

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

VOL. XVI, N. 1 (2025)

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

Francesca Oliosì

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



Paper soggetto a double-blind peer review

Ricevuto: 7 giugno 2025.

Accettato: 30 ottobre 2025.

Pubblicato: 8 novembre 2025.

Per citare il paper:

Oliosi, F. (2025), "Il ruolo delle religioni nella società multiculturale: ostacolo o strumento per la costruzione della pace?", *Scienza e Pace*, XVI (1), pp. 131-147.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



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

Francesca Oliosì*

Abstract

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

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

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Riferimenti bibliografici

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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