

Vincenzo Pacillo

Dal diritto ecclesiastico coloniale al diritto ecclesiastico interculturale? A margine di un recente studio sul diritto ecclesiastico coloniale italiano¹

Abstract

The essay critically examines Italian colonial ecclesiastical law, starting from a recent volume by Andrea Micciché, and highlights its pragmatic, differential, and hierarchical nature—designed to manage religious pluralism in colonial territories. This legal system did not aim to universalize principles, but rather to organize religious differences according to logics of imperial control, transforming recognized confessions into legal instruments functional to political domination. The author proposes interpreting this experience through the concept of legal-cultural zones, discontinuous normative spaces that can still be observed today within the so-called empirical empires (USA, China, Russia, Turkey). In this global context, religion continues to serve as a field of symbolic selection, conditional inclusion, and instrumental differentiation. In opposition, intercultural law emerges as a critical and dialogical paradigm, capable of enhancing personal identity and proposing a generative, non-neutralizing form of secularism—faithful to democratic values and open to the complexity of contemporary pluralism.

Keywords: Colonial Ecclesiastical Law, Legal-Cultural Zones, Empirical Empires, Intercultural Law, Religious Pluralism.

Abstract

Il saggio analizza in chiave critica il diritto ecclesiastico coloniale italiano, a partire da un recente volume di Andrea Micciché, e ne evidenzia la natura pragmatica, differenziale e gerarchizzante, funzionale alla gestione del pluralismo religioso nei territori coloniali. Tale diritto non mirava a universalizzare principi, ma a ordinare le differenze religiose secondo logiche di controllo imperiale, trasformando le confessioni riconosciute in strumenti giuridici funzionali al dominio politico. L'autore propone di leggere questa esperienza alla luce del concetto di "Zone giuridico-culturali", spazi di normatività discontinua che oggi si ritrovano nei cosiddetti *empirical empires* (USA, Cina, Russia, Turchia). In questo contesto globale, la religione continua a essere terreno di selezione simbolica, inclusione condizionata e differenziazione strumentale. In questo contesto, il diritto interculturale emerge come paradigma critico e dialogico, in grado di valorizzare l'identità personale e di proporre una laicità generativa e non neutralizzante, fedele ai valori democratici e aperta alla complessità del pluralismo contemporaneo.

Parole chiave: Diritto ecclesiastico coloniale, Zone Giuridico-Culturali, Empirical Empires, Diritto interculturale, Pluralismo religioso.

¹ Lo studio a cui si riferisce il titolo è il volume monografico di Andrea Micciché, *Il diritto ecclesiastico coloniale italiano. Esperienze di pluralismo culturale e religioso tra legislazione, giurisprudenza e dottrina nei territori d'Oltremare (1869-1945)*. Napoli: ESI 2024.

1. Introduzione

Non è mai inutile, nel riflettere su ciò che il diritto finge di essere e su ciò che realmente opera, interrogarsi sulle maschere che ha indossato nel corso della sua storia: vi è forse una maschera più ambigua di quella che il diritto assume quando varca i confini della propria terra e si dispone a governare l'altro, il diverso, il lontano? Il diritto ecclesiastico coloniale italiano rivela, grazie all'approfondito studio di Andrea Micciché², la propria natura di arte combinatoria, di manipolazione strategica della norma per la gestione differenziale dei corpi e delle anime, dando vita ad un sottosettore normativo nel quale ogni pretesa di coerenza sistematica si infrangeva contro la necessità di piegare l'ordine giuridico alle esigenze mutevoli della dominazione: non un complesso ordinamentale razionalmente strutturato, ma un mosaico di frammenti normativi – diritto metropolitano, regolamenti ad hoc, consuetudini reinterpretate – sovrapposti senza aspirazione all'unità, secondo una logica eminentemente pragmatica.

Non si tratta, come potrebbe credersi, del semplice risultato della complessità amministrativa che affligge ogni impero. Al contrario: come nelle geometrie non euclidee, in cui le rette si curvano e i parallelismi si dissolvono, la stratificazione del diritto coloniale rispondeva a un disegno politico consapevole. Il mosaico apparentemente ispirato al pluralismo giuridico non era un incidente, ma uno strumento di governo, quanto piuttosto un meccanismo di controllo che, lungi dal livellare, ordinava le differenze, iscrivendole in gerarchie funzionali alla perpetuazione del potere imperiale. Questa stratificazione non è un semplice effetto della complessità della governance del fatto religioso nelle Colonie, ma una scelta politica consapevole: il differenzialismo giuridico coloniale era lo strumento attraverso cui esercitare un controllo differenziato sulla popolazione, segmentandola per appartenenze etniche, religiose e culturali. Il diritto, in questo senso, non serviva a unificare, ma a disporre le differenze in gerarchie funzionali alla riproduzione del potere imperiale.

Tale modello prefigura, in chiave anticipatoria, la teoria delle Zone giuridico-culturali come spazi di normatività discontinua. Le Zone non sono aree geografiche delimitabili con precisione cartografica, bensì segmenti normativi instabili all'interno dei quali la sovranità non si esercita in modo uniforme, ma si adatta, si contrae, si frammenta. Sono “regimi di eccezione localizzata”, spazi di negoziazione permanente tra norme concorrenti, spesso incompatibili tra loro, ma mantenute in equilibrio provvisorio.

Per comprendere l'idea di Zona, è utile ricorrere alla metafora letteraria evocata da *Picnic sul ciglio della strada* dei fratelli Strugackij. La Zona, nel romanzo, è un territorio enigmatico, alterato da un evento inspiegabile, in cui le leggi della fisica e della logica non valgono più o valgono solo in modo aleatorio. Ciò che appare stabile si rivela precario, ciò che sembra accessibile si trasforma in trappola. Gli stalker – coloro che vi entrano – sono mediatori tra mondi inconciliabili, costretti a navigare in uno spazio privo di regole certe, in cui ogni passo può avere conseguenze irreversibili.

Questa immagine della Zona come spazio di normatività sospesa, ibrida e pericolosa, corrisponde sorprendentemente bene a ciò che accade negli ordinamenti giuridici coloniali, territori in cui norme diverse coesistono senza un principio di sintesi superiore, dove le autorità agiscono attraverso deroghe, adattamenti, tolleranze condizionate e forme di riconoscimento reversibile. Non esiste, in tali spazi,

² Micciché (2024).

una nozione stabile di diritto, ma solo configurazioni temporanee di legalità, continuamente ridefinite in base ai rapporti di forza.

Nel mutato scenario della governance globale, lo Stato-nazione come paradigma esclusivo di sovranità è messo in crisi dall'emergere di forme politiche più fluide e modulari, in cui il potere normativo si esercita selettivamente attraverso dispositivi giuridico-culturali che non coincidono con i confini territoriali. In questo contesto si collocano quelli che chiameremo *empirical empires*, entità sovrane o sovranazionali che operano attraverso la disseminazione di regimi di senso, standard tecnici, identità religiose e modelli normativi, piuttosto che attraverso il tradizionale controllo fisico del territorio. Stati Uniti, Cina, Russia, Turchia e, in forma distinta, l'Unione Europea costituiscono i principali architetti di questa nuova cartografia normativa. La loro sovranità si presenta non più come piena e continua, ma come sovranità a grappolo: una potenza selettiva, orientata alla produzione di egemonia normativa, culturale e religiosa in spazi giuridici frammentati, talvolta sovrapposti.

Nel caso statunitense, questa proiezione si è manifestata in maniera particolarmente intensa durante l'amministrazione Trump, che ha utilizzato la libertà religiosa come dispositivo biopolitico di identità nazionale. La religione, nella retorica politica americana recente, non rappresenta più soltanto un diritto individuale, ma una piattaforma universale di valori "non negoziabili" che giustifica sanzioni, alleanze, programmi di aiuto e politiche internazionali, e l'uso performativo della *first freedom* ha permesso di configurare una grammatica morale transnazionale, che si sovrappone al diritto internazionale convenzionale e mobilita reti evangelicali globali come veri e propri attori geopolitici. Non si tratta di semplice *soft power*, ma di un'operazione normativa in cui la religione diventa vettore di ri-semantizzazione delle categorie giuridiche classiche, come libertà, dignità, o diritti umani³.

La Cina, invece, esercita una sovranità eminentemente trasformativa. Come mostra chiaramente il rapporto del *Pew Research Center*, il Partito-Stato non si limita a tollerare o reprimere il fenomeno religioso, ma lo riscrive dall'interno, ridefinendo le categorie stesse di "fede", "tradizione", "superstizione", "eresia" e "cultura popolare". Il concetto di sinizzazione della religione non si limita a una politica di assimilazione: esso rappresenta una vera e propria ingegneria semantica volta a dissolvere l'autonomia epistemica delle religioni, integrandole nel linguaggio dello sviluppo armonioso, della civiltà cinese e del patriottismo etico. Il risultato è un diritto religioso formalmente riconosciuto, ma completamente eterodiretto: una religiosità "a bassa intensità", che viene permessa solo se produce coesione, ordine e consenso⁴.

La Russia si colloca a metà strada tra questi due modelli, costruendo una forma di sovranità spiritualizzata, in cui diritto e ortodossia coesistono in una relazione di specularità reciproca. Il concetto di *Russkij mir* – lo "spazio russo" inteso come civiltà organica – funge da cornice ideologica e giuridica per la giustificazione della proiezione imperiale, specialmente verso le Chiese autocefale e gli spazi post-sovietici. L'ortodossia non è strumentalizzata: essa è lo strumento. Il Patriarcato di Mosca partecipa alla definizione dei parametri impliciti di legalità costituzionale, trasformando i suoi valori – famiglia, sacrificio, redenzione, martirio – in categorie normative. L'operazione non consiste nell'imporre una religione di Stato, ma nel ricodificare la neutralità stessa, rendendola intrinsecamente gerarchica: il pluralismo religioso è formalmente ammesso, ma il diritto ecclesiastico russo non opera come dispositivo di mediazione tra credenze: agisce come strumento di selezione e incorporazione

³ Hurd (2015a: 1–18); Hurd (2015b: 45–67); Hertzke (2013: 1–20); McAlister (2018: 1–15); Bruner and Kirkpatrick (2023: 177–186); Mandaville (2020: 369–399).

