

Giancarlo Anello

## Un diritto per Altri-Noi

### Trasfigurazioni coloniali e traduzione interculturale nell'esperienza giuridica italiana

#### Abstract

L'intrapresa coloniale italiana è stata caratterizzata, rispetto a quella di altre potenze europee, da una relativa transitorietà e da una tendenziale a-sistematicità giuridica. Tali connotazioni hanno fatto sì che molti operatori giuridici che si trovarono nelle colonie abbiano progressivamente elaborato concezioni piuttosto originali del rapporto tra autorità giuridica e soggettività coloniale. Il presente contributo intende scandagliare una tra queste concezioni, nata dall'esperienza professionale e scientifica di Arnaldo Bertola, che fu giudice coloniale in Libia e a Rodi, professore di diritto coloniale dell'Università di Torino e, dopo la guerra, esperto giuridico a Mogadiscio (Somalia). I tratti che ad uno sguardo retrospettivo rendono significativa la figura di Bertola sono una straordinaria personalità, un'inconsueta ecletticità culturale e una sicura fede nel valore della libertà. Attraverso i suoi scritti e le sue carte personali, si ripercorreranno le sintesi giuridiche ma anche i dubbi dell'uomo, di fronte all'esperienza dello straniero, dell'altrove, del diverso.

#### Abstract

The Italian colonial enterprise, including its legal efforts, was notably transient and disorganized, especially when compared to its European counterparts. As a result, Italian legal professionals working in the colonies were compelled to develop their own—often original and creative—legal approaches in managing the complex relationships between legal authorities and colonial subjectivities. This essay analyzes the extraordinary efforts of one such colonial jurist, Arnaldo Bertola. Bertola was a judge in Libya and Rhodes, a Professor of colonial law at the University of Turin 1930's, and a legal expert in Mogadishu, Somalia, after the war. Bertola's case is noteworthy because of his innovative thinking, his remarkable personality, his unusual cultural eclecticism, and his steady inner faith in the value of religious freedom. The essay explores his writings not only for his legal achievements, but also for his very human uncertainties in confronting the stranger, the colonized, and the foreigner: in a word, the *other*.

**Keywords:** Colonial Law, Freedom of Religion, Cognitive Interests, Legal Anthropology.

#### 1. Premessa: il quadro di partenza. Alcuni cenni biografici

L'intrapresa coloniale italiana è stata caratterizzata, rispetto a quella di altre realtà europee, dalla mancanza di un progetto unitario e duraturo, da una rilevanza politica intermittente e da una

tendenziale a-sistematicità giuridica. Tali caratteristiche hanno fatto sì che nelle colonie molti operatori si trovarono a elaborare un approccio personale e inedito ai problemi connessi al rapporto tra autorità di governo e soggettività individuale. Il presente contributo intende scandagliare una tra queste vicende, nata dall'esperienza professionale e scientifica di Arnaldo Bertola. Nella sua biografia e nel suo contributo scientifico si rintracciano condizioni, percorsi interpretativi e interessi di studio che ne fanno un precursore delle ipotesi di traduzione interculturale delle differenze giuridiche.

Entrambi gli aspetti vanno qui brevemente riassunti: Bertola nacque a Sostegno, Biella, il 15 agosto 1889. Negli anni del liceo, partecipò alle prime manifestazioni del cattolicesimo politico italiano, soprattutto attraverso le attività del giornale «il Biellese». Laureatosi in giurisprudenza nel 1910, con una tesi sulle corporazioni religiose con Francesco Ruffini, ne fu tra gli allievi più amati. Avvocato dal 15 novembre 1911, fu nominato uditore giudiziario il 20 agosto 1913; chiamato in servizio al 24mo reggimento di fanteria, allo scoppio della Grande Guerra, una volta imbarcatosi a Napoli, partì per la Tripolitania e la Cirenaica l'11 dicembre 1915. Fu presso il 43mo Reggimento Fanteria (Battaglione distaccato a Bengasi) e a sua domanda destinato al tribunale militare quale ufficiale istruttore, a far data dal 1 ottobre 1917. Successivamente, fu trasferito come ufficiale istruttore al Tribunale militare di Rodi nel 1919 dove, a partire dal 10 ottobre dello stesso anno, fu incaricato anche presso i Tribunali civili e penali delle stesse funzioni. Finita la guerra, al termine della quale Bertola assommò ben 7 campagne di guerra e una croce al merito, fu presidente del tribunale di Rodi (dal 1920 al 1928) e professore di diritto ecclesiastico a Pavia, Urbino e (dal 1931) Torino. Nel secondo dopoguerra, dal 1956 al 1960, Bertola fu professore di Istituzioni di diritto pubblico presso l'Istituto Universitario della Somalia di Mogadiscio: esiti scientifici di questo periodo sono il volume intitolato *Storia e Istituzioni dei Paesi Afro-Asiatici*, in cui si sviluppa il tema della decolonizzazione, e il saggio dal titolo *Confessionismo religioso e diritti umani nella Costituzione della Somalia*, frutto della sua attività all'interno del Comitato tecnico per la Costituzione della Somalia. Fu, inoltre, compositore musicale, critico di musica sacra, collaboratore della rivista "Santa Cecilia" della quale fu dal 1929 condirettore, presidente per dieci anni del conservatorio di Torino, socio nazionale dei Lincei dal 1964, morì a Torino il 22 settembre 1965.

Sotto l'aspetto teorico e scientifico, Bertola dedicò diversi saggi al tema della libertà religiosa nella sua applicazione di diritto coloniale. Le pagine di Bertola sono di particolare interesse odierno, poiché esse aiutano tuttora a comprendere le dinamiche della soggettività giuridica al cospetto delle differenze religiose e culturali più radicali e rappresentano un retaggio degli studi coloniali nella società attuale caratterizzata, allo stesso modo di quella dell'epoca, da un frastagliato pluralismo culturale e religioso. Questi contributi hanno certamente rappresentato il punto di partenza della presente riflessione. Inoltre, come spesso accade, nel farsi dello studio, la curiosità dello scrivente si è spostata dall'insieme delle norme coloniali, dalla loro contestualizzazione storico-culturale, dalla loro interpretazione liberale, alla figura stessa dello studioso piemontese, ai suoi dubbi e ai suoi ripensamenti, al perfezionamento di una metodologia personale allo studio e all'approfondimento di tematiche allora inedite. L'interesse nei confronti del metodo etnografico utilizzato dallo studioso è progressivamente cresciuto, sia nel riesaminare, con lui, le fattispecie allora osservate, sia nel ripercorrere i temi e i testi della sua ricerca. Infine, è emersa tutta la centralità rivestita dai suoi interessi cognitivi nell'esplorazione di combinazioni semiotiche allora inedite tra norme di diritto statale e norme dei diritti religiosi. Strada facendo, si è delineato un itinerario attento ai processi di apprendimento, che ha evidenziato nell'esperienza personale un vettore peculiare della conoscenza

teorica e pratica delle diversità culturali e della rilevanza che queste hanno nella sfera giuridica. Sebbene il profilo bibliografico dello studioso abbia continuato a rappresentare l'architrave di questo contributo, l'obiettivo finale della ricerca si è spostato perciò sull'intento di verificare in che termini gli studi sul passato coloniale possano essere d'ispirazione per un cambiamento nelle linee di ricerca del diritto interculturale del presente. In particolare, una riforma nella metodologia di conoscenza e di analisi dei problemi odierni connessi alla multiculturalità, di fronte alla crisi del diritto statale, alla globalizzazione e alla difficile integrazione tra nozioni di soggettività nel diritto dello Stato e in quello internazionale, potrebbe giovare della mole di studi prodotta durante quel periodo in Italia e in Europa.

Su questi specifici passaggi non si può far altro che rinviare al seguito del testo, ma fin d'ora occorre delimitare i limiti di questa indagine, anche al fine di differenziarne il senso e preservarne l'originalità rispetto ad altri studi dedicati alla questione in precedenza<sup>1</sup>. Da un lato, si è consapevolmente scelto di lasciare sullo sfondo le problematiche connesse a un'interpretazione "post-coloniale" di tale fenomenologia. Queste si sarebbero dovute soffermare sul ruolo che la conoscenza accademica ebbe nel processo di colonizzazione, ruolo che non fu neutrale e disinteressato, ma strumentale alla gestione del potere e dell'egemonia del governo coloniale<sup>2</sup>. Dall'altro, si è tralasciato di percorrere quella strada che guarda al diritto coloniale come a un ambito privilegiato in cui analizzare le forme della subalternità giuridica, cioè tutte quelle ipotesi di gerarchizzazione giuridica basata su premesse culturali che sono rimaste nell'ombra dei processi ufficialmente ricostruiti dalla storia e dalla storiografia<sup>3</sup>.

Tali rinunzie, in verità solo parziali, sono state motivate da una sola e semplice circostanza: l'intento di focalizzare il massimo interesse possibile sull'esperienza di Arnaldo Bertola, quale principale campo di osservazione e di riflessione, anche a motivo della disponibilità ad accedere alle sue carte personali e ad alcuni dei suoi scritti meno noti nella forma di estratti. La ricostruzione delle tappe più significative della vita di Bertola, anche con riguardo ad aspetti e atteggiamenti personali, fa quindi parte integrante di questo studio, anche se non ne esaurisce il senso. Essa è stata possibile per una duplice combinazione fortunata: da un lato, la predisposizione privata dello studioso ad archiviare con cura le proprie carte personali, gli attestati professionali, i volumi e gli estratti, la corrispondenza e i documenti; dall'altro, il quadro familiare e, in particolare, l'amore filiale della figlia Beatrice<sup>4</sup>, che ha conservato larga parte del materiale del padre, lasciandolo poi in eredità ai nipoti, presso i quali l'ostinata curiosità dello scrivente lo ha potuto rintracciare e consultare<sup>5</sup>. I fattori che, ad uno sguardo retrospettivo, hanno reso significativa la figura di Bertola sono stati la sua straordinaria personalità, un'inconsueta ecletticità culturale e una sicura fede nel valore della libertà nell'ambito della dogmatica giuridica. Attraverso i suoi scritti e le sue carte personali, è stato possibile ripercorrere gli interessi, le idee e gli studi dell'uomo e dello studioso ma anche i dubbi, i valori e le

<sup>1</sup> Anello 2009; Bascherini 2009 e 2012; Botti 2011; Falsone 2016.

<sup>2</sup> Horvat 1972; Sánchez 1990.

<sup>3</sup> Gandhi 1998; Chakrabarty 2000.

<sup>4</sup> Beatrice fu arpista e professoressa di musica del Conservatorio di Cuneo.

