



Salvatore Prisco

(ordinario di *Istituzioni di diritto pubblico* nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Federico II di Napoli)

Politica, religione, laicità dello Stato. Luci ed ombre del caso italiano *

SOMMARIO: 1. Uno sguardo al dibattito teorico contemporaneo – 2. Un panorama dell'attuale situazione italiana. Il dibattito sulla legge generale in materia di libertà religiosa – 3. L'azione governativa per l'integrazione dell'identità religiosa islamica - 4. Rilievi conclusivi.

1 - Uno sguardo al dibattito teorico contemporaneo

È stata appena pubblicata in Italia una bella raccolta di saggi del celebre sociologo Marcel Gauchet¹, che aggiorna e prosegue sue risalenti riflessioni sul tema del rapporto tra religione e politica, già oggetto in patria di ampio dibattito. Nella sintesi imposta dalla ristrettezza dello spazio di cui qui si dispone e facendo pertanto parlare il più possibile il testo, «(...) in origine, la religione non è nient'altro che l'organizzazione

* Una versione più ristretta e inoltre meno aggiornata bibliograficamente di questo scritto è stata anticipata nella rivista *Italianieuropei*, 2/2008, nonché presentata come *ponencia* al Congresso del CALIR su *La libertad religiosa, origen de todas las libertades*, Buenos Aires, 28 - 29 aprile 2008. La sua destinazione agli *Studi in onore di Michele Scudiero* è un atto di omaggio ad un Maestro al quale la limpida fede religiosa e il profilo di cattolico impegnato nella società e nelle istituzioni non hanno mai impedito il laico confronto in materia, nel corso di molti anni di lavoro comune, con collaboratori di sensibilità diverse dalla sua, rendendo così le loro idee più ricche e articolate, sulla base di un dialogo da lui improntato sempre al rispetto dell'interlocutore e condotto con uno spirito di larghe e liberali vedute. Egli ha insegnato in tal modo col suo esempio - a chi ha avuto la fortuna di essergli allievo - che l'unico possibile valore di una seria ricerca scientifica sta nell'imporsi di essere tanto rigorosa sul piano del metodo, quanto costantemente inquieta, problematica e alta nelle prospettive di analisi.

¹ M. GAUCHET, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari, 2008. Tutte le citazioni dell'autore che seguono si intendono riferite a questo testo. Per le ragioni spiegate dal curatore, si tratta di una traduzione solo parziale del volume originale francese, apparso nel 2004 presso Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Ivry sur Seine. La sua opera più famosa e che ha appunto originato la discussione sulle tesi da lui esposte, è peraltro *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992, che traduce l'originale edito da Gallimard, Paris, 1985.



dell'eteronomia. Per contrasto, l'essenza del fenomeno democratico (...) consiste proprio nella rottura con questo ordine eteronomo e nell'emergere di una politica dell'autonomia - solo gli uomini, tra di loro in quanto individui, possono definire l'organizzazione del loro mondo comune. (...) se le religioni sono sopravvissute a questo cambiamento radicale lo hanno fatto modificando radicalmente il loro statuto (...): se prima strutturavano la comunità, ora sono sempre più religioni dell'individuo e appartengono alla sfera delle convinzioni personali». Poco più oltre, si afferma che in tal modo, nella modernità attuale in cui questo processo sta compendosi, «la democrazia, in altri termini, ha metafisicamente vinto»².

Il taglio dell'analisi è - come si vede - comprensibilmente molto francese, ma sul punto occorrerà tornare. Sarebbe infatti erroneo trarne, a seguire l'autore, una prognosi di automatico trionfo, in prospettiva, dell'irreligiosità come tale, secondo la linea di pensiero che ispira Oltralpe altrettanto note riflessioni³.

Lo scrittore che qui si sta esaminando, infatti, inventaria fenomeni come l'attuale «ritirarsi delle pratiche, l'indebolirsi del magistero, la marginalizzazione delle Chiese cristiane (di tutte le confessioni), (...), lo spezzettarsi delle credenze tra il bricolage di fedeli muniti della buona volontà di conformarsi ai precetti (ma indisponibili a lasciarsi facilmente convincere dagli apparati dell'ortodossia),

² M. GAUCHET, *Religione, etica e democrazia*, 120 s.

³ Si vedano, a mero titolo di esempio, G. MINOIS, *Storia dell'ateismo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 2003 o M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*, trad. it. Fazi, Roma, 2005. Nella più recente letteratura anglosassone ha avuto molto successo - in termini - R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, trad. it., Mondadori, Milano, 2007. Tra gli attuali vessilliferi di tali posizioni, da noi, P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano, 2007 e P. FLORES d'ARCAIS, del quale si veda per tutti - da ultimo - il dialogo tra lo stesso, il medesimo M. ONFRAY e G. VATTIMO in *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Fazi, Roma, 2007. Un recente intervento che riafferma la particolare declinazione francese della laicità e confronta lo spirito «repubblicano» transalpino con la tradizione multiculturale anglosassone è firmato da J. BAUBÉROT, *Ma quante laicità in circolazione!*, estratto da *Les laïcités dans le monde*, che si annuncia di prossima pubblicazione presso la Luiss University Press, Roma e si legge in *Reset*, luglio/ agosto 2008, 33 - 37. Le posizioni espresse in materia del Presidente della Repubblica in carica (ricevendo all'Eliseo Papa Benedetto XVI, che nello stessa occasione ha tenuto a Parigi una conferenza ad un pubblico di intellettuali, ribadendo in essa le propria visione del problema) mettono peraltro ora "ufficialmente" in discussione proprio la tradizionale versione della laicità del Paese; si veda sul punto M. VALENSISE, *La laicità positiva secondo Sarkozy*, in *Aspenia*, n. 42/2008, 82 - 88. Il numero della rivista appena ricordata nel quale appare - all'insegna del tema generale *Religione e Politica* - anche il contributo citato offre un quadro complessivo, informato e vivace, dell'odierno stato della questione, nell'ambito del presente assetto geopolitico mondiale.



l'adesione settaria o la ricerca spirituale senza confini», ma precisa altresì subito che la scissione del "religioso" dalla sua tradizionale e storica funzione legittimante dell'ordine politico (per riassumere qui con formula breve un discorso complesso), «inaugura una nuova età della religione», manifestandosi insomma oggi pienamente le condizioni per le quali essa potrebbe divenire una ricerca più intima, perciò più libera e meno strumentale rispetto a cure mondane.

In un altro saggio della medesima raccolta⁴, egli muove dalla registrazione di un apparente paradosso: «da un lato, siamo testimoni di un'accelerazione del processo di uscita dalla religione (*ma nei termini sopra riassunti*, n.d.r.); dall'altro, assistiamo ad una nuova legittimazione del discorso religioso e della preoccupazione spirituale nello spazio pubblico».

