



Mario Ricca

(ordinario di Diritto ecclesiastico presso la Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Parma)

Chi vuole il crocifisso?

Domande semplici, democrazia interculturale, fede personale

SOMMARIO: 1. Il crocifisso bicipite — 2. Storia, costituzione e polifonia delle tradizioni — 3. Cultura in libertà. I simboli religiosi come veicolo di informazione civica — 4. La laicità «sana». Dall'aggettivo al verbo per una deangolazione non solo sintattica.

1 - Il crocifisso bicipite

L'opinione pubblica è ancora una volta ai piedi del crocifisso. Alcuni intendono restarci, altri oltrepassarlo, lasciandoselo alle spalle. Comunque sia, le dighe del conflitto si sono schiuse di nuovo e con fragore.

La vecchia ferita cauterizzata qualche anno addietro dal Consiglio di Stato¹ col fuoco degli argomenti culturali è stata riaperta dalla Corte europea dei diritti dell'uomo in nome della libertà religiosa e della laicità². Diversamente dal più recente passato, questa volta non sono gli *infedeli islamici* ad aggredire l'esposizione pubblica del simbolo cristiano³. Rea della protesta - almeno così sembrerebbe considerarla

¹ Cfr. Cons. di Stato, 13 febbraio 2006, parere n. 566; e, prima ancora, Cons. Stato, 27 aprile 1988, parere n. 63. In quell'occasione, cioè nel parere n. 566, il Cons. di Stato ritenne che l'art. 118, r.d. n. 965/1924 e l'allegato C all'art. 119, r.d. n. 1297/1928, diretti a sancire normativamente l'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, fossero ancora operanti, nonostante l'entrata in vigore della Costituzione e l'emanazione della l. 121/1985, esecutiva dell'Accordo di Villa Madama, con la quale la religione cattolica cessava di essere riconosciuta legislativamente come religione di Stato. C'è da ricordare che in data 3.10.2007, il Min. Pubbl. Istruzione ha emanato la circolare n. 2666, diretta a raccomandare ai direttori delle scuole l'esposizione del crocifisso; e che lo stesso Ministero si è costituito, poi, nel corso del giudizio Lautsi, sostenendo che la circolare n. 2666 cit. fosse legittimata dai r.d. ritenuti tuttora operanti da parte del Consiglio di Stato con la pronuncia *supra* cit. Per un ulteriore, preciso inquadramento dello *stato dell'arte* normativo concernente l'esposizione del crocifisso, v. **P. STEFANÌ**, *Brevi riflessioni intorno alla questione del «crocifisso»* (in www.forumcostituzionale.it).

² La sentenza Corte EDU è stata emanata il 3 novembre 2009.

³ Il riferimento è al c.d. *caso di Ofena* e all'ord. 23 ottobre 2003 del Tribunale di l'Aquila. Per ulteriori riferimenti giurisprudenziali e per un complessivo inquadramento, efficace e schematico, della questione «simboli religiosi», rinvio a **A. FUCCILLO** (con la collaborazione di G. Guarnaccia, E. Mattu, M. Prodigio, R. Rina, R. Santoro,



l'opinione pubblica italiana - è una cittadina italiana, ancorché di origini finlandesi. La donna ha considerato un'imposizione intollerabile l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche dei figli; e comunque un ostacolo da superare nell'impartire a quei figli una educazione esente dal credo nel cattolicesimo. Resa edotta sulla disciplina italiana e sulle più recenti attestazioni della giurisprudenza, ha deciso di rivolgersi all'Europa. Non prima però di aver provato a compulsare le autorità giudiziarie italiane, ma senza successo⁴. È così uscita dal recinto del territorio nazionale, sperando di tornarvi vittoriosa. Esattamente ciò che è accaduto.

La Corte europea dei diritti dell'uomo le ha dato ragione, decretando che l'esposizione del crocifisso nei locali pubblici offende la libertà religiosa dei cittadini. È l'opzione di non credere, ala negativa e imprescindibile di quella libertà, a risulterne compromessa. L'esposizione del crocifisso agirebbe come un monito implicito. Su chi non crede o ha una fede diversa, il simbolo cristiano produce - secondo i giudici - un effetto di *periferizzazione culturale*. Colui che non ha fede in Cristo, insomma, al cospetto della croce risulterebbe eccentrico rispetto alla cultura pubblica. La stessa cultura che si insegna nella scuola, *palestra di vita e di cittadinanza*.

Il coro delle reazioni alla sentenza, almeno in Italia, è stato pressoché unanime. A parte le prevedibili rimostranze della Chiesa cattolica, tutte le maggiori agenzie politiche si sono dichiarate contrarie, talora scettiche, altre ancora indignate. Persino alcune rappresentanze islamiche hanno fatto sapere di non condividere la decisione. Il ritornello dominante, nelle numerose esternazioni, suona sostanzialmente unanime: «i giudici della Corte europea non hanno capito»; «niente», hanno aggiunto alcuni. Critica piuttosto laconica, verrebbe da dire; tuttavia chiara negli intenti.

Oltre il bagliore dell'enfasi reattiva, a rimanere ancora oscuro è ciò che non avrebbero capito i giudici europei. Ma qui la questione comincia a farsi delicata e più complessa. Ed è così per una ragione abbastanza semplice. Di là dalla vaga rivendicazione di una sorta di giuri-

F. Sorvillo), *Giustizia e Religione. L'agire religioso nella giurisprudenza civile*, Torino, Giappichelli, 2009, 231 ss.

⁴ Il cammino giudiziario della ricorrente ha seguito numerose tappe: Tribunale amministrativo regionale del Veneto (data di impugnazione della decisione scolastica di mantenere il crocifisso: 27.5.2002); una deviazione, senza esito, presso la Corte costituzionale, che dichiarava inammissibile la richiesta di un suo pronunciamento in ragione dell'efficacia sub-legislativa della disciplina impugnata: ord. 329/2004; sent. T.A.R. Veneto 17.3.2005, n. 1110, che respingeva la richiesta dalla ricorrente Lautsi; ricorso al Consiglio di Stato e ulteriore pronunciamento di rigetto, cit. *supra*, del 13.2.2006.



sdizione domestica, circa le modalità di tutela della libertà religiosa in Italia, non sembra esservi granché in quelle obiezioni. La sostanza delle repliche alla sentenza sembra ridursi alla denuncia di una sorta di incompetenza culturale. La lezione impartita a suo tempo dal Consiglio di Stato sembrerebbero invece averla imparata abbastanza bene tutti i portavoce politici italiani. Il crocifisso sta là, e ci può stare senza contraddire la laicità dello Stato, perché è un simbolo culturale. In esso, come recita d'altronde lo stesso articolo 9 del vigente Concordato a proposito dell'insegnamento della religione cattolica, va riconosciuto un elemento proprio della cultura *nostrana*. La sua presenza — per riprendere ancora l'articolo 9 del Concordato — va imputata sia *al valore della cultura religiosa*, sia *alla circostanza che i valori del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano*.

È questo che non avrebbe capito la Corte europea dei diritti dell'uomo? I difensori della laicità, più specificamente tutti coloro che vorrebbero rispettata la più rigorosa ortodossia della laicità, ovviamente dissentono; ma non sono in molti. La Corte, secondo questa esigua voce minoritaria, avrebbe capito benissimo che dietro la giustificazione culturale c'è un interesse di marca confessionale (filo-vaticano, per esprimersi senza false ritrosie) a mantenere il crocifisso nelle scuole, come negli uffici pubblici. Il richiamo alla cultura sarebbe insomma solo una cortina fumogena per nascondere il tendenziale e solo in parte dissimulato confessionismo della repubblica italiana. Ma in Europa, nel trucco, non ci sarebbero cascati. Il crocifisso reca un'indelebile impronta religiosa, in Italia preminentemente cattolica. E questa impronta è centrale, *essenziale* e inoccultabile; mentre marginali restano tutte le altre connotazioni, compresa quella culturale. In conclusione, la presenza simbolica della croce segnala il tentativo di ammannire nelle scuole pubbliche un insegnamento che integra l'adesione, il rispetto per valori o indici confessionali. La laicità ne risulta quindi irrimediabilmente tradita, la libertà religiosa di chi non crede irrimediabilmente offesa.

Ma è davvero così? Quantomeno è davvero *solo* così?

La domanda, in sé, serve soltanto a sollevare un dubbio. Ma poi si scopre che più si cerca di appropinquarsi ad esso, per risalire alle sue matrici, più il sentiero si fa intricato. Per alcuni versi, come si può negare che il crocifisso sia un simbolo religioso? Questa sua connotazione è talmente evidente che risulterebbe soltanto ipocrita volerla negare o dissimulare, una sorta di funambolico esercizio di scadente retorica. Eppure, ammettere tutto ciò non è affatto risolutivo. Cosa esclude che quanto ha carattere religioso non abbia anche un valore, un significato, più ampio? Effettivamente è difficile negare che il crocifisso si rivesta anche di significazioni etiche, politiche, storiche, in una parola, cultura-



li. Sennonché, anche addivenendo a questa constatazione, il problema è ben lungi dall'evaporare. Anzi, proprio al contrario, pare condensarsi in un'irrisolubile ambiguità.

La valenza culturale non è un antidoto a quella religiosa. La prima non è alternativa alla seconda, né in grado di assorbirla. In altre parole, dire che il crocifisso gronda di significati culturali, almeno per la popolazione italiana, non vuol dire affatto che esso dismetta quelli religiosi. Purtroppo però è vero anche l'opposto. Se il crocifisso viene riconosciuto in prima battuta come un simbolo religioso, non è affatto vero che a seguire esso dismetta la sua significazione culturale. Come accennavo, più la si guarda da vicino, la croce, più le difficoltà circa la sua esposizione pubblica sembrano infittirsi, sino a partorire un vero e proprio dilemma, in grado di accendere gli animi e, in modo del tutto simmetrico, di oscurare le menti.

In ogni caso è falso, oltre che scomposto, asserire che alla Corte europea non hanno *capito niente*, se non della libertà religiosa in generale, senz'altro del suo modo di situarsi all'interno della realtà italiana. Le più recenti vicende politiche, oltretutto le dinamiche mediatiche, raccontano di una crescente influenza della Chiesa cattolica sull'opinione pubblica e, di riflesso, sulle scelte istituzionali dell'Italia. Negarlo sarebbe patetico. E in Europa hanno occhi e orecchie. La Corte europea ha capito benissimo che nel Belpaese il crocifisso *sta lì* perché è il simbolo della confessione di maggioranza. Controprove di tipo scientifico a questa affermazione ovviamente non ne esistono. Bisognerebbe prima tramutare l'Italia in una nazione a maggioranza atea o, se non altro, non cattolica, e stare a vedere cosa succede, per poi poter stabilire con certezza l'attendibilità di questa diagnosi. Nondimeno, il rumore prodotto dalle rappresentanze cattoliche, compresi i partiti politici che si dichiarano ispirati ai valori cristiani, non lesinano certo indici di probabilità, direi anzi di *ottime* probabilità, circa la correttezza dell'analisi propugnata dalla giurisdizione europea.

Capire il peso dell'influenza vaticana sulle vicende italiane concernenti l'esposizione del crocifisso significa capire bene. E la Corte europea dei diritti dell'uomo lo ha fatto egregiamente.

Sennonché capire, anche bene, qualcosa, non vuol dire anche aver capito tutto. Dico questo perché accertare il valore religioso del crocifisso non esclude affatto quello culturale. Ma ciò non dipende dal carattere *bicipite* di quel simbolo, come pure si potrebbe pensare. Creare questa tensione bipolare, corrispondente a una rigida alternativa tra religione e cultura, è sbagliato. Il crocifisso non è *bicefalo*. È invece la religione in sé ad essere tanto agenzia confessionale, quanto agenzia culturale. Eppure, a dispetto di questa pluralità di significati, neanche la reli-



gione è bicipite. Semmai essa può risultare *incipite*, almeno sino a che non si riesca ad acquisire una visione sintetica delle sue molteplici proiezioni. E questo, in effetti, la Corte europea sembrerebbe non averlo capito o, comunque, non averlo *volutamente* capire.

