

**Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere:
un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata***

Paola Pannia

*«I don't believe in God, but she doesn't mind»
Hayden Kays*

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Religioni ed eguaglianza di genere. Si può chiedere al diritto di modellare la dottrina religiosa? – 3. Donne, accesso alla giustizia e il rapporto stato-religione nella giurisprudenza della corte Edu: «scontro frontale» o astensione. *Tertium non datur*. – 4. Religioni senza individui... e individui senza religione. – 5. Una veste religiosa per i diritti umani. – 6. Note conclusive: lo stato e il genere del sacro.

1. Introduzione

La questione del governo della diversità religiosa, unita a quella della tutela giuridica e dell'accesso alla giustizia (dei soggetti membri) delle minoranze, è da tempo al centro di un vivace dibattito che coinvolge, in Italia, così come altrove, studiosi, *policy-makers* e operatori del diritto. Si tratta, tuttavia, di una questione ancora bisognosa di studio e riflessione, che fatica a raggiungere una sintesi pacificata (e pacificante). La discussione è stata, di recente, arricchita e riaccesa da un nuovo filone, che conta al suo interno studiosi e studiose che affermano come l'esclusione delle donne dal sacerdozio prevista da alcune confessioni religiose, come quella cattolica, rappresenti una violazione dei diritti delle donne non tollerabile in una società democratica¹. L'eguaglianza di genere andrebbe promossa e tutelata con l'adozione di specifiche misure che intervengano direttamente o indirettamente a salvaguardare i diritti delle

* L'articolo è stato sottoposto, in conformità al regolamento della Rivista, a *double-blind peer review*.

* Desidero ringraziare la Professoressa Ilenia Ruggiu e le Dottoresse Silvia Baldassarre e Giovanna Spanò per i commenti generosi e puntuali che hanno elargito su una prima versione di questo scritto e perché sono sempre nutriente fonte di confronto e riflessione.

¹ Si vedano tra gli altri C. Sustain, *Sexual equality vs. religion: what should the law do?*, in *Boston review*, 1998, A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality: inclusive or exclusive?*, in *Human Rights Law Review*, 2010, p. 429 ss. e, in Italia I. Ruggiu, *L'esclusione delle donne dal sacerdozio: un problema costituzionale?*, in AA. VC., *Scritti in onore di Pietro Ciarlo*, Napoli, 2022, p. 1263 ss. Invero, al di là di questi autori, è nutrita la schiera degli studiosi che si sono occupati, attraverso diverse prospettive, degli intrecci tra la libertà religiosa e l'eguaglianza di genere. Essi saranno menzionati via via all'interno del lavoro.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

donne e che consentano a queste ultime di ottenere tutela anche contro il gruppo religioso cui esse appartengono. La principale obiezione che viene opposta a quest'idea è la tradizionale separazione tra stato e religione che protegge le confessioni da indebite intromissioni statali rispetto al loro ordinamento interno.

L'argomento della neutralità dello stato sembra aver catalizzato tutti i dubbi e le riserve espresse dai maggiori detrattori di queste proposte (sia sul piano teorico-concettuale che su quello della concreta implementazione), assorbendo, così, l'intero sforzo ricostruttivo degli autori prima menzionati. Sembrano restare sullo sfondo, invece, per lo più negletti, altri profili problematici che rispolverano domande antiche e che meriterebbero ben altri spazi: chi ha il diritto di parlare²? Chi ha il diritto di agire? E, in un'ottica intersezionale, come si possono superare le posizioni e le soluzioni manichee? Qual è il ruolo del diritto nella tensione tra la normativa antidiscriminatoria di genere e la libertà di religione? Se l'accesso alla giustizia «è anche uno strumento che abilita e dà forza»³ può esso incarnare e veicolare un approccio olistico, che consenta alla libertà di religione e all'eguaglianza di genere di rafforzarsi a vicenda, e, per questo tramite, di dare potere agli individui e alle comunità che questi abitano? O, qualora una negoziazione non sia possibile, quali misure, quali interventi lo stato può assumere efficacemente per tutelare e promuovere l'eguaglianza, senza sacrificare del tutto la libertà religiosa e/o chiedere sacrifici agli individui, anche rispetto ad una compiuta e piena espressione della propria identità?

Nel tentativo di dare una risposta a queste domande, questo contributo si serve primariamente dell'approccio casistico e comparato. L'analisi si divide in quattro parti. La prima parte effettua una ricognizione degli argomenti e delle misure proposte della dottrina che ha portato la questione alla ribalta. Successivamente, si tenta di ridimensionare quello che viene indicato dai più come il principale ostacolo all'intervento statale in funzione antidiscriminatoria in ambito religioso: l'autonomia dell'ordinamento religioso e la separazione stato-chiesa. A tal fine, attraverso opportuni richiami alla giurisprudenza della Corte Edu si cercherà di imporre all'attenzione ulteriori aspetti che richiedono di essere presi in considerazione nel difficile bilanciamento operato dalle corti tra la libertà di coscienza e religione, e il diritto alla non discriminazione. Nello specifico vengono in gioco non solo ragioni di opportunità, collegate all'impatto che le decisioni giudiziarie possono avere sulla stessa minoranza, ma anche la tutela all'identità culturale e il principio del pluralismo, che richiede di attribuire riconoscimento, attraverso procedure partecipate, alla complessità del precetto religioso e delle sue, spesso non univoche, interpretazioni, nonché alla molteplicità di risposte che le donne elaborano di fronte a questi precetti, nella costruzione del proprio sé religioso. Una tutela effettiva dei diritti delle donne, infatti,

² D'obbligo il richiamo a G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson – L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, 1988.

³ Agenzia dell'Unione europea per i diritti fondamentali e Consiglio d'Europa, *Manuale di diritto europeo in materia di accesso alla giustizia*, 2016, disponibile all'indirizzo https://www.echr.coe.int/Documents/Handbook_access_justice_ITA.PDF.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

non può non tenere conto dell'intero agglomerato culturale e religioso in cui esse sono immerse. L'analisi consegna, dunque, un'intricata ragnatela di equilibri delicatissimi. Gli elementi da tenere in considerazione sono numerosi e non tutti possono essere affrontati compiutamente (esondano dai confini di questo contributo, ad esempio, aspetti pure centrali come la tutela giuridica che va assicurata all'individuo o alle «minoranze all'interno delle minoranze», soprattutto nel momento in cui la tensione si traduce in una battaglia giudiziaria⁴). I dati osservati convergono nella riflessione finale circa le possibilità, gli esiti, le implicazioni dell'accesso alla giustizia nel campo che interseca l'eguaglianza di genere e la libertà religiosa. In tal senso, le note conclusive caldeggiavano un approccio improntato alla laicità inclusiva, intesa come rigorosa eguaglianza tra le religioni, nonché una risposta primariamente di tipo «promozionale», piuttosto che di tipo repressivo o sanzionatorio, che si muova per lo più lungo un crinale di tipo procedurale, che consenta alle donne di partecipare delle scelte che le riguardano. Il rischio, altrimenti, è di compromettere l'*agency* degli individui, e in particolare delle donne, e di farlo attraverso il potere statale, ancora più inaccettabile e tirannico di quello religioso, perché indiscutibile.

2. Religioni ed eguaglianza di genere. Si può chiedere al diritto di modellare la dottrina religiosa?

Sebbene il tema dei diritti delle donne sia da tempo al centro del dibattito dottrinario e del discorso giuridico internazionale e nazionale, vi sono alcune questioni che si iscrivono all'interno di questo perimetro che finora hanno ricevuto scarsa attenzione: «*the negative influence that gender discrimination within religion has on gender equality as a whole has not yet been addressed as a worldwide phenomenon, present in every country*»⁵. La prima parte di questo contributo si preoccupa di presentare gli argomenti e le ragioni degli autori che si sono fatti promotori della questione e che premono perché questo

⁴ Questo tema, infatti, solleva ulteriori questioni, estremamente spinose, si veda la complessa vicenda, di lotte sociali e giudiziarie, che ha coinvolto l'associazione ebraica Women of the Wall (WOW) che rivendica il diritto a pregare presso il Western Wall di Gerusalemme nello stesso modo in cui fanno gli uomini, per esempio leggendo la Torah, e indossando il *talled*, i *tefillin* e la *kippah*. Per un approfondimento si veda P. Lahav, *The woes of WoW. The women at the wall as a religious social movement and as a metaphor*, in F. Banda – L. Fishbayn Joffe (eds.), *Women's rights and religious law*, London, 2016, p. 123 ss. L'espressione «minoranze all'interno delle minoranze» e il merito di aver portato all'attenzione della dottrina la questione è di A. Eisenberger – J. Spinner-Halev, (eds.), *Minorities within minorities: Equality, rights and diversity*, Cambridge, 2005. Si vedano pure, tra gli altri, S. M. Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, in *Boston Review*, 1997, p. 2 ss.; A. Phillips, *When culture means gender: Issues of cultural defense in the English courts*, in *Modern Law Review*, 2003, p. 510 ss.; L. Volpp, *Feminism versus multiculturalism*, in *Columbia Law Review*, 2001, p. 1 ss.

⁵ A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, *op. cit.*, p. 430. In termini simili osserva pure I. Ruggiu, *L'esclusione delle donne dal sacerdozio*, *op. cit.*, p. 1268.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

vuoto, della pratica giuridica, così come dell'indagine scientifica, venga urgentemente colmato.

Nello specifico, si osserva come la mancanza di un ruolo paritario tra uomini e donne all'interno delle istituzioni religiose, nonché l'accesso diseguale alle posizioni apicali della gerarchia, impedisca alle donne di partecipare alla scrittura o riscrittura, all'interpretazione, all'applicazione delle regole che governano la vita della comunità religiosa. Di conseguenza, in tal modo, le donne non solo vedono violato il loro diritto a non essere discriminate, ma anche la loro libertà a professare la propria religione, nella misura in cui restano lontane dalle strutture di potere, insita all'interno di ogni istituzione religiosa, e dunque anche dalla possibilità di contribuire a definire o modificare i contenuti del dettato religioso⁶.

