che mira a mettere in luce come l’approccio multidisciplinare dei Peace Studies offre oggi modelli di gestione del conflitto anche connotabili per la presenza della variabile religiosa¹ intesa come *quid pluris* rispetto alla meccanicità strumentale dei modelli storicamente formulati². L’identificazione di un perfezionamento qualitativo dei modelli con le recenti prospettive interpretative della variabile religiosa intende così evidenziare diacronicamente il cambio di paradigma rispetto alle più risalenti tecniche di gestione del conflitto, che si esplicavano nel limite dell’automatismo di una contromisura (risposta immediata per porre un freno alla spirale bellica) invece che rappresentare proposte risolutive a lungo termine. È proprio dall’intersezione della materia dei Peace Studies con le prime teorie sulla risoluzione del conflitto che trae origine

¹ *Infra*, § 2, § 3.

² Cfr. M. ABU-NIMER, *Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding*, in *Journal of Peace Research*, vol. XXXVIII, n. 6 del 2001, pp. 685-704.



il “constructive conflict approach”³, inteso quale valido strumento di analisi “per ogni tipologia di conflitto in ciascuno stadio della [sua] manifestazione, tra cui l’esordio, l’escalation, la de-escalation, la risoluzione e il peacebuilding”⁴.

La correlazione tra il fattore religioso e la definizione di “conflitto costruttivo”⁵ diviene così punto di partenza e metodo per uno studio del conflitto finalizzato alla gestione dello stesso e alla formulazione di innovativi strumenti di *religious peacebuilding*. Il presente contributo offrirà anche una panoramica sulla retorica religiosa⁶ e sulle potenzialità della diplomazia religiosa⁷.

2 - La variabile religiosa nei Peace Studies: da ‘integrated presence’ a ‘objectified variable’

I Peace Studies appaiono definibili in funzione di una interdisciplinarità che oltrepassa il limite di confini definitori facendo propria la dinamica contenutistica delle materie che concorrono a denotare il ‘conflitto’ teleologicamente orientato alla costruzione dei processi di pace. La coesistenza di più discipline sotto la più ampia definizione di Peace Studies⁸ diviene punto di forza perché trasformata in una transdisciplinarietà capace di tradurre la differenziazione contenutistica nel potenziamento della specializzazione degli attori e dei processi

³ Cfr. L. KRIESBERG, *Realizing Peace: A Constructive Conflict Approach*, Oxford Academic, New York, 2015; ID., *Louis Kriesberg: Pioneer in Peace and Constructive Conflict Resolution Studies*, Springer International Publishing, Cham, 2016.

⁴ Traduzione a cura dell’Autore. Testo originale: “[The constructive conflict approach] offers a comprehensive perspective for all kinds of conflicts at all stages of their manifestation, including emergence, escalation, de-escalation, settlement, and peacebuilding” (L. KRIESBERG, *Realizing Peace*, cit., p. 2).

⁵ Cfr. L. KRIESBERG, *Realizing Peace*, cit.; ID., *Louis Kriesberg: Pioneer in Peace*, cit.; M. ABU-NIMER, *Conflict Resolution*, cit.; H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection of ethics, religion, theology, and peace studies*, in *Journal of Religious Ethics*, vol. XLIX, n. 1 del 2021, pp. 189-212.

⁶ *Infra*, § 4, § 5, § 6.

⁷ *Infra*, § 7, § 8.

⁸ Nei paragrafi § 1, § 2 e § 3, la definizione di Peace Studies è accolta nella sua più ampia accezione, aderendo alla scelta descritta nel contributo di H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 190, nota 2: “[...] [Peace Studies are used] as an umbrella term that includes peace and conflict studies, conflict resolution, conflict transformation, peacebuilding, and peace research, granting that there are significant distinctions amongst these terms for specialist”.

La stessa nota metodologica è da estendersi alle nozioni statistiche, di seguito richiamate *lato sensu*.



protagonisti tanto della gestione del conflitto quanto della costruzione della pace⁹.

La prospettiva introdotta con l'approccio del conflitto costruttivo, improntata a orientare l'ideazione di strumenti gestionali che "massimizzino i benefici e minimizzino i danni"¹⁰, può dirsi sintesi di un metodo che riconosce come necessaria l'affermazione del binomio 'conflitto-pace' non solo in quanto fatto sociale ma anche, e soprattutto, come strumento di analisi. La proiezione del 'conflitto' in una dimensione fenomenica¹¹ è quindi oggetto di uno *shift* connotativo che colloca la responsabilità umana nella trattazione della tematica sia del *casus belli* che del desiderio di pace, declinandola così quale causa, quale soluzione e al contempo quale elemento correlato alla dinamica evolutiva del conflitto stesso.

I fattori individuati (causa, dinamica e soluzione del conflitto) hanno subito una variazione del loro peso specifico nella materia dei Peace Studies per la costante riformulazione delle domande di ricerca a fronte dell'evoluzione storico-sociale. Un significativo momento di transizione è individuabile dopo il secondo conflitto mondiale: la Guerra Fredda può dirsi un periodo trasformativo della prassi definitoria della tipologia conflittuale con l'introduzione delle categorie di "intra-state and identity-based conflicts"¹² e di inediti presupposti al principale quesito di ricerca, che orientano l'attività gestionale del conflitto alla formulazione di potenziali modelli risolutivi abbandonando la mera finalità distruttiva della controparte¹³. L'approccio criminodinamico¹⁴

⁹ Cfr. L. KRIESBERG, *Realizing Peace*, cit., p. 277 ss.

¹⁰ Traduzione a cura dell'Autore. Testo originale: "The constructive conflict approach offers ways to engage in conflicts that maximize benefits and minimize harms" (L. KRIESBERG, *Realizing Peace*, cit., p. 1).

¹¹ Per approfondimenti, cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 190 ss.

¹² H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 191.

¹³ Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., e L. KRIESBERG, *Realizing Peace*, cit., p. 2 ss.: le tesi degli Autori appaiono concordi nel circoscrivere un particolare momento di transizione agli anni '70 del XX secolo.

¹⁴ Nell'analisi criminologica, con il termine "criminogenesi [ci si riferisce al] «perché» del comportamento criminoso[; con il termine criminodinamica al] «come». [...] [È] necessario fare distinzioni, dal momento che diversi sono la *criminodinamica* (il «come») e la *criminogenesi* (il «perché») a seconda dei tipi di delitti e dei tipi di autori, così come diversi sono le strategie per combattere le differenti modalità delinquenziali, i criteri punitivi e anche la prevenzione e il trattamento risocializzativo": G. PONTI, I. MERZAGORA BETSOS, *Compendio di criminologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, p. 171 e p. 230. Ancora sulla definizione di 'criminogenesi' e 'criminodinamica', ma nell'ambito del colloquio criminologico: "[L']osservazione criminologica[,] [...] sempre effettuata attraverso i[] colloqui[o], [...] ha come suo fine specifico quello di



alla sistematica del conflitto - finalizzato preminentemente all'ottimizzazione delle strategie belliche - lascia infatti il posto a riflessioni criminogenetiche¹⁵ che isolano la causa per strutturare valide ipotesi sugli esiti desiderati dalle parti e per formulare quindi riflessioni prodromiche al raggiungimento di un accordo di pace.

La trasformazione del rapporto causa-effetto nella correlazione causa-soluzione è dunque il substrato sul quale si esplica la definizione di "conflitto costruttivo"¹⁶ e assurge al contempo a prospettiva cui primariamente volgere la contestualizzazione del fattore religioso.

La più risalente analisi criminodinamica aveva risposto agli interrogativi sull'incidenza della variabile religiosa nel conflitto rappresentandola quale "integrated presence"¹⁷, cioè quale elemento amalgamato e indistinguibile tra quelli tipizzanti il sistema oggetto di studio. Tale definizione di 'elemento integrato' contemplava l'approssimativa collocazione della variabile in un rapporto di interdipendenza correlazionale¹⁸ con gli altri fattori, con conseguente circoscrizione della stessa al ruolo di variabile dipendente (sulla quale ci si attende al più un effetto) anziché a quello di variabile terza,

comprendere i fattori che [...] hanno giocato un ruolo nella genesi di un singolo reato o nello svilupparsi di una carriera criminale. Il colloquio ha pertanto come scopo quello di mettere in evidenza la *criminogenesi*, cioè di fornire una spiegazione di come abbiano interagito le caratteristiche psicologiche del soggetto con le sue particolari esperienze di vita, con i fattori sociali e ambientali, con le circostanze situazionali al momento della commissione del delitto, così da derivarne la scelta criminosa. Si tratta dunque di giungere alla comprensione e alla spiegazione del «perché» del delitto. Contestualmente, il colloquio mira anche [...] a illustrare la *criminodinamica*, che ha come obiettivo la comprensione del «come» è stato compiuto il singolo delitto o si è sviluppato tutto un progetto di vita indirizzato al crimine: non si intendono le modalità materiali di commissione di un atto, bensì l'intrecciarsi delle dinamiche psicologiche e il loro interagire nelle motivazioni": **G. PONTI, I. MERZAGORA BETSOS**, *Compendio*, cit., p. 518.

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 14.

¹⁶ Cfr. **H.M. DUBOIS**, *The intensifying intersection*, cit.; **L. KRIESBERG**, *Realizing Peace*, cit., e **ID.**, *Louis Kriesberg: Pioneer*, cit.

¹⁷ **H.M. DUBOIS**, *The intensifying intersection*, cit., p. 192.

¹⁸ Un rapporto di interdipendenza correlazionale tra due o più variabili osservate è identificabile attraverso ricerche correlazionali, che permettono riflessioni anche su "vasti campioni di informazioni su comportamenti complessi, legati alla vita quotidiana, difficili o impossibili da riprodurre in laboratorio": **AA. VV.**, *Psicologia generale*, a cura di P. CHERUBINI, Raffaello Cortina, Milano, 2012, p. 18. L'esistenza e il grado di associazione tra le variabili analizzate sono rilevati attraverso un coefficiente di correlazione che individua un intervallo i cui estremi esprimono una proporzionalità diretta o indiretta. Tuttavia, la correlazione è condizione sufficiente ma non necessaria per la determinazione di un rapporto causa-effetto tra le variabili. Cfr. **AA. VV.**, *Psicologia generale*, cit., p. 18 ss.



potenzialmente capace di modificare tanto variabili indipendenti quanto dipendenti, prescindendo da un rapporto di funzionalità/interdipendenza¹⁹.