Per l'Autore, i fondamentalismi - dei quali quello di frazioni notevoli dell'universo spirituale musulmano non è certo l'unico, giacché l'integralismo è un modo di sentire che può nascondersi in ogni fede e in qualunque sistema di pensiero, ma è certamente oggi in quello specifico ambito molto evidente - esprime in particolare una sorta di reazione alla modernità, che peraltro non esclude l'«appropriazione ostile» dei suoi strumenti (giustamente, egli osserva altrove⁵ come «tali movimenti siano spesso animati da tecnici, ingegneri o scienziati, ossia personalità formate dalla razionalità occidentale e che più di altri sentono il bisogno di riutilizzare gli strumenti di cui dispongono per fondare nella religione nuove comunità di senso»).

La pretesa a un'intensa presenza pubblica di organizzazioni di una «fede sempre più privatizzata», che ritorna palese anche nell'Occidente secolarizzato e per altri sistemi di fedi ed organizzazioni religiose, si alimenta comunque del «completo fallimento delle sue più recenti incarnazioni: le religioni secolari»⁶. Per Gauchet, al contrario che nel passato, «oggi (...) ci si definisce a partire dall'appropriazione soggettiva di appartenenze e identità private con l'obiettivo di elevare queste ultime a parti integranti dell'insieme sociale».

Può osservarsi, per chiosare questo punto cruciale sul piano del diritto costituzionale, che l'asse del discorso si è dunque spostato dalla astratta rivendicazione liberale dell'uguaglianza senza distinzione (tra l'altro) di religione, di cui all'art. 3, c. I, della nostra Carta fondamentale, all'esaltazione delle differenze, condotta proprio in nome di una fede.

⁴ M. GAUCHET, *Neutralità, pluralismo, identità. Le religioni nello spazio pubblico democratico*, 133 - 144.

⁵ M. GAUCHET, *Il significato storico dei fondamentalismi*, 111.

⁶ M. GAUCHET, *Neutralità, pluralismo, identità*, 136.



Basta in realtà spostare lo sguardo, per rileggere in questa chiave il principio di uguaglianza formale. Se invero, come insegna la giurisprudenza costituzionale, esso impone - innanzitutto, ma non solo, al legislatore - trattamenti uguali per situazioni uguali, constatare un'eventuale differenza sostanziale tra segmenti di rapporti sociali come si presentano nella realtà porta ad accettare, se non addirittura ad imporre, la legittimità di regimi differenziati che li disciplinano. Non altrimenti, ad esempio, si è progressivamente - seppure con qualche fatica - venuto incorporando negli ordinamenti democratici il favore verso le azioni positive, di razza, etniche o di genere⁷.

Lo Stato democratico è tuttavia laico, proprio perché resta neutrale rispetto a tali differenze (e perciò alle esigenze o alle etiche particolari che le sorreggono) e ne arbitra il confronto, impedendo che divenga scontro distruttivo dell'ordine sociopolitico.

Secondo l'Autore, tuttavia, non v'è motivo di ritenere fondata la «preoccupazione dei laici più intransigenti», perché «le identità, comprese quelle religiose, non si battono per separarsi dall'insieme, ma per contarvi di più» e «le "comunità" non ci fanno ripiombare in un'antica forma di olismo». Proprio il riconoscimento del pluralismo sociale che fonda la loro presenza pubblica, costringendole alla relazione con altre consimili, impedisce o comunque attenua insomma questo rischio.

La conclusione generalizzante e forse troppo ottimistica che egli trae dall'osservazione di tale processo è dunque che «l'inquietudine morale e spirituale che attraversa le nostre società, c'è da star tranquilli, non ci espone ad alcun pericolo clericale».

Fin qui l'Autore, sul cui pensiero ci si è dilungati, anche attraverso le riportate citazioni letterali, perché egli è forse da noi meno noto di altri, che affrontano la stessa tematica e verranno comunque ricordati oltre, presso il pubblico più largo delle persone di cultura, ma che non appartengono alla cerchia ristretta degli "addetti ai lavori".

Come si diceva prima, si tratta di uno studioso molto «francese». Egli lo è però in un senso particolare e infatti lui stesso si dice

⁷ Un'accurata e problematica rassegna critica recente di posizioni (teoriche e giuridiche e sotto questo profilo tanto dottrinali, quanto giurisprudenziali) intorno a questo nodo teorico centrale, che ne riconnette giustamente la dimensione attuale all'«assalto del multiculturalismo» e approda all'identificazione di una più ricca «laicità pluralista come norma di riconoscimento», è svolta da N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, 19 - 53.



consapevole dell'eco minoritaria della sua voce entro quell'ambito, proprio all'inizio del primo saggio sintetizzato⁸.

Intanto, la sua analisi ambisce ad essere descrittiva, mentre altre che incrociano la sua stessa strada sono deliberatamente normative.

Proprio per effetto di siffatta ambizione di pura registrazione di eventi e di tendenze epocali, egli non trae cioè dalla constatazione della «privatizzazione delle fedi» la conseguenza che *così appunto deve essere*, ponendosi dunque in disaccordo con la prevalente tendenza del dibattito del suo Paese, nel quale ad esempio il rifiuto della presenza a scuola del velo islamico o di altri simboli identitari (quantomeno in forme non discrete) si accompagna all'apologia dello spirito repubblicano, che esso solo avrebbe funzione integratrice.

Di quest'ultimo, anzi, si rileva con freddezza analitica l'indebolimento, osservandosi come «nella morale dispensata dalla scuola il primo a sparire è stato proprio l'insegnamento dell'educazione civica» e interrogandosi, con una domanda in realtà retorica e perfino beffarda, sul se «possiamo oggi prendere sul serio il tono guerriero della Marsigliese» e sul se l'antico «“morire per la patria”, (...) garanzia di una profonda dedizione alla cosa pubblica» potrebbe oggi venire trasposto in un altrettanto mobilitante “morire per l'Europa”.⁹.

In sostanza, cioè, Gauchet - nel suo consapevole rifiuto di assumere un orizzonte *normativo* - si distacca ad esempio da Habermas e Rawls, tanto per richiamare studiosi che (dal filone del pensiero marxista critico o del liberalismo contemporaneo) ne incrociano la medesima problematica, affidando la neutralizzazione dei conflitti culturali, ideali ed appunto di fedi rispettivamente alle virtù dell'«agire comunicativo orientato all'intesa» o al «consenso per intersezione» fra attori razionali.

L'attitudine normativa del pensiero del filosofo francofortese, come di quello statunitense, sono in verità evidenti.

Nell'intervista con Bert van Den Brink, oggi pubblicata nel volume che raccoglie in italiano una serie di dibattiti seguiti alla pubblicazione di *Fatktizität und Geltung*, il primo è molto chiaro nel sostenere che «Di fronte alla varietà degli interessi in contrasto e al pluralismo delle forme di vita, l'integrazione sociale non può più realizzarsi da sola, e comunque non abbastanza sulla base dei processi formali d'intesa, in quanto viene a mancare lo sfondo di un comune

⁸ Un più articolato ventaglio del ricco dibattito che sul punto attraversa la Francia può desumersi anche dagli scritti di P. REYNAUD, *Fine dell'Illuminismo o fine della religione?* in *Aspenia*, 42/2008, cit., 195 - 202 e di R. BRAGUE, *Fede e democrazia*, ivi, 203 - 208.