C'è da dire però che nell'accusare questo deficit essa non è in solitudine. Gli avversari della sua decisione si trovano, sulla sponda opposta, in una condizione del tutto analoga, anche se rovesciata. Questo perché se è errato isolare l'aspetto religioso del crocifisso da quello culturale, è altrettanto sbagliato l'inverso: cioè tentare di immunizzare il suo significato culturale da quello religioso⁵. Tanto meno appare plausibile trasformare, meglio sarebbe dire *trasfigurare* il cattolicesimo in un elemento integrante le tradizioni culturali del popolo italiano, cercando di sottrargli la valenza confessionale. Il cattolicesimo è senz'altro parte della tradizione italiana, come d'altronde lo sono altre religioni e altre confessioni in altri stati e paesi del mondo. Constatazione che vale, giusto per capirsi, oggi come ieri, anche per gli stati rigorosamente laici e persino per quelli atei. E comunque, il cattolicesimo non è solo tradizione. Esso è anche attualità, agenzia sociale, soggetto istituzionale, fattore di influenza politica, presenza sacra all'interno dei territori variamente popolati dalla dimensione temporale dell'esperienza umana.

In ordine all'attualità confessionale del cattolicesimo, francamente sembrerebbero macchiarsi di incomprensione, meglio di *volutamente* incomprensione, sia le leggi e la giurisprudenza italiane, sia le autorità ecclesiastiche che hanno sottoscritto l'art. 9 del Concordato di Villa Madama. Non è possibile mascherare il carattere religioso dentro quello genericamente culturale. Se un italiano cattolico percepisce nel crocifisso niente più che un simbolo *ordinario*, quasi un'*ovvietà* all'interno del suo alfabeto quotidiano, ciò è perfettamente comprensibile. Non è difficile convincere *lui* che *quel* simbolo fa parte della sua cultura. E non lo è per la semplice ragione che è *vero*. Tuttavia è così perché la religione ha valenza antropologica, oltretutto confessionale. Per gli stessi motivi, però, è impresa disperata, direi quasi impossibile, ingenerare almeno di primo acchito la stessa percezione in chi non è italiano, non è cattolico, ancor più se ateo. È la *differenza* sul piano culturale, antropologico, a non poter risultare *indifferente* sul piano personale e quindi giuridico. Un ateo, un cinese confuciano, un indiano induista, un filippino islamico, e così via, vedranno nel crocifisso esposto a scuola preminentemente un simbolo religioso. Esso apparirà loro *spoglio* della sua ovvietà cultu-

⁵ Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, il Mulino, 2006, 37.



rale, per la semplice ragione che risulta indice di una religione estranea alla loro cultura di sfondo⁶.

Alla luce di queste considerazioni il conflitto sull'esposizione del crocifisso sembra imboccare però una nuova direzione. Più precisamente, esso pare affondare le proprie radici in una soggiacente polarità tra religione e *variazione* delle prospettive culturali. Si tratta di uno spostamento di prospettiva di notevole incidenza. Così posta, la questione si presenta sotto una angolazione differente rispetto all'inquadramento consueto. A fronteggiarsi non vi sono più soltanto fedi differenti oppure fedi e disposizione atea, intesa come mero contraltare negativo del sentire religioso. L'urto, la possibile rotta di collisione tra l'esposizione del simbolo sacro e la libertà religiosa, sembrerebbero acquisire profondità prospettica, transitando e risultando mediati dalla plurivoca valenza politica e costituzionale del fattore «cultura».

2 - Storia, costituzione e polifonia delle tradizioni

Acquisito lo spostamento di prospettiva, proverò a ripartire dal dato positivo. Tanto il concordato, quanto la giurisprudenza sembrano dire, senza mezzi termini, che *gli italiani hanno una cultura cattolica*. Un'affermazione difficilmente oppugnabile. Per quanto non falsa, essa tuttavia non dimostra affatto che gli italiani siano tutti cattolici. Al contrario, benché possa apparire paradossale, essa resta vera anche per coloro che non sono cattolici, eppure sono italiani, magari laici militanti, persino atei. Ma la ragione di questo stato di cose è tutt'altro che arcana.

Il lavoro della religione sul patrimonio culturale è plurisecolare. Esso si sedimenta progressivamente e in profondità in seno alle categorie che articolano la quotidianità e, per precipitato, anche nelle corrispondenti formalizzazioni giuridiche. Nulla di strano perciò che l'agire giornaliero della gente d'Italia metta in opera un'intera enciclopedia di significati, di programmi di azione, che trovano nel lessico cristiano, nelle sue ortoprassi, una sorta di indice lessicale. Ciò è vero anche, anzi soprattutto, laddove il riferimento al cristianesimo non è esplicito, ma liquefatto in modo irriflesso negli abiti di comportamento. I processi di secolarizzazione, dal canto loro, hanno ulteriormente contribuito a occultare questa presenza, tanto da renderla *muta*, e tuttavia nient'affatto

⁶ Cfr. R. MAZZOLA, *Simboli, religioni e sicurezza*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Bologna, il Mulino, 2005, 147.



silente o inoperosa, anche all'interno dei codici di condotta *laici* e, al capolinea, anche nelle norme giuridiche che li recepiscono e disciplinano.

Su questo sfondo, il crocifisso si staglia come un'icona, una sorta di sintesi visiva della pervasività culturale del cristianesimo. Ma so-spingere la riflessione in questo senso solleva a sua volta un'inevitabile batteria di interrogativi. Può la sensibilità religiosa di qualcuno, alimentata dalla sua differenza culturale rispetto al sentire della maggioranza, giustificare l'eliminazione del crocifisso dagli spazi pubblici? O ancora, assecondando simili richieste dei singoli, non si potrebbe giungere a legittimare, se non altro per coerenza, l'eventuale istanza di eliminazione di qualsiasi simbolo culturale? Sino a giungere, parossisticamente, a una sorta di assoluto vuoto simbolico? E di contro, se il crocifisso rinvia al patrimonio culturale della media degli italiani, anche degli italiani laici, perché mai bisognerebbe espungerlo dalla vista? Evacuarlo da ogni luogo pubblico? Questo distanziamento rispetterebbe forse la libertà del singolo, l'ansia di far valere la sua differenza, ma comprimerebbe quella degli *altri italiani*, della maggioranza di essi. Come aggirare questa contraddittoria implicazione?

A seguire i tornanti di simili considerazioni sembrerebbe quasi che le autorità ecclesiastiche e la giurisprudenza abbiano ragione nel legittimare l'esposizione del crocifisso in base a ragioni culturali. Anticipo, però, che a mio avviso si tratta di una falsa pista, almeno se espressa in questi termini. Ciò nondimeno è importante averla seguita almeno sin qui. Essa, se non altro, contribuisce a spiegare da un punto di vista storico-antropologico perché tanta gente si senta *depredato* della sua *normalità* nel dover subire, per volontà di qualcuno, la rimozione forzata del crocifisso. Con l'ovvia conseguenza che il deliberato della Corte europea dei diritti umani venga avvertito dai più come un'invasione, un'effrazione del recinto di autodeterminazione culturale dell'intero popolo italiano.

Questo tipo di reazioni sono però supererogatorie. Esse, ancora una volta, scambiano la parte con il tutto. Dire che gli italiani hanno una cultura segnata dal cattolicesimo non significa affatto aver attestato inoppugnabilmente che la cultura italiana sia impastata *solo* di cattolicesimo. Il paesaggio culturale della nazione è assai più variegato. Non può negarsi che nel dar vita all'attuale assetto costituzionale abbiano concorso molteplici fattori. Ma tra di essi la religione, colta in tutte le sue possibili declinazioni confessionali, rappresenta soltanto *una voce*. Perciò, se è impossibile eliminare la matrice cristiana dalla cultura civica e giuridica degli italiani, altrettanto impraticabile risulterebbe negare l'apporto del pensiero repubblicano, di quello socialista e, risalendo



lungo l'albero del tempo, di tutte le civiltà che nei secoli hanno intrecciato i loro destini lungo l'intera penisola.

Per di più va osservato come la pulsante incidenza antropologica delle differenti direttrici culturali si rinnovi costantemente, giorno per giorno, presentificandosi nella vita costituzionale del nostro paese attraverso modalità idiomatiche proprie di ogni realtà locale. In ciascuna di esse, la cittadinanza trova giornalmente nuove piste di manifestazione, differenziati percorsi di interpretazione e reificazione. La tradizione nazionale insomma è intrinsecamente polifonica, tanto nelle sue radici, quanto nel corale coniugarsi delle esperienze contemporanee. Considerazione che vale per tutte le realtà nazionali, e in modo quasi esasperato per quella italiana, anche a causa della tormentata e politicamente frastagliata storia del territorio, del frequente succedersi delle invasioni e del sedimentarsi plurimo e stratificato dei patrimoni culturali così venuti a incrociarsi.

Ogni tradizione, ciascuna delle molteplici *vene* culturali coesistenti nella memoria storica degli italiani, può essere assimilata a una sorta di corrente di senso. Tutte insieme refluiscono nell'agire individuale e attraverso esso nei bacini di significato racchiusi nel linguaggio istituzionale. Per questo transito, le *voci* della tradizione si inscrivono nella cornice costituzionale, incarnandone i valori, conferendo ad essi concretezza e scandendone le torsioni semantiche in parallelo all'avvicinarsi degli eventi politici e sociali. A veicolare lo scambio di informazione tra società e istituzioni opera la tensione universalistica, coestensiva all'anima illuminista anch'essa presente nella grammatica della costituzione italiana, che incanala in un costante processo di sintesi linguistico-normativa le diverse istanze culturali. Alla fine dell'intero circuito di integrazione, almeno in linea di principio, si sarà proiettata sul tessuto sociale una mappatura organica della pluralità civica e delle differenze che la animano, coagulata nelle fattezze della soggettività giuridica e costituzionale. È in questo modo che libertà, uguaglianza, dignità, solidarietà, autodeterminazione, abbandonano l'astrattezza delle loro enunciazioni e migrano verso la società. A contatto con le sue *voci* possono quindi riempirsi di senso, situandosi nell'esperienza e prendendo dimora nel linguaggio corrente, cioè nell'alveo delle tradizioni che animano, con le loro dinamiche di senso, la cultura nazionale.

Ma se questa descrizione delle dinamiche fra tradizioni e costituzione è corretta, allora la giustificazione culturale per l'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici sembra peccare simultaneamente per difetto e per eccesso. Per difetto, perché l'istruzione pubblica, come l'attività dei pubblici funzionari, non può limitarsi a scegliere come *testimonial* rappresentativo delle sue cifre ispiratrici esclusivamente il cro-



cifisso. Per eccesso, perché quello stesso simbolo, lasciato *solo* - com'è d'uso - al centro di una parete, rinvia positivamente ad alcuni valori della storia e della vita costituzionale italiana, ma indubbiamente entra in concorrenza, talora in collisione, con altri.

Del resto sarebbe un falso storico affermare - come da ultimo accade troppo di frequente - che la cultura dei diritti umani e delle libertà fondamentali, così come il razionalismo posto a base degli ideali democratico-repubblicani, siano sgorgati dal ventre dell'esperienza cristiana. Senza dubbio persino le visioni illuminista, liberale e repubblicana sono nate nell'alveo della cultura occidentale, di una mentalità antropologicamente intrisa di cristianesimo. Ma ciò non significa affatto che il crocifisso sia in grado di simboleggiare unitariamente tutte insieme queste voci della storia e del presente socio-politico del nostro paese.