<sup>5</sup> Si ringraziano i nipoti, Luigi Mosca, Elina Mosca e Stefania Bertola per la loro collaborazione nel rintracciare prima, consultare poi, le ricchissime carte (cartoline, fotografie, diplomi, riconoscimenti, documenti di identità, articoli di giornali, agende personali, corrispondenza) del nonno.

contraddizioni, di fronte all'esperienza dello straniero, dell'altrove, del diverso. La chiave di lettura utilizzata è stata, quindi, di illuminare la "fenomenologia" personale, vale a dire quei processi che ne hanno determinato la dottrina giuridica e, in special modo, i presupposti cognitivi attraverso il riferimento alla sua provenienza familiare e ai suoi rapporti amicali; il riferimento agli interessi d'indagine condotti da magistrato nelle colonie; la sua esperienza di studioso di diritto ecclesiastico e coloniale attraverso un'analisi delle crisi e delle trasformazioni delle sue teorie sulla libertà religiosa poste al cospetto di tradizioni giuridiche diverse da quella cristiana, sulle quali le sue idee erano state inizialmente improntate.

## 2. L'etnografia coloniale quale premessa epistemologica del diritto ecclesiastico coloniale

Come anticipato, il presente contributo intende valutare la vicenda umana di Bertola in termini fenomenologici. Lo sfondo teorico di quest'intendimento è quindi una versione semplificata della teoria della conoscenza tramite l'esperienza diretta, che è generalmente considerata propedeutica al sapere antropologico contemporaneo. Occorre spiegare brevemente i presupposti di un simile approccio: lo studio in parallelo degli scritti e delle carte personali del giurista, letti nel "corso di una vita", cioè al contatto con le situazioni da cui Bertola trasse nuove informazioni circa le realtà religiose e i relativi comportamenti individuali in colonia, consente di delimitare un *campo* - direbbe John Dewey - per osservare il modo in cui Bertola ha potuto verificare le convinzioni in materia di libertà religiosa acquisite in precedenza. I giudizi di esperienza, infatti, non sono possibili se isolati, ma solo se connessi in un contesto complessivo, cioè quella che viene definita una "situazione". La stessa esperienza non può essere ridotta alla coscienza della persona che ne fa esperimento, né essa coincide con la conoscenza, sebbene la includa, ma arriva a comprendere tutto quello che può essere a qualsiasi titolo esperito dalla persona. Solo a queste condizioni, l'esperienza costituisce un campo di possibile ricerca e di progettazione razionale del futuro ed essa acquisisce una valenza cognitiva. L'impressione che si ha, appunto, giustapponendo la vita del giurista piemontese ai suoi scritti è proprio quella di chi abbia vissuto e fatto proprio progressivamente questo tipo di approccio conoscitivo su base esperienziale, accettandone (come si vedrà) i vari corollari metodologici.

Innanzitutto, egli enfatizzò il bisogno di studiare gli istituti giuridici *in situ*, anche andando di là da steccati scientifici precostituiti. Nel seguente passaggio, ad esempio, Bertola, sostiene la necessità di integrare lo studio del diritto coloniale all'interno del quadro più generale di diritto ecclesiastico, e ciò non per motivi di opportunità accademica, ma per ragioni connesse allo statuto epistemologico della disciplina:

non vi è dubbio che i problemi che in tale studio si affacciano possano scostarsi alquanto dal consueto ambito degli studi ecclesiasticisti e per la loro risoluzione si debba fare capo a nozioni ausiliarie di diritto coloniale, ove si voglia attribuire a questa espressione il significato di una disciplina unitaria e autonoma, di una branca a sé stante dell'enciclopedia giuridica, - ciò che qui ora non intendiamo esaminare, ma che possiamo dare per accolto solo in quanto si riferisca a un certo numero di concetti e di principi introduttivi, propedeutici allo studio delle singole branche in cui la materia necessariamente viene poi a suddividersi - ,

ma ciò non toglie che siano pur sempre problemi di contenuto eminentemente ecclesiasticistico, che come tali vanno esaminati e risolti<sup>6</sup>.

Inoltre, egli s'interessò anche di tracciare la strada e il metodo di quest'opera d'integrazione tra competenze e branche del sapere, ciò al fine di poter interpretare le fattispecie giuridiche nel loro contesto specifico di significato. In numerosi scritti cercò di esplicitare l'importanza di un approccio etnografico ai diritti religiosi, ovvero dell'acquisizione diretta della conoscenza degli istituti giuridici dei colonizzati. Notando come uno dei fattori di debolezza dello studio del diritto coloniale fosse il

carattere improvvisatorio o dilettantesco di una parte della letteratura in materia<sup>7</sup>,

egli perorava tutta l'importanza dell'osservazione etnografico-giuridica e dell'esperienza diretta di conoscenza delle fattispecie giuridiche:

se gli osservatori empirici, o i pratici sforniti di sufficiente preparazione giuridica, si contentassero di registrare e pubblicare quello che vedono, col variare della testimonianza diretta e obbiettiva (pronunzie di magistrature locali, anche indigene, modelli e formulari di contratti, consuetudini e usi, ecc.) fornirebbero un materiale incomparabilmente più prezioso, per la scienza giuridica coloniale, che non col pretendere di elaborare essi stessi questo materiale con apprezzamenti e ampliamenti soggettivi, aventi per lo più l'unico risultato di deformare le schiette linee originarie del fenomeno e di nascondere l'aspetto genuino.

D'altro lato è ovvio che anche dei tecnici preparati genericamente alle indagini e alle costruzioni giuridiche, non possano di regola portare apprezzabili contributi ai nostri studi, quando non curino di acquistare prima anche una adeguata preparazione colonialistica, e si limitino a lavorare su una base puramente librerica di seconda o terza mano, senza attingere a fonti d'informazione diretta.

Non parlo poi delle ipotesi in cui il lavoro non solo sia frutto di improvvisazione, ma risenta di quella scarsa probità scientifica che induce taluni scrittori a mirare essenzialmente a dare polvere negli occhi con un libro che appaia profondo, erudito, sottile, critico, anziché farlo rispondere al compito non dico di "rifare la gente", ma almeno di insegnare qualcosa di veramente utile (...). Invero oggi più che mai, con un immenso dominio i cui problemi giuridici sono tali da far tremare le vene e i polsi a chi abbia un qualsiasi senso di consapevolezza, occorre che il giurista coloniale sia, secondo l'espressione di Agostino, non un *vocabolorum opifex*, ma un *inquisitor rerum*; non un fabbricatore di teorie o di chiacchiere, su malsicure informazioni di accatto, ma un investigatore di problemi positivi e anzitutto un fedele osservatore della realtà<sup>8</sup>.

L'importanza di una competenza antropologica funzionalizzata all'epistemologia giuridica era chiarito ulteriormente in un successivo passaggio:

il nostro paese si è trovato di fronte ai complessi problemi giuridici che l'acquisto e l'organizzazione di una colonia presentano, solo da epoca relativamente recente, quando essi già da tempo si erano offerti agli altri Stati colonizzatori; ciò nondimeno si può ben dire che oggi, sia perché esso ha potuto così giovare – per quanto possibile – della vasta esperienza da questi fatti, sia per la feconda osservazione delle condizioni della vita locale e l'esperienza propria specialmente nell'Eritrea e nella Somalia, i nostri ordinamenti coloniali sono per molta parte relativamente buoni e ispirati a modernità di criteri scientifici<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Bertola 1939b: 6.

<sup>7</sup> Bertola 1938b: 9.

<sup>8</sup> Bertola 1938b: 10-11.

<sup>9</sup> Bertola 1919: 306.

Il valore fenomenologico dell'insegnamento di Bertola non si coglie soltanto nell'evidenza che egli dà all'esperienza sul campo e alla necessità di un sapere situato, ma anche nel mettere in pratica l'andamento critico riflessivo di una conoscenza formata su basi empiriche. Questo passaggio va spiegato compiutamente: generalmente si considera l'esperienza come un canone basilare di conoscenza, si ammette cioè che l'esperienza sia utile perché essa consente la risoluzione di problemi sperimentati in precedenza. Tale assunto può essere scomposto: la funzione cognitiva dell'esperienza, infatti, non si risolve nella mera partecipazione personale a situazioni ripetibili, ma ricomprende di volta in volta la conferma delle cognizioni usate per progettare razionalmente i propri comportamenti futuri, in vista del conseguimento dei propri fini. Ciò avviene proprio perché la ripetibilità delle situazioni dà al soggetto che vi ha preso parte una serie d'informazioni utili a valutare successive circostanze simili; e la ripetibilità di certe situazioni è anche la condizione che permette di controllare la validità delle soluzioni ideate in precedenza.

Tuttavia, ove accettata in tale senso, tale nozione comporta anche alcuni problemi specifici: da un lato, l'appello all'esperienza è uno dei criteri della validità della conoscenza e fonda un approccio 'empirico' in senso stretto, basato sulla ripetibilità e la controllabilità delle esperienze; dall'altro, si pone la questione dell'eventuale contrasto tra esperienza personale e conoscenza generalizzata e razionale. Per risolvere queste incertezze si deve ipotizzare che la conoscenza basata sull'esperienza possa avere un andamento critico-riflessivo, vale a dire che essa si formi nel momento stesso dell'interazione tra il soggetto osservante e la situazione osservata. Il passaggio, cioè, dall'oggetto al sapere riflessivo dipende dall'esperienza dell'osservatore con il suo oggetto, con le conseguenze che l'esperienza è data innanzitutto per il solo osservatore fenomenologico e che anche l'osservatore fenomenologico è coinvolto nella riflessione, che prevede per ogni suo grado una trasformazione nella sua consapevolezza. È per questo motivo, che comunemente si afferma che le esperienze dalle quali s'impara sono quelle negative, quelle cioè che si discostano dalle precedenti e che per una loro evidenza o per la loro ripetizione confutano le convinzioni che si avevano in precedenza. Simili esperienze "negative", cioè, si scontrano con un'opinione già fissata e, nel farlo, possono mettere in crisi le capacità di previsione future del soggetto. Ed è per questo motivo che comunemente si chiede che il dato dell'esperienza personale venga poi sperimentato e verificato anche da altri.

Ebbene, anche queste particolarità connesse all'andamento e al valore cognitivo dell'esperienza sono rinvenibili nella dottrina di Bertola. Alla luce della sua vita in colonia, egli fu infatti portato non solo ad applicare le nozioni giuridiche, ma anche a verificare dogmaticamente le convinzioni maturate in precedenza in materia di libertà religiosa e, più ampiamente, a riarticolare la propria competenza scientifica sui fenomeni giuridico-religiosi, anche a costo di rivederne i presupposti. Nel suo insegnamento è possibile cogliere una costante attenzione nell'analizzare, nel differente contesto coloniale, le teorie e i principi del diritto ecclesiastico italiano, e uno sforzo costante ad ampliarne e riadattarne il significato, con l'intento di garantire il più esteso e coerente dispiegamento della libertà religiosa<sup>10</sup>.