⁹ M. GAUCHET, *Religione civile, fede comune e morale civica*, 145 - 156.



mondo di vita. Le società moderne devono integrarsi su un piano più astratto». Tale funzione, di «mediazione sociale tra la fattualità e la validità» è da lui assegnata al diritto, che così contribuisce a realizzare (benché non da solo comunque essenzialmente sul piano di principi costituzionali che sono ricchi di pregnanza assiologica) l'auspicata «solidarietà tra estranei»¹⁰.

Quanto a Rawls, è illuminante quel passo di un suo celebre saggio che chiarisce come l'*overlapping consensus* sulla costruzione di un assetto istituzionale condiviso si colloca all'intersezione tra soggetti portatori di visioni ideali e pratiche diverse. «Entro un simile consenso, le dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna dal suo punto di vista, la concezione politica. L'unità sociale si basa su un consenso intorno alla concezione politica; la stabilità è possibile quando le dottrine che compongono questo consenso sono affermate dai cittadini politicamente attivi e il conflitto tra i requisiti della giustizia e di interessi essenziali dei cittadini, creati e incoraggiati dai loro assetti sociali, non è troppo acuto»¹¹.

È ultroneo qui intrattenersi sulle differenze tra le due ricostruzioni. Si è ad esempio notato come Habermas, in effetti, «concede a Dio più di quanto» non faccia lo studioso di Baltimora e cioè

¹⁰ J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei. Interventi su «Fatti e norme»*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano, 1997, 142 ss. Il filosofo ha sviluppato e ribadito le proprie idee in più interventi, che è agevole ormai trovare in traduzione italiana. Un panorama analitico delle sue posizioni può leggersi da ultimo nei saggi raccolti in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari, II ed., 2008, che traduce parzialmente l'originale tedesco *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005 ed una loro chiara sintesi aggiornata in *Perché siamo post-secolari*, in *Reset*, luglio/agosto 2008, 25 -32. La sostanza, ci sembra, è l'idea che «Lo Stato democratico si nutre di una solidarietà che non si può imporre con le leggi, fra cittadini che si considerano reciprocamente membri liberi e uguali della loro comunità politica» (*Tra scienza e fede, Introduzione*, VII) e che, sul terreno di tale necessaria convivenza, i cittadini credenti e quelli che non hanno una fede religiosa devono esprimere tale vincolo di solidarietà non già nella reciproca indifferenza o tolleranza come mera sopportazione, coltivata entro ghetti spirituali chiuso l'uno alle ragioni dell'altro, bensì nella consapevolezza dell'arricchimento di senso che ciascuno può ricevere da mondi spirituali diversi dal proprio originario, in una visione dunque non statica delle identità, accettando di manifestare la soggettiva verità parziale di cui sono essu sono singolarmente portatori all'interno dell'orizzonte unificante di un agire comunicativo, tradotto in un linguaggio che nella sfera pubblica va orientato all'intesa e perciò non è né dogmatico, né in tal senso introverso, nel comune vincolo di appartenenza - in definitiva - alle istituzioni della democrazia costituzionale (si veda spec. *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, ivi, 19 - 50).

¹¹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, 123.



sia più aperto di lui a convenire sull'apporto che sensibilità fideisticamente orientate possono dare alla costruzione della democrazia, purché "traducano" i loro dogmi in un linguaggio che le comunichi all'esterno degli adepti, alla società più ampiamente considerata. Nondimeno, tanto l'azione orientata all'intesa, quanto il consenso tra attori ragionevoli come presupposto di un assetto istituzionale condiviso in un contesto multiculturale, manifestano - in un'ottica complessivamente liberale - il rifiuto netto di atteggiamenti pratici ispirati a condotte integralistiche, che evidentemente sarebbero incompatibili con tali premesse.

2 - Un panorama dell'attuale situazione italiana

Se ora torniamo a Gauchet, dobbiamo notare anzitutto che le sue osservazioni (benché ovviamente radicate nella propria cultura nazionale) hanno una portata nelle intenzioni non circoscritta ad unico Paese, salvo il ben diverso modo di porsi del problema nell'originaria costruzione - di ispirazione puritana - e negli sviluppi successivi della democrazia statunitense, com'era ben chiaro già a Tocqueville e di cui egli stesso è consapevole, al punto da scrivere di un'apparente «eccezione americana», pur concludendo sul punto che «nonostante tutto, e in particolare malgrado l'assenza di un'ostilità frontale tra politica e religione, il caso americano appartiene, anche se con percorsi diversi, alla stessa griglia di analisi della modernità europea: il sentimento vivo della propria fede da parte degli attori non esclude affatto il carattere rigorosamente profano della loro organizzazione politica»¹².

Quelle parole potrebbero quindi estendersi anche a noi, perché analoga (anche se forse più grave) è la crisi che ha investito il nostro spirito pubblico e la vita istituzionale.

Egli infatti annota, in estrema sintesi, che lo Stato e la politica hanno dovunque perso il senso della propria missione di proiezione della comunità nazionale verso il futuro e sono perciò costretti - secondo alcuni - a mutuarlo da un *ethos* unificante esterno al dato giuridico, come può essere quello religioso¹³ ed appunto questa è la sostanza di una polemica che da noi ha di recente contrapposto, com'è noto, Ernst-Wolfgang Böckenförde, che ritiene inevitabile per l'ordinamento giuridico questo sovrappiù di apporto assiologico

¹² M. GAUCHET, *La dinamica moderna*, 63 - 69

¹³ M. GAUCHET, *Religione civile...*, cit., 148.



dall'esterno e Gustavo Zagrebelsky, che gli ha replicato sottolineando il valore unificante della Costituzione pluralista come unico terreno comune possibile per la fondazione della convivenza collettiva¹⁴.

La tesi del costituzionalista torinese appare in teoria corretta, ma ci sembra che in concreto debba fare i conti con un «patriottismo costituzionale» italiano che resta tuttora meno intenso, nonostante la formale rilegittimazione che la Carta fondamentale ha indubbiamente ricevuto dall'esito del referendum costituzionale del 2006¹⁵.