Nello specchio della realtà politica l'aspetto antropologico e confessionale della religione ancora una volta sembrano sdoppiarsi. Se il cristianesimo nutre l'impalcatura culturale degli italiani, come degli europei, continua però a incarnarsi giorno per giorno anche nelle realtà confessionali che in esso trovano origine e legittimazione. Una legittimazione utilizzata, in molte occasioni, come asse di sostegno per imbastire confronti dialettici con altre declinazioni della cultura occidentale. Per fornire un esempio: solidarietà, uguaglianza, libertà di coscienza sono senz'altro rintracciabili nel codice semantico del pensiero cristiano e - per esser ancora più espliciti - nelle idee affermate e difese da quell'uomo che viene messo in mostra appeso a una croce. Di più, aver affermato questi valori in modo sincero e assoluto concorse con ogni probabilità a scatenare le reazioni socio-politiche che al tempo condussero alla sua brutale esecuzione. Ma le chiese cristiane, e quella cattolica in particolare, hanno interpretato quel patrimonio ideale in modo assai diverso dalle agenzie temporali e laiche. Molti asseriscono che l'ideale democratico abbia un'inevitabile radice nell'assioma cristiano dell'uguaglianza *sub Deo*, cioè nella pari condizione di figli di Dio comune a tutti gli uomini⁷; eppure la Chiesa cattolica è ben lungi dall'essere una democrazia e dal presentarsi come tale. E ancora, la dignità umana, il rispetto per la persona, sono senz'altro cifre ispiratrici del magistero cattolico, nondimeno le loro implicazioni di matrice ecclesiale risultano assai distanti da quelle tratte dal pensiero democratico, dall'evolversi delle concezioni dei diritti ospitate nell'alveo del costituzionalismo.

⁷ Cfr., ad es., A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti, 1990, 127.



Giustificare la *solitaria* presenza del crocifisso sulle pareti delle scuole e degli uffici pubblici in base alla sua valenza culturale richiede ineludibili integrazioni. Questo proprio perché dal punto di vista antropologico-culturale il cristianesimo ha contribuito a cementare molte correnti di pensiero costitutive della tradizione nazionale italiana, tuttavia autodefinitesi al tempo stesso in opposizione alla Chiesa cattolica e, più in generale, alla stessa influenza delle istituzioni religiose nella sfera pubblica. In parole più dirette e semplici, si dimostra egualmente errato tanto rappresentare la tradizione italiana come esclusivamente repubblicana, e non cristiana; quanto come esclusivamente cristiana, e non repubblicana, liberale, socialista, etc. Il cristianesimo *culturale* degli italiani è meticcio, frutto della fusione con altre fonti dell'immaginario sociale e politico. Per rendere conto dell'influenza *civile* di quanto simboleggiato dal crocifisso bisognerebbe lealmente e necessariamente affiancarlo ad altri simboli, di matrice secolare, e *viceversa*. Solo dalla reciproca giustapposizione di entrambi potrebbe *liberarsi* un ritratto abbastanza fedele, e quindi pedagogicamente efficace, della tradizione italiana ridotta a icona.

Diversamente, rappreso nella sua solitudine espositiva, il crocifisso, di per sé solo, risulterà pedagogicamente *difettivo*, in quanto privo dell'attitudine a indicare il codice etico-culturale degli italiani nella sua globalità. In questa posa, che è poi quella attualmente riservata alle riproduzioni della croce nelle scuole e negli uffici pubblici, la sua funzione educativa, intesa in termini civici, sarebbe perciò fuorviante, addirittura *dis-educativa*, proprio perché non esaustivamente *esplicativa* della tradizione nazionale. Essa racconterebbe insomma soltanto un frammento della storia e della geografia culturale d'Italia. Quindi una storia e una geografia monche, non vere. Prese sul serio, però, queste potrebbero indurre negli alunni una reinterpretazione attuale e futura della cultura nazionale inevitabilmente falsata; non libera, perché inattendibile; alla resa dei conti frutto di un'attività di manipolazione pedagogica e prima ancora politica.

Sia chiaro, a queste conclusioni deve giungersi non perché si neghi il valore culturale del cristianesimo nella storia del popolo italiano, ma al contrario proprio perché lo si riconosce. Solo che lo Stato non rappresenterebbe adeguatamente e fedelmente se stesso, i propri valori legittimanti e la tradizione civica italiana, affidando le funzioni di messaggero al *solo* crocifisso. Gli indici costituzionali della cultura pubblica e le loro simbolizzazioni sono e devono poter funzionare come specchi catalizzatori di tutte le voci che, oggi come ieri o domani, facciano ap-



parizione nell'arena sociale e chiedano di essere rappresentate⁸. La tradizione culturale italiana è prismatica, multidimensionale. Il cristianesimo, e il crocifisso per esso, ne rappresenta una faccia, non tutte. Esattamente come la libertà religiosa e le relazioni tra Stato e chiesa cattolica costituiscono solo alcune delle molteplici sfaccettature che modellano il prisma costituzionale.

Ma la costituzione, in quanto codice fondamentale della cittadinanza, va anche insegnata agli alunni per educarli a interpretare il proprio presente e il loro futuro di attori civici *totali*. Di conseguenza anche gli aspetti religiosi della cultura pubblica potranno e dovranno essere comunicati inserendoli all'interno di un contesto polifonico di segni pedagogici: proiezione simmetrica del complesso dei valori sociali e delle componenti ideali dell'alfabeto di una cittadinanza *vissuta* e rappresentata in tutta la sua potenziale plurivocità. D'altra parte, uno Stato pluralista ha un mandato ideale a impartire un'istruzione ispirata alla pluralità. Questo proprio per insegnare, già a scuola, come convivere democraticamente con gli altri, con la loro differenza, impersonata oggi dal compagno di classe, domani dal concittadino.

Il rapporto tra democrazia e educazione si mostra in questo senso assai stretto, direi indissolubile. Conoscere *l'altro da Sé* attraverso i suoi simboli, anche religiosi, può presentarsi perciò come un canale per conoscere anche il proprio futuro civico; per elaborare programmi di azione e prognosi di comportamento attendibili, in grado di far intravedere, di anticipare *l'altro di Sé* che abita il domani di ciascun allievo di oggi. Viceversa, senza conoscere *l'altro* che è prossimo a ognuno già tra i banchi, risulterebbe impossibile prevedere l'esito, l'effetto delle proprie azioni e il destino dei propri fini. In sintesi, senza conoscere l'alterità che ci si affianca nell'oggi non si potrebbe progettare e pronosticare il proprio Sé futuro e, di rimbalzo, neppure comprendere e costruire il proprio Sé presente. In questo circuito cognitivo-pedagogico e nella sua effettiva pluralità sono simultaneamente coinvolte sia la razionalità, sia la libertà del singolo. L'una e l'altra ingredienti indispensabili della miscela propulsiva di una effettiva cittadinanza democratica. Per questo un'educazione pluralista si dimostra condizione ineliminabile di un'istruzione pubblica orientata alla democrazia, alla paritaria integrazione politica dei futuri cittadini. Se, com'è innegabile, la religione fa parte delle cifre di comportamento, dei codici di autodeterminazione dei singoli consociati, come degli stessi compagni di classe, allora non potrà eludersi il dovere pedagogico di informare su di essa, circa la

⁸ Cfr., in tal senso, O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Riv. dir. cost.*, 2006, 48 ss.



varietà delle sue espressioni e implicazioni sociali, in quanto voci del paesaggio pubblico.

3 - Cultura in libertà. I simboli religiosi come veicolo di informazione civica

Un breve riepilogo, prima di procedere oltre. Dire che la cultura italiana è integralmente rappresentata dal crocifisso è scorretto, semplicemente perché non corrisponde alla realtà. Se è utile o addirittura necessario simboleggiare il *plafond* culturale italiano, colto nella molteplicità delle sue cifre ispiratrici, allora il parco simbolico andrebbe ampliato. Come già accennato, non si può spacciare per *simbologia civica* la *sola esposizione* del crocifisso, né l'esposizione del *solo crocifisso*. Ma le disposizioni che regolano la collocazione del simbolo cristiano nelle aule scolastiche, come nei luoghi pubblici, non parlano d'altro, imponendone d'autorità l'affissione.

Ma, a queste condizioni, la strada *scoscesa* indicata dai giudici della Corte EDU appare come l'unica percorribile, se non altro per coerenza costituzionale. *Imporre* non fa rima con *libertà* e nemmeno con *laicità*. Ma c'è di più e, a mio giudizio, ancor meno controvertibile.

Il crocifisso *da solo* non può stare poiché in questa collocazione, proprio in quanto simbolo culturale, risulterebbe *anticulturale* e comunque non rappresentativo della tradizione, né della cultura italiana nel suo complesso. Sennonché questa traccia argomentativa, trasformando senza distinguo la *solitudine della croce* in illegittimità, spalanca le porte anche al silenzio, alla costituzionalizzazione del *vuoto* pedagogico-simbolico. Implicitamente, essa asserisce che l'istruzione come l'azione pubblica possono fare a meno di *simboli rappresentativi*. Ancor più se di matrice religiosa: e ciò in ragione della loro alta carica identitaria, differenziante ed esclusiva, volta a unire i fedeli dividendoli dal *resto del mondo*, appunto dagli *infedeli*⁹. Con formula efficace, anche perché carica

⁹ Che i simboli religiosi e, in generale, tutti i simboli volti a rappresentare vincoli comunitari uniscano dividendo e dividano unificando è stato efficacemente ricordato e sottolineato pochi anni addietro da E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in *www.olir.it* e in *Symbolon vs. Diabolon. Simboli e tensione «simbolica» nel testo del codice latino*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, cit., 108 ss.; in tal senso v. anche G. BRUNELLI, *Simboli collettivi e segni individuali di appartenenza religiosa: le regole della neutralità*, in *www.associazionedeicostituzionaliti.it*, 2007. Il simbolo sintetizza però una rete di relazioni segniche e, nonostante la sua aspirazione a compattare, a condensare, a stabilizzare il processo semiotico, non può tuttavia eliminare l'eccedenza, l'incontenibile policontestualità, l'inarrestabile processività semiosica, degli stessi segni che esso intende



contenere trasformandoli in abiti cognitivi. Quei segni sono aperti a traslazioni metaforiche ed extra-contestuali, che ridefiniscono le mappe categoriali e cognitive in modo creativo, imprevedibile e inopprimibile anche da parte del potere (al riguardo, v. **A. PONZIO**, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi, 2007 e **S. PETRILLI**, a cura di, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milano, Mimesis, 2008; **M. DE CERTEAU**, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2005). Il linguaggio possiede, cioè, una motilità intrinseca e inarrestabile, che è fonte di una legislatività sua propria (cfr. **F. OST**, *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna, il Mulino, 2007, che a proposito della presunzione di conoscenza delle leggi richiama una splendida osservazione di Paul Valéry: «si presume che nessuno ignori il linguaggio»). Con quella legislatività *parallela* deve costantemente fare i conti il potere politico e normativo, trovando in essa un limite poderoso, talaltra insuperabile. Questa intrinseca legislatività del linguaggio è concorrenziale rispetto alla semantica istituzionale, negli assetti autoritari; integrativa, in quelli democratico-costituzionali, caratterizzati per definizione da un sovrimpegno cognitivo assunto in sede di redazione della piattaforma pluralistica degli enunciati contenuti nelle Carte fondamentali. La supererogatività semantica di quegli enunciati implica che in una democrazia costituzionale nessuna agenzia sociale o istituzionale può definire ultimativamente l'accezione di un simbolo. Farlo equivarrebbe ad armarlo contro se stessa, illuminandone il *lato oscuro e la latente exotopicità*: cioè l'inclinazione di ogni segno a *tradursi all'esterno di se stesso*, a dislocarsi in molteplici topografie o reti di senso. A ciascuna di esse, poi, corrisponderà un diverso circuito sociale e comunicativo, suscettibile di iscrivere i propri indici nella mappa dei valori costituzionali. A pensarci bene, esattamente quel che accade ormai da anni con il crocifisso, conteso tra *cultura e libertà*. Del resto, ogni simbolo è segno di segni e la sua connotazione è continua anziché ontologicamente o ontosemioticamente differente rispetto a quella dei segni in generale. La differenza simbolo/segno è, cioè, di tipo disposizionale o topografico, in ragione della posizione contingentemente riservata a ciascun segno dalla storia e dalla cultura all'interno della corrente comunicativa. Così, la promiscuità topografica dei segni, richiamati dai simboli, può essere attratta in un gioco di trasposizioni categoriali, metaforiche. Esso, a sua volta, può spostare l'asse di salienza, il centro della categoria, trasformando ciò che è centrale in periferico, quanto è essenziale in accidentale, e inghiottendo il simbolo in un vortice di metamorfosi semiosiche suscettibili di delocalizzarlo, decontestualizzarlo e in ultimo di degradarlo a segno (v., per un'esemplificazione politica al riguardo, **E. DIENI**, *Symbolon vs. Diabolon*, cit., 114 s., nt. 70). Un declassamento che è però, e al tempo stesso, anche arricchimento, poiché schiude al *nuovo segno* inedite proiezioni di significato. Dalla gabbia dialettica inclusione/esclusione il simbolo può transitare allora all'interno di un circuito aperto di relazioni di inclusione pluralistica e interculturale. A mio modo di vedere questa dinamica può accompagnarsi anche alla creazione di un lessico socio-giuridico interculturale. Rinvio, a questo proposito, alla fine di questo saggio e, più in generale, a **M. RICCA**, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008. Sulla nozione di sovrimpegno cognitivo in relazione alle dinamiche comunicative ed epistemiche dei contesti pluralistici, v. **N. RESCHER**, *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*, Genova, Marietti, 1993. Sulla diversità di approccio tra 'semiotica' di derivazione saussuriana e 'semiosi' di derivazione peirceana v. **M. A. BONFANTINI**, *L'avvento della semiotica dell'interpretazione*, in **ID.**, *La semiosi e l'abduzione*, Milano, Bompiani, 2003, 5 ss. Sui rapporti tra semiosi, diritto e intercultura



di echi storici, verrebbe ad affermarsi, di risulta, una sorta di *neo-iconoclastia* di matrice umanitaria.