D'altra parte – si evidenzia – un assetto di questo tipo, così poco rispettoso dell'eguaglianza di genere, finisce con l'aver ripercussioni che vanno ben al di là della sfera religiosa. I precetti che attribuiscono alle donne una posizione diseguale rispetto agli uomini all'interno dell'organizzazione clericale, proiettano, tramandano e cristallizzano un'idea di diritti e dignità diseguali che viene poi interiorizzata, subita e agita dalle donne non solo nella quotidianità del rito e della comunità, ma anche nella vita di tutti i giorni e che condiziona la rappresentazione che le donne hanno e danno di sé. Così, come le onde concentriche che crea il sasso gettato nell'acqua di uno stagno, la diseguaglianza tra uomini e donne presente all'interno delle religioni può arrivare a toccare e influenzare indirettamente anche gli equilibri di genere che caratterizzano una data società⁷. In altre parole «*rules regulating the status of men and women, including in the appointment of clergy or in institutional structures that enforce anti-LGBT+ bias, may be 'religious' in nature but they are also political; norms and practices which promote stereotypical masculinities and femininities about roles and about sexuality have profound impacts on the polity*»⁸. Il ruolo delle donne all'interno della comunità religiosa, dunque, non incide solo sulla relazione tra clero e congregazione. Allo stesso modo, i precetti che considerano le donne in posizione subalterna e si rifiutano di riconoscere i diritti delle persone LGBT+ non possono essere ricondotti unicamente alla sfera dell'autonomia confessionale⁹.

Nonostante ciò – si contesta – questa faglia nel principio di eguaglianza, che dall'interno degli ordini religiosi si propaga fino alle strutture della più ampia compagine sociale, rimane al di fuori della sfera di azione statale, con buona pace dei numerosi obblighi che, sia nella dimensione internazionale che costituzionale,

⁶ *Ibidem*.

⁷ Si vedano sul punto le considerazioni frutto dell'esperienza individuale di I. Ruggiu, *L'esclusione delle donne dal sacerdozio op. cit.*, p. 1272, che riconosce nel diverso assetto dell'ordine religioso di Okinawa e del resto del Giappone, caratterizzato il primo da un clero esclusivamente femminile, il secondo da una base meramente maschile una delle ragioni atte a spiegare il diverso ruolo delle donne all'interno delle rispettive società.

⁸ N. Tebbe, *Reply: Conscience and Equality*, in *Journal of Civil Rights and Economic Development*, 2018, richiamato da A. Shaheed, *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*, Human Rights Council. *Forty-third session, 24 February–20 March 2020*, par. 50.

⁹ M. Sunder, *Piercing the Veil*, in *Yale L.J.*, 2003, p. 1399 ss.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

vincolano gli stati alla tutela e alla promozione del principio di non discriminazione. Si pensi, in tal senso, non solo alla CEDAW, il principale trattato di diritto internazionale volto all'eliminazione della discriminazione nei confronti delle donne¹⁰, ma anche agli articoli 2(1) e 3 del Patto internazionale sui diritti civili e politici e all'art. 2(2) del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali¹¹. Invero, v'è da osservare, sul punto, che non vi sono luoghi del diritto internazionale che menzionino esplicitamente e contemporaneamente la tutela della libertà religiosa e di credo e quella dell'eguaglianza di genere¹². Questa mancanza di riferimenti e tutele incrociate nel discorso politico e giuridico internazionale, tuttavia, è stata in qualche misura compensata dal Comitato Generale sui Diritti Umani delle Nazioni Unite che nel Commento Generale n. 28 ha sottolineato come «*all human beings should enjoy the rights provided for in the Covenant, on an equal basis and in their totality ... States should ensure to men and women equally the enjoyment of all rights provided for in the Covenants*»¹³ imponendo agli stati di adottare tutte le azioni necessarie, che ricomprendono misure positive e misure di protezione, quali «*the removal of obstacles to the equal enjoyment each of such rights, the education of the population and of state officials in human rights and the adjustment of domestic legislation so as to [...] achieve the effective and equal empowerment of women*»¹⁴.

Muovendo da questi riferimenti normativi, alcuni autori hanno messo in discussione il dogma dualista, di matrice illuminista, che vuole Chiesa e Stato come due

¹⁰ Si veda nello specifico l'art. 7 della CEDAW che recita «States Parties shall take all appropriate measures to eliminate discrimination against women in the political and public life of the country [...]».

¹¹ In particolare, così recitano gli articoli citati del Patto Internazionale sui diritti civili e politici: l'art. 2(1) «Ciascuno degli Stati Parti del presente Patto si impegna a rispettare ed a garantire a tutti gli individui che si trovino sul suo territorio e siano sottoposti alla sua giurisdizione i diritti riconosciuti nel presente Patto, senza distinzione alcuna, sia essa fondata sulla razza, il colore, il sesso, la lingua, la religione, l'opinione politica o qualsiasi altra opinione, l'origine nazionale o sociale, la condizione economica, la nascita o qualsiasi altra condizione»; l'art. 3 «Gli Stati Parti del presente Patto s'impegnano a garantire agli uomini e alle donne la parità giuridica nel godimento di tutti i diritti civili e politici enunciati nel presente Patto». Mentre con riferimento al Patto internazionale sui diritti sociali economici e culturali, l'art. 2(2) afferma «Gli Stati Parti del presente Patto si impegnano a garantire che i diritti in esso enunciati verranno esercitati senza discriminazione alcuna, sia essa fondata sulla razza, il colore, il sesso, la lingua, la religione, l'opinione politica o qualsiasi altra opinione, l'origine nazionale o sociale, la condizione economica, la nascita o qualsiasi altra condizione».

¹² N. Ghanaea, *Navigating the Tensions: Women's Rights, Religion and Freedom of Religion or Belief*, in *Religion and Human Rights*, 2021, p. 67 ss. L'autrice così spiega questo dato: «*The human rights sources that address FORB and women's rights to equality are distinct, and emerged from the lobbying of separate constituencies*» (p. 68). Inoltre, spesso gli stati giustificano con la religione le loro riserve ai trattati sui diritti umani (si pensi in particolare alla CEDAW). La religione viene pure addotta quale ragione sottostante alle violazioni dei diritti delle donne perpetrate in alcuni contesti, rispetto alle quali lo stato assume una posizione inerte o talvolta connivente (p. 72 ss.).

¹³ Human Rights Committee, *General Comment 28: Equality of Rights between Men and Women*, CCPR/C/21/Rec.1/Add.10 (2000), par. 2.

¹⁴ *Ibidem*, par. 3.

ordini separati e distinti¹⁵. Accantonata l'opzione estrema di un divieto *tout court* dei precetti religiosi che confliggono con l'eguaglianza (come quello che riguarda ad esempio l'ordinazione di sacerdotesse), vengono passate al vaglio altre ipotesi, volte a garantire non solo il rispetto del principio egualitario, ma anche una compiuta attuazione del principio di laicità. Queste proposte richiedono allo stato un esercizio di regolamentazione che implica anche delle incursioni, più o meno incisive, più o meno dirette, nell'autonomia confessionale, il cui strumentario si muove lungo uno spettro che va dalla dimensione sanzionatoria a quella promozionale.

Con riferimento al primo approccio, sono numerose le declinazioni che esso può assumere. Così ad esempio, vi è chi raccomanda una serie di azioni che lo stato dovrebbe mettere in campo, che ricomprendono interventi di persuasione, attraverso, ad esempio, l'organizzazione, il finanziamento e la pubblicizzazione di conferenze interreligiose sull'eguaglianza di genere; interventi di sensibilizzazione, attraverso l'affidamento e la pubblicazione di studi e statistiche che dimostrino l'impatto della discriminazione di genere all'interno della religione sulla società¹⁶; interventi di dissuasione, attraverso la presentazione di disegni di legge che prospettino una modifica d'imperio dei rapporti di lavoro instaurati dall'autorità religiosa, funzionale ad innescare un processo di revisione e ripensamento interno¹⁷. Sono stati, poi, prospettati interventi sanzionatori di tipo «mite», quali ad esempio, la cessazione dei finanziamenti alle religioni che non assicurano alle donne un ruolo di *leadership* nella gerarchia ecclesiastica o della trasmissione di cerimonie religiose celebrate da sacerdoti maschi o dell'attribuzione a religioni patriarcali di cerimonie di rilevanza pubblica¹⁸. Infine, è stata altresì proposta l'attivazione di un approccio che preveda una più incisiva interferenza dello stato nel territorio del religioso, soprattutto per il tramite delle decisioni delle Corti, chiamate ad implementare «*the State's duty to ensure gender equality ad the equal right of women to freedom of religion*»¹⁹, contro l'esonazione dal rispetto delle leggi sull'eguaglianza di genere riconosciuta alle confessioni religiose. Lo stato dovrebbe, dunque, applicare il diritto antidiscriminatorio anche con riferimento alle istituzioni e alle pratiche religiose non rispettose dell'eguaglianza di genere²⁰.

Contestualmente sono state invocate altre misure, di tipo promozionale, che sollecitano lo stato a mettere in campo interventi di favore rispetto a quelle religioni che si fondano sulla piena equiparazione tra uomini e donne anche nella gerarchia

¹⁵ N. Colaianni, *La laicità al tempo della globalizzazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2009, p. 4.

¹⁶ A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, *op. cit.*, p. 452 ss. Si veda in tal senso anche DiDi, *Are religious women more traditionalist? A cross-national examination of gender and religion*, in *Journal for the scientific study of religion*, 2020, p. 606.

¹⁷ È quanto accaduto ad esempio nel caso della Nuova Zelanda, rispetto al dibattito sulla possibilità di ammettere pastori gay. Si veda sul punto R. Ahdar, *Religious group autonomy, gay ordination and human rights law*, in R. O'Dair – A. Lewis (eds.), *Law and Religion: Current Legal Issues*, 2001, p. 274.

¹⁸ I. Ruggiu, *L'esclusione delle donne dal sacerdozio*, *op. cit.*, p. 1275.

¹⁹ A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, *op. cit.*, p. 454 ss.

²⁰ C. Sustein, *Sexual equality vs. religion*, *op. cit.*

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

ecclesiastica, come i culti neopagani, attraverso l'affidamento delle cerimonie di rilevanza pubblica o l'attribuzione di finanziamenti. Infine, non mancano anche proposte che hanno più a che vedere con la dimensione simbolica, quali, ad esempio quella di «far entrare la tragedia dell'esclusione delle donne dal sacro nelle politiche della memoria»²¹.