Ma prima di trattare nel dettaglio questo profilo, cosa che avverrà nel paragrafo seguente, occorre preparare il campo di queste dottrine, dando conto di alcuni aggiustamenti in materia di interpretazione giuridica che lo stesso Bertola premetteva ai problemi di cognizione dei fenomeni

---

<sup>10</sup> Jannaccone 1938: 53-54.

religiosi coloniali. Bertola riteneva che l'ordinamento coloniale consentisse un maggiore spazio discrezionale per l'interprete, che arrivava al punto di permettere di fare astrazione dei criteri a cui si era abituati in metropoli. Anche in questo caso, vale la pena seguire direttamente il ragionamento del professore piemontese. Nel commentare le "norme complementari"<sup>11</sup> all'Ordinamento giudiziario per la Tripolitana e la Cirenaica<sup>12</sup> – che egli considerava «ben più che un semplice regolamento», ovvero sia un *codice di ermeneutica coloniale* –, così scriveva:

nell'applicare l'ordinamento giudiziario della Tripolitania e della Cirenaica, i magistrati e i funzionari devono osservare lo spirito che ne anima le disposizioni, secondo il quale l'amministrazione della giustizia deve svolgersi con la massima rapidità e semplicità di forme, compatibilmente con le garanzie stabilite per la difesa degli interessi pubblici e privati.

Nell'adattare le leggi alle condizioni locali, il giudice deve con le sue decisioni fissare la norma che meglio disciplini i rapporti controversi, apportando alle leggi quelle modificazioni, che, se egli fosse state legislatore, avrebbe stabilito per regolare gli stessi rapporti di diritto<sup>13</sup>.

E dunque:

[n]on meraviglierà il lettore esperto della vita coloniale il trovare così, sostanzialmente, data sanzione legislativa alla teorie interpretativa della legge del "diritto libero". Gli è che, a prescindere da ogni questione di carattere generale, nella considerazione dei problemi giuridici coloniali occorre una assoluta astrazione dai criteri coi quali si è avvezzi a trattare quelli della metropoli», e aggiungeva di seguito: «Condizioni e atteggiamenti di vita radicalmente diversi non solo, ma, se in apparenza – e per qualche verso forse anche in effetto – meno complessi e più semplici che in madre patria, in realtà ben altrimenti multiformi e vari per intreccio e mescolanza di popoli, razze, di civiltà, di religioni, di tradizioni, anche, giuridiche vere e proprie, necessariamente richiedono, specie in un periodo come questo di formazione del nostro diritto positivo, ampia libertà al giudice di regolare i vari rapporti secondo le esigenze di quella realtà viva e vera di cui egli è a quotidiano contatto e cui non potrebbe sempre applicare puramente le norme del diritto scritto, senza incorrere molte volte nel pericolo di rendere delle pronunzie intrinsecamente ingiuste<sup>14</sup>.

Bertola concludeva questo passaggio con un richiamo al diritto positivo, tuttavia, privilegiandone i risvolti di libertà e critica interpretativa, funzionalizzati al caso di specie. Egli ricordava come il meccanismo previsto dalle nuove norme fosse ispirato all'art. 1 del codice svizzero del 1907 che autorizzava il giudice, in assenza di norma legislativa espressa o del diritto consuetudinario, a decidere secondo il proprio intendimento, secondo quelle regole che avrebbe stabilito per il caso specifico, ove fosse stato il legislatore. Sennonché – rimarcava – mentre il codice svizzero prevedeva un meccanismo di temperamento per questo potere assoluto, vale a dire l'obbligo per il giudice di ispirarsi alle soluzioni consacrate in dottrina e in giurisprudenza, tale limite non era stato previsto – riteneva opportunamente – nelle norme italiane. Infatti, mentre nella Relazione ministeriale era stato espresso il principio di non discostarsi più dalla nuova norma, una volta che essa era stabilita secondo le pratiche e reali esigenze della vita coloniale, tale statuizione non era stata riprodotta nella versione definitiva del regolamento. Di conseguenza, avrebbe dovuto essere il prudente ed equilibrato

<sup>11</sup> D.L. 15 aprile 1917, n. 938.

<sup>12</sup> R.D. 20 marzo 1913, n. 289.

<sup>13</sup> Bertola 1919: 309.

<sup>14</sup> Bertola 1919: 310.



apprezzamento del giudice a dover evitare l'incertezza del diritto e assicurare, al tempo stesso, un giusto contemperamento delle libertà in gioco, armonizzando nella decisione, le nuove condizioni delle fattispecie con l'ossequio agli anteriori giudicati<sup>15</sup>. E, come si vedrà, questo atteggiamento critico-riflessivo nei confronti dell'applicazione dei principi giuridici sarà osservato con coerenza dallo stesso Bertola quando egli si porrà il problema di valutare l'estensione della libertà religiosa in colonia. Qui si aggiunga che, sebbene il linguaggio utilizzato sia di un altro tempo, i contenuti di questo insegnamento appaiono pienamente contemporanei: non si può negare come il richiamo a una conoscenza personale e diretta dei diritti religiosi, ad uno studio monografico degli istituti in via propedeutica alla loro effettiva o potenziale interazione con l'ordinamento statale, ad una riflessione giuridica in termini di teoria generale del diritto, piuttosto che di mero rinvio internormativo non siano in linea con le opinioni di chi ravvisa oggi la necessità di un approccio comparativo ai diritti religiosi<sup>16</sup>, di uno studio dei loro istituti in funzione di una loro interpretazione interculturale<sup>17</sup>, di un esame delle specificità culturali come di un'ulteriore fase della regolamentazione giuridica del «perenne incontro dello spirituale con il temporale»<sup>18</sup>. Ma prima di esporre tutto il senso attuale di questi spunti occorre approfondire lo studio della fenomenologia di Bertola e dei suoi corollari, poiché essa ha ancora molte altre indicazioni da dare.

### 3. Il significato e il ruolo degli “interessi cognitivi” nell'ambito della ricerca ecclesiasticistico-coloniale

Un'altra osservazione coerente con un quadro di conoscenza fenomenologica vuole che le ragioni di ogni ricerca consistano nel desiderio di soddisfare l'esigenza di sapere. Nella vita quotidiana, tale *istinto gnoseologico* non dipende per lo più da uno slancio puramente teorico e disinteressato, quanto piuttosto dalla necessità di risolvere problemi pratici, eventualmente connessi ai bisogni antropologici dell'interazione sociale. Per meglio dire, i processi di conoscenza sono causati dalla necessità di orientare un agire “razionale” verso uno scopo, verificando poi i risultati dell'azione rispetto all'obiettivo. Affinché i processi di conoscenza non siano labili o contingenti, è necessario che essi si svolgano all'interno di contesto reso “oggettivo” attraverso la delimitazione dei suoi confini e delle sue regole. In questo processo rivestono un ruolo centrale i cd. “interessi cognitivi”, che possono essere definiti come orientamenti gnoseologici di fondo miranti alla soluzione di problemi sistematici<sup>19</sup>. Si può dire, da un lato, che gli interessi che guidano la conoscenza nascono sempre da connessioni vitali e in esse funzionano; d'altro lato, che essi attestano continuamente che il vivere sociale è possibile solo attraverso la specifica connessione tra conoscenza e agire. Da un certo punto di sviluppo sociale in poi, infatti, tali interessi devono essere soddisfatti in forma metodica attraverso procedimenti di ricerca specifici e determinati, per non mettere in pericolo la stessa realtà sociale. Questa infatti

---

<sup>15</sup> Bertola 1919: 310.

<sup>16</sup> Ferrari 2017: 4.

<sup>17</sup> Ricca 2017.

<sup>18</sup> Varnier 2017: 11.

<sup>19</sup> Habermas 1990: 137 ss., 193 e 208.



dipende grandemente dalla prevedibilità dei comportamenti collettivi, dalla risoluzione di problemi e conflitti intersoggettivi, dalla regolare efficacia delle soluzioni praticate.

Una siffatta cornice gnoseologica è coerente con il processo di ricerca, di conoscenza e di orientamento della scienza giuridica. In essa sono presenti tutti i fattori del processo cumulativo della conoscenza: gli interessi cognitivi sono forniti dalle fattispecie giuridiche concrete nel loro manifestarsi agli operatori del diritto (avvocati, magistrati, notai, studiosi); la delimitazione oggettivata del contesto di ricerca è data dalle norme e dai principi di un certo ordinamento giuridico; i processi di razionalità e di verifica delle soluzioni si realizza attraverso la funzione nomofilattica della giurisprudenza. In tutto ciò, l'attività di cognizione e di ricerca s'incorpora nell'interprete/operatore e nella sua capacità di individuare combinazioni semiotiche coerenti tra l'apparato delle norme e le fattispecie reali. E, per tanto, anche il ricercatore giuridico è guidato da interessi cognitivi, che nascono dall'osservare come in un certo contesto o con il passare del tempo comportamenti normativi considerati per acquisiti siano rimessi in discussione. Tale constatazione può suscitare a propria volta la crisi di validità delle premesse normative che stanno alla base dei comportamenti osservati.

Questo tipo di andamento cognitivo di tipo critico-riflessivo, veicolato dagli interessi cognitivi del soggetto conoscente, rappresenta un corollario distintivo della teoria fenomenologica ed è riscontrabile ancora una volta nell'esperienza di Arnaldo Bertola. Un esempio può essere tratto dalla sua analisi della tradizione giuridica dell'Islam, con riferimento alla compatibilità tra norme del diritto islamico e norme dell'ordinamento giuridico coloniale.

Nel 1925, agli inizi della sua attività come giudice coloniale e studioso del diritto musulmano, egli considerava la cultura islamica incapace di concepire la libertà allo stesso modo della cultura europea, notandone piuttosto una propensione verso

l'intolleranza radicale intima e necessaria di ogni seguace dell'Islam<sup>20</sup>.

Questa situazione gli appariva connaturata alla religione stessa, tanto da dire che lo spirito di tolleranza era

assolutamente estraneo e contrario all'essenza del momettismo<sup>21</sup>.

Qualche anno dopo nel 1931, la sua analisi cambiava accento. L'intolleranza dei musulmani non era tanto una caratteristica antropologica dell'islam, ma probabilmente andava imputata alla posizione di egemonia che questa religione *di fatto* rivestiva nel mondo ottomano, anche in ragione del suo statuto giuridico di religione di Stato. Era pertanto presumibile che questo atteggiamento potesse essere mitigato o rimosso con un provvedimento di politica ecclesiastica, vale a dire la costituzione della comunità islamica in comunità separata, al pari delle altre confessioni presenti nelle isole dell'Egeo<sup>22</sup>.

Nel 1938, Bertola mutava ancora idea e in maniera significativa, tanto da ipotizzare, sulla scorta della sua esperienza di giudice coloniale, una sorta di compenetrazione virtuosa tra diritto italiano e diritto

---

<sup>20</sup> Bertola 1925: 44, nota (1).

<sup>21</sup> Bertola 1925: 57, nota (20).

<sup>22</sup> Bertola 1967a: 178.

islamico (chiamata imprecisamente - lo stesso studioso notava - “islamizzazione” del diritto). A tal proposito, Bertola scriveva:

dovranno (...) rivedersi le idee in ordine alla posizione del giudice e del legislatore rispetto alla possibilità di una maggiore influenza, sull'elemento musulmano, della civiltà e del pensiero giuridico politico occidentale. E in particolare sulla funzione che, ai fini di questa influenza, può avere il fattore giuridico legislativo; riprendendo ad es. quel processo detto di islamizzazione, tanto vituperato, ma che praticamente non è poi tanto disprezzabile se i turchi stessi lo usarono largamente con risultati concreti, in numerosissime materie di diritto privato e pubblico, nella legislazione dell'ex impero ottomano.