L'assunzione della nuova prospettiva criminogenetica, rafforzata dalla crisi delle "teorie di secolarizzazione"²⁰, connota invece la variabile religiosa quale "objectified variable"²¹, così prediligendo (e, forse, rendendo possibile) una più attenta definizione operativa²² della variabile in esame che, riconosciuta nel suo effettivo ruolo di variabile inosservabile²³, è rappresentata in funzione di variabili osservabili senza più esserne subordinata. Nel dibattito sul conflitto il fattore religioso, prima elemento collaterale, è ora infatti riconosciuto quale possibile protagonista, tanto nella genesi del conflitto quanto nella gestione dello stesso. Parimenti, gli attori religiosi non sono più rappresentati come comparse (quali terzi eventualmente coinvolti o interpellati) ma come *leaders*²⁴ e interlocutori nella promozione e gestione del processo di costruzione di pace.

Se la letteratura dei Peace Studies sull'analisi del religioso evolve inizialmente in una narrazione che si sviluppa dunque tra due nuovi estremi posti in alternatività, cioè la religione o come causa o come soluzione²⁵, l'aggettivazione categoriale di "intra-state and identity-based conflicts"²⁶ orienta invece alla più accurata cognizione che il fattore

¹⁹ Definizione assimilabile a quella di variabile interveniente (variabile anche detta di "disturbo" perché *prima facie* estranea all'obiettivo di ricerca dello sperimentatore, "e che non covaria con alcuna variabile indipendente, ma che può avere effetti sulla variabile dipendente"): AA. VV., *Psicologia generale*, cit., p. 627 e, per approfondimenti, p. 20 ss.

²⁰ "[...] with events such as the 1979 Iranian revolution, «suddenly» religion mattered. The story continues with the collapse of secularization theories that had forecast global religious decline. And the end result is a polemic between new certainties: either «religion is the problem» (see theocracy, terrorism, etc.) or «religion is the solution» (see moral texts and exemplars, social capital, etc.)": H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 193 ss.

²¹ H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 192.

²² La quantificazione del valore di una variabile è la sua definizione in modo così detto operazionale. Cfr. AA. VV., *Psicologia generale*, cit., p. 14 ss.

²³ Le variabili inosservabili, cioè concettuali e teoriche, quindi non direttamente misurabili ("[...][quali], per esempio, [...] il grado di felicità o di benessere, il livello di concentrazione, o il grado di coinvolgimento di un'area cerebrale in un compito"), possono dirsi operazionalizzate attraverso l'individuazione e misurazione di variabili osservabili secondarie che rappresentino "indizi [...] delle conseguenze concrete e osservabili" prodotte dalla stessa variabile inosservabile. Cfr. AA. VV., *Psicologia generale*, cit., p. 14.

²⁴ Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 191.

²⁵ Cfr. *supra*, nota 20.

²⁶ H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 191.



religioso possa essere al contempo e causa e soluzione²⁷, introducendo nella sistematica del conflitto la riflessione sulla capacità di mobilitazione ascrivibile alla religione su un piano inter- e intra-comunitario.

In particolare, assunto il fattore religioso quale ‘objectified variable’, le riflessioni criminogenetiche sull’interazione sistemica degli attori del conflitto prendono atto del frequente rischio della proiezione della dicotomia antropologica ‘emico-etico’ da un piano identitario-culturale alla condanna dell’alterità religiosa quale infedeltà: *rectius*, alla condanna aprioristica di un contenuto di senso diverso dal proprio²⁸ la cui indefettibile validità può basarsi su un errore logico definitorio o ermeneutico del termine “rivelazione”²⁹. Si istituzionalizza quindi tra le potenziali cause del conflitto correlate al fattore religioso l’„hermeneutical gap”³⁰ inteso quale prodotto di una presunzione tautologica che sfoci - inevitabilmente - in un *bias* confermativo³¹. Il nuovo scenario interpretativo che si apre sulla “religious intolerance”³² appare così, nel suo esordio, una possibile sintesi e parafrasi delle prospettive offerte sul tema da Locke e Hume: potremmo infatti, in questo contesto, correlare il ‘fanatismo’ religioso descritto da Locke

²⁷ «[...] religious communities are often part of the problem and part of the solution, often at the same time!»: H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 193.

²⁸ Per uno studio etnocriminologico sul conflitto prodotto dalla coesistenza di differenti sistemi culturali di appartenenza, si rimanda ad AA. VV., *Criminologia transculturale ed Etnopsichiatria forense: Terrorismo, Immigrazione, Reati Culturalmente Motivati*, a cura di P. DE PASQUALI, Alpes, Roma, 2016.

²⁹ Per approfondimenti, cfr. AA. VV., *Criminologia transculturale*, cit.

³⁰ « [...] there is always a “hermeneutical gap” between the text’s “apparent meaning” and the speaker’s “intended meaning”. What is important is the “intended meaning”, not the apparent meaning. However, to discover the intended meaning we need to interpret the text. [...] A method of interpretation consists of a set of hermeneutical norms whose function is to guide the mind of the interpreter [...] in order to reach a valid understanding of the intended meaning. In the case of religious texts, this hermeneutical gap is between “what is said by God” and “what is really meant by God”. What can be counted as religious teaching is the “actual intention” of God, not the “apparent meaning” of His remarks»: A. FANAEI, *Religious Violence: Fact or Fiction?*, in *The Journal of Human Rights*, vol. XIII, n. 26 del 2018, p. 14 s.

³¹ Come è noto, con il termine *bias* si intende un “errore sistematico” del processo cognitivo (in altre parole, una “trappola cognitiva” che altera la percezione della realtà). Quello ‘confermativo’, o “*bias* di conferma” è “[u]no dei più famosi[:] [...] è l’insieme dei processi che rendono più credibili le informazioni che confermano le nostre convinzioni e che, viceversa, ci fanno ignorare o sminuire quelle che le contraddicono”: M. PICOZZI, *Profiler*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2016, p. 31. Sulla nozione di *bias*, e su quella connessa di ‘euristiche’, si veda anche AA. VV., *Psicologia generale*, cit. (in particolare, p. 588 ss.).

³² R. DI CEGLIE, *Religions and Conflicts*, in *The Heythrop Journal*, vol. LXI, 2020, p. 620.



(“enthusiasm”³³) come la conseguenza dell’“unità di oggetto” devozionale (“unity of object”³⁴) che Hume rappresenta quale convinzione di singolarità fideistica a origine della condanna dell’alterità di credo.

Tra la “unity of object” e uno stato di convivenza non belligerante tra sistemi di appartenenza emerge un rapporto di incompatibilità che Di Ceglie³⁵ sintetizza nell’assioma di “Incompatibility Problem (IP)”³⁶. L’Autore correla, in una logica sillogistica, questa definizione a quelle di “Naturalistic Assumption (NA)”³⁷ e “Super-naturalistic Assumption (SA)”³⁸ quale schema argomentativo della teorizzazione del ruolo del religioso nel conflitto. L’„assunzione naturalistica” (NA), per come definita, implica uno strumento ermeneutico della conoscenza esperienziale che esclude la presupposizione (e la conseguente inferenza) dell’elemento soprannaturale (SA) nella risoluzione del problema di realtà.

Assunto IP³⁹ come il momento di disordine nel gruppo di appartenenza (quale *species* del *genus* “religious intolerance”⁴⁰), la prima logica risolutiva richiederebbe dunque l’adozione di NA che, formulata richiamando la visione della fede e della ragione di Locke, esprime un assenso alle proposizioni graduale e adeguato alle prove disponibili⁴¹. Può tuttavia essere avanzata la considerazione su come l’adozione di NA si basi così sull’individuazione di una “parità trasformazionale”⁴² di

³³ R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622. Per il pensiero di John Locke, si richiama su tutte l’opera J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*.

³⁴ R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 620. Per il pensiero di David Hume, si richiama su tutte l’opera D. HUME, *Natural History of Religion*.

³⁵ R. DI CEGLIE, *Religions*, cit.

³⁶ “[...] the belief that a peaceful, tolerant, and respectful coexistence among religions is incompatible with the conviction that only one of them is true. I call this axiom ‘incompatibility problem’ (IP)": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 620.

³⁷ “[...]’naturalistic assumption’ (NA), that is the assumption that every subject, including religion, should be treated without taking into account that a super-natural being may exist and reveal to us an unexpected way to deal with our experience": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 620.

³⁸ “[...] I call ‘super-naturalistic assumption’ (SA) [...] the [...] very opposite [of NA]": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 620.

³⁹ “[...] IP applies indifferently to religious and non-religious subjects": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622.

⁴⁰ R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622.

⁴¹ “[...] NA traces back to Locke’s view of faith and reason, according to which assent to propositions comes in degrees and we should proportion our degree of assent to the available evidence": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622.

⁴² “[...] ‘transformational parity’ among religions may apply to every human experience": R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622.



contenuto che, pur non direttamente collegata a SA⁴³, sembrerebbe inevitabilmente riportare - in tema di variabile religiosa e conflitto - a questo terzo fattore per supportare la legittimazione di un ruolo nel dialogo relazionale in un sistema plurale. Mutuando dalla linguistica la teoria e il metodo della grammatica trasformazionale⁴⁴ per calarli nella grammatica religiosa, infatti, non si può non attribuire maggior peso al presupposto che le possibili realizzazioni di un'espressione comunicativa (e quindi di uno strumento di significato) si svolgano con l'ausilio - che è anche limite - di un ristretto numero di tipi sintagmatici fondamentali per le successive trasformazioni.