Al di là delle varie sfumature di contenuto, le proposte volte a sollecitare un intervento statale che assicuri l'uguaglianza di genere anche in ambito religioso hanno in comune un unico, principale, bersaglio polemico: i principi di laicità e di separazione tra stato e religione, accusati di legittimare, preservare e favorire, sotto le mentite spoglie della neutralità, un assetto di potere che vede gli uomini in posizione dominante. Le voci che, dagli anni 70, hanno invocato l'adozione di «politiche della differenza»²², volte a riequilibrare la posizione del femminile (così come di altri gruppi emarginati) all'interno della società, sembrerebbero confermare questo attacco al principio liberale della neutralità e non interferenza, mostrando come l'inerzia statale, in questo come in altri campi, rischi di consacrare l'ordine patriarcale che contraddistingue numerosi gruppi culturali e confessioni religiose, tra cui le principali religioni monoteiste del pianeta²³.

Tuttavia, al tempo stesso, invocare un'azione dello stato in ambito religioso non è scevro da minacce e pericoli, che non si riducono esclusivamente ad un potenziale attentato all'autonomia degli ordinamenti religiosi. Concentrarsi unicamente su questo principio non solo semplifica il dibattito, ma lo monopolizza, lasciando in ombra altre importanti considerazioni e, soprattutto, la salvaguardia di altri fondamentali principi, come la tutela dell'identità personale (la religione può rivestire un ruolo decisivo e pregnante per la vita e lo sviluppo della personalità individuale). La difficile questione del se e in che misura il diritto possa intervenire a ripristinare la simmetria giuridica di uomini e donne anche in ambito religioso sarà ora esaminata attraverso l'analisi della giurisprudenza della Corte Edu che si è già confrontata con questo tipo di casi.

3. Donne, accesso alla giustizia e il rapporto stato-religione nella giurisprudenza della Corte Edu: «scontro frontale» o astensione. Tertium non datur

Se si passa in rassegna la giurisprudenza della Corte Edu, si può notare come non siano pochi i casi in cui i giudici di Strasburgo hanno considerato legittima l'azione statale che ha limitato la libertà religiosa (anche) in nome della tutela dell'eguaglianza di genere. Come noto, infatti, l'art. 9 della Convenzione, posto a tutela del diritto alla

²¹ I. Ruggiu, *L'esclusione delle donne dal sacerdozio*, op. cit., p. 1276.

²² Si veda per tutti, I. M. Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton, 1990.

²³ È noto come, sulla base di differenti ragioni, le donne non possano accedere all'ordinazione sacerdotale e non possano svolgere le funzioni di *imam* e di rabbino. Per un approfondimento, si veda S. Ferrari, *I diritti delle religioni sono contro le donne? Problemi e prospettive*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018, p. 9 ss.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

libertà di coscienza, pensiero e religione, individua al secondo comma delle limitazioni a questo diritto che possono essere legittimamente messe in campo, ovvero quelle che sono previste dalla legge e che sono necessarie in una società democratica all'interesse della sicurezza pubblica, alla protezione dell'ordine pubblico, della salute e della morale e alla tutela dei diritti e delle libertà altrui²⁴. La Corte Edu ammette un'interferenza statale alla libertà di religione solo se le pratiche e i riti da essa prescritti risultino «*incompatible with the key principles underlying the Convention, such as [...] a flagrant breach of gender equality*»²⁵. I giudici di Strasburgo sono giunti ad una conclusione di questo tipo in diverse occasioni.

Esemplificativo di questa tendenza è, ad esempio, il caso *Şahin c. Turkey*, in cui una giovane studentessa turca, a causa del velo che indossa, vede negarsi l'accesso all'Università di Istanbul e la possibilità di sostenere un esame²⁶. La decisione è stata presa sulla base di una circolare dell'università che vieta a coloro che indossano il velo e portano la barba di essere ammessi a corsi e lezioni. La studentessa chiede alla Corte di accertare la violazione della sua libertà religiosa mentre lo stato turco difende il divieto sulla base dei principi del pluralismo religioso e del secolarismo nonché della tutela dell'eguaglianza di genere. La sentenza che chiude la vicenda giudiziaria decreta la legittimità dell'interferenza statale nella sfera della libertà religiosa della ricorrente. Secondo i giudici di Strasburgo, il divieto stabilito all'interno della circolare, anche in ragione dell'ampio margine di apprezzamento riconosciuto allo stato in questi casi, deve ritenersi proporzionato, volto a perseguire un fine legittimo e necessario in una società democratica. Questa conclusione si accompagna ad affermazioni discutibili che investono la pratica del velo e, più in generale, la religione islamica. Così, richiamando un suo precedente, *Dahlab c. Switzerland*²⁷, la Corte si riferisce al velo come ad un «*powerful external symbol*» che appare «*to be imposed on women by a religious precept that was*

²⁴ Ai sensi dell'art. 9 della CEDU: «1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo e la libertà di manifestare la propria religione o credo individualmente o collettivamente, sia in pubblico che in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti. 2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere oggetto di quelle sole restrizioni che, stabilite per legge, costituiscono misure necessarie in una società democratica, per la protezione dell'ordine pubblico, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui».

²⁵ Si vedano in tal senso le seguenti sentenze della Corte EDU: 10 giugno 2010, ric. 302/02, *Jehovah's Witnesses of Moscow and Others c. Russia*, par. 119; 07 giugno 2022, ric. 32401/10, *Taganrog Lro and Others C. Russia*, par. 172.

²⁶ Corte EDU, 10 novembre 2005, ric. 44774/98, *Leyla Şahin c. Turkey*.

²⁷ Corte EDU, 15 febbraio 2001, ric. 42393/98, *Dahlab c. Switzerland*. Qui la Corte esamina il caso di una insegnante di una scuola pubblica che, dopo essersi convertita all'Islam, rivendica la sua libertà religiosa che si esprime nel porto del velo anche durante le ore di insegnamento. La Corte non accoglie il ricorso considerando il divieto imposto dallo stato in linea con i dettami dell'art. 9 comma 2. In particolare, rispetto alla necessità del divieto in una società democratica, la Corte osserva come «*wearing of a headscarf might have some kind of proselytising effect, seeing that it appears to be imposed on women by a precept which is laid down in the Koran and which, as the Federal Court noted, is hard to square with the principle of gender equality*» (p. 13).

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

hard to reconcile with the principle of gender equality»²⁸; inoltre «wearing the Islamic headscarf could not easily be reconciled with the message of tolerance, respect for others and, above all, equality and non-discriminations»²⁹.

Nello stesso solco si muovono altre sentenze della Corte in cui il limite statale alla libertà religiosa è stato considerato legittimo alla luce (anche) del principio dell'eguaglianza di genere. Si tratta ancora una volta di casi che hanno ad oggetto il porto del velo in luogo pubblico. Nello specifico, nel 2017, in due sentenze, *Dakir c. Belgio* e *Belcacemi e Oussar c. Belgio*, la Corte decreta la legittimità della legge belga che vieta di indossare indumenti che coprano il volto³⁰. Nella sua decisione, la Corte, nell'esaminare le ragioni alla base della legge, richiama le parole della Corte Costituzionale belga che già si è espressa sul punto, secondo cui «*even where the wearing of the full-face veil is the result of a deliberate choice on the part of the woman, the principle of gender equality, which the legislature has rightly regarded as a fundamental value of democratic society, justifies the opposition by the State, in the public sphere, to the manifestation of a religious conviction by conduct that cannot be reconciled with this principle of gender equality. As the court has noted [...], the wearing of a full-face veil deprives women – to whom this requirement is solely applicable – of a fundamental element of their individuality which is indispensable for living in society and for the establishment of social contacts»³¹. Sebbene la Corte riconosca il carattere polisemico del simbolo, e lo squarcio al principio pluralistico che la legge belga realizza («*the ban prevents certain women from expressing their personality and their beliefs by wearing the full-face veil in public»³²*), al tempo stesso, riprendendo il ragionamento già condotto dalla *Grande Chambre* nel caso *S.A.S. c. Francia* del luglio 2014³³, fa prevalere sulla tutela della libertà di religione, coscienza e credo, il principio di nuovo conio «del vivere insieme» e le norme che presidiano l'interazione e la comunicazione sociale, «*essential, in the respondent State's view, to the functioning of a democratic society»³⁴.**

Senza dubbio i casi sul porto del velo e la questione al centro di questo contributo (l'applicazione del principio di eguaglianza di genere anche all'interno delle religioni) presentano una vistosa differenza. Entrambi ineriscono alla libertà religiosa, ma nel primo caso, l'accesso alla giustizia ha al centro la limitazione della libertà di manifestazione del credo religioso posta in essere dalla legge statale, mentre nel secondo caso, ad essere messa in discussione è, principalmente, l'autonomia del gruppo religioso. Tuttavia, queste sentenze possono comunque offrire utili spunti rispetto al

²⁸ *Leyla Şahin c. Turkey*, par. 111.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Corte EDU, 11 luglio 2017, ric. 4619/12, *Dakir c. Belgium*; nello specifico la legge belga introduce al codice penale l'art. 563bis, secondo cui «*Seront punis d'une amende de quinze euros à vingt-cinq euros et d'un emprisonnement d'un jour à sept jours ou d'une de ces peines seulement, ceux qui, sauf dispositions légales contraires, se présentent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables*».

³¹ *Dakir c. Belgium*, par. 21.

³² *Dakir c. Belgium*, par. 55.

³³ Corte EDU, 1° luglio 2014, ric. 43835/11, *S.A.S. c. France [GC]*.

³⁴ *Dakir c. Belgium*, par. 56.

complesso rapporto tra libertà religiosa ed eguaglianza di genere, per come impostato e risolto dalla Corte Edu nonché per l'inquadramento giuridico da essa assegnato e per le implicazioni derivanti da questa costruzione.

Dalla ricognizione casistica effettuata, emerge, innanzitutto, come i due principi della libertà religiosa e dell'eguaglianza di genere vengano presentati come i *proxy* di un agone necessario, che si ripropone sempre identico. Da un lato vi è chi vuole proteggere i diritti delle donne, anche contro il loro volere, con tutti i rischi connessi a questa posizione, primo fra tutti il paternalismo. Dall'altro lato, vi è chi, invece, rivendica il primato della libertà religiosa, in qualunque circostanza, in qualunque situazione, con il pericolo che pratiche potenzialmente lesive dei diritti dei più vulnerabili rimangano impunte, sancendo così la vittoria del patriarcato, libero di perpetuarsi e rimanere in vita al netto di un intervento statale.