Ma si tratterebbe di una soluzione giuridicamente corretta? Di un esito realmente *laico*? In linea con le esigenze di una pedagogia civica pluralista? Proverò ad affrontare queste domande una per volta. E, per cominciare, partirò dalla seconda.

A seguire la *vulgata* tradizionale e di più immediata evidenza, laicità significherebbe totale assenza della religione dalla sfera pubblica¹⁰. C'è da chiedersi però se la storia della politica e soprattutto delle democrazie occidentali sia mai riuscita a incarnare questa situazione nella sua integrale assolutezza. E la risposta non può che essere negativa. Se è vero che le Chiese sono state espunte dal novero delle agenzie sociali e istituzionali legittimate a sostanziare lo Stato, non lo è affatto asserire che la religione, come fattore antropologico-culturale, sia stata evacuata dal linguaggio giuridico e politico. Nei loro rapporti con lo Stato laico, *religione* e *confessioni* seguono destini differenti, segnando vicende che si sovrappongono solo a tratti. Troppo spesso, invece, nel dibattito pubblico sulla laicità, si tende a fondere e confondere la religione con le confessioni, a volte, soprattutto in Italia, anche con una singola chiesa. Ma, così come l'agire religioso non si esaurisce nei riti o nel sentire intimo, allo stesso modo la dimensione strettamente sacramentale non è coestensiva alla religione, cioè non combacia con l'intera dimensione, con tutte le proiezioni individuali e sociali del sentire religioso.

Nella cornice occidentale, il cristianesimo, in quanto fattore culturale, è rimasto resiliente in amplissimi ambiti della grammatica giuridica secolare, nelle stesse categorie di fondo del lessico del diritto civile o penale. L'esautorazione, tutta moderna, della religione dalla sfera pubblica ha investito soprattutto le istituzioni ecclesiastiche, ma non le scansioni antropologiche della soggettività cristiana. Queste animano ancora, ancorché in modo irriflesso, spesso negato, l'esperienza giuridica e, ancor prima, la quotidianità sociale. Dal concetto di buona fede a quello di equità contrattuale, dalle concettualizzazioni di sfondo del rapporto matrimoniale (anche al meglio dell'introduzione del divorzio) sino al modo di concepire l'imputabilità o la colpa, ebbene l'abbecedario etico cristiano continua a nutrire le nostre abilità cognitive e comunicative, così come il lessico istituzionale. Occultare questi debiti

rinvio, per più ampi svolgimenti, a **M. RICCA**, *Naturalizzare il globale. Immigrazione, convivenza, sviluppo interculturale. Il «modello Riace»*, in corso di pubblicazione.

¹⁰ Che questa fosse l'idea di molti pensatori illuministi non può certo essere messo in discussione. Questione diversa è se quei stessi pensatori, nell'articolare il loro stesso pensiero, fossero in grado di attenersi fedelmente a uno standard culturale di rigorosa a-religiosità.



è non solo errato, ma anche fuorviante. Anche perché non sapere non rende certo più liberi. Semmai è vero il contrario. Solo prendendo consapevolezza della presenza culturale della religione all'interno del lessico della nostra soggettività sociale risulterà possibile assicurare l'eventuale emancipazione da essa, passaggio indispensabile per giungere a una laicità autenticamente intransigente. Anche se non considero questo un obiettivo granché auspicabile, né culturalmente realizzabile.

Confrontarsi con la versione più intransigente della laicità tuttavia può risultare utile perché conduce a sollevare alcuni salienti interrogativi. Se la religione, prescindendo dalle sue concrete declinazioni confessionali, possiede una valenza antropologica, quindi genuinamente umana e universale, è davvero segno di *autentica* laicità espungerla dall'enciclopedia delle cognizioni e delle preoccupazioni istituzionali? Insomma, il *silenzio delle e sulle divinità* negli spazi pubblici può farsi davvero ospite equo, sincero, non partigiano, rispetto ai bisogni degli individui, dei soggetti di diritto da tutelare senza distinzione di razza, sesso, convinzioni politiche o religiose? A me pare di no. Al contrario, spostare il fuoco dell'attenzione dalla dimensione politico-istituzionale delle fedi a quella antropologica credo metta in mostra una profonda difettività dell'opzione laica più integralista¹¹.

Nell'atteggiamento religioso non va riconosciuto soltanto un insieme di credenze specifiche. Di là dai contenuti assunti nelle singole esperienze storiche, la religione integra una disposizione cognitiva di tipo generale. Si tratta della disposizione alla fede, altrimenti definibile come *pistemica* (dal greco *pistis*), distinta dall'atteggiamento conoscitivo di tipo *epistemico* (dal greco *episteme*)¹². Ancora più in astratto, la conoscenza dei valori e il suo realizzarsi attraverso la prassi, piuttosto che

¹¹ In proposito dubbi, anzi certezze *negative*, ha manifestato la Corte costituzionale italiana. Cfr., ad esempio, C. cost., sent. n. 203/1989. Bisogna ammettere tuttavia che l'attestazione teorica della Corte a favore di una laicità pluralista non è rimasta priva di implicazioni e applicazioni ambigue. Intesa a tutelare in modo neutrale le diversificate manifestazioni del sentimento religioso, essa si è risolta in alcuni casi in una latente supererogazione di tutela a favore della confessione cattolica. Ragionevole e condivisibile, per quanto concerne la laicità applicata ai simboli, mi pare invece la posizione di **B. RANDAZZO**, *Laicità "positiva" e crocifisso nelle aule scolastiche: incostituzionalità dell'obbligo di esposizione e incostituzionalità dell'obbligo di rimozione*, in www.forumcostituzionale.it: «È necessario ora introdurre una precisazione trascurata nel dibattito sul crocifisso: l'incostituzionalità dell'obbligo d'affissione, che discende direttamente dalla laicità dello Stato [...], non si traduce automaticamente nel suo contrario e cioè nel divieto di esposizione e nel conseguente obbligo di rimozione».

¹² Sul rilievo giuridico-antropologico di una focalizzazione dell'atteggiamento *pistico* rinvio a **M. RICCA**, «*Pistemica giuridica*». *Percorsi di ricerca in chiave antropologica sui rapporti tra categorie del diritto e fenomenologia della fede*, in **ID.**, *Diritto e religione. Per una pistemica giuridica*, Padova, Cedam, 2002, 153 ss.



mediante la riflessione speculativa o l'analisi, venivano ritenuti sin dall'antichità i tratti distintivi del pensare e dell'agire assiologicamente orientato. E comunque, con parole più semplici, può osservarsi che i valori sono *veri* perché agiti, solo se e in quanto creduti.

Sennonché, nello spettro dell'analisi storico-sociale, lessico assiologico e religione risultano difficilmente dissociabili. Di là dai percorsi secolarizzanti della modernità e dalle vicende genetiche del costituzionalismo occidentale, il riconoscimento del sentimento religioso e la sua tutela posseggono una valenza antropologica intimamente coerente con l'ispirazione umanistica sia della costituzione italiana, sia delle batterie di diritti attestati e tutelati a livello internazionale. Una laicità orientata al *silenzio* normativo e pedagogico a proposito della religione rispecchierebbe quindi un atteggiamento tutt'altro che neutro rispetto a una lettura del *soggetto di diritto* rivisto nella sua totalità antropologica.

Al contrario, (tentare di) espungere radicalmente dal linguaggio e dall'esperienza pubblica quanto è creduto per *fede*, e quanto della *fede* si proietta nella prassi quotidiana, significa fare una scelta di campo. Una scelta che bolla implicitamente come *disvalore* un'attitudine umana presente in tutte le esperienze storiche e per molti versi matrice di esse. Comprendo bene che il richiamo alle predisposizioni umane generali non è di per sé onnilegittimante. Ad esso potrebbe facilmente opporsi che, ad esempio, pure la violenza rappresenta un'attitudine dotata di valenza antropologica, e ciò nondimeno rigettata (almeno ufficialmente e in astratto) da tutti i testi costituzionali vigenti. La differenza tra violenza e religione tuttavia esiste. E dipende in primo luogo dalla circostanza che il *pensare religioso* investe la totalità degli aspetti della vita, talora persino l'esercizio stesso della violenza, lasciando impronte che permangono all'interno dell'enciclopedia di significati coestensiva a tutte le culture, comprese quelle laiche o atee.

Ad attestare tale valenza pervasiva della religione può addursi anche una sorta di controprova storica. Ogni tentativo, rivoluzionario o totalitario, di emendare le *tracce del passato religioso* dal lessico pubblico ha puntualmente fatto registrare un fallimento politico radicato nell'inefficacia comunicativa degli *standard* concettuali e di comportamento proposti in sostituzione. Ma non solo. L'esperienza ha anche dimostrato che il solo postulare lo *sfratto* delle connotazioni antropologico-religiose dal linguaggio pubblico, e dalle sue categorie, disincaglia quasi immediatamente la religione dalla sua posizione di *saputo di sfondo*, conferendole una formidabile valenza politica, dialettica, antagonistica rispetto ai poteri secolari. In sintesi, esattamente il contrario di quanto perseguito, come ideale regolativo o fine in vista, dal laicismo più intransigente o dall'ateismo di Stato.



Ciò vuol dire forse che il progetto laico è destinato al fallimento? Che si articola su una insuperabile contraddizione antropologica? Che non può darsi Stato o ordinamento se non confessionale o pluriconfessionale¹³? La mia risposta è - questa volta sì - risolutamente negativa. Giungere a simili conclusioni significherebbe ancora confondere la religione con le manifestazioni confessionali, la dimensione antropologica dell'atteggiamento religioso con le sue concrezioni istituzionali e sacramentali.