Come cristallizza Di Ceglie⁴⁵, d'altra parte, se si ritiene quale presupposto che

“(1) [s]olo le affermazioni alle quali tutti credono (o che derivano da ciò che tutti credono) possono essere utilizzate per raggiungere la verità sull’esperienza umana, compresa la religione e le questioni ad essa correlate [...] [- il che include il principio di non contraddizione -]”⁴⁶

si deve anche considerare che

“(2) [n]on tutti credono alla veridicità di [...] [tale presupposto] [...]; (3) [ne] consegue che [...] [esso] debba essere rigettato. [...] (4) Assodato che [...] [il presupposto] sia equivalente [alla definizione di] NA, [quest’ultima][...] deve essere rigettat[a], [con conseguente adozione di] SA”⁴⁷.

Quando nel campo di SA, però, “(5) [i] criteri razionali comunemente accettati, che includono il principio di non contraddizione

⁴³ “If genuine religion is salvific and transformational, and if there are many transformational experiences, none of them can presume to be the only genuine religion”: R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622.

⁴⁴ Si fa riferimento agli studi del linguista Avram Noam Chomsky. Per una panoramica, cfr. M. GBIERWISCH, *Generative Grammar*, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. IX, 2015, pp. 872-878.

⁴⁵ Si ritiene utile riproporre l’ordine espositivo dell’Autore (in R. DI CEGLIE, *Religions*, cit.) mutuando così anche l’immediatezza espressiva che il sillogismo offre.

⁴⁶ Traduzione a cura dell’Autore. Testo originale: “Only statements that everyone believes (or follow from what everyone believes) can be employed to attain the truth about human experience, including religion and matters related to it”: R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 622; sul principio di non contraddizione, cfr. R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 625.

⁴⁷ Traduzione a cura dell’Autore. Testo originale: “(2) Not everyone believes (1). (3) From (2) follows that (1) is to be rejected. (4) Given that (1) is equivalent to NA, NA is to be rejected, and SA is to be adopted”: R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 623.



[che era invece valido nel presupposto], devono essere abbandonati [perché siamo nel] campo del religioso”⁴⁸.

A fronte delle premesse, la logica sillogistica applicata avvicina alla conclusione che la variabile religiosa quale ‘problema di incompatibilità’ (IP) tra gli attori di un conflitto richieda l’intervento di SA per essere risolto. L’argomentazione può sopravvivere al paradosso solo contemplando gli idonei strumenti per la promozione del rispetto e della pace nei confronti dell’alterità di credo o di confessione religiosa: si rimarrebbe altrimenti aderenti alla convinzione che solo una delle SA proposte dalle controparti possa essere vera - in una parafrasi della condanna dell’alterità quale infedeltà - e si costringerebbe l’analisi eziologica in una ciclicità che non potrebbe costruttivamente sfociare nell’ipotesi risolutiva.

La religione deve quindi dimostrarsi abile nell’incontrare i bisogni sociali e politici⁴⁹, partecipando alla formulazione di strumenti risolutivi capaci di trasformare la dicotomia ‘emico-etico’ in un binomio funzionale a colmare il *gap* ermeneutico attraverso dialoghi costruttivi tra sistemi altri e secondo criteri che non trascurino l’elaborazione del *gap* tra “lived religions” e “living traditions”⁵⁰.

3 - La variabile religiosa proiettata nei processi di costruzione di pace

Dalle precedenti considerazioni emerge come lo studio sulla genesi del conflitto sia inevitabilmente e indissolubilmente integrato con una prospettiva criminodinamica: si richiama, in particolare, come l’aggettivazione categoriale di “intra-state and identity-based conflicts”⁵¹ richieda che la declinazione della variabile religiosa oggettivamente identificata non trascuri l’importanza della dinamica interrelazionale con il sistema-gruppo e di quella originaria con il gruppo di appartenenza (che partecipa considerevolmente alla *self-definition* dell’individuo).

In questa prospettiva l’applicazione della “theory of living human systems”⁵² aiuta a comprendere come la connotazione isomorfica della

⁴⁸ Traduzione a cura dell’Autore. Testo originale: “(5) Commonly accepted rational criteria, including the principle of non-contradiction, must be abandoned when it comes to religion”: R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 624.

⁴⁹ Cfr. R. DI CEGLIE, *Religions*, cit., p. 627.

⁵⁰ H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 193.

⁵¹ H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 191.

⁵² La teoria, elaborata da Yvonne Agazarian, si basa sul processo di interconnessione del gruppo come ‘sistema’, che è scomposto in un paradigma triadico di sistemi isomorfi (individuo - individuo come membro del gruppo - gruppo nel suo insieme) attraverso i quali le dinamiche evolutive sono descritte come prognosticabili e reiterabili



gerarchia dei sistemi, semplificabile nel modulo rappresentato dalla triade fondante (individuo; individuo come membro del gruppo; gruppo nel suo insieme), influenzi l'*arousal* della reazione sia nel contesto di un'interazione non limitata alla vicinanza fisica, ma prodotto dell'elezione del soggetto⁵³, sia nella proiezione della dicotomia 'noi-loro'/'amici-nemici'⁵⁴ nel funzionamento "attacco-fuga"⁵⁵.

La produzione dello scontro, causato dall'IP sia con il gruppo di appartenenza sia con l'alterità, non conosce quindi potenzialmente limiti geografici e richiede necessariamente che l'ipotesi risolutiva sia articolata su un piano collettivo quanto individuale. A fronte del rischio che un'ottica relativistica conduca a un particolarismo che condanni l'alterità come un nemico da combattere, la creazione di un *pattern* di strumenti/valori per la gestione del conflitto - che tuteli il diritto di ogni uomo ad affermare la propria individualità come fedele - deve passare attraverso il riconoscimento della libertà di credo e di convinzione in una declinazione universale ma non generalizzata, perché nessuna tutela *de facto* sarebbe garantita dalla tipizzazione di realtà diverse in modelli omologati, da comprendersi invece nella loro particolarità.

Strumenti di *peacebuilding* informati alla contestualizzazione della variabile religiosa nel conflitto richiedono, per la promozione di un percorso di integrazione intercultu(r)ale, una "corretta[...] tradu[zione del] significato proprio di [...] una tradizione culturale/religiosa nel codice cognitivo di un'altra"⁵⁶. I 'Peace professionals' fondano

in gerarchie complesse. Cfr. **Y.M. AGAZARIAN**, *Systems-Centered Group Psychotherapy: A Theory of Living Human Systems and Its Systems-Centered Practice*, in *Group*, vol. XXXVI, n. 1 del 2012, pp. 19-36.

⁵³ Si ritiene possibile richiamare in analogia gli studi di Tamotsu Shibutani, riscontrando una possibile identità tra il sistema-individuo di Yvonne Agazarian e il sistema di riferimento "culturale, i cui confini non sono fissati né dal territorio né dall'appartenenza a un gruppo formale ma, piuttosto, dai limiti di una comunicazione efficace": **A. CERETTI, L. NATALI**, *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 130.

⁵⁴ Tali espressioni possono - in questo contesto - dirsi esito negativo di un processo che abbia tradotto la potenziale correlazione 'emico-etico' in dicotomia e non in binomio funzionale (si richiamano le riflessioni contenute nel precedente paragrafo).

⁵⁵ Si fa riferimento all'assunto di base teorizzato da Wilfred Bion: l'assunto, applicato alla dinamica del sistema-gruppo, può supportare la descrizione delle condotte di evitamento o aggressione di un elemento estraneo, inteso quale minaccia per la collettività di riferimento, al fine di garantire la conservazione del gruppo stesso.

⁵⁶ «Tutto questo processo è intrinsecamente comparativo. Proiettato sul terreno dei diritti delle religioni, esso implica non soltanto la conoscenza delle dimensioni religiose dell'altrui universo culturale, ma anche la costante comparazione con quelle dell'universo culturale che mi è proprio: soltanto attraverso questo lavoro comparativo (e non dalla semplice, anche se indispensabile, conoscenza del mondo culturale, incluse le sue dimensioni religiose, dell'*altro*) sarà possibile tradurre correttamente il significato



sull'inclusività la costruzione di strumenti per la gestione del conflitto⁵⁷, ma tale inclusività, alla luce delle precedenti considerazioni, richiede la costruzione di una nuova semantica di riconciliazione, non potendo trascurare il rischio che il dialogo di pace possa risultare anche saturo di un lessico cristiano pregiudicando la formulazione dello strumento di *peacebuilding* in termini di neutralità⁵⁸.

La transdisciplinarietà dei Peace Studies ha fatto dell'intersezione "etica-religione-teologia"⁵⁹ un punto di forza, che deve saper contemperare il rispetto delle tradizioni con la necessità di rivalutarle accettando che possano esserne ridisegnati i significati e, al tempo stesso, con la consapevolezza di come il *gap* ermeneutico ponga un limite all'interpretazione individuale degli stessi significanti e significati⁶⁰.

In conclusione, la variabile religiosa nel processo gestionale e auspicabilmente risolutivo del conflitto è dunque presentata dai Peace Studies come base per la costruzione di un modello che trasformi lo 'scontro' con l'alterità in 'incontro', promuovendo modelli interreligiosi formulati con una nuova grammatica informata alla definizione di un' „etica situazionale“⁶¹. L'ideazione di strumenti di pace dovrebbe avvalersi di un metodo formulato su euristiche quanto più immuni da *bias* e che sappia coltivare un *mindset* proattivo riconoscendo nell'analisi della variabile religiosa nel conflitto un "catalizzatore"⁶² di potenzialità risolutive.

4 - Conflitto e retoriche religiose nei recenti studi sulla pace

di un istituto giuridico proprio di una tradizione culturale/religiosa nel codice cognitivo di un'altra e quindi avviare "il percorso di un'integrazione interculturale attraverso il circuito giuridico": S. FERRARI, *Diritti e religioni*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni: Ebraismo, islam e induismo*, a cura di ID., il Mulino, Bologna, 2008, p. 20.