Questo assetto, d'altra parte, non deve stupire: esso trova corrispondenza in numerosi luoghi del diritto internazionale, sia di *hard law* – si pensi alla CEDAW e alla Convenzione di Istanbul³⁵ – che di *soft law*³⁶, nonché in buona parte delle ricostruzioni dottrinarie³⁷. Inoltre, più in generale, questa impostazione non è altro che la fedele trasposizione delle forme del discorso con cui il diritto si manifesta e si esprime: il c.d. «*rights talk*»³⁸. Le vicende giudiziarie sono strutturate per avere una parte che vince e una parte che perde, e, anche qualora si proceda ad un bilanciamento, o nelle motivazioni si dia conto delle ragioni di entrambi, l'esito è sempre divisivo, ontologicamente dicotomico, difficilmente «conciliante». Lo stesso si applica anche, e ancor di più, allo strumento legislativo. Non a caso, sono numerose le voci che individuano altrove il percorso per una qualche soluzione della tensione tra principi individuata³⁹. Così, lo *Special Rapporteur* per la tutela della libertà religiosa, nelle sue raccomandazioni finali, invita lo stato a sostenere attivamente l'eguaglianza di genere

³⁵ Si veda inoltre CEDAW/C/GC/31/CRC/C/GC/18, CEDAW and CRC, *Joint General Recommendation* No. 31 of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women/General Comment No. 18 of the UN Committee on the Rights of the Child on harmful practices, 2014.

³⁶ Si veda, ad esempio, Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, *Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development. Freedom of religion or belief*, 27 February 2020.

³⁷ Si vedano tra gli altri F. Raday, *Culture, Religion, and Gender*, in *International Journal of Constitutional Law*, 2003, p. 665. In senso critico, invece, tra gli altri, P. Parolari, *La violenza contro le donne come questione (trans)culturale. Osservazioni sulla Convenzione di Istanbul*, in *Diritto e questioni pubbliche*, 2014, p. 859 ss. Più in generale al tema è stata dedicata di recente una special issue: R. Fazaeli – M. Yildirim, *Introduction: Women's Religious Freedom and Freedom of Religion or Belief*, in *Religion and Human Rights*, 2021, p. 63 ss.

³⁸ Il richiamo va ovviamente a M. Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Glencoe, 1991, ma si veda pure, per le riflessioni ivi contenute, che saranno poi riprese anche in seguito, B. M. Oomen – J. Guijt – M. Ploeg, *CEDAW, the Bible and the State of the Netherlands: the struggle over orthodox women's political participation and their responses*, in *Utrecht Law Review*, 2010, p. 158.

³⁹ In dottrina si veda ad esempio S. Ferrari, *I diritti delle religioni sono contro le donne? Problemi e prospettive*, cit., che afferma come «Quello che a mio parere sarebbe preferibile è evitare un'uguaglianza tra lo statuto giuridico di uomini e donne imposta alle comunità religiose a colpi di leggi e sentenze dei parlamenti e dei tribunali dello Stato» (p. 19).

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

attraverso «*educational programmes and public policies that promote gender equality and non-discrimination*» assicurando necessarie risorse finanziarie, a supportare coloro che «*advocates for equality and non-discrimination through access to education, including equality training for teachers*», a predisporre corsi di formazione per i *leaders* religiosi, a sollecitare attori privati «*to facilitate the realization of women's agency within religions*», a promuovere l'educazione sulla religione e la libertà di religione e credo all'interno delle comunità di donne, ragazze e persone LGBT+⁴⁰. In un altro, ben diverso, contesto, la stessa *Commission Gérin-Raoul*⁴¹, che pure ha fornito la base ideologica per la legge francese n° 2010-1192, *Interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, nella terza parte del rapporto – eloquentemente intitolata «*Interditi?*» – ha manifestato tutti i suoi dubbi sulla tenuta giuridica, alla luce dei principi costituzionali e convenzionali, di una legge che vieti in modo generale il porto del velo integrale nei luoghi pubblici. Altre misure sono state dunque suggerite, quali «*le renforcement des actions de sensibilisation et d'éducation au respect mutuel et à la mixité et la généralisation des dispositifs de médiation*»⁴².

Strettamente connesso a questo aspetto, ve n'è poi un altro. Nella polarizzazione tra libertà religiosa ed eguaglianza di genere che emerge nell'aula giudiziaria non solo non c'è spazio per una linea di azione politica complessa, articolata, negoziata, ma neppure sembra esservi spazio per una tutela intersezionale, che consenta alle donne di avanzare contemporaneamente la propria domanda di eguaglianza e quella di riconoscimento della propria libertà religiosa, senza dover scegliere tra l'una e l'altra⁴³. In questo contesto, infatti, l'unico diritto che viene riconosciuto agli individui è quello di dismettere i panni del fedele, abbandonando il proprio gruppo religioso. In altre parole, si impone così alle donne la drastica alternativa del «tutto o niente»⁴⁴ che riduce la complessa questione dei diritti delle donne e della libertà religiosa alla soluzione semplicistica del «diritto di *exit*» garantito dallo stato. Tuttavia, questa soluzione non solo, talvolta, non è quella desiderata (l'appartenenza ad una certa comunità religiosa rappresenta una parte fondante della propria struttura identitaria, familiare, sociale, anche prima e al di là della specifica questione del «credo»), ma spesso non è neppure concretamente praticabile, data la dipendenza sperimentata a livello economico,

⁴⁰ Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, *Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development*, cit., par. 77.

⁴¹ *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national, enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 26 janvier 2010*.

⁴² *Ibidem*, p. 129 ss. Gli altri strumenti individuati sono: il voto di una risoluzione che condanni l'uso del velo integrale in quanto contrario ai valori repubblicani, l'approvazione di una legge che «*assurerait la protection des femmes victimes de contrainte, qui conforterait les agents publics confrontés à ce phénomène et qui ferait reculer cette pratique*», e, infine, il rinvio al Consiglio di Stato affinché continui ad esplorare soluzioni giuridiche per restringere il più possibile la legittimità del porto del velo integrale.

⁴³ N. Ghanea, *Navigating the Tensions*, op. cit., p. 67.

⁴⁴ Sul paradigma del «*put up and shut up or leave*» si vedano tra le altre: A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, op. cit., e M. Sunder, *Cultural dissent*, in *Stanford Law review*, 2001, p. 495.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

sociale, e personale rispetto alla comunità religiosa (e ciò vale soprattutto per le donne)⁴⁵.

Sebbene sia stato sottolineato come la tutela della libertà religiosa «*does not protect religions per se (e.g., traditions, values, identities, and truth claims) but aims at the empowerment of human beings, as individuals and in community with others*»⁴⁶, questa costruzione non permette che gli individui siano presi in considerazione insieme all'infinita gamma di relazioni, credenze e ruoli che contribuisce a costituire l'identità personale di ognuno. Questo rischio non può essere sottovalutato nel momento in cui si sollecita un intervento statale che ripristini attraverso le sue corti, o con una legge, la simmetria di genere all'interno della gerarchia ecclesiastica. Alla luce dei principi internazionali e costituzionali prima richiamati, è senza dubbio problematica la posizione passiva ed inerte dello stato di fronte ad un discorso religioso fortemente patriarcale che, attraverso strumenti quali la musica religiosa, l'arte figurativa, l'interpretazione dei testi sacri, la preghiera, ha un impatto fortissimo sulla definizione del sé e dei ruoli, anche sociali, degli individui. Dall'altro lato, però, anche l'opzione opposta risulta discutibile nel momento in cui l'intervento statale, diretto o indiretto, rischia di tradursi nella *reductio ad unum* della pluralità delle narrazioni «del divino (e quindi anche dell'umano)»⁴⁷. Quest'ultimo elemento merita di essere ulteriormente sviluppato.

4. Religioni senza individui... e individui senza religione

Tra gli argomenti usati dal giudice Tulkens per dissentire dalla decisione assunta dalla maggioranza, nella sentenza *Leyla Şahin c. Turkey*, non vi è solo una critica alla valutazione che la Corte Edu offre del porto del velo (qualificata come «*unilateral and negative*»). La decisione maggioritaria, infatti, viene anche tacciata di aver imposto il suo punto di vista su quello della ricorrente. Osserva in proposito il giudice: «*The applicant, a young adult university student, said – and there is nothing to suggest that she was not telling the truth – that she wore the headscarf of her own free will. In this connection, I fail to see how the principle of sexual equality can justify prohibiting a woman from following a practice which, in the absence of proof to the contrary, she must be taken to have freely adopted. Equality and non-discrimination are subjective rights which must remain under the control of those who are entitled to benefit from them*»⁴⁸.

Le parole del giudice Tulkens denunciano vividamente come, all'esito della contrapposizione effettuata dalla Corte – precetto religioso contro eguaglianza di

⁴⁵ Special rapporteur, par. 52 e DiDi, *Are religious women more traditionalist*, op. cit.

⁴⁶ Report of the Special Rapporteur Heiner Bielefeldt on freedom of religion or belief, *Addressing the Interplay of Freedom of Religion or Belief and Equality between Men and Women*, A/68/290, 2013, par. 70, richiamata da N. Ghanea, *Navigating the Tensions*, op. cit., p. 77.

⁴⁷ M. Murgia, *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*, Torino, 2011, p. 138 ss. per i riferimenti soprattutto alla musica religiosa e all'arte figurativa. Con riferimento ai luoghi della preghiera si veda P. Lahav, *The woes of WoW. The women*, cit.

⁴⁸ *Leyla Şahin c. Turkey*, par. 12 della *dissenting opinion*.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

genere – si produca un'essenzializzazione del gruppo religioso in cui l'individuo sparisce. Il pensiero che il singolo nutre rispetto al significato da attribuire al simbolo, così come più in generale al rito, e alla pratica religiosa, non viene preso in considerazione; il suo punto di vista non viene né ascoltato né tutelato. Dalle sentenze della Corte Edu emerge un'idea di religione che non ammette la molteplicità di interpretazioni e punti di vista.