Questa confusione, per fortuna, non è stata compiuta dal costituente italiano, né dal costituzionalismo in generale. L'anamnesi storica può dimostrare che il confronto tra ragione secolare e religione è stato imbastito, all'interno di questa tradizione, fondandosi sulla neutralizzazione politica delle contrapposizioni a base religiosa piuttosto che sulla evacuazione della religione dalla sfera giuridica e istituzionale. La cifra effettiva del costituzionalismo di derivazione gius-razionalista si rivela fondata sulla *mimetizzazione* degli aspetti culturali del pensiero religioso all'interno del linguaggio pubblico, anziché sulla loro eradicazione. Vi-

¹³ Vicine a questa rassegnata constatazione sembrano, per alcuni loro accenti, le considerazioni proposte da E. W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, 52. L'A. enuncia l'idea che libertà e pluralismo, per essere integrate nella dinamica istituzionale, esigano un'unità di senso che ne *preceda* le estrinsecazioni. Quel *fondamento*, quella piattaforma di significati, potrebbe giacere, per esservi stato depositato dalla storia, nel fattore unificante incarnato dal lessico e dell'antropologia di matrice religioso/confessionale. La laicità pluralista potrebbe dunque costituire solo un fenomeno di superficie, pesantemente e ineluttabilmente poggiato su *profondità* culturali che la sostengono, *contraddicendola*. A questa pensosa e preoccupata considerazione vorrei coordinare un'integrazione di prospettiva in parte taumaturgica. E allora: perché guardare al presente solo come effetto del passato e non anche come proiezione retrospettiva di un futuro immaginato? Perché considerare i *fondamenti culturali* cosificandoli, anziché a assumerli come segni? D'altronde, nel gioco della comunicazione e dell'interpretazione ogni fondamento può darsi solo come segno, che in quanto presentificato nel pensiero si fa fine, così come ogni fine si fa fondamento. Questo perché, più in generale, nella rappresentazione il passato assunto a fondamento orienta l'incedere delle azioni future e il futuro, necessariamente *immaginario*, si fa passato procedurale, appunto fondamento, asse propulsivo per l'azione. Al centro della dialettica mezzi-fini si frappone appunto la pluralità fattuale del presente e delle sue realtà di volta in volta prese come *mezzi*. Perché allora non rappresentarsi un semantica *futuribile*, e per ciò stesso *fondante* e semioticamente *pre-cedente*, che sostanzi di contenuti interculturali, in grado di integrare da oggi, lungo un progressivo processo democratico, le molteplici differenze culturali e i multiformi frutti delle libertà? Non sarebbe forse un modo di doppiare in senso cosmopolitico il cammino del giusnaturalismo razionalista, assumendone il modello come fine e fondamento al tempo stesso? In proposito, rinvio a M. RICCA, *Il diritto interculturale nello specchio di Grozio. Su un sentiero ricoperto del pensiero giuridico moderno*, in ID., *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, 151 ss.



sta retrospettivamente, si trattò di un'opera per certi versi funambolica; tuttavia essa venne resa possibile e praticabile, costituendone l'*altra faccia*, proprio dal contestuale riconoscimento della libertà religiosa, accompagnata dalla simultanea e parallela dislocazione della dimensione *confessionale* e *sacramentale* della religione nella sfera privata. In sintesi la ricetta strategica del giusnaturalismo moderno. Per comprendere le ragioni della sua riuscita è indispensabile tener conto, perciò, che le strategie di mappatura politico concettuale ad essa soggiacenti hanno dato vita a una topografia costituzionale e giuspositiva comunque debitrice di una tradizione imponente. In altre parole, gli assetti istituzionali della modernità presero dimora all'interno di uno spazio culturale complessivo tutt'altro che neutro rispetto all'influenza antropologica della religione cristiana, benché in rotta di collisione con le pretese politiche delle autorità confessionali.

Gli ordinamenti laici scaturiti dalle riconfigurazioni moderne e democratiche della sfera pubblica, di là dalle possibili retoriche di auto-narrazione, predicano e mettono in mostra, in sostanza, una *laicità culturalmente relativa*¹⁴. Non vi è dunque nulla di scandaloso nell'asserire che la laicità italiana è una laicità cristiana o, ad esempio, che quella indiana è una laicità hindu. Il problema semmai è quello di integrare pluralisticamente le differenti culture religiose all'interno di un linguaggio pubblico che possa trattarle in modo *non asimmetrico*¹⁵, che le rispecchi in modo equidistante. La scommessa della laicità costituzionale, a mio modo di vedere, è stata e sarà ancora quella di elaborare una semantica normativa e assiologica in grado di consentire a tutti i consociati di specchiarsi a pari merito nel volto del soggetto di diritto scolpito dalla normativa vigente e di non avvertire, dal punto di vista culturale, di essere portatori di una *cittadinanza* segnata da una condizione di *minorità*, endemicamente periferica. Vincere questa scommessa richiede però un'analisi retrospettiva senza remore della semantica normativa e della

¹⁴ Rinvio, a questo proposito, a **M. RICCA**, *Sulla relatività culturale di ogni diritto laico. Costituzione e religione*, in **ID.**, *Dike meticcina. Rotte di diritto interculturale*, cit., 87 ss.; e **ID.**, *Sul diritto interculturale. Costruire l'esperienza giuridica oltre le identità*, in *Daimon*, 8/2008, 30 ss. Parla di *laicità relativa*, ma in un'accezione e con implicazioni differenti, **R. COPPOLA**, *La laicità relativa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007.

¹⁵ Sulla *laicità asimmetrica*, come condizione contemporanea delle democrazie nazionali investite da processi di trasformazione della propria platea sociale in senso multiculturale e multireligioso, v., ancora, **M. RICCA**, *Sulla relatività culturale di ogni diritto laico*, cit. Utilizza l'espressione *laicità asimmetrica*, ma in un senso del tutto diverso, **S. FERRARI**, *Religione civile in Europa. Laicità asimmetrica*, in *Il Regno attualità*, 6/2006, 200 ss., che riferisce l'asimmetria alla diversità dei modelli di relazioni Stato/Religioni adottati in Europa.



resilienza all'interno di essa di modelli culturali riconducibili all'etica cristiana.

All'alba dell'esperienza moderna, l'obiettivo dell'eguaglianza rispetto alla legge faceva il paio con l'esigenza di disinnescare i fattori scatenanti le guerre di religione maturate nell'alveo della cornice europea. In quel contesto, esso poté maturare e funzionare grazie a una duplice condizione. Questa consisteva sia nella dissociazione tra la manifestazione della propria fede e la soggettività politico-giuridica; sia nella complementare libertà di articolare le proprie credenze, la propria identità confessionale, nella dimensione intima, personale e privata. Sul fondo della storia d'Europa, laicità e libertà religiosa si rispecchiano dunque come i due volti di un'unica medaglia. Insieme e simultaneamente delineano una condizione di equilibrio raggiunta e situata all'interno di un'esperienza storica culturalmente connotata. Ma se l'equilibrio tra laicità e libertà religiosa è stato ottenuto e ha potuto mantenersi, fu grazie alla *relativa continuità* tra le categorie della soggettività giuridica laica e quelle idiomatiche alle diverse fedi presenti nella platea sociale. Da *sola*, per di più se ipoteticamente affogata in una condizione di antagonismo culturale totale, la libertà religiosa non sarebbe mai riuscita a sostenere questa impresa. In altre parole, se il linguaggio pubblico fosse risultato radicalmente e pervasivamente irriducibile, incommensurabile e conflittuale, rispetto ai codici elaborati dalla diverse culture religiose, il repubblicanesimo laico sarebbe rimasto soltanto una chimera. L'intera *svolta politica moderna* usufruì invece di una sorta di *costante ambientale*, che fu colta con una mossa retorica geniale dai padri del giusnaturalismo laico.

Il sottofondo etico, l'alfabeto della convivenza quotidiana dell'Europa e dell'America, parlato dagli uomini che popolavano quelle realtà, era appunto impastato di cristianesimo. E fu appunto questa costante antropologica che consentì di restituire una versione razionale, spogliata delle vestigia teologiche, delle categorie di fondo dell'esperienza sociale, a loro volta tradotte nel linguaggio giuridico proprio del giusnaturalismo laico. Entro il perimetro disegnato da queste categorie, rese razionali e, *ciò nonostante*, politicamente *pacificatorie*, venne articolata la possibilità per i singoli di distanziarsi dall'appartenenza religiosa, e persino di maturare un atteggiamento ateo. Trovava realizzazione così un vero e proprio *miracolo politico*. Diventava possibile dichiararsi *non credenti*, pur professando, rimanendo fedeli a principi, a schemi di comportamento, elaborati lungo il tragitto culturale disegnato dalla storia sociale di comunità intrise di cristianesimo. Anche il più intransigente anticlericale poteva dunque difendere la propria soggettività politico-costituzionale, sostenendo al contempo



il proprio antagonismo agli apparati ecclesiastici. E questo proprio perché elevava le sue ragioni su un terreno di credenze comuni, a loro volta debitorie dei principi etici, delle scansioni corrispondenti all'ortoprassi quotidiana coagulatesi attraverso il cammino plurisecolare del cristianesimo. Un *vero* paradosso politico, ma tale solo in apparenza, e che invece acquisisce intima e immediata coerenza non appena venga collocato in una prospettiva dotata di profondità antropologica.

Come già accennato, una sorta di controprova circa la plausibilità di questa anamnesi consiste nella circostanza che ogni qual volta, nella storia occidentale, il potere politico abbia tentato di rielaborare dalle fondamenta il proprio distanziamento dalla religione, dai suoi ancoraggi culturali disseminati nel lessico sociale e giuridico, ha puntualmente registrato una perdita di autorità e alla lunga anche di effettività. La causa di così catastrofici fallimenti è da rintracciare nella dissociazione, nella frattura culturale che quei tentativi introducevano nella vita comune e nelle relazioni comunicative con le istituzioni. I fautori di simili svolte radicali si trovavano perciò costretti in breve tempo a mettere in mostra il *volto di Gorgone* del potere, conferendo puntualmente al sentire religioso la possibilità di assurgere al rango di *agenzia di emancipazione politica*, nella inconsueta veste di un *sapere vecchio* che *liberava* dall'oppressione del *nuovo*.

Ora, registrare questa circostanza, quasi come una costante transépocale, permette di rispondere negativamente anche alla seconda delle domande poste in precedenza. E cioè, se una *laicità muta*¹⁶ sull'esperienza religiosa corrisponda a una strategia *civica* giuridicamente corretta. Ma è ancora uno sguardo dotato di profondità culturale sul diritto, meglio sull'esperienza giuridica e sulle sue articolazioni semantiche di sfondo, ad attestare e giustificare una risposta negativa.

Questa conclusione poggia prevalentemente sull'analisi del passato, ma credo risulti valevole, quasi come un asse di orientamento, anche per il presente. Le vicende politiche dell'Occidente moderno sembrano indicare un dato di fondo, forse esprimibile persino in forma di costante meta-storica. Un ordinamento laico intanto può mantenere la propria efficacia, scommettere su un tasso sufficiente di adeguamento spontaneo, in quanto sappia regolare i propri conti con l'arcobaleno delle agenzie di credenza presenti nel corpo sociale, comprese quelle religiose e persino di ispirazione atea. L'equanimità e l'equidistanza sono ingredienti essenziali di questa sofisticata ricetta istituzionale. Ciò per-

¹⁶ Anche se, parlando di esposizione dei simboli, sarebbe più appropriato definirla *aniconica*. Anche se *traslato*, il termine «muta» è però preferibile perché più semplice e di facile interpretazione.



ché è il dosaggio delle continuità e dei distanziamenti relativi rispetto alle differenti soggettività sociali che garantisce l'effettività dell'ordinamento e la stabilità della sfera pubblica. La messa in opera di una simile apparecchiatura politica non dipende quindi da scelte assolute, da astrazioni dotate di un alido nitore razionalizzante. Al contrario, *simili aspirazioni alla purezza* sarebbero condannate a mostrare la propria miseria rispetto alla ricchezza e al carattere intrinsecamente polimorfo, plurale, diversificato, per certi versi *incalcolabile* di ogni esperienza e realtà culturale.

È forse superfluo far osservare che l'obiettivo dell'equidistanza istituzionale diventa nel presente contemporaneo sempre più difficile da raggiungere. Trasformazioni multiculturali dei paesaggi etnici delle popolazioni statali, impatto sulle articolazioni della quotidianità da parte delle scoperte scientifiche, incremento esponenziale della velocità e della quantità dei flussi comunicativi, tutti insieme e simultaneamente questi fattori stanno modificando in profondità le assi di senso che orientano la vita degli individui e le situazioni concrete che sollecitano la loro capacità di scelta, di autorientamento. Trovare il punto archimedeo tra distanziamento e continuità diventa per le agenzie di governo sempre più arduo. Una difficoltà immediatamente accompagnata dal *solerte* manifestarsi di forme di fondamentalismo ideale, tanto di matrice religiosa, quanto atea o scienziata: ciascuna pronta, per parte propria, a proporsi come epicentro culturale delle politiche pubbliche e, con paradossale consequenzialità, quale incarnazione dell'*autentica laicità*.