⁵⁷ Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 205 ss.

⁵⁸ "Christian perspectives too often operate unseen in discourse and material culture, because they have saturated imaginations, cognitive categories, and terms of conversation. This is problematic, whether the reference is a seemingly neutral term like religious freedom or a seemingly positive term like reconciliation": H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 205.

⁵⁹ Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit.

⁶⁰ Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 200 ss. e, in particolare, p. 203.

⁶¹ "[...] it is much more common to intersect ethics and peace studies through the study of situational ethics, or «identifying the right resources for the right moment»": H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 194.

⁶² "[...] seeing conflict as a potential catalyst for growth". Cfr. H.M. DUBOIS, *The intensifying intersection*, cit., p. 206.



La retorica religiosa può definirsi come uso del linguaggio o dei mezzi di comunicazione che, avvalendosi di precetti religiosi - talvolta lontani dalla loro originaria matrice assiologica⁶³ - è in grado di manipolare il comportamento umano. Nel presente paragrafo, la retorica religiosa si intenderà come elemento costitutivo del più ampio concetto di variabile religiosa e verrà esaminata non nella sua struttura esogena, bensì in quella endogena⁶⁴, ovvero come strumento comunicativo che sorge e opera internamente alle organizzazioni. Prima di tenerne conto da una prospettiva positiva di dialogo interreligioso e di costruzione della pace, ci si focalizzerà sulla sua presunta funzione causale e amplificatrice del conflitto. La correlazione tra retoriche religiose e violenza del conflitto è, pertanto, il primo sfondo concettuale entro il quale si procederà.

Anzitutto, occorre ribadire che la variabile religiosa ha certamente una capacità trasformativa nell'ambito delle dinamiche conflittuali⁶⁵ e

* Le riflessioni sviluppate nei paragrafi § 4, § 5 e § 6 rielaborano quelle pubblicate in *The religious shift in peace studies. The use of Religious Rhetoric*, in *Iura & Legal Systems*, vol. XI, n. 2 del 2024, pp. 108-111.

⁶³ Per una breve disamina attinente all'uso strumentale dei precetti religiosi "tradizionali" posta in essere dai gruppi fondamentalisti, cfr. AA. VV., *Terrorismo di matrice religiosa, sicurezza e libertà fondamentali*, a cura di A. DE OTO, Bologna University Press, Bologna, 2023; E. PACE, *La guerra dei fondamentalisti*, in *Teoria politica. Nuova serie Annali*, VI, n. 6 del 2016, pp. 49-62.

⁶⁴ I concetti di endogeno ed esogeno riguardano prevalentemente la disciplina statistico-economica. Con essi si fa riferimento alla misurazione del grado di correlazione tra variabili dipendenti e indipendenti e fenomeno analizzato. Il modello statistico adottato - cioè il meccanismo probabilistico che ha fornito i dati disponibili - chiarisce le ipotesi, la struttura e le finalità dell'analisi, rendendo possibile la distinzione tra variabili esogene ed endogene.

Sui concetti basilari della statistica sociale si rinvia a R. ALBANO, S. TESTA, *Introduzione alla statistica per la ricerca sociale*, Carocci, Roma, 2022.

Per ciò che concerne la Retorica religiosa, qui intesa come unità elementare della variabile religiosa, si rinvia a M. ISAACS, *Sacred violence or strategic Faith? Disentangling the relationship between religion and violence in armed conflict*, in *Journal of Peace Research*, LIII, n. 2 del 2016, pp. 211-225.

L'A., in tal senso, trasferendo le "retoriche religiose" nel campo delle variabili endogene vuole sottolineare come esse non operino solo come atti comunicativi esterni in grado di "generare" uno stato di violenza ma siano sovente, invece, momenti successivi all'insorgere delle violenze e posti in essere all'interno degli stessi gruppi in conflitto, utili a risolvere problematiche di varia natura.

⁶⁵ Per una panoramica su alcuni interessanti contributi in materia si rinvia a P.S. HENNE, *The two swords: Religion-state connections and interstate disputes*, in *Journal of Peace Research*, IL, n. 6 del 2012, pp. 753-768; M.C. HOROWITZ, *Nonstate Actors and the Diffusion of Innovations: The Case of Suicide Terrorism*, in *International Organizations*, LXIV, n. 1 del 2010, pp. 33-64, ove gli Autori suggeriscono che quando il fattore religioso è coinvolto nei conflitti, questi ultimi si rivelano più violenti e duraturi.



per tale ragione può configurarsi sia come elemento causale e propagatore⁶⁶ della violenza, sia come elemento moderatore, e talvolta, invece, come forza tesa a contrastarla in vista di un più auspicabile obiettivo, come quello della costruzione della pace⁶⁷.

L'intenzione di trattare il tema delle retoriche religiose e il loro grado di correlazione con la violenza nei conflitti nasce dalla lettura di un interessante articolo di Matthew Isaacs, pubblicato nel *Journal of Peace Research* del marzo 2016. Obiettivo di tale ricerca è quello di superare talune incertezze della letteratura sul tema e misurare la rilevanza della religione nei conflitti, basandola sull'uso delle "retoriche religiose" da parte delle organizzazioni violente. L'Autore, avvalendosi di un approccio da lui definito 'rhetoric-based'⁶⁸, in sostituzione degli approcci 'issue-based' e 'identity-based'⁶⁹ - tipici degli studi sociologici in materia di relazione tra variabile religiosa e conflitti -, sonda la validità di due ipotesi divergenti.

Secondo la prima, le organizzazioni che hanno utilizzato retoriche religiose in momenti precedenti all'insorgere dei conflitti, tendono ad agire con maggiore violenza rispetto alle organizzazioni che non hanno fatto uso di retoriche religiose.

La seconda, al contrario, suppone che le organizzazioni che agiscono con violenza sono più inclini ad avvalersi di retoriche religiose

In senso divergente, invece, si rinvia a T. ELLINGSEN, *Colorful community or ethnic witches' brew? Multiethnicity and domestic conflict during and after the Cold War*, in *Journal of Conflict Resolution*, XLIV, n. 2 del 2000, pp. 228-249; J.A. PIAZZA, *Is Islamist terrorism more dangerous? An empirical study of group ideology, organization, and goal structure*, in *Terrorism and Political Violence*, XXI, n. 1 del 2009, pp. 65-88, Autori che ritengono la variabile religiosa come una variabile indipendente rispetto al conflitto.

⁶⁶ In tal senso, e anche per una visione critica rispetto alla funzione *peacebuilder* delle religioni, cfr. P. NASO, "Le religioni sono vie di pace". Falso!, Laterza, Bari, 2019.

⁶⁷ In tal senso, cfr. M. d'ARIENZO, *Tutela dei diritti umani e prevenzione dei conflitti tra crisi del diritto e diplomazia religiosa*, in *Jurnalul Libertății de Conștiință*, XI, n. 2 del 2023; EAD., *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008; G. DAMMACCO, *Geopolitica tra religioni e diritto. Costruire pace, libertà e fratellanza*, Stilo editrice, Bari, 2024.

⁶⁸ Diversamente dai precedenti approcci, questo tende a quantificare la rilevanza di una variabile considerando i riferimenti pubblici e simbolici, nonché gli obiettivi che la riguardano. In questo caso, infatti, l'attenzione è rivolta alla religione e il metro di valutazione si avvale delle retoriche religiose analizzandone l'utilizzo in contesti violenti.

⁶⁹ L'approccio "issue-based" si concentra sul problema oggetto della ricerca attraverso una focalizzazione sulle teorizzazioni e gli argomenti che lo riguardano; al contrario, l'approccio "identity-based" si concentra sulle identità sociali, culturali o politiche degli individui o dei gruppi soggetti della ricerca considerandone caratteristiche, opinioni e posizioni in relazione al problema analizzato.



nei momenti successivi all’insorgere dei conflitti. Una tale inclinazione, non sussiste nelle organizzazioni che agiscono in forme non violente.

Attraverso una ricognizione degli eventi conflittuali nei quali si è registrata l’adozione di retoriche religiose da parte di organizzazioni violente e non, rappresentative di distinti gruppi religiosi, negli anni a cavallo tra il 1970 e 2012⁷⁰, l’Autore giunge a tre diverse conclusioni.

La prima è che la correlazione tra retoriche religiose e partecipazione attiva a fenomeni violenti si avvicina allo 0 quando si includono variabili terze⁷¹. Si tratta, dunque, di una conclusione che fornisce una conferma generale sul carattere ‘dipendente’ della variabile retorica religiosa dalle altre variabili.

La seconda, invece, è che l’uso passato delle retoriche religiose non appare incidere sull’intensità delle violenze perpetrate dalle organizzazioni. Tale conclusione appare confutare la prima ipotesi, in quanto evidenzia la maggior influenza di altre variabili sull’intensità delle violenze nei conflitti – come, ad esempio, il tipo di ordinamento e i livelli di legalità che lo caratterizzano.

In ultimo, si rileva che le probabilità che un’organizzazione usi retoriche religiose, in seguito all’aumentare dei livelli di violenza, diventino più alte. Ovvero, le organizzazioni che hanno partecipato ad azioni violente tendono a usare più spesso le retoriche religiose; l’aumento della durata e dell’intensità della violenza fa tendere all’uso di queste ultime. La seconda ipotesi, dunque, risulta confermata e le conclusioni pongono in evidenza il passaggio, messo poc’anzi in risalto, della variabile religiosa da ‘integrated presence’ a ‘objectified variable’⁷² all’interno dei *Peace Studies*.

5 - Sulla correlazione tra retoriche religiose e conflittualità

⁷⁰ M. ISAACS, *Sacred violence*, cit., p. 215. L’Autore, nella raccolta dati, si è avvalso dei seguenti documenti: *Europa World Year Book* (2012); *Political Handbook of the World* (2014). Egli ha inoltre fatto riferimento ai seguenti database: *Global Terrorism Database*; *Minorities at Risk Organizational Behavior Database*; *Pro-Government Militias Database*.