¹⁴ L'assunto di Böckenförde sull'impossibilità per lo Stato liberale e laico di trarre dal suo stesso seno le proprie premesse di valore è espresso nel saggio *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, ora in traduzione italiana - con altri scritti - nel volume *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura e con una perspicua Prefazione di G. Preterossi, Laterza, Roma - Bari, 2007, 33 - 44. Il suo noto *dictum* (che anche Habermas discute in *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, op. ult. cit., 5 - 18) è in particolare appunto ivi, 53. Questo studioso tedesco (che sarebbe riduttivo definire solo un giurista, per le sue caratteristiche intellettuali invece polivalenti, secondo un tratto comune a molti altri suoi connazionali di formazione giuspubblicistica) è indubbiamente una figura di grande rilievo. Dal suo maestro Carl Schmitt - com'è noto anch'egli cattolico, ma non socialdemocratico in politica, com'è invece l'Autore a cui ci si sta ora riferendo - gli deriva una diffidenza verso il pluralismo ideale, che - se non regolato - «è...del tutto insufficiente ed anche pericoloso: esso apre il campo al soggettivismo e positivismo delle valutazioni quotidiane che, reclamando ciascuna per sé validità oggettiva, distruggono la libertà anziché fondarla» (*ibidem*). Al tempo stesso, Böckenförde è consapevole che «non c'è strada che riporti indietro, oltre la soglia del 1789, senza distruggere lo Stato come ordinamento di libertà». Citando Hegel, egli si chiede a questo punto «se anche lo Stato mondano secolarizzato non debba in definitiva vivere di quegli impulsi e forze di unificazione interiori mediati dalla fede religiosa dei suoi cittadini». Di fronte a questo dubbio, è decisiva peraltro la risposta che conclude il saggio: «Non però così da venir ritrasformato in "Stato cristiano", bensì in modo che i cristiani non vedano più in esso qualcosa di estraneo ed ostile alla loro fede, bensì l'opportunità di libertà che è anche loro compito realizzare e conservare» (*ibidem*, corsivo nostro). Ebbene - con l'ulteriore e certo assai gravoso ampliamento, che però è necessario, di questo compito ai cittadini che non si riconoscano in una fede, qualsivoglia essa sia, nonché a quelli di fede diversa da quella cristiana (ad esempio l'islamica) - si è dunque risospinti ancora una volta alle potenzialità integratrici e al valore sostanziale della medesima procedura democratica (quale «metodo per produrre legittimità dalla legalità», così J. HABERMAS, op. ult. cit., 8), ove essa non sia intesa minimalisticamente. Questo è beninteso possibile peraltro unicamente in presenza di un forte «patriottismo costituzionale», di cui appena oltre nel nostro testo. Mi permetto, per svolgimenti sul punto, di rinviare *amplius* ai miei scritti *Il valore della laicità e il senso della Storia*, ora in *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 39 - 50, nonché *Laicità e convivenza: un ponte per un incontro, in Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, a cura di F. Bilancia, F. M. Di Sciullo, F. Rimoli, Carocci, Roma, 2008, 253 - 262.

¹⁵ Sull'effetto novativo del patto costituzionale - in senso giuridico e politico - seguito al referendum costituzionale del 2006 sulla II parte della Carta Costituzionale, si legga G. FERRARA, *Attuare la Costituzione*, 5 luglio 2006, nel sito www.costituzionalismo.it, 2/2006. Sono sintomatiche di tale perdurante assenza di



In ogni caso, è quantomeno più confortante per la Francia affrontare questo nodo sulla scorta di una tradizione repubblicana più evocativa della nostra - avendo essa alla base gli *immortali principi del 1789* - e di istituzioni governanti indubbiamente meno deboli di quelle italiane, ancorché oggi non siano esenti esse medesime da proposte riformatrici, accolte in commissioni istituite per iniziativa dello stesso Presidente Sarkozy e frutto del vento dell'autocritica, che da noi invece spira forte - ma in modo finora inconcludente e comunque con esiti assai parziali e soprattutto non condivisi - da almeno vent'anni.

Un ulteriore elemento di debolezza è per l'Italia costituito, a ben vedere, dalla scomparsa della Democrazia Cristiana. Paradossalmente, infatti - quando il partito di riferimento dei cattolici era presente e saldamente attestato al centro dello schieramento politico, in modo tale da non poter essere pretermesso da nessuna coalizione di governo nazionale - questo assetto, di volta in volta, rassicurava la Chiesa o, in altri casi, ne arginava ed ammortizzava le possibili esorbitanze istituzionali dagli argini scolpiti nell'art. 7 della Costituzione, più di quanto non accada - visibilmente - oggi¹⁶.

La stessa nuova articolazione del sistema politico - oggi appena avviata e che prova a rifondarsi in prospettiva su due ampî contenitori prevalenti dall'identità ideale debole, perché alla fase delle coalizioni rissose e disomogenee sembra poter succedere quella dei partiti-coalizione, attraversati questa volta *ciascuno al loro interno* da fratture sui

identificazione di uno spirito costituzionale condiviso nel nostro Paese anche le recenti polemiche che, ancora dopo sessant'anni dall'approvazione della nostra Carta fondamentale, hanno indotto Giuliano Amato a rinunciare a presiedere una commissione programmatica che ridisegnasse lo sviluppo ordinamentale di Roma, su iniziativa degli enti territoriali competenti sulla Capitale, dopo un invito in tal senso ricevuto dal sindaco Alemanno, essendosi in particolare accese dopo che quest'ultimo aveva dichiarato essere stato il fascismo un fenomeno storico complesso, sporcato solo dalle inaccettabili leggi razziali del suo ultimo periodo, il che è apparso ai suoi oppositori un giudizio riduttivo. Per segnalare invece un esempio contrario su come avviare e concludere con esito positivo (sul piano specificamente giudiziario, ma con valore evidente di rilegittimazione complessiva della convivenza) il superamento di conflitti - in quel caso etnico-razziali, oltreché ideologici - si vedano A. LOLLINI, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana Verità e Riconciliazione*, Il Mulino, Bologna, 2005 e (per una ricostruzione storico-sociologica complessiva di consimili fenomeni) J. ELSTER, *Chiudere i conti. La giustizia nelle transizioni politiche*, Il Mulino, Bologna, 2008.

¹⁶ Una valutazione conforme a questa è anche del costituzionalista cattolico L. ELIA, *Introduzione ai problemi della laicità*. Relazione generale al Convegno *Problemi pratici della laicità agli inizi del XXI secolo*, Napoli, 26/27 ottobre 2007, *paper*, nel sito www.associazionedeicostituzionalisti.it



valori, apparentemente insanabili e non facilmente mediabili - non appare sotto quest'aspetto rassicurante.

La tendenza manifestatasi nelle ultime elezioni politiche italiane - e conseguita, con semplificazione brutale, in danno della proiezione parlamentare della ben più articolata realtà sociopolitica del Paese - è cioè quella della concentrazione della rappresentanza in due sole macro-formazioni partitiche, alleate in poli contrapposti con forze di minore consistenza numerica, ancorché politicamente assai rilevanti. Ciascuno di questi contenitori è dominato in ogni caso da un'attenzione pressoché esclusiva alla tematica della *governabilità*, a spese della preoccupazione di una più ampia e corretta *rappresentatività* ed ognuno di essi è perciò giocoforza ancor più *catch-all* di quanto già non avvenisse in precedenza.

Questa situazione produrrà dunque presumibilmente, ancor più di prima, l'effetto di "spalmare" le pressioni ritenute più opportune su larga parte dell'arco politico-partitico e non su un solo e privilegiato attore a quanti - in seno alla variegata identità e temperie della comunità cattolica, ovvero fornendo loro un supporto ad essi esterno nell'ambito della formazione e della rappresentanza dell'opinione pubblica ("atei devoti", "teo-con" e via elencando) - assumono atteggiamenti oltranzisti, o comunque auspicano una presenza intensa, costante e sistematica della loro parte nell'azione tesa ad orientare l'operato dei pubblici poteri.