Sebbene la casistica consegni un panorama multifaccettato e complesso in cui sono numerosi gli attori (e i sistemi normativi) coinvolti, che interagiscono e si costituiscono e condizionano a vicenda – il quadro dei diritti e dei principi internazionali, il dibattito a livello nazionale, le comunità religiose coinvolte, ma anche gli individui che le abitano – le religioni sono presentate come un «blocco unico», come l'unico interlocutore ammesso di fronte alle ragioni dello stato. Un assetto di questo tipo, infatti, consente allo stato, e prima ancora alle corti, di non doversi rapportare alla diversità. Il compito di armonizzare (e, se del caso, mettere a tacere eventuali dissensi e dissonanze con l'irrilevanza) è rimesso all'ordine religioso, cui spetta gestire e regolamentare la pluralità di voci (incluse quelle «disobbedienti»).

Questa tendenza offre una nuova angolazione attraverso cui osservare e interpretare il primato chiaro e indiscusso che la Corte Edu sistematicamente accorda al principio di non discriminazione sulla tutela della libertà religiosa. Non si tratta di una «gerarchia» di diritti costruita in modo consapevole e perentorio. Questo orientamento giudiziale si spiegherebbe, piuttosto, con l'ampio margine di apprezzamento riconosciuto in questi casi allo stato, libero di attribuire rilevanza alla visione della società e alla dimensione culturale che gode di maggiore consenso. Peraltro, vi è chi osserva come, di recente, il *favor* per la cultura maggioritaria abbia finito col tradursi in un'adesione della Corte Edu ad un concetto di pluralismo che, nella confusione tra diritti e valori, viene principalmente tradotto in termini secolaristi e cristiani, a scapito dei componenti della società europea che non si riconoscono in questa versione⁴⁹.

Al di là delle ragioni sottese a questo approccio, in ogni caso questa impostazione (sostenuta e rafforzata dal paradigma oppositivo libertà religiosa versus eguaglianza di genere) finisce con l'oscurare tutta la complessità che contraddistingue la relazione che lega un individuo alla propria comunità religiosa/religione. La pregnanza che il gruppo religioso riveste per l'individuo non si riduce all'elemento identitario, di costruzione del sé, ma abbraccia anche la dimensione sociale, economica, familiare. D'altro canto, al tempo stesso, non si può ignorare il ruolo che gli individui rivestono all'interno della propria comunità religiosa, riempiendola di significato. Queste riflessioni ovviamente possono essere trasposte al particolare status della donna all'interno della comunità religiosa. Non è questa la sede per offrire una disamina esaustiva di tutte le implicazioni

⁴⁹ M. Chaibi, *Protection of European values at the International level: the European court of Human rights and freedom of religion*, in PHRG, 2022, p. 9 ss., si veda in particolare p. 33, in cui l'autrice afferma «a form of pluralism resting on values constructed through a long historical dialectical process of constant interactions between society and Christian religions».

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

che questa questione presenta. Tuttavia, una riflessione sulla libertà di religione e l'eguaglianza di genere non può prescindere dalla necessaria contestualizzazione sia degli ordinamenti religiosi (soprattutto delle parti più strettamente collegate al genere) che della risposta che le donne articolano di fronte ad essi. In altre parole, occorre tener presente la pluralità dei modi con cui le donne vivono la propria religione e il proprio ruolo all'interno della comunità nonché la pluralità delle interpretazioni con cui i precetti religiosi possono essere letti.

Per quanto riguarda il primo punto, è possibile osservare come le donne rispondano in modo diverso ai precetti e alle rappresentazioni che, nelle diverse religioni, hanno a che vedere col genere. Gli studiosi evidenziano in proposito un ampio spettro di reazioni ai precetti religiosi che va dall'obbedienza, alla reinterpretazione, alla resistenza⁵⁰. Senza dubbio, è sempre più frequente imbattersi in fenomeni di femminismo religioso in cui le donne, attraverso una rilettura della dottrina, tentano non solo di rinegoziare il proprio ruolo sociale, ma anche di contestare il carattere patriarcale che informa la struttura e la gerarchia ecclesiastica nonché il potere di costruire, trasmettere e tramandare il catechismo religioso. Si pensi ad esempio al fenomeno delle *bhikkuni* nel Sudest asiatico, l'ordine monastico femminile nella religione buddista⁵¹. Tuttavia, al tempo stesso, non è detto che la costruzione della propria identità femminile e religiosa passi necessariamente da una critica ampia e radicale nei confronti del patriarcato, come mostra ad esempio, il movimento interno alla religione ebraica noto come *Post-Orthodoxy* o *Orthopos*⁵². Così, allo stesso modo, è importante tenere presente che anche nei casi di piena adesione all'ortodossia religiosa, è sempre possibile rinvenire una qualche forma di *agency* che le donne mantengono nella costruzione e manifestazione del proprio sé, come donne e come fedeli. Dunque il dualismo tra religione e tradizione da un lato e mondo secolare e eguaglianza di genere dall'altro rischia di essere una mera presunzione che finisce col semplificare in qualche misura «*the dialectical relationship between gender and religion from the broader society where women live and practice their faith*»⁵³. Ciò induce a non sottovalutare una congerie di fattori che possono incidere sul livello di eguaglianza di genere espresso da una certa società, come, accanto ai precetti religiosi, l'indice di *gender inequality* del più ampio contesto sociale e istituzionale di un paese e – *last but not least* – l'attitudine

⁵⁰ DiDi, *Are religious women more traditionalist?*, op. cit., p. 606.

⁵¹ A. Chiricosta, *Vie femminili di liberazione. Il movimento tradizionale delle bhikkuni nel Sudest asiatico*, in *Storia delle donne*, 2015, p. 39.

⁵² M. Neubauer-Shani, *Orthodoxy, post-orthodoxy and religious feminism: the case of the 'Shirat Rivka' prayer group*, in *Israel Affairs*, 2021, p. 475 ss. Si dà conto di come l'obiettivo, diversamente dal riformismo ebraico, che dal 1972 ha aperto alle donne l'ordinazione rabbinica, non sia tanto l'eguaglianza, quanto piuttosto la *feminization* della dottrina ebraica, ovvero la rilettura in chiave femminista di riti e altri aspetti tradizionali del canone ebraico, come la preghiera. Nello specifico, l'autrice, utilizzando come caso studio il gruppo di preghiera *Shirat Rivka* in Israele, evidenzia come questa esperienza «*enables Orthodox women, who do not necessarily want to view themselves and to be viewed by others as part of the feminist revolution, to be more involved in the prayer arena without having to leave self-defined 'comfort zone'*», p. 488.

⁵³ DiDi, *Are religious women more traditionalist?*, op. cit., p. 609.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

individuale, che talvolta utilizza la questione di genere per differenziare il proprio sé, o «noi» religioso, dal «*secular others*»⁵⁴.

A complicare ulteriormente il quadro, vi è, poi, la questione delle molteplici interpretazioni che una certa dottrina religiosa può conoscere. Così, ad esempio, sono numerosi i casi in cui si attesta come, nella fase degli albori, alcune tra le principali religioni del mondo attribuirono alle donne una posizione decisamente migliore di quella riconosciuta successivamente. Ciò vale, ad esempio, con riferimento alla religione cristiana⁵⁵, a quella islamica⁵⁶ e a quella buddista⁵⁷, per citarne alcune. Ciò che gli studiosi evidenziano è che a fare la differenza, ora come allora, è il particolare sostrato sociale e culturale in cui una certa dottrina attecchisce e dunque la porosità della religione agli uomini e alle donne che la praticano, alle istituzioni, alla dimensione culturale e alle reti sociali in cui sono immersi⁵⁸. Così, ad esempio, sebbene nella religione cattolica le donne non abbiano accesso al sacerdozio, è vero pure tuttavia che vi sono alcune congregazioni cattoliche del «sud del mondo» – le c.d. chiese di missione – in cui le donne hanno un peso determinante sia nella pratica pastorale che in quella liturgica, in ragione del ruolo cruciale rivestito dai laici in questi contesti⁵⁹. Altrettanto indicativi di questa tendenza sarebbero poi le correnti religiose che, soprattutto all'indomani della seconda guerra mondiale, in concomitanza con la rivoluzione femminista, sono nate come costola di alcune delle principali religioni monoteiste anche con l'esplicito obiettivo di assicurare una maggiore eguaglianza tra uomini e donne nella dottrina, così come nella gerarchia religiosa. Si pensi, tra tutte, al

⁵⁴ *Ibidem*, p. 624.

⁵⁵ I. Zuanazzi, *La condizione della donna nella Chiesa cattolica: il paradigma della 'reciprocità nell'equivalenza e nella differenza'*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018, p. 25 ss.

⁵⁶ Si veda in tal senso G. Dammacco, *La condizione della donna nel diritto delle religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2007, in cui si afferma come «Le donne, nel quadro del diritto musulmano classico, godevano di enormi privilegi rispetto alle proprie simili di altre culture o religioni dell'epoca (l'epoca dell'Islam classico va dal VII sec d.C. al Settecento): erano considerate soggetto di diritto, potevano ereditare, potevano divorziare. Ma, in virtù dell'essenza plurale del diritto musulmano, queste regole generali subirono sin dall'inizio differenti interpretazioni e applicazioni a seconda dei luoghi e dei tempi, cosicché la condizione reale delle donne musulmane non si uniformò mai a unico modello» (p. 6).

⁵⁷ A. Chiricosta, *Vie femminili di liberazione*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁸ Si veda DiDi, *Are religious women more traditionalist?*, *op. cit.*, p. 624 in cui, all'esito dello studio effettuato, si conclude come «*the relationship between religious attendance and women's gender ideologies is conditioned by national contexts*». Nello specifico si osserva come, nei paesi che presentano una maggiore eguaglianza di genere, esiste una correlazione negativa tra l'attitudine individuale delle donne rispetto all'eguaglianza di genere e la partecipazione ad una comunità religiosa. Tuttavia, questa correlazione diventa addirittura positiva nei paesi in cui vi è un indice basso dell'eguaglianza di genere.