Chi ha l'onore di parlarvi, in quattordici anni vissuti in paesi musulmani, amministrando giustizia nei confronti dei musulmani di ogni categoria, ha potuto constatare per diretta esperienza propria come sia eccessivo e inesatto escludere le possibilità pratiche - che sono effettive e numerose - di tale processo. Tutto sta ad adoperarlo con abilità, misura, avvedutezza e soprattutto con reale competenza in cose islamiche.

Se non piace il nome, “islamizzazione” (che per vero è improprio, e nasconde anzi un piccolo inganno, perché in realtà non si tratta di islamizzare istituti occidentali ma piuttosto il contrario, e cioè occidentalizzare o riformare in senso occidentale istituti e abitudini di genti musulmani) lo si cambi, ma non può il giurista - il quale non voglia chiudersi nella torre d'avorio dei concetti puramente dogmatici ignorando la realtà viva e vissuta - buttare a mare le molte possibilità che tale sistema può offrire, se non per la soluzione dei più gravi problemi di politica legislativa, almeno nella applicazione quotidiana della legge nei confronti dei sudditi e nei territori del nuovo Impero.

In questa realizzazione del diritto, che è fra le più alte funzioni umane, ed è quella che l'indigeno specialmente musulmano considera la più alta - poiché il musulmano non ha sacerdozio - si esplicherà con impronta più profonda e durevole la rinnovata conoscenza coloniale dell'Italia imperiale e fascista<sup>23</sup>.

Non occorre sottolineare, come in questo giudizio, l'esperienza umana diretta e duratura nel mondo coloniale («quattordici anni vissuti in paesi musulmani, amministrando giustizia nei confronti dei musulmani di ogni categoria») fosse, a dire di Bertola, presupposto di una maggiore intelligenza dei fenomeni («profonda», «durevole» «conoscenza coloniale»). Questo tema, di comprensione e di scoperta delle potenzialità combinatorie tra diritto italiano e diritto musulmano veniva riproposto in uno scritto di poco successivo:

Il particolare attaccamento dei musulmani alla loro religione, e la portata per così dire totalitaria che assume l'influenza della legge sacra nella loro vita, e d'altra parte la necessità creata dalle nuove esigenze della civiltà e della convivenza sociale - di superare e di andare oltre i limiti tradizionali di quella legge, sorta, sviluppatasi e chiusasi in epoche e ambienti tanto diversi, hanno necessariamente fatto porre a politici ed a legislatori il quesito se e fino a che punto potesse trovarsi una via di conciliazione tra questi due fattori apparentemente così in contrasto.

Si ritenne da molti che una felice e definitiva soluzione di questo problema si fosse trovata nella cosiddetta “islamizzazione” del diritto. Con tale nome si intende l'adattamento avveduto e prudente delle norme del diritto islamico a rapporti ed istituti che sebbene da esso non contemplati, si fanno tuttavia apparire compresi e approvati dai suoi precetti. Questa teoria fu propugnata dal ministro turco cristiano *Savvas pascià*, (che al riguardo pubblicò in francese scritti molto noti), e caldeggiata da molti scrittori di diritto coloniale. I fautori dell'islamizzazione, per controbattere le affermazioni di coloro che oppongono ad essi essere il diritto musulmano un sistema chiuso, cristallizzato, e non atto all'introduzione di istituti giuridici moderni o nuovi, sostengono che data l'elasticità di molte disposizioni del diritto musulmano, il legislatore e l'interprete possono, approfittando abilmente delle contraddizioni, oscurità e lacune che possono notarsi

<sup>23</sup> Bertola 1938b: 14.

nelle fonti di esso, mascherare sotto la veste di precetti musulmani, anche istituti giuridici nuovi, sia pure apparentemente contrastanti ad essi, e darli così facilmente accettare dai musulmani soggetti.

(...) Un tale sistema di islamizzazione è stato oppugnato vigorosamente dai cultori di studi islamici, come mancante di serietà scientifica e contrario alla vera essenza della dottrina del diritto musulmano.

A mio avviso, in questa controversia si è errato col mettersi da un punto di vista esclusivamente scientifico e dottrinale per giudicare atti che hanno una portata essenzialmente politica. Il legislatore non può ispirarsi sempre a criteri strettamente logici di sistematica scientifica, ma molte volte deve necessariamente obbedire a sistemi empirici, in armonia colle reali circostanze pratiche cui deve provvedere, e coi fattori politici di cui deve tener conto.

La valutazione delle convenienze o meno della islamizzazione deve dunque farsi avendo presenti tali esigenze, e ci sembra quindi ingiustificato il volerla condannare *a priori* in ogni caso, come con tanta veemenza hanno fatto alcuni studiosi, nel solo nome di una logica legislativa astratta ispirata a una assoluta coerenza scientifica, in omaggio ai principii del puro diritto islamico.

Piuttosto, trattandosi di un fatto avente portata eminentemente politica, sarà da giudicare in base a criteri politici. E sotto questo punto di vista, una obiezione seria che si può muovere all'istituto della islamizzazione è quella che essa non sempre, anzi difficilmente, riesce ad ingannare le popolazioni musulmane sulla vera portata dell'atto che sotto apparenza islamizzata si vuole ad esse imporre, e perciò in tali circostanze l'islamizzazione può riuscire effettivamente impolitica.

Ad ogni modo non crediamo che ciò basti a fare escludere *a priori* il ricorso a un tale procedimento, che talora può dare invece, quando sia usato correttamente, utili risultati<sup>24</sup>.

Occorre notare come in questa fase, sebbene mistificata dall'argomento politico, Bertola desse conto di un interesse di ricerca nei confronti di itinerari inediti di compenetrazione tra diritto italiano e diritto religioso, veicolato da un interesse pratico alla risoluzione dei problemi coloniali e alla possibile armonizzazione tra dimensione culturale e giuridica. Si deve aggiungere che, nel sostenere quest'idea, Bertola non faceva altro che applicare le teorie dogmatiche di Ruffini e del di lui maestro, Castellari. Infatti, la posizione d'interesse nei confronti dei diritti religiosi (in questo caso, del diritto musulmano nella codificazione ottomana) di Bertola era in linea con la posizione di Ruffini e con le premesse fondative da lui preposte al diritto ecclesiastico, secondo cui la «duplicità delle fonti» era «la nota discretiva più peculiare» dell'insegnamento<sup>25</sup>. Lo sapeva bene Bertola che, alla fine della guerra, così riassumeva l'invito del maestro di leggere a interpretare le norme dei diritti religiosi in funzione della vita civile dei cittadini:

Lo studioso italiano di diritto ecclesiastico non avrebbe dovuto limitarsi, dunque, a sistemare il diritto dello Stato, rimandando ai libri del diritto canonico per trovare le indispensabili nozioni: ma «fondere in un sistema armonico tutto quanto il diritto da cui questi istituti e questi rapporti sono effettivamente retti, sia cioè quello che proviene dalla Chiesa come quello che proviene dallo Stato»<sup>26</sup>.

Questo tipo di atteggiamento e di metodo scientifico avrebbe dovuto condurre lo studioso del diritto ecclesiastico ad uno – si cita letteralmente – «studio giuridico cosmopolita» che potesse portare poi la dottrina italiana a confrontarsi, «cooperare» e «misurarsi sul campo» con la «produzione scientifica straniera» in materia<sup>27</sup>. Inoltre, tali analisi e collegamenti non avrebbero dovuto rimanere in

<sup>24</sup> Bertola 1939: 126-128.

<sup>25</sup> Bertola 1947-48: 43, nota (28).

<sup>26</sup> Bertola 1947-48: 28.

<sup>27</sup> Ibidem.

superficie, ancorati ad un rinvio meramente formale tra norme, ma penetrare in profondità e nella «sostanza», fra il diritto religioso (qui quello della Chiesa) e quello dello Stato<sup>28</sup>. Proprio, in questa riassunzione emerge la cifra interculturale e pienamente attuale del giurista piemontese. Ma su questo aspetto si tornerà più compiutamente nelle conclusioni.

Tornando invece al potenziale cognitivo-combinatorio tra norme dell'ordinamento coloniale e norme del diritto religioso musulmano, l'opportunità di questo approccio veniva ribadito nel dopoguerra. Nel 1956, lavorando nell'ambito dell'amministrazione fiduciaria della Somalia per la redazione di un testo costituzionale, Bertola criticava duramente le politiche di assimilazione bollandole come "forzate" e "immature". Al contrario, spiegava come il compito dei giuristi italiani fosse ora quello di creare un'intelaiatura culturale (vale a dire cognitiva) su cui potesse costruirsi, reggersi e progredire il giovane Stato somalo e come questa intelaiatura potesse (anzi dovesse) trarre linfa dalla cultura giuridica musulmana:

intelaiatura, se posso continuare in questa immagine, di cui tutti gli elementi di struttura - da quelli maggiori, fondamentali e basilari, ai più piccoli e secondari ausiliari - debbono essere tratti dallo stesso popolo somalo<sup>29</sup>, inoltre, «per giungere a questo scopo (...) è necessario che l'attuazione dell'ordinamento giuridico sia impostata sulle basi di una diffusione per quanto possibile larga e generalizzata, dei suoi principii informatori, con la *conoscenza*<sup>30</sup> da parte del popolo di quelle che sono le regole di tale ordinamento. È necessario in altri termini determinare la creazione di una coscienza non diremo certo di massa, ma quanto meno diffusa nel più gran numero possibile di cittadini, di quella che è la funzione dello Stato. (...) per la costituzione di un nuovo Stato e per il suo governo sono prima di tutto indispensabili *uomini*<sup>31</sup> che possano assicurare le essenziali forme di vita sociale, giuridica ed economica, con una serie preparazione culturale specifica e soprattutto con il possesso di una *forma mentale*<sup>32</sup> di ossequio alla legge che solo lo studio sistematico del diritto può conferire.

Tutti gli altri rami della scienza e dell'attività umana, anzi la stessa possibilità di una loro feconda e pacifica esplicazione sono subordinati alla previa esistenza di un razionale ed efficiente ordinamento giuridico.

Verità evidente ed indiscutibile, anche se spesso dimenticata, e che anche nell'Islam aveva avuto una delle sue più felici e forti espressioni in quel detto dell'antica sapienza, che l'inchiostro dei giureconsulti è uguale al sangue dei martiri<sup>33</sup>.