Sintomatici di un'atmosfera che è stata icasticamente definita di formale laicità e libertà religiosa, ma in realtà materiata di «confessionismo strisciante»¹⁷, sono molti aspetti dell'attuale dibattito su fondamentali problematiche bioetiche, che vedono le posizioni ispirate (o comunque sensibili) alla morale cattolica vivacemente rappresentate nel dibattito politico - e aggressivamente praticate nel *lobbying* su Parlamento e Governo - intorno alle normative, già introdotte e di cui esse auspicano rispettivamente la revisione in senso restrittivo e il mantenimento nel testo attuale, in tema di aborto e di fecondazione medicalmente assistita, ovvero in quelle che le Camere sciolte venivano elaborando a proposito di testamento biologico e di diritti delle persone all'interno di unioni di fatto.

Da ultimo, si è levato da quest'area culturale l'invito all'obiezione di coscienza, che si suggerisce dovere essere sistematicamente praticata da quei cattolici che si trovino ad applicare (anche nell'esercizio di funzioni pubbliche o di servizi alla collettività,

¹⁷ La felice formula è di M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. Eccl.*, 1993, 562.



come quelli farmaceutici, quanto ad esempio al possibile rifiuto a chi la richieda della cosiddetta "pillola del giorno dopo") leggi dello Stato in assunto contrasto coi dettami della morale naturale e da una forza politica *a single issue*, dotata di un profilo programmatico che si dichiara "a favore della vita" fin dal suo concepimento, l'invito ad assimilare alla campagna internazionale per la "moratoria sulla pena di morte", indirizzata all'O.N.U. e riuscita vittoriosa, un'analogha iniziativa, che mira appunto a bandire in ogni caso interruzioni di gravidanza.

Le conclusioni rasserenanti del sociologo francese che si sono sopra ricordate, a proposito del basso rischio di *revanches* clericali, non possono dunque essere automaticamente condivise da un osservatore italiano della realtà odierna e del suo prevedibile, immediato futuro.

Il quadro che si viene tracciando va peraltro completato, ricordando sinteticamente (e giocoforza selezionando un altrimenti troppo esteso materiale di riflessione) quanto è intervenuto negli anni, sul piano dell'emersione giurisprudenziale di problematiche relative alla tutela dei diritti e su quello delle realizzazioni istituzionali, preparate senza finora avere esito o già concretatesi, sul fronte della convivenza tra etnie e culture diverse, che si palesano come tali identificandosi anche e soprattutto per la differenza di radici religiose o comunque di atteggiamenti relativi alla fede.

Sotto questo profilo, è noto - almeno a grandi linee - anche al più largo pubblico di chi non coltiva professionalmente il diritto e che ha potuto trarre informazioni dall'attenzione dei mezzi di comunicazione di massa al riguardo, l'esito della battaglia ideale sull'esposizione dei simboli religiosi nelle scuole.

Dopo un'iniziale vittoria giudiziaria del ricorrente musulmano Adel Smith in sede cautelare, che ottenne perciò la defissione del crocifisso dalle aule dell'istituto statale comprensivo frequentato dai figli, in nome della loro e della propria libertà religiosa (e quanto a lui educativa), il Tribunale ordinario dell'Aquila declinò nel merito la propria giurisdizione. Approdata dunque la questione al giudice amministrativo, il Tar Veneto - adito da una genitrice agnostica originaria di un Paese scandinavo - la rimise in via incidentale alla Corte Costituzionale, che se ne liberò però *in limine*, essendo l'elencazione dei simboli opponibili nelle aule oggetto di un regolamento. Questo impose dunque all'organo di giustizia costituzionale una pronuncia di manifesta inammissibilità, limitandosi la propria competenza al sindacato sulle sole leggi e sugli atti aventi forza di legge.

Chiamato infine a pronunciarsi nel merito, quel giudice amministrativo ritenne che l'affermazione del principio di laicità dello



Stato (che in Italia non è del resto testualmente costituzionalizzato in modo esplicito, al punto che in dottrina si era dubitato che esso fosse identificabile per altra via nell'ordinamento, ma è stato invece ed appunto estrapolato - dalla notissima sentenza della Consulta n. 203/1989 - attraverso un'interpretazione sistematica della Carta fondamentale) non collidesse con l'esposizione in aula del crocefisso, ma che addirittura da essa fosse esaltata ed altrettanto fece il Consiglio di Stato, confermando in sede di appello la decisione¹⁸.

Questa vicenda ha innescato, lungo tutto il suo dipanarsi, un amplissimo e raffinato dibattito tra tecnici ed opinionisti, che ha esibito tutta la varietà di scelte che in materia potessero escogitarsi. Ci si è mossi, in definitiva, tra la propensione di alcuni verso una soluzione ispirata alla "laicità per defissione" di tutti i simboli dalle pareti delle aule scolastiche (secondo il modello francese), l'opposta preferenza di altri verso una "laicità per affissione" e la ricerca - da parte di altri ancora - di un compromesso che valorizzasse la scelta spontanea in merito di qualsivoglia classe, in nome delle aperture al riconoscimento dell'autonomia scolastica desumibili dall'art. 117 della Costituzione, riecheggiando così pertanto il modello bavarese.

Allo stato, è il giudice amministrativo - nel senso di ciascun collegio nella propria garantita autonomia di giudizio, salvo l'eventuale e meno scomodo ossequio acritico al precedente - che si trova a dover decidere, per ogni caso futuro che si presentasse, su questa spinosa questione, in attesa di un possibile intervento del legislatore che faccia chiarezza in via generale¹⁹.

Il legislatore nazionale, in effetti, viene evocato su queste tematiche anche in ragione di sperati interventi di rilievo meno evidente sul piano simbolico, ma che investono profondamente l'intero ambito delle manifestazioni della libertà religiosa.

Va qui ricordata sinteticamente, prima di proseguire, l'architettura complessiva della Costituzione al riguardo. La base della costruzione è certamente l'ampio riconoscimento della libertà religiosa in forma singola od associata, nonché della facoltà di proselitismo e di esercizio pubblico o privato del culto (art. 19), salvo il limite del buon

¹⁸ Rinvio per la ricostruzione della *quérelle* a *La laicità e i suoi contesti storici. Modelli socio-culturali e realtà istituzionali a confronto*, nel mio già richiamato *Laicità. Un percorso di riflessione*, 1 - 20 e (anche per una bibliografia) alla mia voce *Laicità*, nel *Dizionario di Diritto Pubblico*, diretto da S. Cassese, Giuffrè, Milano, 2006, III, 3335 - 3345.