⁵⁹ Dall'intervista al prete cattolico effettuata il 6.1.2023, è emerso inoltre come i sacerdoti cattolici possano delegare il commento dei vangeli a chiunque sia battezzato. Questa pratica, poco diffusa nel mondo occidentale, è invece più frequente nelle Chiese di missione, in cui i preti gestiscono comunità che possono contare diverse centinaia di fedeli.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

riformismo ebraico, che conta circa il 27% di rabbini donne o alla Chiesa di tradizione protestante negli Stati Uniti in cui il 67% del clero è formato da donne⁶⁰.

In altre parole, le comunità religiose non sono entità monolitiche: esse sono abitate da una pluralità di narrazioni, teologie, correnti, alcune delle quali si mostrano più sensibili di altre all'eguaglianza di genere, all'inclusività, alla lotta al patriarcato⁶¹. Le comunità religiose, inoltre, non sono un unicum omogeneo: in esse convivono credo molteplici, sempre più diversi, e in continuo movimento, anche rispetto a questioni cruciali come il fine vita, o i diritti riproduttivi⁶². Intanto, il trend globale di progressiva atomizzazione e polverizzazione dell'autorità sembra aver contagiato da tempo anche il campo religioso⁶³.

5. Una veste religiosa per i diritti umani

Collegato a quanto osservato finora, c'è un altro ordine di considerazioni da introdurre, che una sentenza della Corte Edu ben mette in luce. Si tratta del caso *SGP c. The Netherlands*⁶⁴, la cui vicenda vede al centro un partito politico, lo *Staatkundig Gereformeerde Partij* (SGP), che nel suo statuto nega esplicitamente alle donne la possibilità di tesserarsi al partito e di accedere all'elettorato passivo⁶⁵. Si tratta di un partito collegato alla c.d. «chiesa riformata», espressione con cui – con una traduzione molto «libera» – si individua una costola del calvinismo olandese, dai tratti spiccatamente ortodossi, seguita soprattutto nella c.d. *Bible belt*, un lungo lembo di terra che attraversa la regione meridionale dei Paesi Bassi. Nel quadro della politica della pillarizzazione, ufficialmente abbandonata, ma che nei fatti continua a caratterizzare

⁶⁰ D. Masci, *The divide over ordaining women*, Pew Research Center, 9 settembre 2014, disponibile su <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/09/09/the-divide-over-ordaining-women/>.

⁶¹ Da qualche anno, ad esempio, nella Chiesa cattolica è in atto una consultazione interna sull'accesso delle donne a ministeri come il diaconato. F. Giansoldati, *Vaticano, il cardinale Marx avverte: «È ora di aprire alle donne diacono»*, Il Messaggero, 4 luglio 2022. Nello specifico, Papa Francesco ha finora nominato due commissioni per indagare sul ruolo delle donne diacono alla luce di quello che accadeva nella Chiesa delle origini. Il Papa ha di recente ribadito il suo «no» all'ordinazione sacerdotale delle donne, nonostante le forti istanze espresse in tal senso dall'episcopato tedesco. Tuttavia, ha di recente nominato due donne nel Dicastero per i vescovi e suor Raffaella Petrini come segretario generale del Governatorato dello Stato di Città del Vaticano.

⁶² M. Sunder, *Piercing the Veil*, cit.

⁶³ A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, op. cit., riferisce i dati di una ricerca in cui risulta che la maggioranza dei credenti «now feel that the locus of religious authority lies within themselves», p. 452.

⁶⁴ Corte EDU, 10 luglio 2012, ric. 58369/10, *Staatkundig Gereformeerde Partij c. The Netherlands*.

⁶⁵ In particolare, B. M. Oomen – J. Guijt – M. Ploeg, *CEDAW, the Bible and the State*, op. cit., riferiscono quanto contenuto nel programma politico del SGP «*The notion of universal suffrage, based upon a revolutionary emancipatory ideal, conflicts with women's destiny. This obviously applies to women taking a place in political bodies, both representative and managerial. A woman's conscience will guide her in deciding whether to vote, taking into account the place given to her by the Lord*». (p. 165). Sui partiti politici a orientamento religioso si veda lo studio di M. C. Locchi, *La disciplina giuridica dei partiti a orientamento religioso*, Torino, 2018.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

L'approccio olandese alla diversità, gli ortodossi riformati hanno un proprio quotidiano, votano per il SGP e frequentano delle scuole «riformate», finanziate dallo stato⁶⁶.

Il caso qui ad oggetto viene portato all'attenzione della Corte nel 2005, quando alcune Ong olandesi che agiscono per la tutela dei diritti delle donne contestano la mancata ratifica da parte dello stato olandese dell'art. 7 della CEDAW, che ricomprende tra gli obblighi governativi il contrasto attivo alla discriminazione di genere, con specifico riferimento al momento dell'accesso al voto e alla libertà di associazione (art. 7(a) e (c)). La Corte dà ragione alle Ong⁶⁷ e ordina allo stato olandese di interrompere i finanziamenti elargiti al SGP. Quest'ultimo decide quindi di modificare le parti dello statuto che conferiscono solo agli uomini l'accesso al partito, ma mantiene la sua posizione rispetto all'elettorato passivo: «*If we take in all the information in the Bible, we must conclude that it reserves positions in government to men*»⁶⁸. L'appello presentato dal SGP contro questa sentenza viene rigettato dalla Corte d'appello⁶⁹ e successivamente anche dalla Corte Suprema, finché anche la Corte europea dei diritti dell'uomo non giunge con la sua decisione a sancire che, nel caso ad oggetto, non sussiste violazione della libertà di religione, di espressione e di associazione, tutelate rispettivamente dagli art. 9, 10, 11 della Cedu. L'evoluzione e lo sviluppo dell'eguaglianza di genere negli stati membri impedisce che uno stato possa dare il proprio supporto ad un'idea «*of the man's role as primordial and the woman's as secondary*»⁷⁰. In seguito alla sentenza, nel 2013, su pressione del governo olandese, ma soprattutto della società civile e delle Ong coinvolte nel caso, il SGP modifica il suo regolamento eliminando il divieto per le donne di presentarsi alle elezioni e di ricoprire

⁶⁶ Per ulteriori dettagli si veda B. M. Oomen – J. Guijt – M. Ploeg, *CEDAW, the Bible and the State*, op. cit., p. 162 ss. Sia consentito rinviare a P. Pannia, *La diversità rivendicata*, Padova, 2021, per i riferimenti alla politica della diversità adottata nei Paesi Bassi, p. 96.

⁶⁷ Nello specifico si tratta delle seguenti NGOs: the Clara Wichmann Foundation, the Dutch Chapter of the ICJ, the Humanistic Council on Human Rights, the Netherlands Foundation for Women's Interests, Women's Work and Equal Citizenship and the Women's Network of the Netherlands. È opportuno sottolineare come queste NGO abbiano cercato, anche attraverso annunci sui quotidiani, di trovare una donna all'interno della chiesa riformista che volesse avviare il caso, ma senza riuscirci. Così in B. M. Oomen, *The application of socio-legal theories of legal pluralism to understanding the implementation and integration of human rights law*, in *European Journal of Human rights*, 2014, p. 488.

⁶⁸ B. M. Oomen – J. Guijt – M. Ploeg, *CEDAW, the Bible and the State*, op. cit., p. 167.

⁶⁹ Occorre al tempo stesso chiarire che, in realtà, il SGP ha presentato ricorso anche contro la decisione della Corte di prima istanza di interrompere l'elargizione di finanziamenti. Su questo punto, la sezione amministrativa del Consiglio di Stato ha dato ragione al SGP dichiarando come, in questo caso, il diritto alla partecipazione politica debba avere la meglio rispetto al principio di non discriminazione, dato il suo ruolo cruciale per una società pluralistica e democratica. Di conseguenza «*Even a party whose beliefs on equality and equal dignity of men and women differ from society at large from general public opinion and legal norms should, criminal law aside, be able to participate in public debates without being hindered*». Così in *Administrative Division of the Council of State of the Netherlands, SGP vs. the Minister for the Interior*, 5 December 2007, 200609224/1, par. 2.14.1. e 2.14.2.

⁷⁰ *Staatkundig Gereformeerde Partij c. The Netherlands*, par. 70.

funzioni pubbliche (sebbene il *leader* del partito aggiunga che spetterà alle donne decidere sulla base delle loro intime convinzioni)⁷¹.

È importante ora volgere l'attenzione alle complesse implicazioni sociali di questi verdetti. In proposito, uno studio empirico ha mostrato come tra i membri del SGP, incluse le donne, sia prevalso un sentimento di disappunto, preoccupazione ed esclusione⁷². All'indomani della prima sentenza, inoltre, decine di migliaia di protestanti ortodossi hanno firmato una petizione, rivendicando il sacrificio di libertà fondamentali ad opera del «super diritto» della non-discriminazione⁷³. Inoltre, con più specifico riferimento alle donne appartenenti alla chiesa riformata, la vicenda giudiziaria sembra aver provocato in esse una reazione negativa, un effetto *backlash*. L'analisi qualitativa condotta, infatti, mostra come tra le fedeli della chiesa riformata fosse prevalente un senso di ribellione rispetto ad una narrazione «pietista», portata avanti dalle associazioni per i diritti delle donne, nonché dalla stampa e dalla maggior parte dell'opinione pubblica nazionale e internazionale, che le ha ritratte come incapaci di difendere la propria posizione. Al tempo stesso, se per un verso le decisioni giudiziarie e la decisione del governo hanno indubbiamente accelerato la discussione sulle ragioni teologiche sottostanti al divieto di accesso per le donne alle cariche pubbliche, tuttavia, per altro verso, esse hanno contribuito anche ad accendere i toni e a polarizzare il dibattito, sotto la minaccia di un intervento percepito come un «attacco esterno». Il caso ha creato un senso di pericolo, tra i credenti della chiesa riformata, rispetto ad una questione che si riteneva opportuno venisse risolta al proprio interno. Di converso, i fattori che hanno più profondamente influenzato le opinioni interne alla confessione religiosa sul punto sono quelli avvenuti «dall'interno», sui quotidiani di partito, o sotto l'influenza di congregazioni simili in altri stati, e, soprattutto, sulla base di argomenti fondati sulla Bibbia⁷⁴.