⁴ Pew Research Center (2023a); USCIRF (2024); Pew Research Center (2023b); Pew Research Center (2023c).

condizionata. In questa cornice, la legge smette di essere uno spazio di deliberazione e si trasforma in una liturgia normativa al servizio della sovranità morale⁵.

Il caso turco offre un modello ancora differente, ma complementare a questo sistema modulare di proiezione. Come ben messo in luce da Louise Fawcett, la Turchia di Erdoğan non si limita a difendere i propri interessi nazionali: essa aspira a una funzione ordinatrice dello spazio euroasiatico e mediorientale attraverso un islam politico re-immaginato in chiave statalista. Non si tratta di un semplice neo-ottomanesimo, ma di una regionalizzazione funzionale della religione, in cui le autorità religiose (come il *Diyanet*) diventano strumenti diretti della politica estera e interna. La religione, in questo quadro, opera come codice di influenza transfrontaliera: dalla diplomazia culturale nei Balcani alle reti scolastiche e caritatevoli in Africa, dal sostegno ad attori islamici nei conflitti regionali (Siria, Libia, Palestina) fino alla partecipazione nella gestione delle crisi migratorie in funzione di leva negoziale con l'Unione Europea, Erdoğan si propone come attore di mediazione simbolica tra Sud. globale e sistema multilaterale in crisi, e la sua critica al Consiglio di Sicurezza dell'ONU – “il mondo è più grande di cinque” – non è solo un gesto retorico: è l'affermazione di una logica alternativa di ordinamento, fondata su sovranità morale, identità religiosa e multipolarismo giuridico. In questo senso, la Turchia non solo contesta il monopolio occidentale sul discorso dei diritti umani, ma propone un regionalismo sovrano che cerca di legittimare sé stesso nel linguaggio stesso della cooperazione internazionale, ma secondo grammatiche che non sono liberali⁶.

In opposizione a questi modelli, l'Unione Europea si configura come un impero giuridico-normativo post-territoriale. Essa non proietta sovranità mediante il culto dell'identità o l'imposizione simbolica, ma attraverso la diffusione di standard, direttive, criteri di compliance e dispositivi regolatori. La sua influenza si esercita tramite la produzione di ciò che Fawcett chiama *security regionalism*, non fondato sulla coercizione, ma sull'adesione tecnica e la convergenza procedurale. Tuttavia, questa potenza normativa fatica a competere sul piano dell'immaginario, proprio perché priva di una visione sacrale della propria funzione. Il diritto europeo si mostra come diritto apolide, mentre quello russo, turco o cinese si presenta come diritto identitario⁷.

Il concetto di sovranità modulare permette di cogliere questo nuovo assetto⁸. Non siamo più davanti a poteri che controllano tutto ovunque; siamo di fronte a poteri che selezionano dove e come intervenire, scegliendo i segmenti più rilevanti della realtà globale sui quali esercitare influenza giuridica, culturale, economica o religiosa.

In questo quadro, il diritto svolge una funzione nodale: esso non si limita più a codificare rapporti già esistenti tra Stati sovrani, ma diventa uno strumento per costruire e consolidare le Zone giuridico-culturali. Attraverso il diritto si disciplinano settori strategici (come il cyberspazio, il commercio internazionale, la protezione dei dati), si regolano o si escludono forme di espressione religiosa, si plasmano nuove categorie di cittadinanza, appartenenza e riconoscimento. In questo contesto può avvenire che le credenze religiose si trasformino in veri e propri dispositivi di produzione del consenso, di definizione delle identità collettive e di gestione dei confini, non solo nella prospettiva della

⁵ Payne (2015); Stoeckl (2016: 132 – 151); Richters (2013); Stoeckl and Uzlaner (2022); Bailey et al. (2024); Ash (2024); Gianfreda (2023: 104 – 117).

⁶ Muhasilovic (2018: 71 – 123); LSE Middle East Centre (2024); Kardas 2021; Tziarras (2022); Nordic Monitor (2025).

⁷ Fawcett (2016: 173 – 193).

⁸ Langenohl (2017: 124 – 142).

costruzione di un'identità nazionale, ma anche nella modulazione più sottile e reticolare delle appartenenze globali.

Qui si rivela con forza la necessità di enfatizzare la distinzione, già autorevolmente operata⁹, tra religione e confessione. La religione, intesa come flusso simbolico, come ricerca di senso che attraversa culture e spazi senza farsi imprigionare in strutture rigide, tende a oltrepassare i confini tracciati dagli ordinamenti giuridici e politici. La confessione, invece, è la traduzione istituzionale della religione: essa solidifica il fluido, fissa il simbolico in assetti normativi, delimita confini, stabilisce appartenenze, impone riconoscimenti. In un certo senso, la confessione è la forma giuridica della religione, il suo ingresso nella logica degli Stati e degli imperi.

All'interno degli *empirical empires* questa distinzione si fa centrale.

Da un lato, il diritto viene utilizzato per imbrigliare la religione dentro forme confessionali funzionali alla gestione politica: riconoscere, privilegiare o marginalizzare confessioni significa anche governare l'immaginario collettivo e le identità simboliche. Dall'altro lato, però, la religione continua a scorrere sottotraccia, resistendo ai tentativi di istituzionalizzazione, riaprendo continuamente spazi di traduzione interculturale e di reinterpretazione simbolica. La partita, allora, non si gioca soltanto tra Stati e confessioni riconosciute, ma anche nei modi in cui il diritto riesce o fallisce nel dare voce a questa dimensione fluida, non codificabile, del religioso.

Nel diritto ecclesiastico coloniale italiano la gestione del fatto religioso si adattava di volta in volta, piegandosi alle specificità culturali e confessionali incontrate sul terreno, modulando l'intervento giuridico in modo flessibile e strategico. La religione, intesa come fluido simbolico, come bisogno di senso che attraversa culture e pratiche quotidiane, restava sullo sfondo, difficile da inquadrare: era la confessione, cioè la religione istituzionalizzata in forme riconoscibili e normabili, che diventava l'oggetto privilegiato dell'azione giuridica e politica. Il potere coloniale agiva canalizzando l'esperienza religiosa dentro assetti confessionali utili alla stabilità dell'ordine coloniale: alcune confessioni venivano riconosciute e incentivate, altre marginalizzate o neutralizzate, a seconda della loro capacità di collaborare al consolidamento dell'autorità.

Attraverso il diritto, si costruivano spazi di autonomia religiosa controllata, si stringevano alleanze con élite locali, si negoziavano forme di adattamento reciproco, e la valenza strutturale della religione, pur nella sua natura irriducibilmente fluida, veniva così reindirizzata attraverso le confessioni riconosciute, trasformandosi da terreno di possibile conflitto in strumento di governo modulare e selettivo.

Il diritto ecclesiastico coloniale, in questo senso, non agiva per universalizzare principi, ma per governare eccezioni: produceva un diritto della religione che era differenziale, adattivo, profondamente diseguale. Attraverso questa gestione selettiva della religione, il potere coloniale mostrava già quella capacità modulare di cui oggi riconosciamo i tratti nei processi di frammentazione sovrana: una sovranità che non si esercita uniformemente, ma attraverso la costruzione di Zone giuridico-culturali differenziate.

Oggi, tornare a riflettere su quel modello non significa soltanto ricostruire una stagione del passato. Significa riconoscere come, ancora oggi, nel diritto globale contemporaneo, la religione resti uno dei principali terreni su cui si misurano le nuove forme di sovranità selettiva: non più come semplice oggetto di libertà individuale, ma come campo vivo di gestione politica, come spazio in cui si

⁹ Ricca (2024: 237 – 240).

decide chi viene riconosciuto, chi è integrato e chi, invece, resta ai margini delle nuove mappe del potere.

2. Religione e diritto nel colonialismo italiano: un pluralismo condizionato

Come si accennava, il ruolo delle religioni all'interno del sistema coloniale italiano si presenta come una chiave di lettura privilegiata per comprendere la funzione eminentemente regolativa del diritto ecclesiastico in un contesto segnato da logiche di subordinazione e gerarchizzazione. Lungi dal configurarsi come uno spazio di autonomia o di tutela della libertà di culto, la dimensione religiosa fu piegata a una strategia giuridica minuziosa, volta non a garantire l'indipendenza del sacro, bensì a neutralizzarlo, a renderlo funzionale agli obiettivi di dominio imperiale.

Miccichè coglie con finezza come tale strategia si articolasse lungo tre direttrici, che più che correnti distinte dovrebbero forse essere pensate come fili intrecciati di una medesima tessitura di potere. In primo luogo, la tolleranza religiosa non era concessa in quanto tale, ma delimitata entro un perimetro normativo rigidamente tracciato: un esempio paradigmatico si trova in Libia¹⁰, dove l'Islam, pur formalmente riconosciuto, venne progressivamente disinnescato attraverso una regolamentazione capillare delle moschee, un controllo puntuale sugli imam e una ridefinizione autoritaria dei contenuti dottrinali giudicati "compatibili" con l'ordine coloniale.

Accanto a questa tolleranza vigilata, si dispiegava una seconda linea d'intervento, quella della cooptazione delle élite religiose locali. Le autorità coloniali non si accontentavano di tollerare le confessioni indigene, ma si adoperavano attivamente per incorporarle all'interno dell'apparato di governo. In Eritrea¹¹, il cattolicesimo missionario venne utilizzato come strumento di penetrazione culturale; in Libia, si tentò di forgiare una classe dirigente islamica docile, capace di legittimare il dominio fascista agli occhi delle popolazioni soggette, come un ventriloquo che, prestando la propria voce, amplifica il comando dell'imperatore.

Infine, la regolazione delle tradizioni religiose non seguiva un criterio uniforme, ma si adattava plasticamente alla percezione variabile del rischio o dell'utilità strategica che ciascuna tradizione rappresentava. Il sufismo senussita, percepito come un potenziale veicolo di mobilitazione transnazionale, veniva sottoposto a misure di controllo più stringenti rispetto ad altre espressioni religiose considerate inerti o più facilmente addomesticabili¹². Così il diritto ecclesiastico coloniale, lungi dal rappresentare un corpus unitario e razionale, si comportava come un organismo capace di differenziare il proprio metabolismo normativo a seconda dell'ambiente, modellandosi di volta in volta per reprimere, cooptare o neutralizzare, secondo le esigenze contingenti della sovranità imperiale. In questo quadro, la religione divenne una Zona giuridica separata, sottoposta a un regime di regolazione flessibile, adattiva e differenziale. Tale assetto prefigura le logiche che caratterizzano oggi la governance religiosa all'interno degli spazi post-coloniali e globali, dove il riconoscimento della libertà religiosa avviene sempre più in termini condizionati, negoziati e subordinati a criteri extragiuridici.