¹⁹ Ulteriori svolgimenti di chi scrive e richiami bibliografici sono nel saggio *Il valore della laicità e il senso della Storia*, anch'esso già ricordato prima, nella nota 11. Può aggiungersi inoltre a questa indicazione, fra le moltissime possibili, P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi*, Giappichelli, Torino, 2004.



costume e l'immunità da speciali limitazioni legislative e oneri fiscali che s'intendesse imporre ad associazioni od istituzioni in ragione del loro carattere ecclesiastico o del fine di religione o culto (art. 20).

Si tratta invero della specificazione *ad locum* di dichiarazioni di principio circa il riconoscimento dei diritti inviolabili della persona (art. 2) e dell'eguaglianza dei cittadini senza distinzione - tra l'altro - di religione (art. 3, I comma), nonché - per l'aspetto collettivo dell'esercizio della specifica libertà - delle garanzie dettate in generale per la libertà di riunione e di associazione (rispettivamente negli artt. 17 e 18).

L'assetto dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica riceve poi - in ragione della peculiare tradizione culturale e della storia politico-istituzionale del Paese - una disciplina differenziata, quanto alle relazioni del primo con le altre confessioni religiose: Chiesa e Stato sono, ciascuno nel proprio ordine e quanto ai reciproci rapporti, indipendenti e sovrani (*ex art. 7, c. I*); le loro relazioni sono disciplinate dai Patti Lateranensi e quindi essenzialmente da un Concordato, vale a dire da un trattato internazionale seguito dal relativo ordine di esecuzione nell'ordinamento interno e solo le eventuali modificazioni unilaterali da parte statale di questa disciplina implicano revisione costituzionale, *ex art. 7, c. II*.

Su un piano per così dire intermedio si pone la disciplina dei rapporti con le organizzazioni esponenziali dei culti diversi da quello cattolico: tutte anch'esse egualmente libere in linea di principio davanti alla legge (art. 8, c. I), come riflesso della libertà individuale di religione, tutte sono titolari di un diritto all'autonomia statutaria e alla non ingerenza da parte dello Stato, fermo il non contrasto con l'ordinamento giuridico generale e tutte regolano ordinariamente i loro rapporti con lo Stato su base di intese (alle quali però né il primo, né esse medesime sono obbligate ad accedere), che sono atti di diritto interno, tradotti dalle Camere - ad iniziativa del Governo [competente a gestire detti rapporti, *ex art. 2, c. 2, lett. e*] della L. 400/1988] - in leggi rinforzate, in teoria vincolate a recepirne almeno la sostanza, ma in pratica consistite - salvo il caso iniziale dell'Intesa con la Tavola Valdese (che impegna per loro patto federativo interno anche la Chiesa metodista) - nella mera riproduzione formale delle medesime nel testo della legge stessa.

Con l'evoluzione dei tempi rispetto all'epoca dell'entrata in vigore della Carta, lo strumento delle intese e quello concordatario (revisionato da un Accordo del 1984, che ha modificato dopo un'attesa di quasi cinquant'anni distanza l'originario testo del 1929, eliminandone le discrasie più stridenti con l'ordinamento democratico sopravvenuto) si sono venuti avvicinando nella sostanza, ferma la rispettiva diversità di natura giuridica.



Le prime, infatti - sei delle quali sono state tradotte dal 1984 in legge, mentre altre cinque sono già state stipulate e attendono il varo delle Camere - hanno visto il loro procedimento di adozione e di eventuale revisione, nonché il contenuto essenziale e la posizione particolare della legge che le recepisce nel rango delle fonti, esemplarsi proprio sulla struttura e sul modello concordatario, il che «ha contribuito ad elevare le intese ad un livello molto vicino a quello del Concordato»²⁰.

In sostanza, fermo restando il doppio binario dei rapporti tra la confessione religiosa cattolica e quelle acattoliche, minimo comun denominatore ne è il tratto della bilateralità della disciplina.

Permane al momento rimessa ad una legge generale - che taluna dottrina, ma anche alcuni politici giudicano peraltro ultronea, in presenza delle garanzie costituzionali di base prima rammentate - la condizione delle confessioni che non vogliano o non possano, per indisponibilità della controparte statale, accedere all'intesa.

Rimane invece minoritaria, ancorché battagliera, la sopravvivenza di circoli di opinione pubblica e politici che tuttora mantengono alta la bandiera dell'abrogazione proprio del Concordato, ovvero della legge che vi dà esecuzione. Tale obiettivo viene periodicamente riproposto per reazione agli ormai continui interventi ecclesiastici negli affari civili e politici, dei quali si diceva prima, ma resta allo stato del tutto fuori da un orizzonte realisticamente praticabile: la Chiesa cattolica non appare certo disposta a rinunciare alle garanzie concordatarie, ancorché strumenti di tal fatta siano stati storicamente rivendicati - e le vicende del nostro Paese non fanno eccezione, ma danno conferma del giudizio - come possibili argini alle intrusioni dei regimi autoritarî nell'organizzazione e nella vita interna delle organizzazioni ecclesiastiche, mentre si palesa problematica la loro sopravvivenza in un contesto caratterizzato da principî costituzionali saldamente liberali e dalla mancanza di ostacoli giuridici rilevanti all'effettivo e concreto esercizio della libertà religiosa (altro è da dire rispetto al serpeggiare di orientamenti sociali di intolleranza religiosa; ma il diritto in tal caso deve appunto stroncarli e ne ha tutti gli strumenti).

Il punto veramente dolente, comunque, è che resta tuttora in vigore la L 1159/1929 sui «culti ammessi» (coeva quindi alla chiusura patrizia della "questione romana"), che - come già evidenzia la sua

²⁰ Seguo per questa ricostruzione la rapida - ma chiara, penetrante ed aggiornata - sintesi di C. CARDIA, voce *Intese (dir. eccl.)*, in *Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 Ore*, 8, Milano, 2007, 229 - 239, del quale è anche il giudizio virgolettato.



stessa denominazione - andrebbe invece rapidamente superata, perché esprime un assetto assiologico ed organizzativo decisamente incoerente coi principî costituzionali, che oggi vanno per di più non solo applicati, ma reinterpretati e in tal modo adattati alle esigenze attuali, anch'esse diverse da quelle che erano presenti nella società italiana alla metà del secolo scorso.

Ecco dunque che torna a farsi urgente l'istanza di una nuova e democratica legge di settore, pur considerando l'obiezione di cui appena sopra si diceva e secondo la quale basta all'uopo il diritto di libertà religiosa, come riconosciuto nella Carta fondamentale, tesi alla quale si può peraltro replicare che ai giudici e alle amministrazioni (statali e regionali) occorre pur fornire una guida normativa ulteriore, per ridurre il rischio di contrasti interpretativi troppo laceranti.

Essa dovrebbe essere in realtà trasversale e leggera, cioè tradotta appunto ed essenzialmente in principî: le manifestazioni di fede religiosa non possono infatti essere, a rigore, circoscritte e confinate in una materia specifica e disciplinate in guisa troppo stringente, ma devono ragionevolmente rifluire - al più - in una sorta di materia allargata, sul tipo di quelle che la Corte Costituzionale individua nel riparto di competenze tra Stato e Regioni, lasciando all'auto-organizzazione individuale e della specifica comunità intermedia interessata (titolare in quanto tale di diritti e obbligata all'osservanza di doveri, *ex art. 2* della Costituzione) la regolazione dettagliata delle fattispecie.