Sebbene già nel 2014, all'indomani della modifica del regolamento del SGP, diverse donne abbiano deciso di candidarsi alle elezioni locali⁷⁵, e al di là delle implicazioni dirette che il caso ha avuto sulla comunità – i rapporti di causa-effetto in ambito sociale sono estremamente difficili da analizzare – ciò che la vicenda (giudiziaria e non solo) racconta (e denuncia) è che l'interlocutore con cui sia il governo che la Corte si sono rapportati non sono mai state le donne della chiesa riformata. Nel caso qui esaminato, la domanda di riconoscimento dell'ingiustizia subita non è partita dalla

⁷¹ J. Temperman, *Freedom of Religion or Belief and Gender Equality in the Netherlands: Between Pillars, Polders, and Principles*, in *The Review of Faith & International Affairs*, 2022, p. 77 ss.

⁷² B. M. Oomen – J. Guijt – M. Ploeg, *CEDAW, the Bible and the State*, *op. cit.*, p. 159 e 168. Gli autori riportano come il *leader* del SGP in Parlamento ha lamentato come «*The women in our party consider this verdict to be threatening. We feel pushed aside. That's a position to get used to. We have profound beliefs, and want to participate in this society as full and responsible citizens. And now there is the message: your beliefs don't fit.*».

⁷³ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 172-173.

⁷⁵ B. M. Oomen, *The application of socio-legal theories*, *op. cit.*, dà conto, tuttavia, di come queste candidature siano state motivate alla luce della dottrina biblica e del proprio ruolo (e dovere) di appartenenza religiosa e non delle sentenze della corte EDU (p. 489).

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

comunità, ma da attori in qualche misura esterni ad essa, privi di quella legittimazione necessaria a fugare il senso di alienazione, esclusione e vittimizzazione provato dalle donne che hanno subito personalmente l'esperienza di discriminazione. È mancata, dunque, la partecipazione dei soggetti coinvolti.

Questo fenomeno non si rinviene solo in questo caso. Altrettanto esemplificativo è, ad esempio, il processo di consultazione pubblica che ha portato in Francia alla legge sul divieto del velo nell'inverno 2003-2004. La Commissione non ha intervistato neppure una donna musulmana che vestisse l'*hijab* dichiarando fin da subito che «non sarebbe stata sensibile ai loro argomenti». Inevitabilmente il *report* finale, infarcito di stereotipi orientalisti, ha finito col rappresentare l'Islam come una religione misogina e arretrata⁷⁶. La mancanza di un processo di coinvolgimento effettivo e attivo delle persone che subiscono discriminazioni di genere fondate sulla religione (e, in particolare delle donne e dei credenti LGBT+), che ascolti e tenga in considerazione il loro punto di vista, i loro discorsi e le loro esperienze, ostacola il raggiungimento di una comprensione profonda e autentica della questione e di tutte le sfumature che la contraddistinguono.

Peraltro, a rischiare di essere compromessa, anche quando si discute delle regole che governano l'ordinamento sacerdotale o la vita monastica di una certa comunità religiosa, non è solo l'autonomia confessionale, ma anche i diritti dei singoli membri, e innanzitutto la loro identità personale, che si esprime anche nella rappresentazione che gli individui hanno di sé e del gruppo religioso cui appartengono. Questi diritti, come visto, possono risultare minacciati, soprattutto quando l'accesso alla giustizia viene compiuto da un soggetto esterno alla comunità religiosa condotta «a processo». Un intervento statale di tipo «forte», dunque, rischia di essere percepito come un «attacco frontale». Nel caso in cui il «duello giudiziario» abbia luogo nella contumacia delle dirette interessate (le donne appartenenti alla comunità religiosa) il pericolo è che si rimedi alla mutilazione simbolica messa in atto da un catechismo e da una gerarchia religiosa di matrice patriarcale attraverso un'ulteriore, più sottile forma di dominio: l'imposizione di una religione civile, coi suoi sacerdoti, le sue gerarchie e le sue dottrine. Essa incarna una risposta alle ragioni del pluralismo, alla complessità e al dissenso, che si fonda sull'imposizione, portata avanti con una duplice strategia: «*institutional silencing (the state pays no regard to the views of group members about the meaning of one of their practices [...]) and institutional misrecognition (the state officially validates stereotypical, essentialist and demeaning prejudices [...])*»⁷⁷.

⁷⁶ C. Laborde, *Female Autonomy, Education and the Hijab*, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2006, p. 351 ss., si veda in particolare p. 373. Inoltre, sarebbe necessaria una maggiore riflessione antropologica sul velo, che lo smarchi dalle rappresentazioni e dalle sovrapposizioni simboliche occidentali. Ad esempio, il velo è anche un mero capo di abbigliamento, funzionale a certi contesti climatico-ambientali. Ringrazio Ilenia Ruggiu per questa preziosa osservazione. Sul punto, si veda R. Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, 2012, soprattutto p. 19 ss. e il Capitolo 5 «L'estetica del corpo tra sacro e moda», p. 117 ss.

⁷⁷ C. Laborde, *Female Autonomy*, op. cit., p. 374.

6. Note conclusive: lo stato e il genere del sacro

Secondo un noto aforisma afroamericano, le donne rappresentano «*the backbone of the church*». Questa espressione sintetizza icasticamente l'ambiguità del ruolo della donna all'interno della struttura ecclesiastica: ne è al centro, ma al tempo stesso è messa in secondo piano da un ordine che attribuisce agli uomini il monopolio nella costruzione, nella narrazione e nella trasmissione della dottrina religiosa. Se in questo campo l'accesso alla giustizia, volto a riequilibrare la posizione di uomini e donne nella gerarchia e nella dottrina religiosa, trova numerosi appigli nelle costituzioni nazionali così come nel diritto internazionale, al tempo stesso occorre tenere presenti i rischi connessi a queste azioni che non possono essere ricondotti unicamente alla salvaguardia dell'autonomia confessionale.

«[I] cambiamenti culturali si realizzano in primis entrando nelle culture. L'alternativa è lo scontro di principio, ma richiede energie immense e la persecuzione che ne deriva [...] è stata sempre meno utile della negoziazione e addirittura del sincretismo»⁷⁸. Risulta difficile non aderire a questa osservazione, che trova conferma nelle riflessioni stimulate dalla giurisprudenza della Corte Edu qui analizzata. D'altra parte, esiste una fonte importante nella dottrina religiosa, che è il sentire del popolo (quello che nella religione cattolica è il c.d. *sensus fidei fidelium*)⁷⁹, oggetto di sempre maggiori riconoscimenti, nonostante lo scollamento tra il vertice e la base degli ordinamenti religiosi si faccia sempre più importante. Da questo elemento passa anche il tema dell'accesso al sacerdozio delle donne che coinvolge inevitabilmente questioni cruciali, afferenti ad esempio al ruolo e all'evoluzione, nella società che cambia, delle varie comunità religiose, o alla funzione del sacerdote al suo interno. Questi richiami servono ad introdurre anche un'altra considerazione: così come altre questioni – quali ad esempio la lingua in cui deve essere celebrata la funzione religiosa – l'accesso al sacerdozio non rientra tra gli aspetti «strutturali», i principi di fede, di una data religione. La necessaria separazione tra l'elemento teologico e quello meramente culturale non può intervenire dal «di fuori»⁸⁰. Questa operazione richiede una consapevolezza della

⁷⁸ M. Murgia, *God save the queer. Catechismo femminista*, Torino, 2022, p. 61.

⁷⁹ Commissione Teologica Internazionale, *Il Sensus Fidei nella vita della Chiesa*, 2014, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_it.html. Così viene definito il *sensus fidei* «Come concetto teologico, il *sensus fidei* fa riferimento a due realtà distinte, anche se strettamente connesse; il soggetto proprio dell'una è la Chiesa, «colonna e sostegno della verità» (1Tm 3,15), mentre il soggetto dell'altra è il singolo credente, che appartiene alla Chiesa per mezzo dei sacramenti dell'iniziazione e che partecipa alla fede e alla vita ecclesiali particolarmente mediante la celebrazione regolare dell'eucaristia».

⁸⁰ Peraltro, sul punto si veda S. Ferrari, *I diritti delle religioni sono contro le donne?* cit., che sottolinea come «il divieto di conferire alle donne posizioni di guida della comunità è fondato sul diritto divino orale, sulla Tradizione o sulla Sunna. Nessuno dei tre principali testi sacri – Bibbia, Vangelo e Corano – contiene una esplicita proibizione» (p. 13).

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

pratica pastorale e un processo di riflessione dogmatica che spetta condurre alle comunità religiose e agli uomini e alle donne che le costituiscono e ne sono parte. Coloro che sono estranei alla tradizione religiosa potranno offrire la propria prospettiva, porre domande o presentare argomenti volti a mettere in discussione, o viceversa a supportare, una certa visione e interpretazione dei credenti, ma spetta a questi ultimi definire la questione⁸¹. In tal senso, la «saga» giudiziaria del SGP qui illustrata ha mostrato i possibili pericoli connessi all'intervento di un *deus ex machina*, di un soggetto che da fuori, in assenza di un mandato interno, si faccia portatore dinanzi alle corti delle istanze delle donne appartenenti ad una data comunità. Non solo c'è il problema della corretta traduzione della domanda di tutela, ma anche quello della possibile «vittimizzazione» nonché del senso di esclusione e dell'effetto *backslash* che può essere sperimentato da coloro che contemporaneamente subiscono e agiscono il precetto religioso discriminatorio.

Certamente, di fronte a queste considerazioni si può obiettare come le gerarchie ecclesiastiche, come tutte le istituzioni, tendano alla conservazione e dunque oppongano una strenua resistenza al cambiamento, e al vento rivoluzionario femminista che minaccia le file degli uomini al potere. D'altro canto non si può negare come esistano anche dei *turning points*, dei punti di rottura, dei cedimenti al cambiamento, pena la sopravvivenza dello stesso ordinamento religioso che rischia, altrimenti, di «trovarsi perdente nei confronti della Storia»⁸². È senz'altro vero però che i processi di cambiamento all'interno delle religioni sono molto lunghi e, sebbene la sensibilità dei fedeli stia mutando, le donne ancora faticano ad incidere sulle regole che governano le comunità religiose cui appartengono.

Dunque cosa bisogna fare nel frattempo? Bisogna forse concludere per una separazione netta tra Stato e Chiesa che non consenta alcun tipo di interferenza?