A riprova, della completa fiducia nell'elemento culturale e umano musulmano, nel rispetto pragmatico delle differenze religiose, nel 1964, ormai non lontano dalla morte, licenziando nella premessa il volume *Storia e istituzioni dei paesi Afro-asiatici*, egli avrebbe ringraziato, con parole commosse, i

volenterosi e intelligenti allievi africani, ai quali ho avuto la ventura di insegnare le istituzioni di diritto pubblico nell'Istituto universitario di Mogadiscio» - aggiungendo che - «molti di essi, degnamente assunti poi a importanti funzioni pubbliche nella nuova repubblica somala, sono stati - nei momenti difficili del trapasso del paese dalla condizione di tutela a quella di una piena indipendenza e sovranità - di esemplare

<sup>28</sup> Bertola 1947-48: 43, nota (28).

<sup>29</sup> Bertola 1967b: 307.

<sup>30</sup> Corsivo mio.

<sup>31</sup> Corsivo mio.

<sup>32</sup> Corsivo mio.

<sup>33</sup> Bertola 1967b: 308-310.

dimostrazione degli alti risultati conseguiti dalla scuola, quando studenti e docenti, al di fuori di ogni spirito di fazione o di parte, siano uniti nell'onesto e sincero desiderio del pubblico bene<sup>34</sup>.

È appena il caso di sottolineare come, di là dai contenuti espressi, anche i diversi riferimenti alla sfera della conoscenza, dell'esperienza, della mentalità quali componenti effettivi della competenza giuridica rappresentano una forte testimonianza testuale, lessicale e semantica dell'idea che dalla combinazione tra tradizione, principi, regole dei diritti religiosi e cultura giuridica europea possano scaturire combinazioni e sintesi normative utili a realizzare la libertà religiosa nella sfera civile e sociale dei somali.

#### 4. Metodo empirista e teoria della libertà religiosa

I processi della ricerca sono strettamente dipendenti dall'esperienza e dagli interessi di chi li pone in essere. Tale connessione non è contingente o casuale, ma stabile e abituale poiché è connessa alla vita umana e al ruolo che la conoscenza ha nel dirimere i problemi quotidiani. Nel campo del diritto i processi di ricerca si svolgono attraverso processi cumulativi di apprendimento che servono a stabilizzare le opinioni dei singoli interpreti, a eliminare le incertezze, ad acquisire nuove convinzioni non problematiche. È ovvio che, con il passare del tempo o col mutare delle circostanze, tale andamento può entrare in crisi sia nelle convinzioni sia nei comportamenti guidati da esse.

Questo processo di andamento critico-riflessivo dell'esperienza orientato da nuovi interessi cognitivi è riscontrabile nello sviluppo teorico della libertà religiosa individuale di Bertola, quando questi si trovò a verificare il problema della sua *estensione* nelle colonie. Tanto più – va aggiunto – questo passaggio appare rilevante, quanto più si ricorda come egli avesse maturato le sue convinzioni in materia nel solco di Francesco Ruffini.

La nozione metropolitana da cui muoveva Bertola era, in estrema sintesi, che la libertà religiosa dovesse limitarsi a tutelare la coscienza e il culto. Nell'osservare la società coloniale, egli iniziò a ipotizzare che in quel contesto la libertà religiosa dovesse ricoprire anche altre materie, tra cui, quelle particolarmente ampie e complesse dei rapporti familiari e delle successioni. Lo statuto familiare e successorio coloniale degli individui faceva infatti rinvio ai diritti religiosi in senso proprio (come in Libia)<sup>35</sup>, ovvero richiamava la sfera delle consuetudini, eventualmente non religiose (come nelle isole dell'Egeo)<sup>36</sup>. Di conseguenza, sembrava lecito domandarsi se il rinvio al diritto indigeno, religioso o meno, giustificasse una maggiore estensione della libertà religiosa, o se ciò fosse dovuto a

altro concetto, ben distinto, di rispetto generico ed agnostico alle tradizioni ed usanze indigene, religiose o no<sup>37</sup>, cui lo Stato sia indotto da ragioni di convenienza politica<sup>38</sup>.

Così Bertola dispiegava il ragionamento successivo volto a dare una risposta all'interrogativo:

<sup>34</sup> Bertola 1964: 4.

<sup>35</sup> Bertola 1920.

<sup>36</sup> Agli effetti del D.G. 25 settembre 1924, n. 54.

<sup>37</sup> Solmi 1913: 141.

<sup>38</sup> Bertola 1937: 115.

(...) se questa [ultima] considerazione è, a mio avviso almeno, di evidenza logica indiscutibile (...), non vale tuttavia a escludere del tutto la possibilità e la *razionalità*<sup>39</sup> di ogni riferimento nel diritto coloniale, al concetto di libertà religiosa per le materie di cui si tratta.

Infatti se è esatto, ripetiamo, e anzi necessario il distinguere fra i due principi per se stessi concettualmente ben diversi e indipendenti, del rispetto alla libertà religiosa e del rispetto alle consuetudini indigene, si tratta però in fatto di due elementi che spesse volte nella realtà coincidono, sia dal punto di vista, (che possiamo dire in certo senso soggettivo), dello Stato, sia da quello, (che diremo analogamente oggettivo), delle popolazioni e degli stessi istituti indigeni conservati. Infatti se per lo Stato il rispetto a tali istituti politicamente e giuridicamente può spiegarsi, come dicemmo, più che come un omaggio alla idea della libertà religiosa, come un riconoscimento della necessità generica di conservare per quanto più possibile gli istituti indigeni tradizionali che meno contrastino coi suoi fini colonizzatori, indubbiamente ha influito e influisce in tale suo atteggiamento, la considerazione peculiare dell'importanza religiosa che preso le popolazioni indigene tali elementi tradizionali possono assumere. E ciò specialmente per le popolazioni musulmane, presso le quali il fattore religioso, che, come è noto, permea tutta la loro vita individuale e sociale, è sentito con particolare intensità.

D'altro lato ancora è indubbio che sotto l'aspetto obbiettivo, l'atteggiamento statale rispetto al mantenimento di tali istituti si concreti - per le popolazioni che in base alle loro credenze, vedono in questi degli elementi o dei riflessi religiosi -, in una effettiva maggiore estensione della libertà religiosa<sup>40</sup>.

E in effetti, in altri scritti monografici egli arrivò a teorizzare una maggiore estensione della libertà religiosa in questi termini:

questo principio della libertà religiosa, che risponde a uno degli atteggiamenti più caratteristici dello Stato moderno, nel diritto coloniale suole assumersi in senso notevolmente ampliato, con un contenuto cioè di gran lunga più esteso di quanto non gli sia attribuito normalmente negli ordinamenti statali metropolitani, e in particolare in quello del regno d'Italia. In questi ordinamenti infatti la libertà religiosa - a prescindere dalle discussioni particolari sulla sua essenza giuridico-filosofica - si concreta in genere in un regime di diritto positivo col quale viene o si intende tutelata la libertà di coscienza e quella di culto, attraverso le varie guarentigie e sanzioni, (o positive-dirette, o negative, o indirette), stabilite a tal uopo. (...) nel diritto coloniale invece, e particolarmente negli ordinamenti positivi coloniali italiani, a cui è rivolto il nostro studio, il concetto di libertà religiosa è venuto, come abbiamo detto, comunemente a intendersi siccome comprensivo di un contenuto molto più vasto, - non soltanto con una maggiore estensione di quelle che potrebbero in sostanza farsi rientrare semplicemente tra le garanzie delle due suddette libertà - ma anche col riconoscimento di diritti che possono ritenersi estranei alla libertà di coscienza e di culto negli ordinamenti statali metropolitani. E cioè, per non citare qui che i più salienti, col mantenimento di tutta una serie di istituti, specialmente di diritto familiare e successorio, e conseguente efficacia, per una tale vastissima sfera di rapporti, di norme canoniche o consuetudinarie di origine religiosa o dichiarata tale, e infine col riconoscimento o la costituzione di organi giurisdizionali con competenza su tali rapporti. Tale ampliamento del concetto ordinario della libertà religiosa nell'ordinamento giuridico coloniale, può riportarsi a un duplice ordine di cause. Anzitutto al diverso concetto di ordine pubblico attuato in colonia rispetto alla metropoli, onde diversi sono i limiti che nei rispettivi ordinamenti vengono a trovare certi istituti religiosi (...). In secondo luogo a quell'altro concetto o piuttosto indirizzo generale informatore della politica coloniale, del rispetto a una certa categoria di istituti indigeni che consuetudinariamente lo Stato ritiene opportuno far salvi ordinando legislativamente le sue colonie, e che in taluni luoghi e per alcune popolazioni indagine rientrano nella categoria degli istituti religiosi. Religiosi non per loro natura, ma

<sup>39</sup> Corsivo mio.

<sup>40</sup> Bertola 1937: 116-117.

---

perché in qualche modo regolati da leggi religiose o perché lasciati dai precedenti regimi alla competenza e alla giurisdizione delle autorità religiose<sup>41</sup>.

Il percorso argomentativo di Bertola qui si fa più problematico: nell'esplicitare il ragionamento, ad un certo punto, egli pare in dubbio se ammettere che la maggiore estensione del concetto sia da imputare a una diversa natura del fenomeno religioso in colonia, o meno. Si tratta di un passaggio significativo e relativo ad un pensiero in forte evoluzione dettata dalle esperienze storiche che ebbe ad attraversare. Per rimarcarne senso e valore può essere utile riassumerne i punti chiave attraverso un linguaggio e una teoria contemporanea in materia di diritto di libertà individuale<sup>42</sup>: nel ragionamento di Bertola si coglie chiaramente una sorta di "contrazione" tra le diverse concezioni della libertà in senso moderno, in particolare, tra l'ideale di libertà negativa (propria dell'assetto statale liberale e limitata alla garanzia di una sfera giuridicamente tutelata nella quale il soggetto può fare ciò che egli vuole in base alle sue insindacabili preferenze) e quello di una libertà riflessiva e sociale (in cui non solo la libertà dipende da una scelta competente e consapevole da parte del soggetto, ma anche in cui le condizioni sociali e le istituzioni concorrono alla realizzazione della libertà). In termini più espliciti, pur muovendo da una concezione concettuale "ruffiniana" della libertà individuale nella sfera religiosa, che si realizzava tradizionalmente nella garanzia da parte statale di una sfera di non ingerenza connessa alla coscienza e al culto, egli si rendeva conto – in colonia – della natura riflessiva e sociale della libertà religiosa.