Simili richiami di stampo *monista* alla laicità sono ovviamente solo strumentali. Essi però rappresentano il sintomo, a mio modo di vedere assai potente, di una sfida epocale agli ideali di una laicità pluralista e *non asimmetrica*. Questa sfida potrà essere affrontata soltanto comprendendo che è in atto, in tutti i paesi democratici, e non solo in essi, una profonda trasformazione delle categorie di fondo della cultura pubblica. Una trasformazione in cui a mutare sono i nuclei cognitivi che hanno scandito questo il suo abbecedario culturale lungo il cammino della modernità, consentendo alle istituzioni, nei diversi contesti nazionali, di produrre un linguaggio normativo capace di proporsi e di essere avvertito come equidistante e *tendenzialmente* egualitario. E certo non potranno essere né una strategia di rigida contrapposizione, né una mediazione di comodo fatta di compromessi schiacciati sull'esistente, articolati sulle stesse categorie investite dall'onda del cambiamento, a condurre fuori dalla attuale fase di metamorfosi.

Viceversa, per affrontare con successo l'avanzare del mutamento, credo si debba riuscire ad assecondarlo e a integrarlo nella *normalità democratica*. Forze planetarie sono all'opera, coinvolte nel moto di tra-



sformazione. Opporsi al fronte del *nuovo* incombente, con ripiegamenti nazionalistici o nostalgici (di un presente già passato), sarebbe peggio che abbandonarsi alla loro forza d'urto. La storia punisce senza sconti chi è in ritardo. Proprio per questo penso che occorra uno sforzo comune orientato a utilizzare la democrazia come strumento cognitivo, come interfaccia e luogo simbolico-comunicativo di emersione del *nuovo che sopraggiunge* e della sua alterità rispetto all'*ovvio* del passato. Un'alterità che può essere culturale come religiosa, politica come professionale o, più in generale, imperniata su un diverso bacino di conoscenze, in ogni caso da oggi stesso elemento costitutivo del paesaggio sociale e fattore attivo delle dinamiche comunitarie, come nell'articolarsi dei destini individuali.

Ma proprio il riferimento a un'utilizzazione in senso *cognitivo* del confronto democratico permette di transitare adesso al terzo quesito: vale a dire se una *laicità ostile ai simboli religiosi* corrisponda a una pedagogia civica pluralista. Anche a questa domanda, però, credo si debba fornire una risposta negativa, almeno in linea di massima.

Una pedagogia laica che occulti la dimensione culturale della religione è destinata a dare della laicità una rappresentazione falsata, proprio perché schiacciata su retoriche proprie di un assolutismo razionalista non corrispondente alla realtà attuale, tantomeno a quella storica. Conoscere il cristianesimo, il suo impatto sul lessico contemporaneo della cittadinanza italiana, costituisce uno snodo di informazioni indispensabili a far articolare in modo consapevole la personalità sociale e politica di ciascuno. Senza la cognizione di quella influenza, della sua portata, risulterebbe meno efficace, sostanzialmente in deficit strategico, anche la critica degli assetti esistenti. Anche volendo, non si può combattere, né vincere, contro ciò che non si conosce; ancor più quando il suo nascondersi si annida in noi stessi, così come nei recessi dell'animo altrui. Per ironia, esattamente quel che fanno egregiamente le religioni, trasformate dall'avvento della laicità moderna in sapienti dissimulatrici della propria presenza e attività sociali.

D'altra parte, insegnare che la nazione italiana, la sua storia, hanno forti promiscuità con l'etica cristiana, è indissociabile dal compito di educare tutti al principio della libertà religiosa e, attraverso essa, alla laicità dello Stato e del diritto. Non avrebbe senso attestare a tutti che godono della libertà religiosa senza informarli, in modo spassionato e sincero, che questa libertà deve fare i conti con una cultura determinata, debitrice *anche* di una tradizione religiosa, che connota non solo il linguaggio pubblico, ma anche le autorappresentazioni (spesso irriflesse) degli italiani. Illudere i più giovani che la libertà, e la libertà religiosa in particolare, sia una libertà *non situata*, assoluta, è semplicemente



un atto ipocrita; di più, un modo di nutrire illusioni con effetti mistificatori. Questo perché conoscenza e libertà sono indissociabili. Constatazione che vale allo stesso modo sia per l'italiano, magari cattolico, ma al tempo stesso cittadino *laico*; sia per lo straniero, o per gli stessi italiani, di diversa cultura o fede.

Ma qual è il ruolo dei simboli in quest'opera di informazione e formazione culturale alla libertà e alla cittadinanza? Rispondo constatando che simbolizzare le matrici religiose della cultura italiana può essere uno strumento pedagogicamente efficace, forse persino ottimale nel renderle immediatamente percepibili, per porle a tema della riflessione collettiva, la stessa che dovrebbe essere promossa democraticamente all'interno delle aule scolastiche.

Accettare questa risposta fa da ponte per un'ulteriore traslazione della prospettiva interpretativa circa l'esposizione del simbolo cristiano. Nelle aule, nel loro recinto comunicativo, il crocifisso opera simultaneamente come simbolo religioso e come *strumento di informazione sociale*. Un'informazione strettamente connessa e persino giustificata dall'esigenza di garantire la libertà degli alunni di oggi e dei cittadini di domani. Tuttavia per essere cittadini di informazioni ne servono anche molte altre. Per orientarsi nell'ambiente sociale non si può pensare di vivere in un mondo (che *si crede*) sia fondamentalmente ispirato solo ai valori cristiani, perché così ci è stato insegnato. Ciò sarebbe sbagliato sia sotto il profilo storico-cognitivo, sia, e di riflesso, dal punto di vista pedagogico.

Una pedagogia *per le libertà*, costituzionalmente corretta, non può essere posta in condizione di autocontraddirsi in modo così plateale e sfacciato. Fornendo informazioni incomplete, essa tradirebbe i propri obiettivi legittimi, la propria funzione civica, allora sì facendosi strumento servile di una *catechizzazione partigiana*. Ecco perché - ribadisco - il crocifisso non può campeggiare *da solo* sulle pareti delle scuole, quasi a fungere da simbolo *unificante*, da unico *faro* di segnalazione per le rotte della cittadinanza. Se funzione culturale esso può avere, questa dovrà essere articolata in modo corrispondente all'intera realtà sociale e in linea con l'impostazione pluralista e libertaria della costituzione e della scuola pubblica. Discorso diverso, ma solo in parte, potrebbe svolgersi per le scuole private di ispirazione confessionale. Ma è un distinguo che adesso preferirei non sviluppare.

Se dunque non può negarsi la valenza simbolico-culturale dell'esposizione del crocifisso, allo stesso modo bisognerebbe ammettere la necessità che la sua esposizione venga accompagnata da quella di un'iscrizione che attesti se non altro la laicità dello Stato. Non credo ci sarebbe nulla di scandaloso se qualcuno chiedesse che accanto al croce-



fisso si apponesse la scritta «*Le divinità non esistono*». E se per (alcuni) altri un enunciato simile potrebbe suonare forse come troppo forte, perché volto a dichiarare un fatto più che a simbolizzare un credenza come tale non vincolante, allora potrà certo utilizzarsi in sua vece l'*incipit* dell'art. 19 della costituzione: *tutti* (anche gli alunni non-cittadini) *hanno il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa - integrato con la locuzione - o di non professarne alcuna.*

Se non fossimo pronti, come opinione pubblica, ad accettare questa giustapposizione, allora sarà meglio rassegnarsi alla constatazione che non siamo maturi per definirci laici; che sono solo patetiche illusioni, o peggio goffe mistificazioni, tutti i tentativi, compresi quelli della corte costituzionale, di definire quella italiana una laicità temperata, capace di trascendere e convivere con le diverse fedi religiose nella cornice di un linguaggio giuridico-istituzionale ispirato alla tolleranza. In altre parole, significa che la Corte europea dei diritti dell'uomo ha capito *benissimo* come vanno le cose in Italia e che la nostra costituzione, la sua ispirazione laica, è ampiamente tradita dalla prassi istituzionale. Cosa che, ovviamente, ci creerebbe qualche difficoltà a stare in Europa *a testa alta* e a difendere la nostra condivisione dei valori comuni del costituzionalismo europeo.

4 - La laicità «sana». Dall'aggettivo al verbo per una deangolazione non solo sintattica

Tirando le fila di quanto detto sinora, la questione del crocifisso sembrerebbe popolarsi di soluzioni alternative in contraddizione reciproca. Non porre alcun simbolo produrrebbe un silenzio delle divinità tale da nascondere l'importanza della fede religiosa nel confronto pubblico, unitamente alla sua valenza culturale per la stessa comprensione del lessico e delle dinamiche della laicità. Di contro, esporre solo il crocifisso risulterebbe incompleto, tramutandosi in un tradimento della laicità, sia in una forma di manipolazione pseudo-pedagogica della libertà religiosa degli alunni. Porre il crocifisso accanto ad un simbolo, ancorché di tipo lessicografico (come l'art. 19 cost.), sembrerebbe una soluzione più corretta, e tale proprio perché apparentemente contraddittoria. Come a dire: qui c'è il crocifisso, ma tutti sappiano e ricordino che sono liberi di crederci come di non crederci. Ed è così perché questa è l'Italia, secondo *tradizione e costituzione*.

A smuovere le acque potrebbe emergere però, immancabile, la solita perplessità. Perché porre in evidenza soltanto simboli afferenti alla dimensione religiosa della vita democratica e dell'enciclopedia cultu-



rale costitutiva il *sapere civico* degli italiani? Non potrebbero mettersi in mostra anche, solo per fare qualche esempio, un ritratto di Mazzini o di Dante? L'obiezione è più che plausibile. Sennonché a riempire le pareti di simboli forse non resterebbe spazio. E che dire poi dei simboli delle altre fedi religiose? Molti additano a questo proposito l'effetto *pantheon*. Secondo costoro, *tutti i simboli* sarebbe uguale a *nessun simbolo*. Quindi affermano - con argomento piuttosto specioso e debole: o uno (solo) o nessuno. E ciò basta per mettere in mano ai testimoni della laicità intransigente la facile considerazione che forse *sarebbe meglio non esporre nulla*. Così, manco a dirlo, ci ritroverebbe esattamente al punto di partenza.

Eppure, per risolvere l'intrico, si potrebbe fare un'osservazione facilmente riscontrabile nell'esperienza didattica. I curricoli scolastici italiani danno ampio spazio agli aspetti laici della storia italiana, come europea; assai meno, per la verità - e in una società ormai multi-etnica e globalizzata è assai grave - a quelli della storia mondiale. La religione, poi, complice la latente e onnipresente confusione tra la sua accezione antropologico-culturale e quella strettamente confessionale-istituzionale, viene trattata come una *sorta di cenerentola*. Attualmente in Italia è consentito l'insegnamento della religione, ma in quanto *credo personale*, a beneficio sia dei cattolici, sia degli appartenenti delle confessioni che hanno concluso intese con lo Stato. Condizione certamente sperequativa sul piano della libertà, ma anche dal punto di vista culturale.