Nel valutare la tipologia di interventi che lo stato può implementare sul piano giuridico – e qui si entra nel campo di un accesso alla giustizia intesa in senso più ampio, assiologico⁸³ – emerge come le misure di natura «sanzionatoria» presentino più di un pericolo, sia che si tratti di sanzioni più incisive, quali l'applicazione della legislazione anti-discriminatoria estesa anche alla dimensione religiosa, che di sanzioni (apparentemente) più «miti», come la cessazione dei finanziamenti alle religioni che non garantiscano l'accesso al sacerdozio delle donne. Come è emerso dagli studi e dalla casistica cui si è precedentemente fatto riferimento, queste azioni rischiano di aprire un conflitto o comunque di compromettere e pregiudicare la funzione sociale esercitata

⁸¹ C. B. Preston, *Women in traditional religions: refusing to let patriarchy (or feminism) separate us from the source of our liberation*, in *Mississippi College Law Review*, 2003, p. 185 ss.

⁸² Intervista del 6.1.2023 ad un prete cattolico che osserva: «il giorno in cui non ci saranno più preti, ad esempio, bisognerà far qualcosa...non si potrà più bloccare l'accesso alle donne, alle persone LGBT...».

⁸³ Per un utilizzo del sintagma «accesso alla giustizia» in termini assiologici si veda in questa *Special Issue* M.C. Locchi, *Are European democracies good for Muslim women's political participation and representation in European constitutional states?*.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

dalle comunità religiose, quali formazioni in cui si sviluppa la personalità dell'individuo. Si tratta di interventi che possono paradossalmente ostacolare il cambiamento. Oscurando tutte le sfumature e le correnti interne che si muovono all'interno del mondo composito delle comunità religiose, nonché le plurime fedi e individualità che vi partecipano, queste misure rischiano di produrre un *vulnus* ai danni del diritto alla libertà religiosa e all'identità religiosa, sia del gruppo che della persona. Preferire gli strumenti promozionali rispetto a quelli sanzionatori, inoltre, sembra porsi più in sintonia con il paradigma pluralista, che scoraggia operazioni escludenti e richiede allo stato un trattamento eguale di tutte le comunità religiose. Questo approccio, ad esempio, risulta palesemente tradito in Italia dal sistema delle intese, che in spregio a numerosi precetti costituzionali, talvolta lascia fuori dal riconoscimento (e dal finanziamento) statale proprio quelle dottrine e quelle pratiche più rispettose dei diritti delle donne (e, in generale, più votate all'eguaglianza e all'inclusione)⁸⁴.

D'altra parte, pure un atteggiamento inerme e passivo dello stato è da ritenersi problematico. Ad esempio, già il quadro giuridico internazionale e costituzionale afferma chiaramente che la rivendicazione dell'autonomia confessionale, della libertà religiosa o dell'identità personale non può godere di una tutela assoluta, a scapito di altri diritti. Al dettato giuridico si aggiungono anche le evidenze della prassi che mostra come in alcune aree del mondo leggi apparentemente *gender-neutral*, come quelle che puniscono la blasfemia, possano di fatto impedire l'espressione del dissenso rispetto a leggi che legittimano pratiche discriminatorie nei confronti delle donne, giustificate sulla base del credo⁸⁵. Lo stato, dunque, non può astenersi dal mettere in campo degli strumenti al fine di supportare e trainare il movimento verso l'eguaglianza di genere delle comunità religiose. Ma in che modo? Innanzitutto, al fine di favorire un mutamento di discorsi e rappresentazioni sul genere all'interno delle comunità religiose, lo stato potrebbe sollecitare e sostenere ricerche di tipo qualitativo e quantitativo. Sono numerose, infatti, le voci che lamentano la carenza di dati statistici, nonché di studi che consentano di esplorare e dare risonanza ai numeri e alle narrazioni prodotte dalle identità femminili che partecipano alla vita religiosa. Lo stato darebbe così risposta ad un bisogno trasversale, registrato in Europa, con riferimento alla chiesa anglicana⁸⁶, così come in Africa, dove sempre più la chiesa cristiana pare assumere un

⁸⁴ Il sistema delle intese, nonostante i numerosi profili di incostituzionalità già da tempo e da molti denunciati, resta per lo stato italiano l'unico strumento con cui al momento sono regolati (o non regolati) i rapporti con le varie religioni praticate nella società nazionale. Si veda, tra gli altri, M. Croce, *La libertà religiosa nell'ordinamento costituzionale italiano*, Pisa, 2012.

⁸⁵ *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*, Human Rights Council. *Forty-third session, 24 February–20 March 2020*, cit., è quanto accade in particolare nel sud e nel sudest asiatico, mentre un meccanismo simile interessa anche la Polonia in cui l'articolo 196 del codice penale che punisce le offese ai sentimenti religiosi ha ridotto i margini della libertà di espressione «and pose serious obstacles to those who seek to confront and promote reform of the discriminatory laws and policies identified above» (par. 59).

⁸⁶ WATCH, *Women in Ministry, the Church of England and Statistics: A closer look*, 2020, su <https://womenandthechurch.org/features/women-in-ministry-the-church-of-england-and-statistics-a-closer-look/>.

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

«volto femminile»⁸⁷. Ugualmente proficua potrebbe essere l'organizzazione di conferenze nonché il supporto del dialogo interreligioso sul tema del ruolo e della pratica dell'autorità all'interno delle varie religioni⁸⁸.

Inoltre, muovendo da un'ottica più ampia, se non v'è dubbio che la religione incida sugli equilibri sociali, è altrettanto vero che la società condiziona potentemente gli assetti religiosi. In proposito, è stato dimostrato come l'attitudine delle donne rispetto al genere e l'appartenenza ad una fede religiosa siano due funzioni che variano in relazione al livello generale di diseguaglianza di genere sperimentata all'interno del particolare contesto nazionale. Dal momento che le religioni non sono impermeabili ai mutamenti sociali⁸⁹, lo stato potrebbe intervenire impegnandosi ad aumentare l'indice di eguaglianza che, nel complesso, contraddistingue le istituzioni politiche, economiche e sociali di un dato territorio.

Più in generale, per sostenere e alimentare modelli e sensibilità alternativi sul genere anche all'interno delle congregazioni religiose, lo stato dovrebbe assicurare e mantenere vivi i luoghi pubblici del dibattito, assicurando che in essi sia promossa una forma di laicità inclusiva, ovvero un atteggiamento istituzionale di eguaglianza rispetto a tutte le comunità religiose⁹⁰. Sempre in quest'ottica, sembra imprescindibile un vincolo procedurale che imponga la consultazione delle donne appartenenti ad una determinata comunità religiosa prima dell'approvazione di un disegno di legge che le riguardi. L'approccio da perseguire è quello che mette all'angolo i tradizionali paradigmi oppositivi (si pensi ai dualismi sfera privata-sfera pubblica; libertà religiosa-eguaglianza di genere; neutralità-interventismo statale) per prendere coscienza e valorizzare piuttosto le interrelazioni e la mobilità delle dinamiche del reale. Solo dando riconoscimento alle sinergie tra tutela della libertà religiosa e tutela dell'eguaglianza di genere è possibile offrire tutela effettiva all'individuo. D'altra parte, forse non è un caso che proprio la dimensione partecipativa e dialogica trovi corrispondenza nel paradigma relazionale predicato da un'altra, composita, «religione» umana: quella femminista.

⁸⁷ G. Zurlo, *Why The Future of The World's Largest Religion Is Female — And African*, in *Religion Unplugged*, 2022. Approda alla medesima conclusione il report del Pew Research Center, *The Gender Gap in Religion Around the World*, 2016, secondo cui vi sono vistose «country-level differences in religious commitment between men and women». Questo report più in generale registra che «compared to Christian men, Christian women are more likely to attend weekly church services (53% versus 46%), pray daily (61% versus 51%), and say religion is important in their lives (68% versus 61%)».

⁸⁸ Questa misura è già suggerita da A. Stuart, *Freedom of religion and gender equality*, *op. cit.*

⁸⁹ Così pure E. Camassa, *Presentazione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018, p. 4 ss.

⁹⁰ Sulla laicità inclusiva si veda M. Ferrante, *Diritto, religione, cultura: verso una laicità inclusiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2017, che così chiarisce il senso dell'aggettivo «sia dal punto di vista dello Stato che, aderente alla lettura che ne fa la Corte costituzionale, non esprime avversione verso il fatto religioso; sia in quanto indicativo di una laicità aggregante e aperta, una laicità cioè, per intenderci, diversamente intesa rispetto a quella c.d. 'alla francese'».

Paola Pannia

*Una dottrina religiosa più rispettosa dell'eguaglianza di genere: un affare di stato oppure no?
Riflessioni dall'analisi casistica e comparata*

* * *

ABSTRACT: Da qualche tempo, il tema dei rapporti tra eguaglianza di genere e libertà religiosa è stato interessato da una nuova questione: spetta al diritto, e se sì, in che misura, intervenire di fronte all'esclusione delle donne dal sacerdozio prevista da alcune confessioni religiose? Questo contributo partecipa al dibattito attraverso un'analisi comparata, portando all'attenzione la tutela del pluralismo e dell'identità culturale oltre a ragioni di efficacia e di opportunità dell'intervento statale. I dati emersi chiedono di tenere in considerazione la complessità del precetto religioso (e delle sue interpretazioni), nonché la molteplicità di risposte che le donne, immerse in uno specifico contesto sociale, economico, culturale, elaborano di fronte a questi precetti, nella costruzione del proprio sé (religioso e non solo).

ABSTRACT: A new question has enriched the issue of the relationship between women's equality and freedom of religion: if, and to what extent, should the law intervene to tackle the exclusion of women from the decision-making, leadership and ordained roles provided by many religions? This paper participates in the debate adopting a comparative approach, which aims to bring to light the protection of pluralism and cultural identities together with the efficacy and opportunity of the state intervention. These elements ask to take into account on the one hand the complexity of religious rules (and their interpretation) and, on the other hand, the multiplicity of answers given by women to the religious precepts. These responses, which are essential to build the (religious) self, depend on the specific social, economic and cultural context in which women are situated.

KEYWORDS: libertà religiosa – eguaglianza di genere, autonomia confessionale – accesso alla giustizia – giurisprudenza corte Edu – approccio intersezionale

Paola Pannia – Ricercatrice di Diritto Pubblico Italiano e Sovranazionale, Università di Milano, Paola.Pannia@unimi.it