Più esattamente, sulla base della propria osservazione contestualizzata, l'autore pareva intuire che la libertà individuale non potesse realizzarsi solo nella dimensione interiore, ma necessitasse, per essere effettiva, di riflettersi nella sfera sociale e istituzionale. Solo quest'ultima era in grado di assicurare, o meglio favorire, attraverso la collaborazione degli altri membri della società, la realizzazione della libertà di religione individuale. In tal senso la dimensione interiore, nella pragmatica culturale, necessitava di una proiezione all'esterno che ne agevolasse le istanze di accoglimento attraverso forme di collaborazione intersoggettiva e istituzionale. Ed era esattamente questa continuità interno/esterno a costituire il principale parametro dell'effettività giuridica del diritto di libertà individuale. Nelle convinzioni pre-coloniali di Bertola, quest'asse di riflessività era chiaramente rinvenibile nelle strutture del diritto liberale: tra il principio della libertà di coscienza e libertà di culto vi era una congruenza d'agire giuridico, assicurata dalla continuità culturale tra sfera della coscienza, sfera del diritto positivo e sfera socio-istituzionale, tutte quante connotate dalla loro matrice cristiana. Sennonché, vivendo nei paesi musulmani, egli poté constatare come in tali contesti una continuità tra coscienza e prassi religiosa potesse arrivare a coinvolgere anche comportamenti ulteriori rispetto a quelli di culto in senso stretto. Egli stesso, infatti, qualificava condotte connesse allo statuto personale, al matrimonio, alla successione, alla conversione dei musulmani come religiose. A dire il vero, era proprio la differenza di "contesto" applicativo delle concezioni di libertà che generava la questione e la poneva sotto gli occhi del giurista. Infatti, la problematica dell'estensione e dell'applicazione dei principi (nella fattispecie, il principio/valore della libertà individuale) nello Stato coloniale si basava implicitamente sul principio di "civilizzazione", e ciò portava senza avvertirsene Bertola a mischiare i piani del suo ragionamento. In virtù della sua missione civilizzatrice, cioè, lo Stato coloniale avrebbe dovuto impegnarsi a esportare oltremare non solo i principi teorici, ma anche

---

<sup>41</sup> Bertola 1939a: 9-11.

<sup>42</sup> Honneth 2011: 78-79.



le condizioni istituzionalizzate di realizzazione di tali principi. Senonché i principi teorici della libertà religiosa, così come determinati dai colonizzati, non coincidevano affatto con le condizioni di regolamentazione di tali principi, così come organizzati dalla “maggiore” civiltà dello Stato coloniale. Un prototipo ideale di realizzazione della libertà avrebbe presupposto una continuità storico-culturale tra normatività istituzionale, modelli etici di comportamento e abiti intersoggettivamente condivisi, secondo un andamento circolare che però in colonia non sussisteva realmente: modelli e pratiche della libertà differivano; la sfera soggettiva alla ricerca di riconoscimento e di riflessività delle intenzioni e dei comportamenti non si realizzava affatto nelle strutture oggettive del diritto coloniale e ciò conduceva, in ultima analisi, Bertola al suo cortocircuito argomentativo. Egli, in conclusione, manifestava un disagio, che traeva la sua ragion d’essere dal fatto che tra le categorie liberali dei diritti e le categorie privatistiche e sociali del vivere in comune esisteva un nesso che non era già di tipo meramente concettuale, ma prasseologico, nel senso che i diritti privati/sociali avevano già un significato normativo che consisteva nel rendere materialmente possibile l’esercizio effettivo dell’autonomia privata anche nella sfera sociale. Per dirla con un noto filosofo contemporaneo, nel mondo liberale

l’idea di “avere” o “possedere” determinati diritti implica già concettualmente il presupposto di disporre anche delle condizioni materiali che consentono l’applicazione o l’uso di questi diritti<sup>43</sup>.

E che egli avesse in mente proprio questa compenetrazione necessaria tra sfere di libertà, individuale e sociale, lo dimostra chiaramente questo passaggio:

le differenze che si avvertono nel regime giuridico dei vari culti, sono in gran parte direttamente dipendenti dallo stesso principio del rispetto della religione, nella sua attuazione più lata, quale vedemmo aversi in colonia, e cioè integrata da rispetto delle consuetudini e istituti locali. Inteso cioè il rispetto della religione non soltanto come libertà di coscienza e di culto ma anche come rispetto di quelle attività connesse più o meno strettamente – secondo i principi delle rispettive confessioni – all’esplicazione della libertà religiosa delle medesime, ne discendono necessariamente da tale concetto dei limite ad una integrale parità di culti. In altri termini, se la determinazione del carattere religioso e del regolamento come tale di una serie di rapporti che normalmente il diritto metropolitano considera estranei ad ogni riflesso culturale, si basa in colonia essenzialmente sulla dottrina e sulla costituzione interna delle varie confessioni – è ovvio che l’ambito di tali rapporti debba variare più o meno sensibilmente a seconda della diversa considerazione dottrinale che di tali punti può fare la disciplina delle varie religioni<sup>44</sup>.

Evidentemente tutto ciò non poteva avvenire in colonia e Bertola fu il primo ad accorgersene e a sottoporre a revisione, sommessamente ma decisamente, la teoria a lui ben nota della libertà religiosa individuale.

---

<sup>43</sup> Honneth 2011: 96.

<sup>44</sup> Bertola 1939a: 29-30.

## 5. Dinamiche della conversione e competenza giuridico-prasseologica

La conoscenza di tipo fenomenologico, lo si ribadisce, consente di ragionare sul futuro in termini di inferenza, vale a dire consente di dedurre una serie di asserzioni vere o plausibili da altre conosciute per esperienza. Per questo, la competenza prasseologica di Bertola in materia di diritto ecclesiastico calato nel contesto coloniale, gli consentiva di formulare ipotesi a priori, volte a sondare tutti i possibili effetti giuridici dei fenomeni religiosi osservati. Un esempio di questa abilità può essere tratto dai suoi studi in materia di effetti della conversione sulla condizione giuridica dei cittadini o sudditi coloniali. Si tratta di un tema che vale la pena ripercorrere integralmente anche per l'interesse che i problemi giuridici sulla conversione stanno iniziando a riscuotere ai giorni nostri.

Nello studio di Bertola, la premessa circa gli effetti giuridici del mutamento confessionale era che nel diritto positivo vigente non vi fosse alcuna disposizione che regolasse in modo espresso gli effetti giuridici del mutamento di religione<sup>45</sup>. Di conseguenza, l'intera ricostruzione tematica andava effettuata in termini di inferenza sistematica. Anche in questo caso, il suo orizzonte di ricerca era ispirato da precisi interessi cognitivi legati al mutare delle circostanze: se pure la questione poteva apparire di scarsa portata pratica fino a qualche tempo prima - precisava - con la conquista dell'Impero<sup>46</sup> e l'allargamento e la diversificazione della platea religiosa, essa presentava ora aspetti di grande interesse. Sebbene non vi fosse alcuna norma specifica in materia, un quadro di riferimento era rinvenibile nelle norme statutarie vigenti nel diritto libico che sancivano il principio per cui i diritti religiosi costituivano la fonte dello statuto di diritto privato dell'individuo:

per le materie in cui tali diritti [religiosi] devono applicarsi, il privato individuo continua ad essere considerato, per così dire, in funzione del proprio culto o gruppo confessionale, e in certo modo classificato a seconda della appartenenza all'una o all'altra religione», in materia soprattutto familiare, successorio e penale<sup>47</sup>.

Notava, infine, Bertola come anche al di fuori di questi settori, la conversione di un individuo potesse riverberarsi su alcune materie di diritto pubblico, sui rapporti di convivenza tra i culti, sulle norme di collegamento fra gli ordinamenti generali e le singole istituzioni religiose. Per articolare, quindi, il suo percorso di inferenza, Bertola partiva dalle riflessioni in materia di Ernesto Cucinotta, altro importante studioso di diritto coloniale<sup>48</sup>, la cui conclusione era che nel caso di conversione del musulmano al cattolicesimo, tale atto non avrebbe avuto alcun effetto giuridico sulla condizione dell'indigeno, nel senso che il convertito avrebbe mantenuto lo statuto civile connesso alla precedente religione<sup>49</sup>. Bertola riteneva assurda l'ipotesi di Cucinotta di

tenere legato - la parola ci pare renda esattamente il fatto - un cittadino ad uno statuto personale di una religione che non è più la sua<sup>50</sup>,

<sup>45</sup> Bertola 1939b: 9.

<sup>46</sup> Ambrosini 1938 e 1939.

<sup>47</sup> Bertola 1939b: 7 e Bertola 1941: 492 ss.

<sup>48</sup> Cucinotta 1933: 203.

<sup>49</sup> Anello 2009.

<sup>50</sup> Bertola 1939b: 12.

argomentando anche sul fatto che il diritto ottomano e la sua logica statutaria continuava a essere vigente in Libia in materia personale, nei limiti dell'ordine pubblico e dei principi fondamentali della civiltà. Tuttavia è nell'analisi degli effetti giuridici delle ipotesi criticate, nel valutare tutte le potenzialità combinatorie tra gli effetti giuridici di una conversione e le istanze della libertà religiosa dei soggetti di diritto coloniale, che si dispiegava la maggiore forza degli argomenti di Bertola.

A questo proposito, rifletteva sul caso particolarmente articolato e delicato degli effetti del matrimonio contratto da un convertito prima dell'abiura:

[n]el caso che una o entrambe le parti non intendano proseguire la vita coniugale dopo la conversione di una di esse, le possibilità di scioglimento o di nullità del primo matrimonio dovranno giudicarsi in base alla legge della nuova religione abbracciata da uno dei coniugi, od in base a quella del coniuge rimasto nell'antica fede?

Se le parti siano concordi nel desiderare la cessazione del vincolo, la questione non potrà presentare difficoltà pratiche. Basterà evidentemente che lo scioglimento o la nullità siano dichiarati secondo la religione a cui il neofita ha fatto passaggio; scioglimento o nullità che nei suoi confronti dovranno certamente avere piena efficacia, perché pronunziate secondo le leggi che, dopo la sua conversione, sole devono regolare il suo statuto personale.

Il conflitto sorge quando il coniuge non convertito, non intendendo rinunciare ai diritti derivanti dal matrimonio a suo tempo regolarmente contratto secondo il rito della propria religione, rivendichi tali diritti in sede giudiziaria ordinaria, sia per opporsi o per attaccare un nuovo matrimonio che il convertito volesse contrarre o avesse contratto secondo la nuova religione, sia per ottenere alimenti, o riconoscimento di ragioni successorie, ecc.

È questa, come si vede, una delle più caratteristiche e potrebbe dirsi tipica ipotesi di conflitto coloniale. Nella pratica essa si è verificata in Libia, in casi di donne ebraiche che, già vincolate da regolare matrimonio con correligionari, abiuravano la propria religione e si convertivano all'islamismo, per poter sposare dei musulmani.

L'autorità giudiziaria, di fronte alle doglianze dei mariti che intendevano opporsi a questi nuovi matrimoni, risolveva praticamente la questione impartendo ai Cadi, che erano stati richiesti di celebrarli, direttive nel senso di non dare corso al nuovo matrimonio fino a che non si fosse pronunziato il tribunale rabbinico sullo scioglimento del precedente.

(...) Non è facile peraltro dire, in mancanza di una disposizione legislativa in proposito quale debba essere, a stretto diritto, la via da scegliere in un conflitto simile.

Ragioni ugualmente valide sussistono in un senso e nell'altro. Da un lato sembrerebbe ovvio dire che nei riguardi dell'ordinamento statale, dovendosi giudicare degli effetti di un dato rapporto giuridico, si debba stare essenzialmente alla legge in base alla quale il rapporto si è costituito. Quindi nell'esempio citato, finché il marito non voglia o non ottenga il divorzio secondo la legge ebraica, dovrebbe conservare pieno valore il matrimonio sorto sotto l'impero di questa.