In una prospettiva corologica, il diritto coloniale italiano non si configura come un dispositivo di traduzione interculturale, ma come un meccanismo di tradimento epistemico delle religioni locali.

¹⁰ Miccichè (2024: 50 – 81).

¹¹ Miccichè (2024: 28 – 39).

¹² Miccichè (2024: 214).

Lungi dal costituire ponti di comprensione reciproca, le norme ecclesiastiche coloniali operarono una vera e propria compressione spaziale della religione, riducendola a una funzione ancillare del dominio. Le Zone religiose non vennero interpretate come spazi dotati di autonoma razionalità culturale e giuridica, bensì come territori da mappare, contenere e disinnescare, secondo una logica che annullava ogni possibilità di co-costruzione simbolica. Questa logica di tradimento epistemico trova conferma in molteplici episodi della prassi giuridica coloniale italiana, nei quali il diritto ecclesiastico non si pose come strumento di riconoscimento o mediazione, ma come dispositivo di disattivazione spaziale e simbolica delle religioni indigene. Emblematica è, in tal senso, l'esperienza libica, dove l'Islam, pur formalmente riconosciuto, fu oggetto di una sistematica riconfigurazione giuridica. La funzione religiosa venne progressivamente compressa entro una rete di regolazioni che non miravano alla tutela del culto, ma alla sua neutralizzazione. Il controllo delle nomine degli imam, la definizione autoritativa dei contenuti dottrinali ritenuti compatibili con l'ordine coloniale e la trasformazione delle moschee in spazi amministrati, quasi burocraticamente gestiti, rivelano una volontà non di comprensione ma di riduzione. La moschea, da cuore pulsante della comunità, divenne un luogo sorvegliato, depotenziato nella sua capacità aggregativa e spirituale: non più luogo sacro, ma dispositivo periferico dell'autorità imperiale.

In tutti questi esempi, ciò che emerge è la volontà di restringere lo spazio religioso a una zona subordinata, svuotata della sua capacità di produrre senso autonomo, e ricodificata in funzione dell'ordine coloniale. Il diritto ecclesiastico non si presenta qui come grammatica di traduzione tra sistemi normativi e simbolici, ma come linguaggio di soppressione, come mappa di esclusione. Le religioni indigene, lungi dall'essere riconosciute nella loro piena alterità, vennero risemantizzate, ricollocate, deformate: da interlocutrici culturali, furono ridotte a strumenti; da visioni del mondo, furono ricondotte a mere variabili amministrative. E in questo gesto, apparentemente tecnico, si consuma il più profondo tradimento: quello di uno spazio simbolico che, anziché essere abitato e compreso, viene cartografato, delimitato, tradito.

Il diritto ecclesiastico coloniale, in questo senso, non si limitò a regolare la presenza del religioso, ma riscrisse le condizioni della sua esistenza, determinando chi potesse essere riconosciuto come autorità spirituale, quali rituali potessero essere celebrati, quali discorsi religiosi potessero circolare. Si trattava di una cartografia giuridica differenziale, che istituiva confini mobili e asimmetrici, modulati sulla base dell'utilità politica e del rischio percepito. L'atto stesso del riconoscimento giuridico non aveva, quindi, valore inclusivo, bensì normalizzante: riconoscere significava neutralizzare, integrare a scopo strumentale, privare del potenziale di alterità.

Così, il diritto ecclesiastico coloniale si dimostra pienamente inserito in una logica di espropriazione corologica: le religioni non venivano incontrate nello spazio della reciprocità, ma trasposte in un piano di alterità muta, ridotte a oggetti di gestione amministrativa. In tal modo, il diritto ecclesiastico si fa arte della dislocazione: non costruisce ponti tra mondi simbolici, ma li separa, li ricodifica, li trasforma in segmenti funzionali a una mappa imperiale che pretende di essere universale. Il pluralismo religioso diventa un pluralismo condizionato, geometrizzato secondo i bisogni del centro, e la religione si fa silenziosa, ricomposta, tradita nella sua capacità di contestare, immaginare, emancipare.

3. Tradurre, includere o fingere di capire?

Nel recente saggio *Membership, Migration, and Inclusion in the Civil Sphere*, Kivisto e Sciortino¹³ offrono una disamina penetrante dei meccanismi simbolici attraverso cui la *civil sphere* seleziona i propri membri e regola, spesso in maniera implicita, le condizioni della loro inclusione. La loro analisi finisce per rivelare la natura condizionata dell'inclusione nella sfera civile, la quale si mostra tutt'altro che neutrale o universalisticamente aperta.

La *civil sphere*, lungi dal configurarsi come spazio neutro e oggettivamente accessibile, si presenta piuttosto come una costruzione culturale e simbolica delimitata da codici morali, grammatiche affettive e immaginari collettivi che ne fissano rigidamente i confini. Essa si costituisce mediante una logica binaria di inclusione ed esclusione, secondo la quale l'accesso all'agorà civile è subordinato alla capacità dell'altro di risuonare – o quantomeno di non dissonare – con l'ordine simbolico preesistente. Come ammoniva Mary Douglas¹⁴, l'estraneo è “*matter out of place*”: la sua presenza, per essere tollerata, dev'essere purificata, riordinata, ricondotta entro forme di leggibilità accettabili per la sensibilità dominante. Non sorprende, dunque, che l'ingresso nella sfera civile non si configuri come diritto, ma come concessione condizionata.

Il migrante, il credente “altro”, il portatore di una differenza visibile o inassimilabile, non è accolto in quanto tale, ma soltanto nella misura in cui riesce a mimetizzarsi, con garbo e misura, nel linguaggio simbolico della *civil sphere* nazionale. L'inclusione, pertanto, non è tanto l'apertura di uno spazio di riconoscimento reciproco, quanto piuttosto l'esito di un processo selettivo che sottopone l'altro a una prova implicita di traducibilità: culturale, dottrinale, estetica. L'alterità è benvenuta solo se resa afona, la fede è ammessa solo se civilmente sterilizzata, il pluralismo è accettabile soltanto nella forma anodina di una diversità contenuta e non perturbante. In altri termini, si entra nella *civil sphere* non in quanto si è, ma in quanto si è disposti a diventare altro da sé.

Questa dinamica produce una forma di ospitalità condizionata, che potremmo paragonare a quella di un condominio idealizzato: una struttura che si pretende aperta e inclusiva, ma che è in realtà governata da un regolamento (scritto e non scritto), articolato su codici simbolici condivisi e vigilato da istanze di legittimazione implicite. L'ingresso è subordinato alla capacità dell'ospite di non alterare l'armonia del vivere comune, di non costringere i residenti a rinegoziare le proprie certezze culturali, di non turbare l'equilibrio semantico della convivenza. Non si tratta, dunque, di assimilazione in senso forte, ma di un più sottile e insidioso invito alla conformazione silenziosa, alla sospensione della propria specificità, alla rinuncia preventiva alla trasformazione dell'ordine simbolico vigente. Ma questo atteggiamento non è compatibile con il fondamento pluralista di una democrazia sostanziale, che non si limita a tollerare la diversità come se fosse un ingombro necessario, bensì la riconosce come condizione originaria della convivenza.

Partendo dal libro di Micciché, dobbiamo notare come, per comprendere appieno la funzione della religione nello spazio pubblico contemporaneo, è necessario chiarire il suo rapporto con la cultura entro due paradigmi politici antitetici: quello dello Stato autoritario di impronta coloniale e quello dello Stato democratico e pluralista. Nel primo caso, la religione viene assorbita all'interno di un disegno egemonico che la riduce a strumento funzionale alla costruzione di un'identità collettiva imposta e omologante. La cultura, in tale contesto, è intesa come patrimonio unitario e compatto, da

¹³ Kivisto, Sciortino (2025: 41 – 62).

¹⁴ Douglas (1966: 36).

trasmettere e imporre ai soggetti colonizzati; la religione, se tollerata, viene riplasmata secondo una logica di disciplinamento simbolico e di neutralizzazione del suo potenziale critico. Non vi è qui riconoscimento dell'alterità, ma solo una concessione subordinata, condizionata al silenzio, alla marginalizzazione o alla cooptazione: il diritto, da parte sua, si pone come strumento di legittimazione di questo processo, traducendo l'asimmetria culturale in gerarchia giuridica. E questo è esattamente ciò che accade negli *empirical empires*, che si presentano come soggetti caratterizzati da categorie politiche ibride in cui il potere statale si articola non solo attraverso l'universalismo astratto della legge, ma anche mediante forme adattive di governo delle differenze, capaci di assorbire, modulare o disinnescare la pluralità religiosa e culturale in funzione della stabilità imperiale. In questi contesti, la gestione della religione non segue i canoni classici della laicità moderna, né quelli di una teocrazia confessionale: essa si fonda su un pragmatismo strategico, che seleziona, incorpora o reprime le espressioni religiose secondo criteri di utilità politica, e non di coerenza giuridica¹⁵.

Siamo così davanti a uno Stato che non impone un codice unico per omologare le differenze, ma che gestisce la molteplicità attraverso un sistema di concessioni differenziali, calibrate sull'affidabilità politica dei soggetti religiosi. La stessa nozione di ordine pubblico assume qui una funzione ambigua: non tutela uno spazio giuridico comune, ma protegge l'architettura di potere su cui si fonda la convivenza verticale tra centro e periferia, tra religione istituzionalizzata e dissenso latente.

Questa modalità di relazione tra diritto e religione, pur senza evocare esplicitamente modelli fascisti o coloniali nel senso classico, riproduce tuttavia la loro logica profonda: la subordinazione dell'alterità al progetto identitario del potere. Il diritto non si fa interprete del pluralismo, ma dispositivo per contenerlo. La cultura non è uno spazio di costruzione condivisa, ma un repertorio controllato di segni ammessi. La religione non interroga l'ordine costituito, ma è interrogata da esso, e vincolata a rispondere secondo formule prestabilite.