A questa legge lavora invero da tempo (ben tre legislature, ormai) il Parlamento italiano²¹, ma - nonostante una lunga e fruttuosa elaborazione, passata nella commissione permanente di competenza (la I, Affari Costituzionali, della Camera dei Deputati) attraverso ripetute audizioni di esperti, nonché di personalità che vi hanno espresso istanze ed interessi delle diverse confessioni ed organizzazioni religiose, o al fatto religioso comunque sensibili - non si è ancora riusciti a vararla e riprendere questa fatica sarà ormai compito delle nuove Camere appena elette.

Le resistenze all'approvazione definitiva di un testo in materia sono venute tanto dalla Chiesa cattolica, restia ad abbandonare l'assetto privilegiato che il sistema attuale dei rapporti tra ordinamento giuridico

²¹ Si vedano, in merito, i saggi e la documentazione contenuti in *Dalla legge sui culti ammessi al progetto di legge sulla libertà religiosa (1 marzo 2002)*, Atti del Convegno di Ferrara del 25 - 26 ottobre 2001, a cura di G. Leziroli, Jovene, Napoli, 2004 e nei *Quaderni del Circolo Rosselli*, dedicati a *La libertà di religione in Italia*, 1/2002, a cura di C. Morandi e a *Per una legge sulla libertà religiosa*, 1/2007, a cura di P. Naso, Alinea, Firenze.



e organizzazioni di fede continua ad assicurarle, quanto da forze politiche che oppongono alla penetrazione specialmente islamica nel nostro Paese (giacché a questo fenomeno siamo in effetti e da tempo di fronte) la necessità, da loro sottolineata con molto vigore e talora con clamore, di ribadire e difendere l'identità religiosa nazionale, come tradizionalmente ricevuta²².

3 - L'azione governativa per l'integrazione dell'identità religiosa islamica

In ogni caso, il disegno ordinamentale che finora è stato ripercorso non potrebbe dirsi completo (seppure nella consapevolezza di chi scrive che se ne sono in questa sede indicati solo i tratti di massima), se non si ricordasse che - inceppatasi la mediazione legislativa su questo tema - i nostri governi hanno in ogni caso provveduto ad apprestare con loro atti organismi consultivi di concertazione di politiche pubbliche e di decisioni di indirizzo, configurati come sedi istituzionali di raccordo e discussione con le organizzazioni religiose.

Si tratta di una tendenza palesemente funzionale all'integrazione soprattutto dell'Islam (a permettere e favorire in sostanza l'emersione e il consolidamento di un «Islam italiano» dialogante, com'è stato detto), che specialmente dopo l'11 settembre 2001 si è variamente manifestata in molti ordinamenti occidentali.

Da questo punto di vista, tanto il governo di centro-destra dell'epoca (Ministro dell'Interno Pisanu, d.m. 10 settembre 2005), con la

²² Importanti riviste telematiche - www.olir.it, www.statoechiese.it - si segnalano oggi per l'impegno critico attraverso il quale questa ed altre tematiche ecclesiasticistiche vengono seguite, per la liberale apertura al pluralismo di posizioni in merito e per la tempestività di intervento e diffusione della documentazione utile, insomma per un uso intelligente e lungimirante delle nuove tecnologie. Sulle pagine della seconda possono in particolare, per quanto attiene al tema del presente scritto e fra gli altri contributi, leggersi l'ampia rassegna critica dello stato dell'arte in materia, che colloca il dibattito intorno ai principali problemi sul tappeto all'interno della risalente discussione dottrinale italiana sulla libertà religiosa e analizza inoltre le posizioni attuali anche degli attori istituzionali del dibattito (politici, Conferenza Episcopale Italiana, esponenti di confessioni diverse dalla cattolica), contenuta nel pregevole contributo del suo direttore G. CASUSCELLI, *Perché temere una disciplina della libertà religiosa conforme a Costituzione?*, novembre 2007, e l'altrettanto articolato ed analitico saggio di V. PACILLO, *Dai principî alle regole? Bevi note critiche al testo unificato delle proposte di legge in materia di libertà religiosa*, febbraio 2008, che si conclude con una preziosa nota bibliografica, le considerazioni di G. LEZIROLI, *Libertà religiosa e costituzione*, ivi, febbraio 2008, dissonanti rispetto a quelle degli Autori appena ricordati ed esposte *amplius* alla nota 25.



Consulta per l'Islam italiano, quanto quello di centro sinistra (Ministro dell'Interno Amato, d. m. 23 aprile 2007), con la *Carta dei valori della Cittadinanza e dell'Integrazione*, hanno perseguito un obiettivo largamente comune e *bipartisan*.²³

A fronte di riserve sulla legittimità costituzionale di simili strutture e dichiarazioni (giacché di emanazione governativa, quindi di maggioranza, per di più di allocazione formalmente amministrativa), va sottolineato come esse non sembrano in realtà dare luogo a dubbi di tale natura, sempre che risultino ovviamente accertate ed effettive la qualificazione e l'autorevolezza dei soggetti chiamati a comporle, rispetto alle comunità immigrate che li esprimono e se i loro compiti restino - come oggi in effetti sono - circoscritti a studio e consultazione, nonché alla formulazione di pareri, di proposte e di programmi di comunicazione interculturale e inter-religiosa, senza espropriare dunque delle loro competenze a rilevanza esterna organi costituzionali e più in generale istituzionali dello Stato italiano²⁴.

²³ Un'ulteriore struttura consultiva in materia è poi l'Osservatorio sulle politiche religiose, istituito presso il Ministero dell'Interno, sulla cui attività programmatica e di mediazione tra istanze delle comunità religiose ed autorità istituzionali locali, attraverso il raccordo dei Prefetti si veda G. CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), luglio 2008, 1 ss, nota 2, che ricorda poi nel testo anche altre strutture minori, allocate presso altri dicasteri.