D'altra parte con tale soluzione verrebbe praticamente a frustrarsi, nei riguardi dei convertiti, il principio che lo statuto personale di ogni cittadino e suddito coloniale è regolato in base alla sua religione, e si porterebbe così una ingiusta coartazione alla sua libertà di coscienza mettendolo nell'impossibilità di ottemperare alle norme della nuova religione che ha ritenuto di abbracciare.

Questa considerazione assume particolare peso nella ipotesi di conversione dall'islamismo all'ebraismo, o al cristianesimo<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Bertola 1939b: 15-16.

Come si vede, Bertola ipotizzava molte tra le conseguenze possibili della conversione, anche apparentemente secondarie e analizzava sistematicamente i casi in cui tali conseguenze potessero essere in contrasto coi principi in materia di libertà religiosa.

Per riportare la tematica all'attualità, è interessante notare come Bertola, riconducendo gli effetti di una conversione ai conflitti tra confessioni, al coordinamento tra norme di diritto privato internazionale, all'autenticità della conversione, giungesse, anche se poco consapevolmente, a delineare le stesse problematiche che al giorno d'oggi si pongono per le conversioni (forzate o meno) nella società globalizzata e multi-religiosa. Un'interpretazione "densa" delle fattispecie di conversioni odierne impone, infatti, di guardare a questi eventi non come a decisioni istantanee dagli effetti netti e circoscritti, ma quali "attraversamenti" semiotici in cui, come in un *continuum*, le reali connotazioni culturali e intersoggettive si colgono in tutta la loro problematicità solo se rapportate al prima e al dopo della conversione. Chi si converte, con il mutamento dello statuto giuridico personale, non scioglie affatto tutti i rapporti che lo legano al precedente contesto di vita, di esperienze, di rapporti personali. Sono proprio queste relazioni prasseologiche che consentono la verifica sociale da cui esse dipendono, sanzionandone in termini soggettivi, giuridici, religiosi e culturali o meno l'autenticità<sup>52</sup>. Ciò detto, la competenza evidenziata da Bertola, nel trattare quella tematica rivelava un'attenzione ai risvolti pratici dell'agire umano, una valutazione dell'efficacia dei comportamenti nelle relazioni intersoggettive, una profondità di sguardo che non sfuggiva agli altri giuristi dell'epoca, i quali valutavano positivamente i lavori scientifici di Bertola proprio per la loro idoneità a scandagliare i risvolti giuridici più specifici degli istituti coloniali<sup>53</sup>.

## **6. Conclusioni: da una teoria della scienza a una teoria della conoscenza in materia di religioni e diritto**

In linea con l'andamento di tutto questo contributo, anche le sue conclusioni vogliono essere correlate alle parole del professor Bertola<sup>54</sup>. In questo caso, si citano alcuni passaggi tratti dalla relazione presentata al Terzo Congresso di Studi Coloniali, in cui l'autore metteva in evidenza la necessità di porre gli studi coloniali all'interno quadro generale della vita *intellettuale*<sup>55</sup> della nazione. Rivolgendosi all'uditorio, fatto di esperti della tematica, così diceva:

Ognuno di voi avrà certo, al pari di me, avuto più di una volta motivo di constatare come vi siano realmente ancora molte *mentalità da rifare*<sup>56</sup>.

Ancora una volta il lessico usato rinvia alla sfera cognitiva e dell'esperienza e delineava i motivi di interesse nello studio del diritto ecclesiastico, dei diritti religiosi e del diritto coloniale, e di una loro integrazione per ragioni epistemologiche:

---

<sup>52</sup> Ricca 2016: 91 ss. e 107 ss.

<sup>53</sup> Folchi 1939; Nallino 1925.

<sup>54</sup> Bertola 1938b: 8 ss.

<sup>55</sup> Corsivo mio.

<sup>56</sup> Corsivo mio.

è necessario che si faccia strada la *convizione*<sup>57</sup> che tali studi non costituiscono una specializzazione particolarissima che sia lecito ignorare da chi non voglia dedicarsi ex professo, ma che oggi sono ormai divenuti necessari a tutti i giuristi, come integrativi alla loro preparazione tecnica generale.

E questo per ragioni non solo pratiche – che sono intuitive e su cui non mi fermo – ma anche dottrinali e scientifiche. Da molti anni insisto sul valore formativo, per una *mentalità giuridica*<sup>58</sup> che voglia essere veramente completa, del diritto coloniale. L'importanza di questo non è solo interna, circoscritta nei limiti del suo oggetto immediato, ma può riflettersi anche su altre branche della scienza giuridica, così da essere spesso un importante fattore integrativo e sussidiario alla interpretazione e alla elaborazione di norme dettate fuori dall'ambito strettamente coloniale.

Ma, oltre a ciò, prescindendo anche da problemi specifici di diritto positivo, più di una volta rilevavo come il diritto coloniale possa fornire vasta materia di ammaestramento, e costituisca un impareggiabile campo di *esperienza*<sup>59</sup> sotto l'aspetto della politica legislativa, anche nei riflessi della legislazione metropolitana<sup>60</sup>.

Le parole di Bertola enunciavano chiaramente le direttrici critiche nella metodologia scientifica del diritto ecclesiastico – allora detto “moderno”<sup>61</sup> -: sarebbe stato necessario mettere in dubbio e riverificare le premesse scientifiche da esso utilizzate. Inoltre, sarebbe stato opportuno impostare uno studio interdisciplinare e di ampia portata per controllare che i concetti normativi e le categorie di fondo fossero valide anche nell'ambito coloniale. Infine, si sarebbe dovuto evitare l'idea che la “scienza” del diritto ecclesiastico potesse considerarsi nelle sue premesse del tutto prototipica, impermeabile a un confronto con la realtà e immune ad un mutamento critico ed epocale, quale quello proveniente dai contesti d'oltremare. Tutti questi accorgimenti si rendevano obbligatori per assicurare la robustezza e l'attendibilità dell'impianto epistemologico del diritto ecclesiastico. Per rendere possibile tutto ciò, sarebbe stata indispensabile una riforma all'approccio cognitivo ai problemi del fenomeno religioso, e ciò con maggiore urgenza di una qualsiasi altra iniziativa legislativa, giurisprudenziale o, ancor di più, politica: la dogmatica portante della libertà religiosa individuale andava sperimentata su un agente giuridico dalle caratteristiche differenti rispetto a quelle di matrice cristiana – per intenderci – proprio quello teorizzato nitidamente dall'“indimenticabile maestro”, Francesco Ruffini. I suggerimenti che propugnavano erano quindi quelli di porsi dinanzi ai diritti religiosi in modo non confessionista; di conoscerne non superficialmente ma in profondità e con contezza antropologica le norme, vagliarne le potenzialità combinatorie nell'alveo del diritto statale ai fini di una teorizzazione estesa della libertà religiosa.

La peculiarità teorica di Bertola è stata così colta da coloro che ne hanno scritto a consuntivo della sua attività accademica, in tempi meno e più recenti:

fu ventura, che la anteriore sua attività di magistrato, i non pochi anni passati in colonia, la presidenza del Tribunale di Rodi lo arricchirono di una invidiabile e impareggiabile *esperienza* del mondo africano e del vicino oriente, e di lì trasse stimolo e sollecitazione a recare una foltissima messe di contributi schiettamente scientifici in un campo in cui, in mezzo a troppo diletterismo approssimativo, poche figure

<sup>57</sup> Corsivo mio.

<sup>58</sup> Corsivo mio.

<sup>59</sup> Corsivo mio.

<sup>60</sup> Bertola 1938b: 9.

<sup>61</sup> Scaduto 2015.

spiccavano di studiosi veramente consapevoli e preparati: e Bertola fu fra i maggiori o forse senz'altro il maggiore di questi<sup>62</sup>;

ovvero:

il suo impianto teorico è caratterizzato da un accentuato orientamento pluralista attento alle minoranze religiose e alla centralità riconosciuta alla libertà e autonomia dei singoli e delle confessioni religiose, intesi come postulato fondamentale di uno Stato democratico moderno tendenzialmente laico e aconfessionale. In tal senso la sua dogmatica fu antitetica a quella di Del Giudice. Infatti, anziché dall'art. 7 della Costituzione, Bertola muove la sua dogmatica da tutte quelle norme capaci di esaltare il profilo "personalista", così come deducibile dagli artt. 2 e 3 della Costituzione. Il suo schema dottrinario, tuttavia, non si è mai tradotto nella apertura di nuovi orizzonti nello studio e nella costruzione del diritto ecclesiastico italiano. Per Bertola, infatti, l'introduzione della Costituzione italiana ha comportato modifiche strutturali, ma non è stata in alcun modo recepita come un evento tale da implicare una revisione dei capisaldi sistematici su cui era stato impostato lo studio della disciplina<sup>63</sup>.

Da ultimo, sebbene appaia alquanto sfocato il giudizio dato alla dogmatica di Bertola in rapporto alla Carta costituzionale, poiché in effetti la larga parte dei suoi lavori fu antecedente all'entrata in vigore della Costituzione<sup>64</sup>, è invece molto pertinente l'osservazione che ne esalta l'impostazione personalista e il rilievo dato alla libertà religiosa. Si ritiene qui che proprio questi due indirizzi di studio, il personalismo e la libertà religiosa, meritino di essere ripresi e approfonditi in chiave contemporanea. Del resto, come è stato giustamente osservato di recente<sup>65</sup>, proprio le differenti impostazioni circa il contenuto della libertà religiosa, una, quella di Ruffini, più attenta al profilo individuale, l'altra, quella dello Scaduto, più attenta all'elemento confessionale del profilo istituzionale (della Chiesa) hanno identificato i due poli della "genesì del diritto ecclesiastico", ma pare che queste due vie si siano nel tempo allontanate l'una dall'altra. Viceversa, proprio il ripristino dei collegamenti tra i due Maestri e le rispettive scuole potrebbe rappresentare una chiave per dare nuove risposte al ruolo dei diritti religiosi nel quadro del pluralismo europeo multireligioso e multiconfessionale<sup>66</sup>. L'itinerario tracciato da Ruffini in materia di libertà religiosa, e le digressioni cognitive del modello di Bertola, sono ancora attualissime e centrali nel panorama accademico europeo, contrassegnato peraltro da una crisi ideale e di valori molto profonda. D'altro canto, occorre ribadirlo, nel mettere in discussione, in modo rispettoso e pacato, attraverso la propria riflessione, le idee di Ruffini, Bertola si contrassegnò come il più radicale e fedele seguace delle stesse. E probabilmente, questa tendenza fu avvertita e acconsentita dal suo stesso maestro che lo volle a succedergli sulla cattedra di Torino. Questa scollatura tra conoscenza e scienza del diritto ecclesiastico segna il punto di arrivo della presente ricerca, quello di una *ri*-flessione (ancora e di nuovo) per la riforma di alcuni dei suoi presupposti cognitivi. L'incedere fenomenologico che tanto ha potuto dare all'intero insegnamento dello studioso piemontese sembra indicare un'ultima cautela a riguardo: ogni singolo cultore di diritto rappresenta il fulcro essenziale del processo conoscitivo. Solo egli è l'attore della conoscenza, e

<sup>62</sup> Olivero 1965.