In ogni caso, non vi è alcun insegnamento che informi *culturalmente*, ovvero da una prospettiva laico-razionale, circa la presenza del fattore religioso nella storia delle diverse civiltà e nel mondo contemporaneo. Esito, pedagogicamente poco comprensibile e inattuale, prodotto probabilmente dalla combinazione di una duplicità di fattori: da un lato, un curriculum degli studi storici, filosofici e letterari prevalentemente confinato all'esperienza occidentale, quando non limitato esclusivamente al circuito nazionale; dall'altro, un'ispirazione laico-liberale dell'educazione scolastica, che occulta la portata antropologica e culturale dell'atteggiamento cognitivo espresso attraverso l'esperienza religiosa. È il riflesso di una forma di *strabismo* caratteristica del pensiero moderno e legata, appunto, alla erronea sovrapposizione della dialettica Stato/Confessioni a quella tra Diritto e Religioni. Come effetto, l'istruzione impartita nelle scuole statali non contempla la conoscenza della religione (quale fenomeno storico e antropologico). Eppure, mondializzazione e trasformazioni in senso multiculturale delle società occidentali stanno oggi mettendo implacabilmente in luce questa distorsione ottica. La proposta, e in alcuni casi la già avvenuta messa in opera



in alcuni paesi europei, di corsi concernenti la storia del pensiero religioso nel mondo, avvertita come utile bagaglio di conoscenze da molte agenzie politiche, dimostra la presa di coscienza pubblica e diffusa del carattere *difettivo* di un'espulsione del fattore religioso dal bacino di saperi necessario a formare la cultura civica degli individui.

In Italia, però, simili proposte non hanno ancora trovato realizzazione. Si rimane ormeggiati invece all'impostazione liberale tradizionale, che vuole la religione fuori del curriculum della formazione culturale. Ma, in compenso, si assicura la possibilità di usufruire dell'insegnamento dei singoli credo (anche se, appunto, solo di alcuni) e, per sovrapprezzo, si mette d'autorità il crocifisso dietro la testa degli insegnanti. Se questo è l'affresco complessivo, non bisognerà rassegnarsi ad ammettere che nel nostro paese qualcosa, proprio in materia di religione e pedagogia, rimane irrisolto e poco coerente?

Circa la necessità di rappresentare e rendere conoscibili le religioni attraverso i simboli e la loro esposizione milita tuttavia un'altra, possibile considerazione. Va riconosciuto che la dimensione simbolica dell'esperienza religiosa è davvero ricchissima e che il rapporto tra fede e simbolo appare quasi consustanziale al credere. Non per nulla, ogni fede religiosa possiede una sua simbologia di riferimento, carica di una straordinaria ampiezza di significati, il più delle volte assai più pregnanti di quelli prodotti da altre forme di simbolizzazione laica. Un effetto, forse, della estensione sovente plurisecolare, se non anche millenaria, delle tradizioni di fede, del loro propagarsi nello spazio e quindi della tendenza dei rispettivi simboli a catalizzare un'infinità di esperienze, progressivamente unificate nella rappresentazione iconica. Senonché proprio questa ricchezza semantica tende a rendere occulta, talora solo difficilmente coglibile, la profondità del sapere religioso, la sua valenza antropologica, anche perché liquefatte nel lessico della stessa etica laica e nell'alfabeto della quotidianità secolare.

Per questo insieme di ragioni, il simbolo religioso possiede una forte capacità descrittiva, avvertita come auto-narrativa da chi si riconosce in esso. Detto in altre parole, esporre il crocifisso o una statua del Buddha possiede un'immediatezza comunicativa e al tempo stesso una ricchezza di significati difficilmente assimilabile a quelle proprie di altri simboli. Ma all'opera c'è anche un elemento in più, idiomatico al circuito laico e pluralista partorito dal costituzionalismo moderno. Le religioni convivono, veicolate nella testa e nel cuore degli individui, all'interno degli stessi contesti politici, culturali e nazionali che hanno affrancato i canali di legittimazione politica (ufficiale) dal potere delle autorità confessionali. Questa circostanza, spesso ritenuta coestensiva alla neutralità della sfera pubblica, contribuisce invece a rendere ancor più *sensibile*



l'esposizione dei simboli di riferimento di ogni fede, rovescio dell'importanza e della caratura identificativa che vengono ad essi riconosciute dal singolo fedele all'interno dell'arena laica. Mostrarli è un modo per rendere *visibile* quanto reso invisibile, o se non altro neutralizzato, all'interno del lessico politico moderno. Alla luce di ciò, benché non vi sia nulla di obbligatorio, tantomeno di esclusivo rispetto ad altri simboli secolari, il desiderio di porre in vista quelli religiosi appare assai comprensibile. Da parte dei singoli è l'esternazione di un bisogno comunicativo, un gesto di auto-descrizione, di presentificazione di se stessi, delle proprie convinzioni più intime, che permette di proiettarle nell'ambiente di vita. Ma farsi conoscere è anche una via per consentire agli altri di conoscere e quindi un mezzo per innalzare e ampliare il fronte del dialogo intersoggettivo e sociale. Indipendentemente dalle confessioni rappresentate, l'opzione di mettere in vista segni religiosi, se ritenuta opportuna, non può quindi che giovare al bacino cognitivo di una laicità democratica.

Tra l'altro è la realtà sociale contemporanea a dimostrare quanto i singoli avvertano con intensità il bisogno di *mostrare* agli altri il proprio credo di appartenenza. Se ciò non fosse vero, pochissimi parlerebbero della «questione del crocifisso» e questa non assurgerebbe certo agli onori di una cronaca quasi ossessiva, talora forse persino grottesca.

Comunque, se l'istruzione pubblica e ancor prima lo Stato decidono di venir incontro a questo bisogno, non v'è che da plaudire. A intenderlo correttamente, il mettere a disposizione uno spazio - che è spazio pubblico e perciò anche di tutti e di ciascuno - per esporre i segni della fede individuale è uno strumento che agevola gli alunni nel rendersi riconoscibili agli altri e quindi nell'avanzare una tacita ma immediatamente comprensibile richiesta di riconoscimento. *Libertà e cultura*, autodeterminazione e pedagogia, troverebbero in una generosa e non-discriminante *disponibilità istituzionale* a consentire l'esposizione dei simboli religiosi un'area di convergenza e incontro, un terreno, prima di tutto concettuale, di sovrapposizione culturale.

Per rendere immediatamente percepibile questo aspetto comunicativo e perciò anche politico della questione, potrebbe tornare utile far spazio a un facile esperimento mentale. Si supponga che una bambina o un ragazzo, rispettivamente alunni di due ipotetiche classi spoglie di simboli religiosi, chiedano un giorno all'insegnante di poter mostrare a tutti i compagni un'immagine rappresentativa della propria fede. E, per farla osservare da tutti, proponano di porla su una parete dell'aula. In nome di cosa si potrebbe negare questa richiesta? Forse della laicità della scuola? Non ne sono convinto. Perché se così fosse, allora laicità significherebbe negazione della libertà religiosa e, quindi, anche



dell'aspetto antropologico della religione. Atteggiamento che porrebbe, come ho detto più volte, la laicità al di fuori della sintassi del costituzionalismo e della grammatica dei diritti umani e/o fondamentali.

D'altronde, non è lo stesso articolo 19 della Costituzione a dichiarare che «tutti hanno il diritto di *professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma*, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne *in privato o in pubblico* il culto [...]» (corsivi miei)? E chi può negare che mostrare i simboli di appartenenza della propria fede sia un atto di professione? Letteralmente, è vero, «professare» significa dichiarare pubblicamente la propria fede di appartenenza. Ma nulla esclude che quella dichiarazione possa farsi anche attraverso i gesti, mediante posture del corpo, come anche per mezzo di oggetti¹⁷. Portare al collo un crocefisso o, per esempio, una statuetta posta sull'anello al dito, o ancora un copricapo, così come utilizzare gli spazi comuni per esporre ordinatamente qualcosa, sono gesti identificativi che *dicono* di Sé, costituiscono un tacito prendere *la parola* poiché il loro valore semantico è immediatamente comunicativo: sono cioè atti di espressione, di auto-narrazione, se si vuole, di propaganda personale. Ma non è forse lo stesso articolo 19 cost. a stabilire che si può professare e fare propaganda della propria fede tanto in privato, quanto *in pubblico*? E cos'è la scuola se non il luogo pubblico *per eccellenza*, dove appunto si impara e ci si prepara, quasi fosse un laboratorio di simulazioni, a diventare soggetti pubblici, agenti civici, cittadini?

In un ambiente come la classe, che vuole simulare la società presente, ma che ne rappresenta attraverso i suoi attori, a partire dai bambini, il *futuro già in atto*, non è forse essenziale imparare a conoscere l'*alterità*, il codice culturale, le strategie di pensiero, come di comportamento, di chi sta accanto nell'aula o nel banco, oggi, e sarà limitrofo, coabitante, collaboratore o avversario democratico, domani? Conoscere, *poter* conoscere la religione *altrui* è perciò un atto di libertà e di conoscenza insieme. Di libertà per chi la manifesta e di conoscenza per chi la apprende; e al tempo stesso, di libertà per chi apprende l'appartenenza religiosa dell'altro, e i suoi codici, e di conoscenza per chi, manifestando se stesso, impara a testare il significato sociale delle sue convinzioni, l'implicazione comunicativa e pratica di ciò che pensa e in cui crede.

¹⁷ Ancora più agevole è rintracciare questa accezione lata del diritto di esternazione della propria fede religiosa nell'art. 9 della Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali: «1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di *manifestare* la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, *le pratiche* e l'osservanza e i riti [...]» (corsivi miei).



Osservato da questa angolazione, il gesto di esporre i propri simboli religiosi non mi pare possa essere rifiutato in nome della laicità. Un simile rifiuto marcherebbe, in un colpo solo, il duplice risultato negativo di conculcare la libertà religiosa e di contraffare la laicità, compromettendo anche la pienezza culturale del dialogo democratico all'interno della scuola di oggi, come nella società di domani. Identico discorso dovrebbe farsi per l'ateismo. Qualsiasi simbolo materialistico o scientifico diretto a negare l'esistenza delle divinità dovrebbe poter avere *libera cittadinanza* all'interno delle classi. Si potrebbe forse impedire a un ragazzo di mettere in mostra l'immagine di Galileo quale simbolo della sua preferenza per le ipotesi scientifiche piuttosto che per le espressioni della teologia naturale di marca cristiana, così come di altra matrice confessionale?

Chiedere che lo Stato si faccia agente della evacuazione di qualsiasi simbolo religioso (o anche *areligioso*) equivale dunque a creare una frattura proprio sul terreno dove libertà e cultura, religioni e democrazia, fede e laicità, si incontrano ed è costituzionalmente indispensabile che si incontrino.

Questo asserto tuttavia resta valido a una condizione, e cioè che lo Stato non si faccia interprete aprioristico della libertà individuale e sappia coniugare informazione e autodeterminazione degli alunni, come più in generale di tutti i cittadini e i soggetti di diritto. A questo riguardo per essere il più possibile chiari e precisi, è necessario proporre alcune distinzioni. Innanzi tutto, va affermato che non esiste, in nome di una malintesa laicità, una primazia di chi è ateo rispetto a chi è credente. Chiedere la rimozione dei simboli in nome del proprio ateismo punta a creare il vuoto iconico, ma è un errore pensare che quel vuoto interpreti e incarni la *quintessenza della laicità*. Esso riflette invece un'opzione *di credenza culturale* al pari di qualsiasi opzione religiosa riguardata nella sua significazione antropologica. Nella foresta simbolica che popola gli spazi comunicativi nessun vuoto è neutro. Tantomeno è tale il *vuoto laico*, proprio perché si staglia all'interno di un circuito immaginario colmo di istanze religiose. Esso è una negazione. Ma nel cosmo dei segni, ogni negazione è determinazione, cioè perimetrazione di un significato. Esattamente come *omnis determinatio est negatio*. Pensare e imporre il vuoto laico come neutro è vano in entrambi i casi. All'occhio di chi osserva e percepisce un'assenza, riflesso del ricordo di una pregressa presenza o di una presenza potenziale, il vuoto non sarà mimetizzato con lo sfondo, ma apparirà come una non-entità, come la nega-



zione di ciò che c'era o potrebbe esserci¹⁸. Per riprendere la metafora, al pari di una radura al centro della foresta. In quanto reificata nella creazione di un vuoto, di un'assenza, la *laicità vuota* sarà percepita come *non-religione*. Questo sarà il suo significato *oggettivo*, nel senso di *transoggettivo*: sia per il fedele, sia per il laico o l'ateo¹⁹.