In questo contesto, la distinzione tra Stato autoritario e Stato democratico pluralista non è una semplice opposizione giuridica, ma una vera e propria frattura epistemologica. Nell'uno, l'identità è monologica e prescrittiva; nell'altro, è dialogica e trasformativa. E solo in quest'ultimo orizzonte – come mostra la giurisprudenza costituzionale italiana più avanzata – è possibile costruire una laicità non come neutralizzazione della religione, ma come condizione per la sua espressione critica e creativa nello spazio pubblico. La tutela dell'identità personale, in una democrazia sostanziale pluralista, non può essere ridotta a una garanzia residuale, da esercitare nei limiti consentiti da un ordine simbolico già dato e impermeabile: essa costituisce, al contrario, il cuore stesso dell'impegno democratico: il diritto di ogni individuo di essere-nella-vita-sociale non attraverso maschere conformi, ma nella propria autenticità culturale, religiosa, simbolica.

Il pluralismo, in questa prospettiva, non si esaurisce in una mappa di differenze tenute a distanza di sicurezza. Esso è, piuttosto, un campo di forze, uno spazio mobile dove le identità non si accontentano di essere ammesse, ma rivendicano di essere comprese, rispettate, ascoltate senza essere costrette a piegarsi alle semantiche dominanti. Pretendere che l'armonia della convivenza sia assicurata solo dalla silenziosa sospensione delle specificità significa tradire la promessa stessa della democrazia pluralista: significa chiedere all'altro non solo di varcare la soglia del condominio ideale, ma di farlo a testa bassa, rinunciando a portare con sé ciò che lo rende davvero sé stesso.

¹⁵ Gianfreda (2023).

Una democrazia sostanziale fedele alla propria vocazione non chiede rinunce invisibili. Non teme il turbamento che ogni incontro autentico comporta. Protegge l'identità personale come protegge la propria stessa vitalità: sapendo che senza quella pluralità di voci, di simboli, di storie intrecciate, non esisterebbe alcun vero "noi", ma solo un'eco sbiadita di ciò che la convivenza potrebbe essere. In questa prospettiva, la relazione tra religione e cultura assume un significato profondo, dal momento che la religione, come si è visto, non giace accanto alla cultura come una dimensione separata, bensì costituisce la sua profondità, il suo terreno creativo e critico. Non si può intendere il fenomeno culturale senza riconoscere, nel suo nucleo più intimo, la presenza del sacro come forza che informa, interroga e, talvolta, giudica il processo stesso di civilizzazione. La religione, dunque, non è un relitto storico da tollerare con benevolenza né un'esperienza marginale destinata a dissolversi nella secolarizzazione: è parte costitutiva dell'identità culturale dell'uomo, una delle modalità più alte e complesse con cui il senso si dà alla coscienza storica.

Questo intreccio tra religione, cultura e identità personale trova la sua tutela giuridica nel diritto all'identità personale, inteso non come semplice diritto di libertà morale, ma come protezione dell'interesse a essere rappresentato nella vita sociale per ciò che si è realmente: nel proprio patrimonio intellettuale, politico, sociale, religioso, ideologico, professionale, così come storicamente si è manifestato o si era destinati a manifestarsi secondo criteri di normale diligenza e buona fede oggettiva. È il diritto di non essere travisati, offuscati, alterati nella propria immagine pubblica, a non vedere negata o deformata la propria appartenenza a una determinata tradizione culturale e religiosa¹⁶. Autorevoli voci della dottrina hanno definito l'identità personale come una cornucopia inesauribile¹⁷, nella quale si intrecciano dignità, appartenenza religiosa, opinioni politiche e sindacali, lingua, origini genetiche, disabilità e orientamento sessuale: non si tratta soltanto di un catalogo di attributi esterni, ma della trama viva che dà forma alla persona, come se ciascun essere umano fosse il risultato di un lento e inesorabile processo di sedimentazione culturale e simbolica. L'identità, così intesa, non è una maschera che si può mutare con leggerezza, né un prodotto esclusivo della volontà individuale: essa è, piuttosto, l'esito di un intreccio di natura e cultura, di esperienze personali e di retaggi comunitari, di scelte consapevoli e di appartenenze inconsapevoli.

La persona non si dà mai fuori dalla cultura: ciascun individuo abita un orizzonte di significati che lo precede, lo accompagna e, talvolta, lo interroga. Essere sé stessi, allora, non significa chiudersi in un io astratto e autoreferenziale, ma vivere pienamente la propria appartenenza simbolica, linguistica, religiosa, valoriale. È in questo senso che il diritto all'identità personale si radica profondamente nella struttura stessa dello Stato-comunità: uno Stato che non si limita a tollerare le differenze, ma che riconosce in esse la materia viva di cui è fatto il suo corpo sociale¹⁸.

La protezione dell'identità personale, in questa prospettiva, non può ridursi alla mera difesa dell'integrità anagrafica o della reputazione sociale: deve abbracciare l'intero orizzonte culturale dell'individuo, il suo modo di essere, di credere, di narrare sé stesso. Deve garantire a ciascuno il diritto di proiettarsi nello spazio pubblico senza dover sacrificare le proprie radici, senza dover mutilare il proprio patrimonio simbolico per adattarsi a modelli preconfezionati di cittadinanza.

Ogni individuo, infatti, costruisce la propria identità nel dialogo incessante tra ciò che eredita e ciò che sceglie, tra ciò che gli viene riconosciuto e ciò che deve conquistare. Ma questa costruzione ha

¹⁶ Dogliotti (2014: 409-418).

¹⁷ Alpa (2021: 15).

¹⁸ Corte Costituzionale. 1994. Sentenza n. 13 del 3 febbraio 1994.

senso solo se la comunità politica offre uno spazio di riconoscimento autentico, se lo Stato si fa garante non solo della libertà astratta, ma della possibilità concreta di essere sé stessi nella pienezza della propria storia, dei propri codici culturali, dei propri simboli di senso.

La cultura, in questo quadro, non è un optional decorativo, ma la condizione stessa della libertà personale. Senza cultura, senza il riconoscimento delle proprie matrici simboliche, l'individuo rischia di essere ridotto a una monade spogliata, priva di punti di riferimento attraverso cui costruire sé stesso in rapporto agli altri. Per questo, il diritto all'identità personale si intreccia con il principio stesso di laicità inteso in senso profondo: non come neutralizzazione delle differenze, ma come capacità ordinante di far convivere, nel rispetto reciproco, molteplici modi di essere, di credere e di appartenere. In questo senso, il diritto all'identità si configura come un diritto di vivere la propria appartenenza culturale dentro lo Stato, senza nascondimenti forzati, senza riduzioni conformistiche, senza rinunce imposte. Si tratta di un diritto che protegge l'individuo non solo dagli attacchi esterni – le falsificazioni, le distorsioni, le esclusioni – ma anche dalle forme più sottili di omologazione che minacciano di svuotare la vita civile di ogni ricchezza differenziale¹⁹.

Lo Stato-comunità, allora, è chiamato a una duplice fedeltà: fedeltà ai valori fondamentali che ne costituiscono l'ossatura – dignità, libertà, eguaglianza – ma anche fedeltà alla molteplicità delle culture, dei linguaggi, delle storie personali che ne incarnano la vitalità. Non c'è autentico ordine civile senza questa capacità di riconoscere e custodire la pluralità dell'umano.

Proteggere il diritto all'identità personale significa, in ultima analisi, proteggere il diritto di ciascuno di essere se stesso dentro la comunità politica, di lasciare traccia della propria storia nella storia comune, di intrecciare il proprio racconto esistenziale con il racconto plurale della Repubblica, ed implica, dunque, anche salvaguardare quella dimensione religiosa che, spesso in modo non esplicito o trasformato, continua ad abitare i processi culturali, modellandone simboli, narrazioni, valori. Ridurre la religione a un elemento opzionale o marginale significherebbe, di fatto, misconoscere la complessità dell'identità umana, che si nutre di stratificazioni simboliche profonde, di racconti fondativi, di quell'incessante ricerca di senso che plasma e sostiene ogni cultura.

In questa prospettiva, la religione non può essere ridotta a un oggetto giuridico – da “gestire” attraverso l'apparato normativo – ma deve essere riconosciuta come attore simbolico all'interno di un processo continuo di costruzione, decostruzione e rinegoziazione dei significati fondamentali della convivenza. Se seguiamo questa impostazione, l'esperienza religiosa non è un elemento estraneo al processo culturale, bensì una delle sue espressioni più intense e strutturalmente complesse. La religione, in quanto linguaggio del sacro, è per sua natura una forma interpretativa primaria, capace di ordinare il reale, attribuire valore, produrre memoria e identità. Essa non si limita a comunicare contenuti: costruisce mondi, modella corpi, regola i ritmi del tempo, attribuisce legittimità alle relazioni. Proprio per questo, quando entra in contatto con il diritto, non vi si sottomette semplicemente: lo interroga, ne evidenzia i fondamenti taciti, ne mette in discussione l'apparente neutralità. La sfida, come Tillich ci ricorda²⁰, non è quella di assorbire il sacro nel secolare né di isolare il religioso come reliquia del passato, ma di riconoscere, attraverso una continua autointerrogazione critica, che il sacro costituisce il nucleo vitale, sebbene spesso invisibile, di ogni autentico processo di costruzione di identità e di come tale identità si definisce a livello culturale e sociale. La vera comprensione del pluralismo culturale richiede dunque di riconoscere nella religione non un residuo da sopportare con benevolenza, ma una

¹⁹ Fagan (2017: 323- 327).

²⁰ Tillich (1966: 80 - 94).

dimensione viva e costitutiva della ricerca di senso: una dimensione che rappresenta per il diritto laico una sfida comunicativa radicale, dal momento che introduce codici simbolici, linguaggi e forme di vita che non coincidono immediatamente con quelli previsti dalla razionalità giuridica secolarizzata. Non si tratta semplicemente di differenze di contenuto, ma di mondi semantici diversi, radicati in visioni del mondo che eccedono il linguaggio normativo ordinario.

Di fronte a questa sfida, il diritto non può rinunciare al proprio compito definitorio: la definizione è necessaria per garantire certezza, tutela e giustizia. Tuttavia, per non tradire la complessità delle differenze e per garantire davvero il diritto all'identità personale – che include le dimensioni culturale e religiosa dell'esistenza –, il diritto deve riconoscere che le proprie definizioni non sono mai assolute o universali, ma storicamente e culturalmente situate.