<sup>63</sup> Mazzola 2013: 236-237.

<sup>64</sup> Almeno  $\frac{3}{4}$  da un calcolo approssimativo fatto dal sottoscritto.

<sup>65</sup> Varnier 2009: 188.

<sup>66</sup> Varnier 2009: 189.

la porta avanti mediante un apparato di ricerche che parrebbe non avere mai fine, suscettibile di cambi di passo e di direzione nel momento in cui sia sollecitato da nuovi fatti e curiosità scientifiche. In questo, certamente, gli interessi cognitivi che lo guidano appaiono importantissimi: essi sono veicolati da fenomeni nuovi e rappresentano al tempo stesso le ulteriori informazioni tratte dal campo di osservazione e diventano, una volta percepiti, i propulsori verso la crisi o le confutazioni delle convinzioni precedenti. È il singolo cultore che conserva il maggior ruolo, ma anche la responsabilità, di portare avanti con andamento critico il percorso di indagine, forte della propria tradizione, ma anche del proprio armamentario concettuale, dei propri e peculiari interessi cognitivi, della personalissima capacità riflessiva, anche se quest'ultima, il più delle volte, venga a richiederli uno sconcertante, doveroso e, a tratti, strabiliante 'rivolgimento della coscienza'<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup>Bertola 1942: 3 ss., Habermas 1990: 18-19.



## Bibliografia

- AA.VV. 2016, *Daimon. Diritto comparato delle religioni, Numero speciale, Convertirsi, de-convertirsi, riconvertirsi. Regole e riti del cambiamento di fede nelle società contemporanee*, il Mulino, Bologna.
- Abbagnano N. 1971, voce *Esperienza*, in *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino.
- Ambrosini G. 1938, *Principi fondamentali dell'Ordinamento giuridico dell'Impero. L'annessione dell'Etiopia e la creazione dell'Impero*, in *Rivista di diritto pubblico – La giustizia amministrativa*, Parte prima.
- Ambrosini G. 1939, *Organizzazione politica, amministrativa ed economica dell'Impero*, in *Rivista di diritto pubblico – La giustizia amministrativa*, Parte prima.
- Anello G. 2009, *Colonialismo giuridico italiano. Archeologia della subaltermità legale nei contesti multiculturali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), novembre.
- Bascherini G. 2009, *Appunti per uno studio sul diritto coloniale*, in *Rivista Critica del Diritto Privato*, Anno XXVII, 2, giugno.
- Bascherini G. 2012, *Cultura giuridica e vicenda coloniale*, in I. Rosoni, U. Chelati Dirar (a cura), *Votare con i piedi. La mobilità degli individui nell'Africa coloniale italiana*, Macerata, eum edizioni, 2012.
- Bertola A. 1919, *Rassegna di diritto coloniale*, in *Rivista di diritto pubblico*, n. 4, parte I.
- Bertola A. 1925, *Il regime dei culti in Turchia, I. Il regime dei culti nell'impero Ottomano*, Torino, SEI.
- Bertola A. 1929, *Rassegna di diritto coloniale. Libertà e uguaglianza religiosa negli Statuti libici*, in *Rivista di diritto pubblico*, n. 3-4.
- Bertola A. 1937, *Estensione e applicazione del concetto di libertà religiosa nel diritto ecclesiastico coloniale*, in *Archivio Giuridico*, «Filippo Serafini», Quarta Serie, volume XXXIV.
- Bertola A. 1938a, *Giurisprudenza coloniale nel primo anno dell'Impero*, in *Rivista di diritto pubblico – La giustizia amministrativa*, gennaio.
- Bertola A. 1938b, *Gli studi coloniali e la loro importanza per il presente*, in *Rivista di diritto coloniale*, Gennaio-Marzo anno 1, n. 1.
- Bertola A. 1939a, *Il regime dei culti nell'Africa italiana*, Licinio Cappelli editore, Bologna.
- Bertola A. 1939b, *Problemi di diritto ecclesiastico nelle terre d'oltremare. Effetti giuridici della confessione religiosa e dell'abiura*, in *Studi in onore di Carlo Calisse*, Milano, Giuffrè, vol. II.
- Bertola A. 1941, *I meticci nell'ordinamento italiano vigente*, in *Rivista di diritto pubblico – La giustizia amministrativa*, Novembre.
- Bertola A. 1942, *Gli studi di diritto coloniale in Italia nel ventennio fascista*, Guide Bibliografiche dell'I.R.C.E., vol. III, Roma.
- Bertola A. 1947-48, «*La vita e l'opera di Francesco Ruffini*», discorso inaugurale del Prof. A. Bertola, in *Annuario dell'Università degli Studi di Torino per gli anni accademici 1946-47 e 1947-48*, Tipografia Artigianelli, Torino.
- Bertola A. 1964, *Storia e istituzioni dei paesi Afro-asiatici*, Parte generale, Giappichelli, Torino.
- Bertola A. 1967, *Scritti Minori*, vol. III, Giappichelli, Torino.
- Bertola A. 1967a, *Il regime dei culti nelle isole italiane dell'Egeo (1931)*, in Id., *Scritti Minori*, vol. III, Giappichelli, Torino.
- Bertola A. 1967b, *Legislazione civile, legge sacra e diritto consuetudinario (1956)*, in Id., *Scritti Minori*, vol. III, Giappichelli, Torino.
- Botti F. 2011, *Oltre i culti ammessi. Prime note sulla gestione giuridica del pluralismo religioso nella legislazione coloniale italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio.
- Castellari G. 1888-1895, *Il diritto ecclesiastico nel suo svolgimento storico e nella sua condizione attuale in Italia*, Torino, U.T.E., 16 fascicoli (P. I, fase. 1-13. P. II, fase. 14-16).
- Chakrabarty D. 2000, *Subaltern Studies and Postcolonial Historiography*, in *Nepantla: Views from South* 1.1.
- Cucinotta E. 1933, *Diritto coloniale italiano*, Edizioni del Foro italiano, Roma.

- Falsone A. 2016, *Alcune riflessioni sul problema dello studio del diritto ecclesiastico coloniale: possibile modello o esperienza da dimenticare?*, in *JusOnline, Rivista di Scienze Giuridiche* a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica di Milano, n. 3.
- Ferrari S. 2011, *La nascita del diritto ecclesiastico*, in G.B. Varnier (a cura), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, eum edizioni, Macerata, 2011.
- Ferrari S. 2017, *Vivere la transizione. La fine del monopolio delle scienze ecclesiasticistiche e la difficoltà di gestire le nuove dimensioni del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, (www.statoechiese.it), 27 febbraio.
- Folchi A.E. 1938, *Recensione a A. Bertola, Il regime dei culti nell'Africa italiana*, L. Cappelli, Bologna, 1939, in *Rivista di diritto pubblico - La giustizia amministrativa, parte prima*.
- Fuccillo A. 2011, *Il contributo della scienza civilistica alla nascita del diritto ecclesiastico italiano*, in G.B. Varnier (a cura), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, eum edizioni, Macerata, 2011.
- Gandhi L. 1998, *Postcolonial Theory. A critical Introduction*, Columbia University Press, New York.
- Habermas J. 1990, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari.
- Honneth A. 2011, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice edizioni, Torino.
- Horvat R.J. 1972, *A Definition of Colonialism*, in *Current Anthropology*, vol. 13, n. 1, February.
- Ilardi S. 1938, *Nuovi orientamenti nella nozione e nella sistematica del diritto coloniale italiano*, in *Rivista di diritto coloniale*, Gennaio-Marzo, anno 1, n.1.
- Jannaccone C. 1938, *Situazioni e punti di sviluppo del diritto ecclesiastico in A.O.*, in *Rivista di diritto coloniale*, Gennaio-Marzo, anno 1, n.1.
- Maffeo L. 1965, *Arnaldo Bertola*, estratto dalla rivista "Biella", Gennaio, n. 1.
- Mazzola R. 2013, voce, *Arnaldo Bertola*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletta, vol. I, il Mulino, Bologna.
- Miele M. 2015 (a cura), *Gli insegnamenti del diritto canonico e del diritto ecclesiastico dopo l'unità d'Italia*, il Mulino, Bologna.
- Musselli L. 2015, *L'insegnamento del diritto canonico ed ecclesiastico dall'Unità d'Italia nelle università delle metropoli del Nord (Genova, Torino, Pavia, Milano, Padova e Trieste)*, in M. Miele (a cura), *Gli insegnamenti del diritto canonico e del diritto ecclesiastico dopo l'unità d'Italia*, il Mulino, Bologna.
- Nallino C.A. 1926, *Recensione a A. Bertola, Il regime dei culti in Turchia, Il regime giuridico dei culti nell'Impero ottomano*, vol. I, Torino, 1925, in *Rivista degli studi orientali*, (1926).
- Olivero G. 1965, *Arnaldo Bertola 1889-1965*, Annuario dell'Università degli Studi di Torino.
- Ricca M. 1999, *Metamorfosi della sovranità e ordinamenti confessionali*, Giappichelli, Torino.
- Ricca M. 2016, *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, in *Daimon. Diritto comparato delle religioni, Numero speciale*, 2016.
- Ricca M. 2017, *Calligrafia giuridica, modernità e religioni. Tra passato e futuro degli studi su religione, culture e diritto, a margine di "Calumet"*, in *Vivere la transizione. La fine del monopolio delle scienze ecclesiasticistiche e la difficoltà di gestire le nuove dimensioni del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, (www.statoechiese.it), n. 21/2017.
- Ruffini F. 1991, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano.
- Ruffini F. 1992, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna.
- Sánchez R. 1990, *Ethnicity, ideology and academia*, in *Journal of Cultural Studies*, Volume 4, Issue 3.
- Scaduto F. 2015, *Il concetto moderno del diritto ecclesiastico. Prolusione letta il 21 novembre 1884*, ora in M. Miele (a cura), *Gli insegnamenti del diritto canonico e del diritto ecclesiastico dopo l'unità d'Italia*, il Mulino, Bologna, 2015.
- Solmi A. 1913, *Lo Stato e l'Islamismo nelle nuove colonie italiane*, in *Rivista di diritto pubblico*, I.

Varnier G.B. 2009, *Rileggendo la prolusione palermitana di Francesco Scaduto del 21 novembre 1884*, in *Il diritto ecclesiastico*, anno CXX, 1-2 gennaio-giugno.

Varnier G.B. 2017, *L'insegnamento delle scienze ecclesiasticistiche tra mali antichi e mali nuovi: un confronto ma senza scontri*, in *Vivere la transizione. La fine del monopolio delle scienze ecclesiasticistiche e la difficoltà di gestire le nuove dimensioni del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 7/2017, 27 febbraio 2017.

(pubblicato on line il 12 giugno 2017)