⁷¹ Le variabili terze misurate nell’analisi sono: il grado di esclusione delle organizzazioni dalle istituzioni politiche; la misurazione del PIL; i dati quantitativi demografici; il livello di coinvolgimento degli apparati istituzionali governativi nella sfera religiosa; i dati quantitativi e qualitativi relativi al tipo di competitività tra organizzazioni e il grado di frammentazione delle stesse; le percentuali di appartenenza etnica nazionale. A proposito di quest’ultimo punto, l’Autore utilizza la nozione di *ethnic homeland*, traslitterazione italiana di “patria etnica”, alludendo con essa all’effettiva autoctonia del gruppo che occupa il territorio.

⁷² *Infra*, § 2.



I risultati della ricerca di Matthew Isaacs sono di particolare rilievo proprio per la loro capacità di stimolare una riflessione relativa al generale rapporto tra religione e violenza. Uno degli assunti maggiormente condivisi nella letteratura sociologica è quello secondo il quale la religione sarebbe più incline a generare la violenza, piuttosto che a contrastarne l'esistenza. Il Grande Scisma del 1054⁷³, le Crociate combattute tra il XI e il XIII sec.⁷⁴, le guerre di religione combattute in Europa tra il XVI e il XVII e culminate nella Pace di Westfalia⁷⁵ sono tutti importanti esempi storici che vengono regolarmente utilizzati per avvalorare la predetta tesi.

La religione, in tale ottica, avrebbe in più occasioni dimostrato di assumere delle funzioni generatrici di violenza; da un punto di vista storiografico, tuttavia, gli elementi causali da considerare sono troppo numerosi per pervenire alla conclusione secondo la quale il fattore religioso rappresenti la causa diretta della violenza. Nonostante alcuni autori sostengano con interessanti spunti di riflessione quest'ultima tesi⁷⁶, non soppesare adeguatamente la rilevanza di altre ragioni fondamentali potrebbe indurre l'analisi verso il rischio di una prospettiva monodimensionale⁷⁷.

L'argomentazione che Matthew Isaacs vuole sostenere, dunque, da un lato sottolinea l'impossibilità di escludere dal dibattito l'assunto che ritiene "religione" e "violenza" come entità tra loro correlate; dall'altro, invece, intende contrastare quella specifica visione che vedrebbe la

⁷³ Si rinvia al volume a cura di G. FIORAMO, D. MENOZZI, *Storia del cristianesimo. L'antichità. Il Medioevo L'età moderna. L'età contemporanea*, Laterza, Bari, 2001

⁷⁴ A. BARBERO, *Benedette guerre. Crociate e Jihad*, Laterza, Bari, 2015.

⁷⁵ A. LEONI, *Storia delle guerre di religione. Dai catari ai totalitarismi*, Ares, Milano, 2018; R. AGO, V. VIDOTTO, *Storia moderna*, Laterza, Bari, 2021; M. BELLABARBA, V. LAVENIA, *Introduzione alla storia moderna*, 2^a ed., il Mulino, Bologna, 2023.

⁷⁶ In senso parzialmente concorde, cfr. P. NASO, *Le religioni sono*, cit., pp. 12-18.

⁷⁷ Un esempio lampante, in tal senso, potrebbe essere costituito dalla contrapposizione tra la visione storico-materialistica di Marx, ove l'Autore reclamava che "eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo" volesse dire "esigerne la felicità reale", e la visione sociologico-storica di Weber, ove l'Autore riscontrava una correlazione tra "etica protestante" e "spirito del capitalismo". Si tratta di una metafora che non ha direttamente a che vedere con l'analisi di cui si sta trattando, ma è esemplificativa per cogliere due visioni opposte della religione, rispettivamente passiva una, e attiva l'altra.

Cfr. K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Annali franco-tedeschi*, 1844 (consultabile al seguente sito: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/criticahegel.htm#:~:text=La%20religione%20%C3%A8%20il%20sospiro,dire%20esigerne%20la%20felicit%C3%A0%20reale>).

M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, traduzione italiana di A.M. MARIETTI, Rizzoli, Milano, 1991.



“religione” come unico o principale fattore genetico della “violenza”. E, proprio in tal ultimo senso, le conclusioni del suo articolo risultano utili perché evidenziano la correlazione tra “problematiche organizzative” dei gruppi violenti e l’uso - consequenziale - delle “retoriche religiose”, codici comunicativi che opererebbero in termini risolutivi delle predette problematiche⁷⁸.

L’Autore, infatti, oltre a evidenziare come tali retoriche agiscano in momenti successivi piuttosto che precedenti all’insorgere delle violenze, realizza un’analisi del fattore religioso nella sua accezione di «variabile dipendente e indipendente nel comportamento delle organizzazioni», permettendo una comprensione più profonda della complessità del ruolo giocato dalla religione nell’azione politica, stante il superamento della comune distinzione delle organizzazioni politiche in “religiose” o “secolari”⁷⁹. In quest’ottica, l’attualità è una prova tangibile di come politica, diritto, cultura e religione siano fortemente interconnesse.

6 - Fattore religioso e conflitti nel panorama contemporaneo

Nel contesto odierno, riflettendo sulle narrative offerte dagli organi di stampa è difatti possibile rinvenire un utilizzo di retoriche religiose che si sviluppa *successivamente* all’insorgere delle guerre e che promana direttamente dai rappresentanti istituzionali religiosi e politici. A titolo esemplificativo, si pensi alla definizione di guerra santa che il Patriarca Kirill della Chiesa ortodossa russa ha utilizzato solo dopo l’inizio delle violenze in Ucraina⁸⁰ o anche alle affermazioni del Primo Ministro israeliano Netanyahu il quale, per giustificare il rifiuto di un ceasefire, si è avvalso di alcuni passi dell’Antico Testamento⁸¹.

⁷⁸ Nel dettaglio, l’Autore scrive: «Anche se questa analisi non fornisce evidenze esaustive contro la nozione secondo la quale la religione incoraggia la violenza, ne fornisce di generalizzabili riguardo l’associazione tra sfide logistiche e partecipazione violenta e di come essa incoraggi l’adozione di retoriche religiose. Questa evidenza dovrebbe mettere in dubbio precedenti ricerche sulla violenza religiosa che non controllano le sequenze temporali». Così M. ISAACS, *Sacred, violence*, cit., p. 222.

⁷⁹ M. ISAACS, *Sacred violence*, cit., p. 222.

Per una ricostruzione attinente all’uso della dicotomia secolare/religioso, si veda l’opera, a cura di J. BEAUMONT, *The Routledge Handbook of Postsecularity*, Routledge, Abingdon (UK), 2019.

⁸⁰ Cfr. <https://www.nytimes.com/2022/05/21/world/europe/kirill-putin-russian-orthodox-church.html>

⁸¹ In particolare, citando il versetto NM 24, 20 e con riferimento agli amaleciti. La frase utilizzata è la seguente: “the Bible says that there is a time for peace and a time for



In effetti, se si riflette sul rapporto sussistente tra modernità e secolarizzazione e, con esso, sui processi di de-secolarizzazione e contro-secolarizzazione⁸² segnalati nell’ambito degli studi storici, sociologici e filosofici è difficile definire in maniera univoca il concetto di ‘guerre religiose’ o ‘guerre di religione’. Si potrebbe genericamente definirle come situazioni di conflitto scaturenti da problematiche legate alla fede, ma si cadrebbe, così, in una categorizzazione eccessivamente astratta. Per capire una tale difficoltà definitoria, si consideri come esempio la storia dell’Iran⁸³ - un Paese che nell’ultimo secolo non è risultato di certo estraneo a dinamiche conflittuali violente - e, nello specifico, alle cause che hanno permesso un ritorno al regime teocratico. In tale prospettiva, è possibile chiedersi se sia il solo sentimento religioso ad aver comportato un ritorno alla teocrazia, oppure se ne siano state ulteriori cause le dinamiche coloniali, le forme di assoggettamento, e un rifiuto condiviso della modernità⁸⁴. Una conclusione non esclude l’altra. Il ruolo geopolitico dell’Iran negli anni della Guerra Fredda, infatti, ha sottoposto il Paese a forme di subordinazione economiche e politiche generate dalle compagini occidentali. Povertà e disuguaglianze furono tra le prime conseguenze dell’ammodernamento del Paese e, quale risposta collettiva, crearono le basi per una revanche religiosa che si presupponeva essere in grado di riconnettere le componenti di una società in costante fase di frammentazione⁸⁵, rinforzando quelle

war. This is a time for war, a war for a common future. Today we draw a line between the forces of civilization and the forces of barbarism. It is a time for everyone to decide where they stand. Israel will stand against the forces of barbarism” (si consulti il sito: <https://www.theguardian.com/world/2023/oct/30/netanyahu-declares-it-is-time-for-war-as-israel-hails-hostage-release>).

⁸² V. KARPOV, *Desecularization: A Conceptual Framework*, in *Journal of Church and State*, LII, n. 2 del 2010, pp. 232-270.

⁸³ Sulla storia dell’Iran si rinvia a E. ABRAHAMIAN, *Storia dell’Iran. Dai primi del Novecento a oggi*, traduzione italiana di A. MERLINO, Feltrinelli, Milano, 2013.

⁸⁴ Per modernità, in questa sede, si fa riferimento al modello politico-economico di tipo occidentale che si sviluppa a partire dall’Illuminismo europeo e assume quale principio condiviso quello della libertà economica e del profitto come obiettivo di crescita sociale.

⁸⁵ A tal proposito si rinvia a F. FUSCO, *L’Iran e l’Occidente al tempo della Guerra Fredda*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, LXXVI, n. 1 del 2019, pp. 119-142, soprattutto p. 127, ove si afferma che “i mutamenti, che accompagnarono il processo di industrializzazione e ammodernamento, provocarono un’erosione dei complessi equilibri sociali ed economici caratterizzanti la composita società iraniana e la sua identità culturale. La crescente sperequazione economica e l’insopportanza di ampi strati della popolazione generarono una vasta ondata di malcontento, che si innestò su di un quadro macroeconomico precario: infatti, dalla metà degli anni Cinquanta era chiaro che le rendite petrolifere non avrebbero potuto sovvenzionare, nella sua interezza, il vasto piano di modernizzazione. Il governo si vide costretto a fare debito producendo



dicotomie ‘noi-loro’/‘amici-nemici’ tipiche degli schemi di funzionamento gruppali ‘attacco-fuga’ precedentemente menzionati⁸⁶.