Ciò impone un compito ulteriore: non fissare rigidamente il senso delle categorie normative, ma mantenerle aperte a una continua risemantizzazione: non si tratta di svuotare le norme del loro significato, né di rinunciare ai principi fondamentali di dignità, libertà ed eguaglianza che fondano la convivenza giuridica. Piuttosto, si tratta di mantenere vivi questi principi aprendoli all'ascolto delle differenze concrete, affinché il loro senso si rigeneri nel confronto continuo con forme di vita, esperienze culturali e religiose che eccedono gli schemi tradizionali.

Questo processo richiede di ripensare lo spazio giuridico in termini corologici: non più come una superficie astratta, neutra e rigida, tracciata da confini stabili e impermeabili, ma come un tessuto vivo, stratificato, in cui significati diversi convivono, si sovrappongono, si contaminano senza perdere la propria identità. Nella prospettiva corologica, infatti, le norme non sono barriere che escludono, ma crocevia in cui si incontrano, si confrontano e si traducono molteplici mondi simbolici: essa invita a immaginare il diritto non come una fortezza chiusa in sé stessa, ma come un ordito aperto di traduzioni possibili: uno spazio che si costruisce nell'incontro permanente tra semantiche differenti, senza la pretesa di ridurle a una sintesi omogenea e senza residui. In questo spazio, il diritto non si limita a tollerare l'altro come un'eccezione da gestire, ma lo riconosce come parte costitutiva della propria stessa esistenza.

È in questa prospettiva che il diritto all'identità personale acquista tutto il suo significato. Non si tratta solo di proteggere l'individuo da intrusioni esterne, ma di garantire il diritto di essere riconosciuti nella propria specificità intellettuale, culturale, religiosa, simbolica. Un diritto che esige non l'assimilazione forzata alle categorie dominanti, ma l'ascolto e la traduzione fedele delle differenze nel tessuto della convivenza giuridica è l'unica possibilità di resistere alla tentazione di congelare le diversità in schemi rigidi e diventare realmente capace di rendere il pluralismo non una minaccia, ma la condizione stessa della sua vitalità e della sua giustizia. Il diritto, così concepito, non elimina le differenze, ma le assume come parte viva della propria stessa esistenza, riconoscendo che il senso delle regole si costruisce attraverso l'incontro con l'altro.

Solo un diritto capace di risemantizzare le proprie categorie in modo corologico può trasformarsi in uno spazio di autentica negoziazione tra identità. Non un diritto che si limita a registrare formalmente le differenze, ma un diritto che le assume come interlocutrici vitali, riconoscendo in esse non un problema da gestire, ma una ricchezza da integrare. In questo senso, garantire il diritto all'identità personale significa non soltanto proteggere l'individuo da alterazioni o travisamenti, ma creare le condizioni perché ciascuno possa essere riconosciuto nella pienezza della propria esistenza culturale, simbolica e religiosa. Riconoscere autenticamente l'identità di ciascuno comporta abbandonare ogni pretesa di neutralità astratta: il diritto stesso non può più considerarsi come un

sistema indifferente ai mondi culturali che attraversa, ma deve essere consapevole della propria collocazione storica e simbolica. Invece di sovrapporre modelli universali e omologanti, occorre accettare la sfida di comprendere l'altro nella sua alterità, assumendo per un momento la sua prospettiva, traducendo i suoi codici senza impoverirli. Non è sufficiente amministrare il pluralismo attraverso compromessi tecnici: è necessario creare ponti di significato, costruire grammatiche condivise che consentano alle differenze di interagire senza perdere la loro densità originaria.

In quest'ottica, il compito del giurista si trasforma radicalmente. Non è più soltanto un applicatore di norme né un legislatore etico, ma diventa interprete culturale, chiamato a muoversi in un terreno dove l'interpretazione è sempre pratica relazionale e simbolica. Questo tipo di interpretazione esige un accesso profondo alle strutture di senso che animano i comportamenti umani, presuppone l'incontro reale con l'altro come portatore di una visione del mondo irriducibile alla propria, e richiede attenzione al contesto concreto in cui norme statali, pratiche comunitarie e credenze religiose si intrecciano e si ridefiniscono reciprocamente²¹.

Rispettare l'identità culturale, religiosa e simbolica di ogni individuo comporta inoltre il riconoscimento che il diritto, per essere realmente inclusivo, deve attivare processi di traduzione. Non si tratta di una mera trasposizione linguistica, ma di un'operazione concettuale e semantica, capace di mettere in comunicazione sistemi normativi e simbolici che non sono naturalmente commensurabili. La traduzione non cancella le differenze, non le uniforma: consente invece alle diverse visioni del mondo di rendersi reciprocamente accessibili, pur mantenendo integra la propria profondità. Ogni atto di traduzione implica negoziazione e creatività: si genera uno spostamento di significato, si apre la possibilità di nuove forme giuridiche, si inventano dispositivi di convivenza che non erano dati in precedenza. È così che il rispetto autentico dell'identità personale conduce a una trasformazione silenziosa ma radicale del diritto stesso, che si trova chiamato a ripensare le proprie categorie fondamentali.

La persona, da figura astratta e generalizzata, si riconfigura come agente situato, carico di memoria e di proiezioni valoriali; la norma non si limita più a enunciare comandi generali, ma si rivela come espressione storicamente e culturalmente situata di un mondo di senso; l'autorità non si impone per forza, ma si legittima nella capacità di farsi riconoscere; il conflitto, infine, non è più visto come una deviazione patologica dall'ordine, bensì come un segnale della vitalità del pluralismo, un'occasione di interpretazione e di rinnovamento ordinato della convivenza.

La logica che anima il modello democratico-pluralista riconosce nella diversità culturale e religiosa non un ostacolo da neutralizzare, ma una risorsa per la realizzazione concreta del principio di libertà. In questa prospettiva, affermata con chiarezza dalla Corte costituzionale nella sentenza n. 67 del 2017, la libertà religiosa è tutelata non solo come diritto individuale di professare o non professare una fede, ma come garanzia attiva del pluralismo e condizione per l'effettiva espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità, apertura e inclusione.

La laicità, in tal senso, non si configura come una postura di ritrazione dello Stato né come un disimpegno dalla sfera delle convinzioni profonde, ma come una delle forme più alte e mature di responsabilità giuridica, culturale e istituzionale. Essa esige che lo spazio pubblico sia strutturato in modo tale da consentire a ogni individuo – credente o non credente – di esprimere la propria visione del mondo senza coercizione, senza stigma, senza dover ricorrere a mascheramenti semantici o a

²¹ Ricca (2023: 111-117).

strategie di auto-censura. È attraverso questa architettura della convivenza che la laicità realizza la sua funzione più autentica: non la neutralizzazione delle differenze, ma il loro riconoscimento e la loro valorizzazione come espressioni della libertà e della dignità umana.

4. E qui nasce...

E qui nasce la centralità del diritto interculturale: che è, prima di tutto, uno strumento anticolonialista e anti-autoritario e un dispositivo di svelamento. Esso non si limita a regolare la presenza della differenza: si propone di mettere in discussione l'apparente universalità delle forme attraverso cui la differenza è oggi tradotta, contenuta, o resa invisibile. Il diritto interculturale non chiede all'altro di "adattarsi" a un codice preesistente, ma al contrario - in nome del pluralismo-sollecita il codice stesso a riconoscere il proprio carattere situato, e a riarticolarsi alla luce delle molteplici narrazioni di senso che emergono nel contatto con visioni del mondo differenti. Esso non agisce come barriera, ma come ponte semantico; non come filtro, ma come strumento di co-costruzione. Il suo compito non è tanto quello di garantire una neutralità formale, quanto quello di costruire uno spazio giuridico in cui le differenze non siano semplicemente tollerate, bensì riconosciute nella loro capacità di incidere sulla forma stessa dell'ordine comune. In questo senso, il diritto interculturale rappresenta un passaggio necessario da una logica di inserimento passivo a una logica di partecipazione trasformativa. L'altro non è più colui che si adatta al linguaggio della civiltà, ma colui che concorre a riscriverne le regole; non è ospite, ma co-abitante, e dunque co-autore del lessico condiviso. Ciò implica un ripensamento profondo dell'universalismo giuridico, che non è più un punto di partenza rigido e predefinito, ma un orizzonte in costruzione, continuamente rinegoziato nell'incontro tra forme di vita differenti: il diritto interculturale assume che la forma stessa della norma non possa prescindere dal processo interpretativo che la tiene viva, e che tale processo - lungi dall'essere un esercizio puramente tecnico - implichi un confronto costante con pluralità di codici culturali, simbolici e religiosi. La norma non è una struttura monolitica che precede l'esperienza, ma un esito dinamico della sua interpretazione: ed è precisamente nell'interazione tra queste interpretazioni che si gioca la sua legittimità democratica.

Se l'identità personale è, come si è detto, una componente essenziale della costruzione giuridica della convivenza, allora è necessario che ogni attore del sistema giuridico assuma su di sé una precisa responsabilità nell'attuare questo riconoscimento, traducendolo in pratiche concrete che non si limitino a evitare il travisamento, ma che promuovano attivamente la valorizzazione della differenza come elemento ordinante della vita comune.

La politica ecclesiastica, in questo quadro, è chiamata a configurarsi non più soltanto come gestione dei rapporti tra Stato e confessioni, ma come strumento di effettivo pluralismo. Essa deve riconoscere il diritto all'identità delle comunità religiose non maggioritarie e non tradizionali, favorendo la stipulazione di intese, disciplinando in modo aperto il fenomeno della pluralità confessionale e assicurando che ogni gruppo possa sviluppare il proprio ethos all'interno di regole comuni di rispetto e responsabilità. La bilateralità pattizia deve essere intesa non come un privilegio da concedere discrezionalmente, ma come forma ordinaria di riconoscimento della dignità culturale e spirituale di ogni soggetto collettivo.

Il legislatore, dal canto suo, deve operare assumendo il pluralismo come principio ispiratore e non come anomalia da contenere. Ciò implica una tecnica normativa che sia rispettosa delle differenze

culturali, linguistiche, religiose e ideologiche, evitando formulazioni uniformanti e favorendo invece norme elastiche, capaci di essere adattate ai diversi contesti senza perdere la propria forza ordinante. In particolare, nella disciplina dei diritti della persona, del lavoro, dell'istruzione, della partecipazione pubblica, il legislatore deve costruire strumenti di tutela che consentano all'individuo di esprimere la propria identità senza subire discriminazioni o marginalizzazioni occulte.