²⁴ G. M. SALERNO, *Alla ricerca dell'identità tra legge e Costituzione*, in *Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza*, cit., 201 - 216. Molto critico, perché dubbioso sull'effettivo confinamento di simili organismi ad una semplice «attività di studio e di ricerca, finalizzata a fornire cognizioni all'autorità quando questa abbia idee del tutto generiche sulle iniziative da intraprendere e avverta perciò il bisogno di farsele utilizzando competenze esterne», è il giudizio complessivo di N. COLAIANNI, *Una «carta» post-costituzionale?»* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), aprile 2007 (la citazione dalla pag. 1) e prima - in termini conclusivamente non dissimili per severità - ID., *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in www.olir.it., gennaio 2006. Più conciliante e simpatica con tali strumenti, nonché con la *Dichiarazione di intenti* del Governo connessa alla Carta è invece la valutazione in termini di M. C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: la risposta italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), giugno 2008, 9, che ritiene le critiche mosse al metodo di intervento e alla dubbia collocazione della Carta nel sistema delle fonti come dettate da ingenerosità e pregiudizio, opinando che tali atti, al contrario, «tracciano una strada imperfetta, tecnicamente discutibile, ma alla fine percorribile». La *Carta dei valori* è stata, in particolare, pubblicata dal Ministero dell'Interno in un apposito opuscolo plurilingue, da diffondere nelle comunità immigrate, che reca una prefazione del ministro dell'epoca, Giuliano Amato, nonché l'introduzione e il commento di Carlo Cardia, già presidente del Comitato scientifico che l'ha redatta e oggi del Consiglio scientifico incaricato di proporre iniziative per la sua diffusione, anche attraverso la cooperazione con esponenti e organizzazioni del mondo



4 - Rilievi conclusivi

Le difficoltà di una compiuta integrazione di identità individuali e collettive religiosamente orientate sono in definitiva ben note.

Un primo livello di esse nasce dal conflitto tra visioni tradizionali, che confinano il sentire religioso alla mera dimensione «privata» ed intimistica e la più moderna (ed oggi preponderante) tendenza a rivendicare la loro presenza attiva nello spazio pubblico.

All'interno di quest'ultimo si scontrano inoltre le tensioni derivanti dal tradizionale insediamento in Occidente di fedi e relative organizzazioni (essenzialmente le varie confessioni cristiane e quella ebraica), che si presentano, in posizioni caso per caso diverse, come parte del consolidato panorama culturale complessivo di ciascun Paese e rivendicano perciò - sia pure muovendosi all'interno di assetti che non riconoscono in genere più "religioni di Stato" e affidano preferibilmente i rapporti tra esse al gioco dei loro rapporti di forza e delle libere convinzioni degli adepti²⁵ - una primazia rispetto alle altre di nuova affluenza, connessa ai flussi migratori (come l'Islam o l'induismo) o al manifestarsi di sette e culti di ancora più recente emersione (è ad esempio il caso della controversa *Scientology*).

Su questo piano è sintomatica la difesa ratzingeriana di sensibilità comunque religiosamente orientate e riconducibili alle fedi monoteistiche classiche (che sotto questo profilo conduce ad avvicinare la spiritualità cattolica a quella islamica, nella comune polemica contro il materialismo e l'edonismo), che tuttavia si accompagna nel Pontefice

dell'immigrazione che l'abbiano sottoscritta. Segnalo che, in ordine ai temi di cui ai paragrafi 3 e 4 del presente scritto, si è tenuto il 29 febbraio e il 1 marzo 2008 a Gallipoli, per iniziativa dell'amministrazione cittadina e delle facoltà di Giurisprudenza delle Università di Bari e del Salento, un convegno su *Libertà religiosa e multiculturalismo*, con relazioni di Giuseppe Dalla Torre e Giuseppe Casuscelli, introdotti e moderati da Vincenzo Tondi della Mura ed una tavola rotonda - guidata e conclusa da Raffaele Coppola - con interventi di Giuseppe Verde, Massimo Papa, Michele Lepri Gallerano e di chi scrive. I relativi atti sono in corso di pubblicazione.

²⁵ Nelle parole di G. LEZIROLI, *Libertà religiosa e costituzione*, cit., la questione si porrebbe sul presupposto che «l'apporto delle altre confessioni religiose è rilevante ma non è paragonabile a quello cattolico, non come qualità, ma come quantità e penetrazione nell'ethos sociale (ivi, 4), dal che l'Autore conclude che «la revisione consensuale del concordato lateranense non ha modificato la preminenza della religione cattolica rispetto alle altre, ha, molto semplicemente, ritenuto inattuale il confessionismo di Stato, lasciando che le differenze di peso tra le forze in campo si manifestassero liberamente, senza che fosse l'ufficialità della protezione dello Stato a far emergere il cattolicesimo» (ivi, 5, corsivo nostro).



romano alla proclamazione della superiorità della religione cattolica rispetto alle altre.

Ulteriori fronti aperti nascono dall'intrecciarsi a quelle squisitamente religiose di problematiche securitarie²⁶, che inducono oggi talune forze politiche e certi circoli intellettuali a costruire i valori del cristianesimo come argine alla penetrazione specialmente islamica e come parte assiologicamente costitutiva e determinante di una sorta di deposito simbolico e di matrice etica della civiltà occidentale.

Al fondo, la grande questione sottesa a tali orizzonti è quella sul rapporto tra religioni storicamente egemoni in un Paese e religioni minoritarie, che implica un giudizio sui limiti del relativismo filosofico, etico e religioso e sul grado di permeabilità delle idee e delle istituzioni liberali a tradizioni differenti che, sulla loro base, appaiono - in un'ottica di paura e diffidenza verso le diversità - potenzialmente in grado di distruggerle: si può insomma essere tolleranti e integrativi (e fino a che punto) con chi è intollerante?

Tra la via dell'assimilazione assiologica, che non ha evitato alla Francia la rivolta delle *banlieues* parigine, e quella della valorizzazione delle sfere di autonomia organizzativa e di valori delle varie comunità etnico-religiose - anch'essa rilevatasi ormai non priva di criticità, per come applicata a Londra e ad Amsterdam - la possibile terza via italiana fa in sostanza centro sul rapporto tra riconoscimento dei diritti inviolabili delle comunità (e però anche dei singoli entro di esse, ove confliggevano con quelli delle prime) e richiesta di adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale - anche valorizzando la preziosa funzione della mediazione interculturale, piuttosto che la strada dell'intervento puramente "legalistico" e giudiziario di fronte a problemi del genere²⁷ - come chiave per legittimare l'eguaglianza religiosa in un'ottica di differenze, secondo

²⁶ Insiste opportunamente su tale aspetto, con un robusto ed allarmato *caveat* sui rischi di intolleranza che quest'atmosfera culturale porta oggi con sé, G. CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islàm: la peste dell'intolleranza*, cit., spec. 12 ss.

²⁷ Si vedano in termini le equilibrate valutazioni di M. F. A. PATRUNO, *Procedure extragiudiziali di risoluzione delle controversie e simboli religiosi*, in *Mediare*, 9/2007, 99 - 129. Beninteso, se un approccio morbido ai problemi dell'integrazione culturale e religiosa può ritenersi giustificabile e da preferire sul piano metodologico, nessuno "sconto" può invece ritenersi praticabile rispetto, ad esempio, a modalità "educative" violente o a mutilazioni genitali femminili che si registrino in ipotesi all'interno di famiglie e/o comunità parziali, giacché contrastanti radicalmente con la percezione della dignità umana diffusa nella nostra cultura, pur se pluralisticamente atteggiata. In questo senso sono del tutto condivisibili le preoccupazioni di C. CARDIA, *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it.), maggio 2008.



l'indicazione lungimirante che è testualmente ricavabile dal combinato disposto dei principi fondamentali di cui agli articoli 2 e 3, I comma, della Carta Costituzionale.