Quello dell’Iran è un esempio che, oltre a evidenziare l’inscindibilità tra variabili esogene e endogene, dimostra la difficoltà nel determinare l’effettiva esistenza di una relazione causa-effetto tra “religione” e “violenza”. Da questa prospettiva, secondo una serie di dati statistici rilevati da una ricerca ACLED⁸⁷, solo nel 2023 sarebbero stati centoquarantasettemila gli eventi conflittuali registrati in tutto il globo. La religione potenzialmente potrebbe riguardarli tutti. Tuttavia, ritenerla esclusivamente come un fenomeno astratto e metafisico, senza considerare, invece, la sua funzione antropopoietica, condurrebbe a un’argomentazione fallace non perché inesatta, ma certamente parziale. Un’argomentazione, cioè, che reputa la “religione” come causa dei conflitti e non considera, dunque, né l’inter-relazione tra secolare e religioso⁸⁸, né la responsabilità umana sottesa ai fenomeni violenti, dunque la strumentalizzazione umana dei valori religiosi. Lo studio di Matthew Isaacs, in senso opposto, propone invece un’analisi induttiva utile sia a evidenziare la parzialità di alcuni approcci metodologici⁸⁹, sia a valorizzare l’importanza del contesto sul carattere (indipendentemente, esogeno-endogeno) delle variabili impiegate nella ricerca e, in ultima istanza, utile a evidenziare la primazia del fattore umano rispetto a quello religioso.

L’indivisibilità della religione dalla vita umana⁹⁰, l’inestricabile rapporto tra “religione” e “cultura”⁹¹, nonché le profonde e interrelate

grossi disavanzi primari, e ad aumentare il ricorso alle importazioni innescando una crisi valutaria, visto che le riserve di divise straniere iniziarono a scarseggiare”.

⁸⁶ *Infra* § 3, note nn. 54, 55.

⁸⁷ Cfr. <https://acleddata.com/conflict-index/>

⁸⁸ T. ASAD, *The formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Standford University Press, Standford, 2003.

⁸⁹ M. ISAACS, *Sacred violence*, cit., pp. 212-214.

⁹⁰ A. ABEYSEKARA, *The Un-translatability of Religion, The Un-translatability of Life: Thinking Talal Asad’s Thought Unthought in the Study of Religion*, in *Method & Theory in the Study of Religion*, n. 22 del 2011, pp. 257-282. L’A. sottolinea come la definizione della religione quale ‘fenomeno’ - quindi la sua reificazione - abbia incontrato le critiche di rilevanti Autori (T. Asad, J. Derrida, M Heidegger, F. Nietzsche) che, al contrario, hanno dato risalto all’importanza di una lettura esistenzialista/olistica della religione tale da agevolare la comprensione dell’inscindibile rapporto di essa con la vita umana.

⁹¹ E faccio qui riferimento, appunto, alla condizione per la quale l’imposizione forzata di determinati valori abbia condotto al ritorno integralista verso altri valori, di natura fortemente religiosa, dunque culturale.

Sul rapporto tra religione e cultura si rinvia a M. RICCA, *Dike meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008; S. FERLITO, *Tradizioni religiose e ordine sociale. Alle origini dell’immaginario giuridico occidentale*, Carocci, Roma, 2022.



influenze tra secolare e religioso fanno da sfondo concettuale al contributo dell'Autore e ci permettono, dunque, di relativizzare un assunto: la retorica religiosa, quale mezzo a disposizione degli spokesperson interessati a fornire una versione politicizzata dei precetti religiosi, non è necessariamente antecedente all'insorgere della violenza ma, al contrario, e in correlazione ad altre variabili, si configura quale momento successivo e strumentale al prosieguo o ad un aumento di intensità della stessa, ovvero come utile mezzo per la risoluzione di problematiche organizzative sorte in capo alle organizzazioni violente.

La funzionalità dualistica della retorica religiosa, al di là delle umane tendenze strumentalizzanti, fa sì che essa possa comunque esplicare un suo potenziale non solo all'interno dei fenomeni violenti, ma anche in quelli protesi alla costruzione del dialogo e della pace. Il suo impiego in ambito diplomatico, in tal senso, ne offre sicuramente una prova patente.

7 - La variabile religiosa nei Peace Studies: strumenti di 'religious diplomacy'

L'evoluzione degli studi sulla correlazione tra conflitto e retorica religiosa ha messo in evidenza come quest'ultima - se correttamente indirizzata - sia in grado di assumere un ruolo strategico nella gestione dei conflitti. Tuttavia, la sua potenzialità è stata spesso trascurata a causa di una marginalizzazione della variabile religiosa nell'ambito dei Peace Studies⁹². Tale esclusione, radicata in un'impostazione ideologica e normativa prevalente, è riconducibile, in larga misura, alla consolidata dicotomia tra sfera pubblica e sfera privata, caratteristica distintiva di numerosi sistemi giuridici e dibattiti teorici, che avrebbe voluto portare a confinare le religioni entro i limiti del privato, escludendole sistematicamente dalle dinamiche e dagli spazi del discorso pubblico⁹³.

⁹² Per la definizione di Peace Studies si aderisce alla nota n. 8, paragrafo § 2.

⁹³ Wolfram Weisse in proposito scrive: "We can observe today how religions play an increasingly important role in European societies [...] This is as true in academia as in the public forum. More and more scholars, who formerly did not touch the field of religion, are taking up this field [...] An outstanding example is Jürgen Habermas. For decades, he refused to take religion into account within his thinking or communication. For some years now he has been writing more and more on religion and its role in mutual understanding". **W. WEISSE**, *Reflections on the REDCo project*, in *Religion, Education, Dialogue and Conflict: Perspectives on Religious Education Research*, a cura di R. JACKSON, Routledge, Abingdon, 2012, p. 11. Cfr. **J. HABERMAS**, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2005; **J. HABERMAS**, *Religion in the public sphere*, European Journal of Philosophy, vol. XIV, n. 1



Nel contesto del *peacebuilding*, i tentativi da parte degli attori pubblici di circoscrivere il ruolo del fattore religioso sono stati frequentemente percepiti dagli attori religiosi come segnali di esclusione, generando così un effetto controproducente: l'erosione della fiducia reciproca e l'acuirsi delle tensioni, piuttosto che la loro risoluzione. Questa dinamica, secondo Robert Scott Appleby, ha messo in evidenza la necessità di riconoscere la dimensione pubblica delle religioni come elemento imprescindibile nella progettazione di strategie di *peacebuilding*, promuovendo quindi una cooperazione tra l'ambito politico-diplomatico e quello religioso in grado di contribuire in modo efficace e risolutivo nella gestione dei conflitti⁹⁴.

Con la fine della Guerra Fredda negli anni '90, si è assistito all'emergere di un interesse sempre più marcato, da parte di alcuni studiosi⁹⁵, per il rapporto tra religione, conflitto, pace e diplomazia, inaugurando così una riflessione più articolata nell'ambito delle relazioni internazionali, che ha messo in luce l'ambivalenza politica intrinseca al fenomeno religioso⁹⁶. Questo rinnovato approccio ha introdotto nuove prospettive nello scenario internazionale, portando al riconoscimento della religione non solo come potenziale fonte di divisione, ma anche come una risorsa strategica di crescente rilevanza per la diplomazia, il *peacebuilding* e la tutela dei diritti umani. Tale riflessione ha favorito

del 2006, pp. 1-25. AA. VV., *Religion in Public Spaces: a European Perspective*, a cura di S. FERRARI, S. PASTORELLI, Ashgate, Farnham, 2012.

⁹⁴ R. SCOTT APPLEBY, *The New Name for Peace? Religion and Development as Partners in Strategic Peacebuilding*, in *The Oxford handbook of religion, conflict and peacebuilding*, a cura di R. SCOTT APPLEBY, G.D. LITTLE, A. OMER, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 188-189.

⁹⁵ R. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston Way, Lanham, Maryland, 2000, p. 285; ID., *Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding*, in *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, a cura di C. A. CROCKER, F. O. HAMPSON, P. R. ALL, 2^a ed., United States Institute of Peace Press, Washington DC, 2001, pp. 821-840; J.P. LEDERACH, *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1996; ID.: *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, United States Institute of Peace Press, Wahington DC, 1997; AA. VV., *Faith-Based Diplomacy Trumping Realpolitik*, a cura di D. JOHNSTON, Oxford University Press, Oxford, 2003; D. JOHNSTON, *Faith-Based Organizations: The Religious Dimension of Peacebuilding*, in *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society*, a cura di P. VAN TONGEREN, M. BRENK, M. HELLEMA, J. VERHOEVEN, Lynne Rienner, Boulder, 2005.; AA. VV., *Religion, the Missing Dimension of State-Craft*, a cura di D. JOHNSTON, C. SAMPSON, Oxford University Press, Oxford, 1994.

⁹⁶ F. FORET, *How the European External Action Service Deals with Religion through Religious Freedom*, in *EU Diplomacy Paper*, luglio del 2017, p. 4.



l'emergere del dibattito internazionale sulla ‘religious diplomacy’⁹⁷, un settore innovativo e promettente che si configura come spazio strategico di collaborazione tra governi, organizzazioni internazionali e istituzioni religiose, volto a perseguire obiettivi comuni⁹⁸.

Alla luce degli studi più recenti, i successivi paragrafi intendono approfondire il contributo degli strumenti di diplomazia religiosa - quali l’alfabetizzazione religiosa e il dialogo interreligioso - nell’integrare e promuovere processi di *peacebuilding* efficaci.