L'interprete, a sua volta, non può più limitarsi a un esercizio tecnico di sussunzione delle fattispecie nelle norme astratte. Gli è richiesto un compito ermeneutico più profondo: quello di leggere la norma alla luce della pluralità effettiva dell'esperienza sociale, valorizzando il diritto all'identità personale come criterio di orientamento nell'applicazione e nell'integrazione del diritto. Questo implica che il giudice, l'avvocato, il consulente giuridico sappiano riconoscere nella differenza culturale, religiosa o ideologica non un ostacolo alla certezza del diritto, ma una componente naturale del tessuto giuridico da interpretare con attenzione, apertura e senso della complessità. È in tale contesto che si colloca la riflessione di Mario Ricca, il quale propone di ripensare il diritto non come un sistema chiuso e autoreferenziale, ma come spazio di traduzione interculturale. Traduzione, qui, non in senso meramente tecnico o terminologico, ma come operazione ermeneutica profonda, volta a disvelare le invisibilità culturali e le opacità semantiche che strutturano le norme, spesso in modo inconsapevole o ideologicamente neutralizzato. Il diritto, in questa ottica, non è un corpo normativo stabile, ma un processo dialogico e negoziale, che si rigenera attraverso il confronto con le differenze²².

Il diritto all'identità personale agisce allora come catalizzatore di questa dinamica trasformativa: mettendo in crisi le cornici valoriali consolidate, esso apre lo spazio per una rinegoziazione del significato stesso delle norme e dei concetti giuridici fondamentali. L'identità personale, in tal senso, non è una frattura patologica, ma una condizione fisiologica del pluralismo democratico, un laboratorio in cui si sperimentano nuove forme di convivenza, nuove grammatiche normative, nuovi equilibri tra libertà individuale e coesione collettiva.

Proprio per questo, Ricca ricorre alla metafora del «contratto semantico», per indicare come l'ordinamento giuridico non sia fondato su categorie fisse e universali, ma su un consenso culturale mutevole, che deve essere costantemente rinegoziato alla luce delle trasformazioni sociali e culturali²³. Quando questo equilibrio semantico entra in crisi – ad esempio di fronte a nuove forme di spiritualità, a pratiche rituali non codificate o a comunità religiose dissenzienti – la traduzione interculturale diventa non solo possibile, ma necessaria. Non come concessione, ma come atto giuridicamente fondativo, senza il quale il diritto rischia di cristallizzarsi in un sistema estraneo alla realtà che pretende di regolare.

In questa luce, la piena tutela dell'identità personale non è una minaccia alla stabilità del diritto, bensì una risorsa per la sua rigenerazione. Il diritto si riformula, si riplasma, si arricchisce: non perde coerenza, ma acquisisce complessità e legittimità, diventando uno strumento realmente capace di integrare l'alterità senza sacrificare i suoi principi fondamentali.

Ad esempio: è ben noto che, nel diritto civile, il testamento è definito come un atto unilaterale, formale e revocabile, attraverso il quale una persona dispone dei propri beni per il tempo in cui avrà cessato di vivere. Tuttavia, se osservato da una prospettiva interculturale, questo istituto giuridico si rivela ben più complesso: esso non è soltanto un atto patrimoniale, ma assume la forma di un gesto rituale, identitario e spesso profondamente radicato in motivazioni religiose. In molte culture, il testamento è il veicolo attraverso cui si trasmettono non solo beni materiali, ma anche valori morali e

²² Ricca (2023: 149-154).

²³ Ricca (2023: 56).

visioni della giustizia distributiva che si discostano radicalmente da quelle codificate nei sistemi giuridici occidentali. La volontà del testatore, in questi contesti, non è espressione di un'autonomia individuale assoluta, ma il frutto di un processo collettivo, spesso negoziato all'interno di strutture familiari complesse, di lignaggi o di comunità religiose.

Il riconoscimento del diritto all'identità personale e l'adozione del metodo interculturale in ambito testamentario impongono al giurista un cambiamento di postura: egli è chiamato a interpretare la volontà del testatore nel contesto simbolico e normativo da cui essa promana, anche quando tale volontà si discosta dalle categorie proprie del diritto civile, come accade, ad esempio, nei casi di disuguaglianza tra figli maschi e femmine secondo il diritto islamico classico, o nelle donazioni rituali *post mortem* della tradizione buddhista giapponese. Il giurista è altresì tenuto a mediare tra l'ordinamento statale e le norme consuetudinarie o religiose, riconoscendo, per esempio, che le regole culturali e religiose possiedono un significato etico e spirituale che va oltre la dimensione puramente discrezionale della liberalità. Il compito più delicato è quello di gestire il conflitto tra l'autonomia testamentaria e le norme inderogabili del sistema giuridico, come i diritti dei legittimari: in questi casi, la laicità dello Stato non può essere declinata come rigida esclusione del simbolico, ma deve misurarsi con la profondità antropologica delle ultime volontà, evitando tanto il permissivismo assoluto quanto la negazione aprioristica del loro significato culturale.

Questa prospettiva impone una riformulazione concettuale profonda: che cosa significa "disporre" in chiave interculturale?²⁴ In alcune culture, i beni non sono percepiti come appartenenti all'individuo, ma come elementi del patrimonio collettivo di una famiglia, di un clan o di una comunità religiosa. Una disposizione patrimoniale può allora assumere la forma di un atto devozionale, volto non tanto al vantaggio dell'erede, quanto alla salvezza dell'anima del defunto, come avviene nei lasciti rituali destinati a templi o istituzioni religiose. Anche la figura dell'"erede" si trasforma: non sempre si eredita un bene, ma talora si assume un ruolo, si raccoglie una testimonianza, si accetta un obbligo morale o spirituale. La successione può allora comportare la trasmissione di un nome, di una funzione religiosa, di una posizione simbolica all'interno di un sistema di significati.

In questa luce, il testamento diventa un autentico luogo giuridico della traduzione. Esso rappresenta uno spazio in cui si confrontano sistemi simbolici differenti, e lo Stato laico, in una prospettiva di laicità inclusiva e generativa. È chiamato a decidere se e come riconoscere disposizioni ispirate da concezioni religiose o culturali eterogenee. Il testamento è anche un terreno di bilanciamento tra libertà individuale e tutela di principi giuridici fondamentali – come l'eguaglianza tra gli eredi, l'ordine pubblico e la dignità della persona. È infine uno strumento normativo aperto alla contaminazione: il diritto civile può, senza snaturarsi, accogliere forme ibride di regolazione che, pur ispirate a codici religiosi, non pregiudichino diritti fondamentali né la tenuta del sistema giuridico nel suo complesso.

Un banco di prova significativo per il diritto interculturale è rappresentato dalla trasposizione delle regole della successione islamica negli ordinamenti europei. Nel diritto musulmano, la *wasiat* – cioè la disposizione testamentaria – non ha portata assoluta: essa può riguardare solo un terzo del patrimonio del *de cuius* e non può violare le quote coraniche spettanti agli eredi legittimi. Quando tale schema entra in contatto con sistemi giuridici come quello italiano, in cui la libertà testamentaria è

²⁴ Fuccillo (2005: 114 – 173).

ampia ma comunque limitata dalla tutela dei legittimari, può emergere una tensione non solo normativa ma anche simbolica.

In questi casi, il diritto positivo rischia di entrare in rotta di collisione con il significato spirituale della disposizione. Tuttavia, come ha chiarito la Cassazione civile n. 12242/2014, l'interpretazione del testamento deve tendere, in via prioritaria, alla ricostruzione dell'effettiva volontà del testatore: la Corte sottolinea che ciò avviene anche attraverso l'impiego di elementi extratestuali, quali la cultura, la mentalità e l'ambiente di vita del disponente, in modo da individuare il senso profondo dell'atto, anche se non perfettamente aderente alla terminologia giuridica o catastale. Questo vuol dire che la volontà del testatore non può essere annullata o destrutturata, ma che il giurista è chiamato a decifrarla nella sua interezza, integrando gli strumenti ermeneutici tradizionali con una comprensione attenta del contesto esistenziale e culturale in cui quell'atto è nato. Non si tratta di attribuire un valore assoluto alla volontà soggettiva in quanto tale, ma di coglierne la coerenza interna e la funzione simbolica, riconoscendo che il testamento, ancor più di un contratto, è un monologo dell'anima, un frammento ultimo di autorappresentazione del soggetto, dove diritto e biografia si intrecciano.

Nel caso di una *wasiat*, il fatto che il testatore eserciti la propria libertà testamentaria nel rispetto delle quote coraniche non deve essere letto come un difetto di autonomia, ma come l'adesione consapevole a un codice di senso che integra diritto e religione. In questo senso, la giurisprudenza della Cassazione invita a non arrestarsi davanti alla lettera dell'atto, ma a far emergere quella "volontà concreta" che si riflette nelle scelte linguistiche, nelle omissioni apparenti, nei riferimenti impliciti a valori familiari, etici o spirituali. Il giurista potrebbe ad esempio suggerire, laddove l'interessato desideri rispettare le prescrizioni coraniche senza pregiudicare i diritti dei legittimari secondo l'ordinamento italiano, di strutturare in vita una pianificazione patrimoniale che consenta di anticipare gli effetti della *wasiat* attraverso atti tra vivi, come una donazione modulata in favore di determinati beneficiari entro i limiti del terzo disponibile, oppure la costituzione di un trust etico-familiare finalizzato alla distribuzione *post mortem* dei beni secondo i principi della *shari'a*, ma in piena conformità alle regole nazionali sulla riserva ereditaria.

In alternativa, l'atto testamentario stesso potrebbe essere redatto in modo da esprimere, anche simbolicamente, l'adesione ai valori religiosi, indicando che le disposizioni sono ispirate a un principio di equità familiare coerente con la propria fede, lasciando poi al giurista – con l'aiuto di tecniche interpretative e strumenti giuridici adeguati – il compito di tradurre tale volontà in assetti conformi alla legge italiana. In questo senso, la fedeltà alla legge religiosa non si pone come negazione della legalità statuale, ma come richiesta di una mediazione creativa, capace di far dialogare i due orizzonti: quello normativo e quello spirituale: il diritto successorio può, in chiave interculturale, riconoscere la profondità simbolica di una disposizione ispirata a una tradizione religiosa e convertirla – senza tradirla – in uno strumento giuridico efficace e coerente. In questa prospettiva, il giurista non è solo applicatore di norme, ma interprete culturale della volontà umana, capace di trasformare la pluralità dei vissuti in configurazioni giuridiche rispettose e condivise.

In questa prospettiva, la libertà testamentaria non è più concepita come un'astratta facoltà individuale, ma come un atto di mediazione tra norme, visioni del mondo e relazioni affettive. L'interpretazione testamentaria, quando ispirata dai criteri delineati dalla Cassazione, diventa uno

spazio fertile per l'interculturalità giuridica, capace di onorare non solo l'atto giuridico ma anche la persona che l'ha compiuto²⁵.

La pubblica amministrazione, dal canto suo, è chiamata a trasformare l'identità personale da semplice oggetto di registrazione burocratica a elemento vivo della relazione tra cittadino e istituzione. Nella gestione dei servizi pubblici – dall'istruzione alla sanità, dall'assistenza sociale alla sicurezza – l'amministrazione deve attrezzarsi per riconoscere e accogliere, in modo ragionevole e proporzionato, le diverse esigenze derivanti dalle molteplici identità culturali e religiose presenti nella società. Non si tratta di derogare ai principi comuni, ma di applicarli in modo da non cancellare o umiliare la specificità delle storie personali e collettive.

Infine, il professionista del diritto – avvocato, notaio, consulente – è chiamato a operare non come mero esecutore di volontà standardizzate, ma come mediatore culturale, capace di costruire soluzioni giuridiche che rispettino la densità simbolica e valoriale dell'identità dei suoi interlocutori. Egli deve saper ascoltare non solo la domanda giuridica immediata, ma anche la storia, i codici culturali, le narrazioni esistenziali che l'accompagnano, traducendo tutto ciò in atti, contratti, difese, pareri che non tradiscano la radice profonda della personalità di chi a lui si affida. Ciò, si badi, non significa abbandonare ogni pretesa di ordine comune: significa, al contrario, riconoscere che l'ordine pubblico costituzionale non si difende congelando la struttura dei principi/valori, bensì salvaguardando il processo attraverso cui tali principi/valori si rendono intelligibili e condivisibili. In altri termini, l'architettura della norma – se vuole essere conforme ai principi costituzionali – deve fondarsi su un dispositivo ermeneutico capace di includere, senza snaturare, la differenza, deve produrre un dispositivo che non abdichi ai suoi presupposti fondamentali (dignità, libertà, uguaglianza), ma li comprenda nel senso forte del termine: come elementi da interpretare alla luce di una realtà sempre plurale, mai conclusa.

In una democrazia sostanziale, il pluralismo non si riduce alla mera coesistenza di differenti opinioni o credenze. Esso rappresenta, piuttosto, il riconoscimento giuridico e culturale della pari dignità delle differenze, intese come espressioni autonome della libertà umana. Il pluralismo, in questo senso, è il principio secondo cui nessuna visione del mondo, nessuna tradizione culturale o religiosa, nessun orientamento esistenziale può rivendicare per sé il monopolio della verità pubblica: esso presuppone la convivenza, ma anche il confronto, la possibilità di disaccordo senza esclusione, la capacità delle istituzioni di costruire senso comune senza annullare l'alterità.

È in questa cornice che la laicità trova secondo la Corte il suo significato più autentico: essa non è una mera postura di neutralità indifferente, ma il dispositivo giuridico che garantisce il pluralismo come valore costituzionale. La laicità non esige di cancellare le identità, né di appiattire le differenze in nome di un'astratta uguaglianza: al contrario, essa si pone come garanzia affinché ciascuno possa esprimere liberamente la propria appartenenza culturale e religiosa senza timore di coercizioni, stigmatizzazioni o discriminazioni.

Solo in questa direzione la laicità si realizza nella sua funzione più alta delineata dai Giudici della Consulta: quella di custodire il pluralismo autentico, facendo dello spazio pubblico non un'arena di uniformazione, ma un laboratorio permanente di riconoscimento reciproco: è così che la laicità si emancipa dall'idea riduttiva di essere semplice separazione tra sfere, e si afferma come responsabilità attiva, come garanzia viva della dignità e della libertà nella molteplicità.

²⁵ Fuccillo (2005: 115).

La laicità, dunque, si inserisce in questo orizzonte non come uno strumento di separazione, ma come metodo di convivenza. Non consiste nel mantenere le distanze, ma nel costruire le condizioni di una traduzione reciproca, in cui anche le certezze dello Stato – ciò che considera razionale, civile, ovvio – siano rese trasparenti e negoziabili, sempre nel quadro dei principi supremi dell'ordinamento. Così intesa, la laicità non chiede all'altro di rinunciare a sé stesso per essere riconosciuto, ma lo invita a partecipare alla co-costruzione di uno spazio giuridico comune, in cui il riconoscimento non sia concesso, ma condiviso. La laicità deve farsi interculturale: deve cioè accettare di entrare in una grammatica della traduzione simbolica e della mediazione creativa, in cui anche le proprie premesse – ciò che essa considera “evidente,” “razionale,” “civile” – diventino oggetto di confronto.

Questa impostazione si rivela profondamente anticoloniale e antifascista non per dichiarazione ideologica, ma per la struttura stessa del paradigma giuridico che propone. In primo luogo, essa rompe con l'idea – centrale tanto nell'esperienza coloniale quanto in quella fascista – che esista un codice normativo universale e superiore, destinato a imporsi sugli altri in nome della civiltà, dell'ordine o della razionalità. Il diritto interculturale non assume più l'universalismo come punto di partenza rigido, bensì come orizzonte da costruire nella negoziazione tra visioni del mondo differenti. In questo senso, non è l'altro a dover rinunciare a sé stesso per essere riconosciuto, ma è il codice giuridico stesso a dover accettare la propria storicità e parzialità, aprendosi alla revisione.

In secondo luogo, tale modello rovescia la posizione dell'altro, che non è più il destinatario passivo della norma – da integrare, da disciplinare o da tollerare – ma ne diventa interlocutore e co-autore. La norma giuridica, lungi dall'essere una struttura fissa da applicare in modo indifferente, è vista come il risultato di un processo ermeneutico che deve includere la voce dell'altro senza precondizioni assimilative. Si passa così da una logica dell'adattamento a una logica della partecipazione trasformativa, in cui il contributo dell'altro incide realmente sull'architettura dell'ordine giuridico.

In terzo luogo, questa prospettiva restituisce al concetto di ordine pubblico costituzionale la sua vera funzione: non quella di proteggere un'identità culturale maggioritaria o una presunta neutralità di Stato, ma quella di garantire le condizioni per una convivenza pluralistica, fondata su principi comuni – la dignità della persona, l'uguaglianza, la libertà – interpretati alla luce delle trasformazioni sociali e culturali. L'ordine costituzionale, così inteso, non si irrigidisce in una clausola difensiva, ma si rinnova nel confronto con la complessità del reale, restando fedele alla propria ispirazione democratica.

Infine, questa visione della laicità come strumento di traduzione e non di esclusione rompe con la tradizione autoritaria che ha spesso mascherato l'omologazione dietro il velo della neutralità. La laicità, se vuole essere coerente con l'orizzonte interculturale, deve rinunciare a presentarsi come posizione neutra e imparziale, per riconoscere invece il proprio radicamento culturale e la necessità di confrontarsi criticamente con le differenze. Solo così potrà trasformarsi in uno spazio simbolico condiviso, nel quale nessuno sia costretto a disattivare la propria identità per essere incluso. Una laicità che non impone silenzi, ma che organizza l'ascolto.

5. Un diritto ecclesiastico interculturale? Cartografie smarrite e traduzioni necessarie

C'è stato un tempo – non remoto ma nemmeno sufficientemente esaurito – in cui il diritto ecclesiastico si proponeva come il luogo in cui l'ordinamento statuale incontrava la religione nella sua forma più istituzionale: la confessione. Lo Stato moderno, frutto di un processo di secolarizzazione asimmetrica e

incompiuta, ha da sempre accettato di dialogare con il religioso solo a condizione che quest'ultimo si facesse organizzazione, norma, rappresentanza. In altri termini: che diventasse un interlocutore giuridicamente decifrabile. L'art. 8 della Costituzione italiana, nel suo apparente pluralismo, prosegue questa genealogia, istituendo un regime pattizio che riconosce le confessioni religiose sulla base della loro capacità di farsi tradurre in linguaggio statale.

Le intese, in questo quadro, dovrebbero costituire strumenti di bilanciamento e co-decisione. Ma spesso finiscono per operare come filtri: non chiunque crede, non ogni forma religiosa, è in grado di accedere alla piena cittadinanza giuridica. Solo le religioni che riescono a strutturarsi in modo compatibile con le categorie del diritto – gerarchia, statuto, rappresentanza, culto – vengono riconosciute come interlocutrici legittime. In questo senso, il diritto ecclesiastico italiano – anche nella sua versione democratica e pluralista – conserva un tratto selettivo, che riproduce nella forma dell'intesa ciò che un tempo veniva disposto attraverso la forma del Concordato.

Questo problema si radicalizza nelle cosiddette *res mixtae*, quelle materie ibride – scuola, matrimonio, assistenza, spazi di culto – in cui lo Stato e la religione agiscono congiuntamente. Qui, il diritto mostra la sua dimensione performativa e non neutra: non si limita a regolare, ma definisce i contorni di ciò che è religiosamente dicibile nello spazio pubblico: queste zone giuridico-culturali sono spazi di frizione semantica, dove il linguaggio del diritto incontra quello della religione e tenta di disciplinarlo, ricondurlo entro i limiti della compatibilità. Ma questo tentativo, che spesso si ammantava di neutralità, è in realtà un gesto di potere simbolico: decide quali simboli, quali parole, quali gesti religiosi possono circolare nello spazio pubblico e quali no.

L'analogia con il diritto ecclesiastico coloniale – che regolava la religione delle popolazioni soggette senza mai veramente riconoscerne la grammatica profonda – non è solo suggestiva: è strutturale. Il diritto coloniale non fu soltanto uno strumento politico, ma una costruzione epistemica che operava una riduzione della complessità culturale. La confessione, anche allora, era la forma tollerabile della religione, il suo volto civilizzato. Tutto ciò che eccedeva questa forma veniva reso invisibile, irrilevante, o sanzionato.