8 - ‘Peacebuilding’: il ruolo dell’analfabetismo religioso e del dialogo interreligioso

L’espressione “ambivalenza della religione”, ispirata dal titolo del celebre lavoro di Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*, viene utilizzata dall’autore per delineare il duplice ruolo che la religione riveste all’interno della società: da un lato come fattore che perpetua la violenza, dall’altro come forza propulsiva nella promozione della pace. Scott Appleby, infatti, sostiene che l’ambivalenza intrinseca delle religioni possa costituire una potenziale risorsa per la promozione della pace, in quanto i testi religiosi, con la loro polivalenza, hanno la capacità di giustificare tanto il conflitto quanto la pace⁹⁹. Secondo l’autore, la manipolazione delle religioni da parte di leader politici e religiosi è facilitata proprio dall’analfabetismo religioso¹⁰⁰, ossia dalla limitata

⁹⁷ R. Abrahamson in merito afferma che “The recognition that religion plays a role in peacemaking has been slow in coming, but this recognition is rapidly gaining ground. It is called Track III Diplomacy, or Cultural/Religious Diplomacy”: **R. ABRAHAMSON**, *Religious Diplomacy - why is it Essential that Religion Play a Role in Peacemaking*, in *Studies in History and Jurisprudence*, giugno del 2023, p. 1.

⁹⁸ Per approfondimenti cfr. **M. VENTURA**, *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, il Mulino, Bologna, 2021, p. 152 ss.

⁹⁹ **R. SCOTT APPLEBY**, *The Ambivalence of the Sacred*, cit.

¹⁰⁰ Per definire l’analfabetismo religioso (in Italia), Alberto Melloni scrive: “esso non nasce dal nulla come un fenomeno da misurare sociologicamente nell’istante del presente: se lo si intende come l’accettata mancanza di strumenti di conoscenza di una esperienza di fede, i testi sacri che la fondano, le sue pratiche culturali, le norme interne ed esterne, i dinamismi storici che la percorrono e la modificano - esso è parte integrante della storia italiana” (in **AA. VV.**, *Rapporto sull’analfabetismo religioso in Italia*, a cura di A. MELLONI, il Mulino, Bologna, 2014, p. 5); per un approfondimento sul ruolo dell’analfabetismo religioso nelle società europee vedi **AA. VV.**, *Religious Literacy, law and history*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, Routledge, London, New York, 2019; sull’analfabetismo religioso negli Stati Uniti vedi **S. PROTHERO**, *Religious Literacy: what every American needs to know - and doesn’t*, HaperOne, New York, 2007.



comprendere delle scritture e delle loro diverse interpretazioni¹⁰¹. In questa prospettiva, Marc Gopin, direttore del *Center for World Religions, Diplomacy and Conflict Resolution*, critica severamente l'approccio della diplomazia occidentale, accusandola di trascurare l'importanza dei valori, delle tradizioni e delle pratiche religiose nei contesti conflittuali, trascurando così un elemento fondamentale per la costruzione di una pace duratura e inclusiva¹⁰². Egli sostiene quindi che le religioni e i loro valori debbano essere integrati nelle tradizionali politiche e pratiche occidentali di risoluzione dei conflitti e che principi religiosi come l'empatia, la nonviolenza e la sacralità della vita umana debbano essere adottati come pilastri per definire il linguaggio diplomatico utilizzato nella gestione dei conflitti¹⁰³. Tuttavia, per conseguire tale obiettivo, Gopin ritiene imprescindibile una comprensione approfondita delle religioni, delle loro istituzioni e delle modalità storiche attraverso le quali queste hanno affrontato le questioni legate alla guerra e alla pace, tenendo conto delle diverse interpretazioni presenti all'interno di ciascuna tradizione religiosa¹⁰⁴. Questo approccio, secondo l'autore, ha acquisito una particolare rilevanza dopo gli eventi tragici dell'11 settembre 2001, che hanno distorto in maniera significativa la percezione delle religioni nel contesto occidentale, alimentando stereotipi e diffondendo paure legate a ciò che oggi viene definito estremismo violento¹⁰⁵.

Secondo il politologo Markus A. Weingardt, una delle cause dei conflitti non è tanto l'analfabetismo religioso in sé, quanto un'educazione religiosa che, focalizzandosi principalmente sugli elementi conflittuali e violenti delle religioni, può essere sfruttata dai leader politici e religiosi

¹⁰¹ R. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., p. 285; cfr. J. WOLFFE, *Is religious violence really religious?*, in *Religious Literacy*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, cit., pp. 120-126, qui p. 125.

¹⁰² M. GOPIN, *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 200.

¹⁰³ M. GOPIN, *Between Eden and Armageddon*, cit.

¹⁰⁴ Egli evidenzia, ad esempio, che nell'ebraismo esiste il concetto biblico di Dio che combatte le battaglie per i figli di Israele, insieme alle analisi rabbinciche della *milhemet hova* (guerra obbligatoria) e della *milhemet mitzvah* (guerra come adempimento di un dovere verso Dio), ma accanto a queste visioni si trova anche la convinzione rabbinica di *shalom* (pace) e di *pikuach nefesh* (salvaguardia della vita): M. GOPIN, *Between Eden and Armageddon*, cit., p. 66; cfr. M. GOPIN, *Forgiveness as an Element of Conflict Resolution in Religious Cultures: Walking the Tightrope of Reconciliation and Justice*, in *Reconciliation, Coexistence, and Justice in Interethnic Conflicts: Theory and Practice*, a cura di M. ABU-NIMER, Lexington Books, Lanham, MD and Oxford, 2001, pp. 87-99.

¹⁰⁵ Cfr. A. DINHAM, *Religion and Belief Literacy: Reconnecting a chain of learning*, Bristol University Press, Bristol, 2021, p. 24; cfr. F. FORET, *How the European External Action Service*, cit., pp. 6-7.



per incitare alla violenza e ostacolare i processi di pace¹⁰⁶. Questa strumentalizzazione viene in seguito utilizzata per alimentare il *religious outbidding*, un termine adottato da Monica Toft per descrivere il fenomeno che si verifica quando le élite competono tra loro con l'intento di affermare la propria "legittimità", cercando di ottenere il consenso pubblico necessario per fronteggiare minacce immediate o semplicemente per perseguire interessi personali¹⁰⁷. In tale scenario, sostiene Weingardt, emerge con forza il ruolo centrale dello Stato, chiamato a promuovere un sistema educativo in grado di garantire una solida alfabetizzazione religiosa, con l'obiettivo di fornire ai cittadini gli strumenti necessari per sviluppare una comprensione critica e consapevole delle tematiche religiose, proteggendosi così dalle manipolazioni di attori politici o religiosi e favorendo una convivenza più armoniosa¹⁰⁸.

Seguendo questa direzione, numerosi studiosi hanno elaborato modelli di intervento mirati a promuovere gli aspetti positivi della religione. Tra questi, il *Training model of interreligious peacebuilding*, elaborato da Mohammed Abu-Nimer, si distingue per il focus sul ruolo cruciale che la formazione interreligiosa può avere nella trasformazione dei conflitti, in considerazione dell'importanza centrale che le identità religiose e culturali hanno avuto e continuano ad avere in numerosi contesti di conflitto¹⁰⁹. L'autore sottolinea che la formazione dei *peacemakers* dovrebbe essere radicata in una narrazione che emerge direttamente dagli insegnamenti, dalle scritture e dalle tradizioni delle religioni di appartenenza degli stessi *peacemakers* e questo implica che, prima di assumere il ruolo di mediatori per la pace, sia fondamentale formare gli individui sulla propria tradizione religiosa, concentrandosi sull'intero repertorio di strumenti non violenti che le religioni offrono¹¹⁰.

¹⁰⁶ M.A. WEINGARDT, *Religion als Friedensressource. Potenziale und Hindernisse*, in *Wissenschaft und Frieden*, n. 3 del 2008.

¹⁰⁷ M. TOFT, *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*, in *International Security*, vol. XXXI, n. 4 del 2007, pp. 97-131, qui p. 103.

¹⁰⁸ M.A. WEINGARDT, *Religion als Friedensressource*, cit.

¹⁰⁹ M. Abu-Nimer sostiene: "The goal in training for interreligious peacebuilding, as in conflict resolution and intercultural intervention in general, is to facilitate a change from the participants' narrow, exclusionist, antagonistic, or prejudiced attitudes and perspectives to a more tolerant and open-minded attitude": M. ABU-NIMER, *Conflict Resolution*, cit., p. 686.

¹¹⁰ L'Islam, ad esempio, si fonda su concetti profondamente umani e ha sviluppato un ampio insieme di strumenti non violenti per la risoluzione dei conflitti. Tuttavia, molti musulmani non dispongono di una conoscenza adeguata della tradizione islamica né di una sufficiente esperienza nel campo del *peacebuilding*: M. ABU-NIMER, *Conflict Resolution*, cit., p. 686.



Scott Appleby, in modo analogo, sostiene che il *religious peacebuilding* possa realizzarsi solo quando i ‘militanti religiosi’¹¹¹ - attori impegnati nella nonviolenza - acquisiscono competenze tecniche e professionali in ambiti chiave come la prevenzione dei conflitti, l’allerta precoce, la mediazione, la conciliazione e altri strumenti utili per la gestione e trasformazione dei conflitti¹¹². Tuttavia, per aumentare il numero di militanti religiosi e nonviolenti coinvolti nel *peacebuilding*, Scott Appleby ritiene essenziale investire nell’alfabetizzazione religiosa, che comprenda sia l’educazione teorica che la formazione pratica, e allo stesso tempo incentivare i leader e le comunità religiose a dedicare risorse e personale a programmi che promuovano e rafforzino gli ideali di tolleranza e nonviolenza¹¹³. Questo impegno, secondo l’autore, rappresenta il primo passo cruciale nella progettazione di strategie finalizzate a favorire e sostenere il *religious peacebuilding*¹¹⁴.

Abbas Aroua, fondatore del *Cordoba Peace Institute* di Ginevra, sostiene che soltanto i mediatori dotati di una solida alfabetizzazione religiosa, ossia coloro che possiedono una comprensione approfondita delle credenze e degli ideali religiosi, sono in grado di promuovere in modo efficace il dialogo interreligioso¹¹⁵, che, grazie alla sua funzione determinante nella gestione dei conflitti¹¹⁶, rappresenta il secondo strumento di ‘*religious diplomacy*’ trattato in questo paragrafo. Secondo Aroua, anche quando i processi di pace non conducono a una risoluzione definitiva, la sola presenza della variabile religiosa può comunque esercitare un impatto positivo, contribuendo a instaurare fiducia tra i diversi gruppi sociali e tra gli individui, favorendo così le condizioni per una cooperazione pacifica¹¹⁷. In questi contesti, il dialogo interreligioso si configura come uno strumento imprescindibile poiché consente ai credenti, alle comunità religiose e alle istituzioni statali di intraprendere

¹¹¹ Con il termine ‘militante religioso’, Scott Appleby si riferisce a: “individui profondamente impegnati nella loro fede, pronti a assumere una leadership nella promozione della giustizia e nella costruzione di comunità pacifiche; sono considerati militanti in quanto disposti a mettere a rischio la propria vita e il proprio sostentamento per la causa della riconciliazione e per il servizio ai poveri e agli oppressi”: **R. SCOTT APPLEBY**, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., p. 282.

¹¹² **R. SCOTT APPLEBY**, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., p. 282.

¹¹³ **R. SCOTT APPLEBY**, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., p. 286.

¹¹⁴ **R. SCOTT APPLEBY**, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., p. 286.

¹¹⁵ **AA. VV.**, *Transforming Conflicts with Religious Dimensions: Methodologies and Practical Experiences*, a cura di A. AROUA et AL., *The Centre on Conflict, Development and Peacebuilding/CCDP*, Zurich, 2010, p. 4.

¹¹⁶ “Il dialogo interreligioso è la vera e propria essenza dell’ingaggio religioso”: **M. VENTURA**, *Nelle mani di Dio*, cit., p. 152.

¹¹⁷ **M. VENTURA**, *Nelle mani di Dio*, cit., pp. 12-13.



un processo olistico capace di superare le barriere etniche, culturali e religiose¹¹⁸. Questo approccio viene esemplificato in modo molto chiaro anche nel lavoro pionieristico di Douglas Johnston e Cynthia Sampson, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, in cui diversi studiosi si sono riuniti per mettere in evidenza il vantaggio comparativo che gli attori religiosi, attraverso pratiche di dialogo e mediazione fondate sulla fede, sono in grado di apportare nei processi di gestione dei conflitti e nella costruzione della pace¹¹⁹. Attraverso l'analisi di alcuni casi studio (le Filippine, il Sudafrica e lo Zimbabwe) gli autori evidenziano quelle che sono le caratteristiche distintive dei leader religiosi, tra cui autorevolezza, fiducia, professionalità e una profonda vicinanza culturale e pratica con le comunità coinvolte. Come sottolineato anche da John Paul Lederach, questa vicinanza conferisce ai leader religiosi una capacità unica di intervenire efficacemente nei conflitti, poiché consente loro di guadagnarsi il rispetto e la cooperazione delle persone coinvolte, agevolando così l'instaurarsi di un processo di pacificazione duraturo¹²⁰.

Oltre alla capacità di guadagnare la fiducia delle persone, le comunità religiose si distinguono anche per la loro economicità e rapidità operativa facendo affidamento su ampie reti di volontari profondamente impegnati nella causa e pronti a rischiare la propria vita per il bene comune¹²¹. Tali movimenti e leader religiosi hanno inoltre la capacità di influenzare l'adozione di normative nazionali e internazionali, esercitando così un impatto positivo sulla promozione della pace globale e contribuendo a definire il dibattito internazionale sul *religious*

¹¹⁸ W.C. DURHAM jr, E.A. CLARCK, *The Place of Religious Freedom in the Structure of Peacebuilding*, in *The Oxford handbook of religion*, a cura di R. SCOTT APPLEBY, G.D. LITTLE, A. OMER, cit., pp. 281-306, qui p. 296.

¹¹⁹ Cox et al. sostengono che la religione può rivelarsi particolarmente efficace nella risoluzione di conflitti prolungati, di stallo o di difficile soluzione: H. COX, A. SHARMA, M. ABE, A. SACHEDINA, H. OBEROI, M. IDEL, *World Religions and Conflict Resolution*, in, *Religion, the Missing Dimension*, a cura di D. JOHNSTON, C. SAMPSON, cit., pp. 266-282, qui p. 266. Galtung, attraverso la sua teoria della violenza diretta e strutturale, sottolinea la necessità di un dialogo più ampio, sia inter- che intra-religioso, come mezzo per valorizzare il potenziale di pace insito nelle religioni: J. GALTUNG, *Religions, Hard and Soft*, in *Cross Currents*, vol. XLVII, n. 4 del 1998, pp. 437-450, qui p. 437.

¹²⁰ Cfr. J.P. LEDERACH, *Preparing for Peace*, cit.; J.P. LEDERACH (1997), *Building Peace*, cit.;

¹²¹ Secondo quanto osservato da Bennett e Stein, l'intervento dei leader religiosi si è dimostrato più efficace rispetto a quello del personale retribuito delle grandi organizzazioni internazionali e delle ONG secolari: AA. VV., *Sacred Aid: Faith and Humanitarianism*, a cura di M. BARNETT, J. STEIN, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 24 ss.



peacebuilding. Weingardt, nel suo libro intitolato *Religion macht Frieden*¹²² cita come esempi emblematici figure e movimenti ispirati da valori religiosi come Mahatma Gandhi, Martin Luther King, i Quaccheri e la Comunità di Sant'Egidio¹²³. Questi, facendo leva sui principi religiosi, hanno operato per la pace in diversi contesti, con interventi mirati alla prevenzione della violenza diretta, alla lotta contro la violenza strutturale e alla promozione di un cambiamento sociale positivo, con l'obiettivo di trasformare le dinamiche conflittuali attraverso un impegno non-violento e un dialogo inclusivo. Inoltre, Weingardt esamina una serie di casi studio¹²⁴ in cui la religione ha avuto un ruolo cruciale nel favorire la *de-escalation* dei conflitti, giungendo alla conclusione che le caratteristiche distintive dei conflitti, degli attori coinvolti e degli interventi messi in atto sono molteplici e variegate ma che, ciononostante, la religione può fungere sempre da catalizzatore per il raggiungimento di una soluzione pacifica¹²⁵.

In conclusione, l'alfabetizzazione religiosa e il dialogo interreligioso possono rappresentare un canale privilegiato per promuovere la pace in molteplici modi, a patto che si riconosca e si valorizzi il potenziale positivo della variabile religiosa. Se adeguatamente orientato, infatti, un approccio che enfatizzi i valori di tolleranza, rispetto reciproco e cooperazione insiti nelle varie tradizioni religiose può fungere da leva per la costruzione di ponti capaci di stimolare un processo di pacificazione duraturo e di promuovere una convivenza armoniosa, obiettivo ultimo dei *Peace Studies*.

9 - Conclusioni

Dall'analisi condotta emerge chiaramente come il fattore religioso abbia assunto negli studi più recenti un ruolo sempre più centrale nella comprensione dei conflitti e nei processi di pacificazione, trasformandosi da elemento marginale, spesso considerato unicamente come causa di

¹²² M.A. WEINGARDT, D. SENGHAAS, H. KÜNG, *Religion macht Frieden: Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2007.

¹²³ Per il ruolo di rilievo svolto dalla comunità di Sant'Egidio vedere R. SCOTT APPLEY, *The Ambivalence of the Sacred*, cit., pp. 290-292.

¹²⁴ Per i casi studio vedere M.A. WEINGARDT, F. FAUST, *Was Frieden Schafft. Religiöse Friedensarbeit Akteure, Beispiele, Methoden*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 2018; I. MERDJANOVA, P. BRODEUR, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, Bloomsbury Academic, London, 2010.

¹²⁵ Cfr. M.A. WEINGARDT, D. SENGHAAS, H. KÜNG, *Religion macht Frieden*, cit.

violenza, in una risorsa strategica per affrontare e risolvere le crisi. Questa evoluzione riflette la complessità delle dinamiche contemporanee, in cui le molteplici interpretazioni legate alla sfera religiosa, benché talvolta utilizzate per alimentare divisioni e rafforzare antagonismi tra gruppi contrapposti, pongono una sfida cruciale: superare il *gap* ermeneutico che separa visioni contrastanti e che, di fatto, ostacola il dialogo e una comprensione reciproca autentica. In questo contesto, emerge con forza quella che Scott Appleby ha definito “the ambivalence of the sacred”, che consente ad attori politici e/o religiosi di strumentalizzare il fattore religioso a seconda del contesto e degli scopi che si intendono perseguire. Da un lato, le retoriche religiose, se mal indirizzate, possono essere utilizzate per risolvere problematiche intragruppali nelle organizzazioni violente, legittimare la violenza e perpetuare i conflitti; dall’altro, esse possiedono un notevole potenziale di promozione della pace, rivelandosi strumenti efficaci per la riconciliazione e la cooperazione. L’evoluzione del ruolo delle religioni nei Peace Studies è indicativa di questa trasformazione. Superata la tradizionale dicotomia tra sfera privata e sfera pubblica, le religioni passano da una posizione marginale a un riconoscimento della loro rilevanza nei processi di *peacebuilding* che si riflette nell’approccio innovativo della ‘religious diplomacy’, tramite la quale la dimensione religiosa viene integrata nelle strategie diplomatiche, conferendole un ruolo determinante nella mediazione internazionale.

Alla luce di queste considerazioni, le religioni, se orientate e utilizzate in modo consapevole, possono costituire un potente strumento di coesione e mediazione in grado di valorizzare la diversità e contribuire alla costruzione di una società basata su una pace stabile e inclusiva.