Oggi, nel contesto post-secolare e post-coloniale, rischiamo di riprodurre lo stesso schema: attribuiamo alla nostra laicità uno statuto di neutralità già compiuta, quando invece essa è ancora un progetto aperto, una costruzione politica contingente e culturalmente situata. La laicità, se intesa come semplice assenza di religione nello spazio pubblico, si tramuta in esclusione. Se invece la pensiamo come metodo di traduzione interculturale, allora diventa strumento di accesso e di giustizia.

Tradurre, in questa prospettiva, non significa solo passare da un idioma a un altro, ma compiere un'operazione culturale complessa: riconoscere l'alterità del linguaggio religioso e metterlo in relazione con l'ordine normativo senza distruggerne la specificità. La traduzione interculturale diventa allora uno strumento epistemico ed ermeneutico: serve a rendere il diritto non solo comprensibile, ma anche giusto nei confronti di chi parla da un altrove simbolico. È attraverso la traduzione che la laicità si rigenera come pratica inclusiva.

Questa operazione implica una profonda rilettura delle norme esistenti. L'art. 8 della Costituzione, ad esempio, va interpretato non solo come riconoscimento pattizio delle confessioni, ma come apertura a forme di dialogo interculturale che non si limitino a standardizzare la religione, ma che sappiano riconoscerne la pluralità costitutiva. Allo stesso modo, l'art. 19 Cost. deve essere letto alla luce della libertà di coscienza come diritto a esprimere il religioso anche fuori dalle forme istituzionali. Le norme sulle *res mixtae* – dalla normativa scolastica alle disposizioni su culto e assistenza

- non possono più essere applicate secondo modelli uniformi, ma devono essere pensate come interfacce dinamiche tra ordinamenti simbolici differenti²⁶.

Per questo, gli strumenti del diritto ecclesiastico interculturale non sono solo quelli classici del riconoscimento e della negoziazione pattizia, ma devono includere dispositivi nuovi: la mediazione culturale istituzionale, la revisione procedurale delle intese, la formazione dei funzionari pubblici alla pluralità religiosa, l'apertura di consultazioni multilaterali sulle politiche educative e di assistenza spirituale. L'interculturalità giuridica non è una nuova disciplina, ma un diverso sguardo sull'insieme del diritto, capace di generare una trasformazione trasversale.

In questo senso, l'interrogazione sul diritto ecclesiastico interculturale è prima ancora che giuridica, epistemologica: non si tratta solo di estendere i diritti, ma di riconsiderare le premesse concettuali con cui costruiamo i soggetti religiosi, i modelli di riconoscimento, le forme di negoziazione tra Stato e comunità. Come si è accennato, la categoria di "confessione religiosa" è essa stessa un prodotto culturale specifico, frutto di una genealogia giuridico-teologica eurocentrica che ha selezionato, ordinato e disciplinato il religioso rendendolo compatibile con la sovranità statale. Parlare di "confessione" significa dunque aver già ridotto il religioso a ciò che il diritto può comprendere: significa aver già compiuto un'operazione di normalizzazione.

Perché sia davvero interculturale, il diritto ecclesiastico deve rinunciare a questa pretesa di esaustività e farsi invece spazio di co-costruzione simbolica: un diritto ecclesiastico interculturale è possibile solo se smette di essere un diritto della religione "riconoscibile" e diventa un diritto del pluralismo in atto. Non basta tollerare: occorre ascoltare. Non basta autorizzare: occorre comprendere. Non basta regolare: occorre tradurre. E, come ogni traduzione, anche quella giuridica comporta un margine di incertezza, di ambivalenza, di rischio. Ma è solo in questo rischio che si dà democrazia. E che il diritto, invece di classificare il religioso, può finalmente incontrarlo.

Bibliografia

- Ash, Lucy. 2024. *The Baton and the Cross: Russia's Church from Pagans to Putin*. London: Icon Books.
- Bailey, Riley, et al. 2024. "The Russian Orthodox Church Declares 'Holy War' Against Ukraine and Articulates Tenets of Russia's Emerging Official Nationalist Ideology." Institute for the Study of War, March 30. <https://www.understandingwar.org>
- Bruner, Jason, and David C. Kirkpatrick, eds. 2023. *Global Visions of Violence: Agency and Persecution in World Christianity*. Ithaca, NY: Rutgers University Press.
- Dogliotti, Massimo. 2014. *Persone fisiche. Capacità, status, diritti*. Torino: Giappichelli.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge
- Fagan, Andrew. 2017. "Cultural Harm and Engaging the Limits of a Right to Cultural Identity," *Human Rights Quarterly* 39, 2: 319–340, <https://doi.org/10.1353/hrq.2017.0020>.
- Fawcett, Louise. 2016. "Alliances, Cooperation, and Regionalism in the Middle East." In *International Relations of the Middle East*, edited by Louise Fawcett, 173–193. Oxford: Oxford University Press.
- Fuccillo, Antonio. 2005. *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*. Napoli: Jovene.
- Gianfreda, Anna. 2023. "Stato, Chiese e libertà religiosa nella Russia post-sovietica: una lettura politico-ecclesiastica nello scenario di guerra," *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 39 : 104–117

²⁶ Ricca (2008: 171 – 175).

- Kardas, Saban. 2021. "Diyanet as an Erdoganist Foreign Policy Instrument." SSRN. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3859814
- Kivisto, Peter, Sciortino, Giuseppe. 2025. "Membership, Migration, and Inclusion in the Civil Sphere." *Philosophy and Society* 36 (1): 41–62
- Hertzke, Allen D., ed. 2013. *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2015a. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2015b. "Believing in Religious Freedom." In *The Politics of Religious Freedom*, edited by Winnifred F. Sullivan et al., 45–67. Chicago: University of Chicago Press.
- Kir, Bedirhan. 2023. "Faith-Based Diplomacy of Turkey: Diyanet in Africa." Boğaziçi University Digital Archive. <https://digitalarchive.library.bogazici.edu.tr/bitstreams/ec5d981b-70e4-4076-a903-4685e843e24d/download>
- Langenohl, Andreas. "Modular sovereignty, security, and debt: The Excessive Deficit Procedure of the European Union." *Finance and Society* 3.2 (2017): 124–142.
- LSE Middle East Centre. 2024. "Transnationalisation of Turkish Islam: Navigating Global Influence through Faith." LSE Middle East Centre Blog, October 8. <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2024/10/08/transnationalisation-of-turkish-islam-navigating-global-influence-through-faith/>
- Mandaville, Peter. 2020. *Islam and Politics*. 3rd ed. New York: Routledge.
- McAlister, Melani. 2018. *The Kingdom of God Has No Borders: A Global History of American Evangelicals*. New York: Oxford University Press.
- Miccichè, Andrea. 2024. *Il diritto ecclesiastico coloniale italiano. Esperienze di pluralismo culturale e religioso tra legislazione, giurisprudenza e dottrina nei territori d'Oltremare (1869-1945)*. Napoli: ESI.
- Muhasilovic, Jahja. 2018. "Turkey's Faith-Based Diplomacy in the Balkans." *Rising Powers Quarterly* 3 (3): 71–92
- Nincic, Miroslav. 2006. "The Logic of Positive Engagement: Dealing with Renegade Regimes." *International Studies Perspectives* 7 (4): 321–341.
- Nordic Monitor. 2025. "Erdogan's Notorious Religious Authority Eyes Global Expansion Aiming to Reach 2.1 Million Abroad in 2025." *Nordic Monitor*, February. <https://nordicmonitor.com/2025/02/erdogans-notorious-religious-authority-eyes-global-expansion-aiming-to-reach-2-1-million-abroad-in-2025/>
- Payne, Daniel P. 2015. "Spiritual Security, the Russkiy Mir, and the Russian Orthodox Church: The Influence of the Russian Orthodox Church on Russia's Foreign Policy Regarding Ukraine, Moldova, Georgia, and Armenia." Foreign Policy Centre. <https://fpc.org.uk>
- Pew Research Center. "10 Things to Know About China's Policies on Religion." October 23, 2023a. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/10/23/10-things-to-know-about-chinas-policies-on-religion/>
- Pew Research Center. "Government Policy Toward Religion in the People's Republic of China – A Brief History." August 30, 2023b. <https://www.pewresearch.org/religion/2023/08/30/government-policy-toward-religion-in-the-peoples-republic-of-china-a-brief-history/>
- Pew Research Center. "Measuring Religion in China." August 30, 2023c. <https://www.pewresearch.org/religion/2023/08/30/measuring-religion-in-china/>
- Ricca, Mario. 2008. *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*. Palermo: Torri del Vento.
- Ricca, Mario. 2023. *Intercultural Spaces of Law: Translating Invisibilities*. Cham: Springer.
- Ricca, Mario. 2024. "Un diritto delle religioni 'non-ecclesiastico'. Ecologia sociale contemporanea e retrospettiva obsolescenza della formula 'Diritto ecclesiastico dello Stato.'" *Diritto e Religioni, Quaderno monografico* 6: 236 – 294.

- Richters, Katja. 2013. *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London: Routledge.
- Stoeckl, Kristina. 2016. "The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur." *Religion, State & Society* 44 (3): 132–151. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1194014>.
- Stoeckl, Kristina, and Dmitry Uzlaner. 2022. *The Moralism International: Russia in the Global Culture Wars*. New York: Fordham University Press.
- Tillich, Paulus Johannes. 1966. "The Significance Of The History Of Religions For The Systematic Theologian", *The Future of Religions*, New York: Jerald C. Brauer, Harper & Row: 80-94.
- Tziarras, Zenonas. 2022. *Turkish Foreign Policy: The Lausanne Syndrome in the Eastern Mediterranean and the Middle East*. Cham: Springer.
- United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF). "Factsheet: Sinicization of Religion: China's Coercive Religious Policy." September 2024. <https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2024-09/2024%20China%20Factsheet%20Sinicization.pdf>
- Council on Foreign Relations. "The State of Religion in China." <https://www.cfr.org/backgrounder/religion-china>

vincenzo.pacillo@unimore.it

Pubblicato online il 19 giugno 2025