Anche per questo è da considerarsi fuori da qualsiasi parametro costituzionale o internazionale far luogo a un'alternativa esclusiva, secca, tra la libertà di credere e quella di non credere: come a dire, o l'una, o l'altra. Espressione genuina della laicità è anzi riuscire a far convivere nello spazio, tanto fisico, quanto politico e lessicale, queste due voci dell'umano sentire, in tutte le loro possibili declinazioni.

Resta il fatto però che l'esposizione dei simboli religiosi possiede sia una valenza culturale, sia una valenza fideistica. E la fede è innanzi tutto una questione personale, così come la libertà della sua manifestazione. Libertà e cultura possono perciò incontrarsi, e convivere, solo dove l'informazione culturale e politico-democratica veicolata dall'esposizione del simbolo coincida con la volontà di chi ne è testimone. Il microcosmo della classe, in questo caso, ha una sorta di prevalenza sulla società. Così, anche se nel tessuto sociale della società italiana, divenuta ormai multietnica, sono presenti sia il cristianesimo, nelle sue molteplici varianti, sia islamismo, hinduismo, confucianesimo, buddhi-

¹⁸ Il segno acquista significato anche in relazione a ciò che rimane *fuori campo*, ma lo integra, pur giacendo nella mente dell'osservatore, anzi degli osservatori. Ma la mente è il regno della memoria, dove anche il vuoto si fa *cartesianamente* denso, pieno di senso. Un'esperienza concreta testimonia, metaforicamente, quanto sto dicendo. Mi è accaduto qualche volta - ma è fatto comune - di osservare una parete dalla quale è stato rimosso il crocifisso. La polvere, la luce e altri agenti atmosferici, come complici, ne trattengono l'orma sul muro. Il *vuoto* è più chiaro, e parla. Per fare il vuoto vero, bisognerebbe ritinteggiare la parete, cancellando l'orma del tempo sullo sfondo. Ma, moltiplicando ancora la metafora, in astratto, il gesto di ripittura *integrale* altro non sarebbe che un modo di cancellare anche la memoria degli individui. Dunque, dal vuoto esterno a un vuoto interno: utopia di mondo nuovo, a-storico, senza ricordo, esclusivamente attuale. In breve, la manifestazione esasperata e chimerica di un vano autoritarismo culturale.

¹⁹ A chiosa di queste considerazioni vorrei sottolineare l'opportunità di un approccio semiotico alla questione. Indipendentemente dalle conclusioni raggiunte dall'A., vorrei rimandare, plaudendo all'impostazione metodologica, a una serie di scritti di **A. MORELLI**, dedicati al rapporto tra diritto e simboli e, più in particolare, alla questione del crocifisso: *Simboli e valori della democrazia costituzionale*, in *Symbolon/Diabolon*, cit., 167 ss.; *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, in www.forumcostituzionale.it; insieme a **A. PORCIELLO**, *Verità, potere e simboli religiosi*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it; *Il contenuto semantico «inesauribile» del simbolo religioso nel controllo di legittimità costituzionale*, in **R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI** (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Torino, Giappichelli, 2004, 215 ss.



smo e così via, ciò non significa che debba e possa essere la scuola, e prima ancora lo Stato, a decidere d'autorità se e quali simboli esporre. Le istituzioni non hanno alcuna investitura a farsi artefici di un autoreferenziale *assoluto pedagogico*. La visibilità dei simboli dovrebbe sempre transitare attraverso una scelta di libertà, che ha alla base, per definizione, un atto di autodeterminazione personale. La scuola insomma *deve chiedere*. Tutto si sostanzia nel porre agli alunni le semplici domande: *chi desidera vengano esposti simboli religiosi? E quali?*

Questo interrogativo ovviamente non tutela chi si sentisse offeso dalla esposizione di simboli delle religioni altrui. Sentimento, peraltro, che mi pare non abbia alcun diritto di cittadinanza in una scuola democratica e ispirata al rispetto dei principi costituzionali, delle libertà e, più in generale, dei diritti umani²⁰. Al contrario la proposizione del quesito protegge chi è interprete di una fede, anche quando si trattasse di una fede o di una credenza laica, come l'ateismo. Allo stesso modo non esclude che l'esposizione di un determinato simbolo possa essere richiesta anche da chi è di una fede differente da quella rappresentata da esso, considerato che a ciò potrebbe essere mosso da un interesse culturale, informativo: ulteriore testimonianza che cultura e libertà possono trovare un percorso di intersezione, transazione e coordinazione.

Comunque, se gli altri hanno diritto di sapere chi io sono, tuttavia nessuno può costringermi a dichiarare necessariamente se e quale fede mi animi. Ecco perché la domanda «chi vuole l'esposizione di un simbolo religioso?» *dovrebbe essere sempre posta in positivo e mai in negativo* e prevedere anche la possibilità di non fornire alcuna risposta²¹. A nessuno dovrebbe potersi chiedere, ad esempio: «*chi non vuole questo o quest'altro simbolo religioso?*» Ciò sia perché nessuno ha titolo, come si è

²⁰ Cfr. **R. MAZZOLA**, *Simboli, religioni e sicurezza*, cit., 164.

²¹ In questo modo potrebbe essere tutelata la *privacy*, così come dovrebbe accadere in ordine alla possibilità di non rispondere alla richiesta se si desidera usufruire dell'insegnamento religioso. L'eventuale *non-risposta* collettiva corrisponderebbe al mero disinteresse circa la presenza del crocifisso nella classe, ma non certo a una manifestazione di ateismo o di laicità intransigente. Circa le implicazioni negative sulla *privacy* di una delibera di classe collettivamente diretta a condizionare l'esponibilità dei simboli religiosi v. **S. CECCANTI**, *E se la corte andasse in Baviera?*, in *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, cit. 21 ss. e, *ivi*, **R. TOSI**, *I simboli religiosi e i paradigmi della libertà religiosa come libertà negativa*, 306 ss. I problemi sollevati da entrambi gli autori si pongono tuttavia con riferimento a una proposta che vorrebbe investire della decisione le singole autorità scolastiche, in ragione della loro autonomia amministrativa, e non i singoli alunni *equipaggiati* di una totale *libertà espositiva* - così come si propone nel testo. Sul diritto di non dichiarare la propria fede di appartenenza, in quanto proiezione della libertà religiosa e di una corrispondente tutela della *privacy* circa le convinzioni intime, v. Corte EDU, sent. *Alexandrinis c. Grecia*, 21 febbraio 2008.



detto, a rifiutare la vista dei simboli altrui²²; sia perché il non chiedere l'esposizione deve poter rimanere privo di etichette. Nessuno può scommettere che un cristiano, un musulmano, un induista voglia necessariamente vedersi rappresentato o dichiarare la propria fede. La libertà di professare implica anche quella di trattenere nell'intimo il proprio credo. E lo Stato, di fronte a ogni libertà individuale, ha il dovere di non farsi aprioristico interprete delle sue opzioni, ma al contrario di transitare sempre attraverso le scelte del singolo, rispettandole senza *presumere* proprio nulla. Ecco perché Stato e scuola *dovrebbero* arrestare la propria azione nel mettere a disposizione le proprie strutture e i propri mezzi per l'autorappresentazione dell'appartenenza religiosa di ciascuno, senza imporre nulla di più. Va ribadito: la libertà non è una questione di amministrazione, né la sua manifestazione un'espressione della potestà d'imperio delle autorità pubbliche. Anche per questo non può escludersi neanche il vuoto simbolico, ma solo quale esito di un giro di domande circa l'esposizione dei simboli che sortisca come risultato il silenzio di tutti. In questa condizione-limite la scuola non potrebbe deliberare ed esigere l'esposizione per ragioni culturali. Ancora una volta *l'assoluto pedagogico* e le sue ragioni *secondo cultura* devono retrocedere di fronte alla libertà.

Del resto, questo *mettersi a disposizione* dello Stato, ma senza autoritarismi culturali, caratterizza anche le previsioni in materia di istruzione religiosa riconducibili all'art. 9 del Concordato di Villa Madama. Quella norma, in combinato con la legge n. 281/2006, rende *facoltativa* la scelta se usufruire dell'insegnamento religioso. Chi vuole potrà avvantaggiarsene; chi non vuole, non avrà alcun dovere connesso di dichiarare la propria fede religiosa. Se nessuno desidererà usufruirne, semplicemente l'insegnamento non verrà attivato in quella determinata classe. Alla base di questa strategia didattica sembra esservi la comprensione del significato antropologico e cognitivo del sapere religioso, adeguatamente compensata con l'esigenza di assicurare la libertà di credo.

Anche a questo proposito non mi sentirei di condividere le critiche mosse all'*ora di religione* dagli assertori di una laicità intransigente. Assicurare l'insegnamento di *una religione*, nella sua specifica declinazione confessionale, è cosa del tutto distinta da un corso sulla storia o sull'antropologia delle religioni. Questo perché l'esperienza religiosa può essere oggetto di diversi approcci. Sapere *sulle religioni* non è *conoscere un credo*. Chi *studia* le religioni dall'esterno, con atteggiamento razionale, non necessariamente crede; anzi, sarebbe auspicabile, ancorché

²² Cfr. V. PACILLO, *Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine* (in www.olir.it).



pressoché impossibile, che nello svolgere quest'attività venisse messa in disparte la propria fede. Al contrario, *chi apprende a credere, a seguire una fede*, si muove all'interno di un'esperienza, di un fare. Di nuovo, a questo proposito, si rivela saliente la differenza tra *episteme* e *pistis*, tra la conoscenza razionale e la fede.

Personalmente penso che l'atteggiamento *pistico* meriti di essere oggetto di un insegnamento separato. Se la religione, il credere, posseggono un'insopprimibile valenza antropologica, è allora del tutto in linea con gli obiettivi di un costituzionalismo laico che la scuola pubblica collabori con le famiglie nel formare questo aspetto della personalità individuale, così come della cittadinanza. E non vedo alcun oltraggio alla laicità nella possibilità per gli alunni di scegliere *una fede specifica* quale oggetto di studio, come percorso per *imparare a credere*. Del resto, ogni atteggiamento cognitivo, compreso il parlare, viene appreso in modo situato. Ciascuno apprende in prima battuta la lingua materna. E se non venisse esposto al *parlare* entro una certa età, peraltro piuttosto precoce, probabilmente non imparerebbe a farlo mai più. La capacità di articolare il linguaggio è una nostra caratteristica biologica; ciò nondimeno, per essere attivata, essa deve essere posta in contatto con un ambiente antropico e con le sue dinamiche comunicative e culturali. Comunque sia, imparare una lingua non preclude l'apprendimento e l'uso delle altre. Ma per questo è indispensabile acquisire, in qualsiasi idioma sia, la capacità di parlare.

Discorso analogo può svolgersi per molteplici altre facoltà cognitive, come ad esempio la competenza musicale, la sincronia fisica e il dominio del corpo, persino per la vista. E non c'è ragione di supporre che così non sia anche per *il credere*. Come già detto, le religioni costituiscono solo un ambito, tra i molti, in cui può attivarsi questa competenza, l'atteggiamento *pistico*, appunto. Tuttavia esse rappresentano un terreno in qualche modo privilegiato, dotato di una rilevanza non solo cognitiva, ma più densamente culturale. La *mente religiosa* dà vita una tipologia di manifestazioni, di atteggiamenti cognitivi e personali, riscontrabile, sino ad oggi, nell'intera storia dell'umanità, ancorché con modalità multiformi e variegate. Peraltro, da quanto parrebbe mostrare la contemporaneità, non sembra che il genere umano sia complessivamente orientato a rinunciarvi. Prendendo atto di questo, dunque, porre le strutture pubbliche al servizio dell'esigenza di apprendere *una fede* risponde a un bisogno dotato di caratura antropologica e perciò stesso candidato a iscriversi a pieno titolo nella grammatica dei diritti.

Ma, appunto, deve trattarsi di una disponibilità, non di un imperativo aprioristico. Così, il bisogno di imparare a credere può mischiarsi e combinarsi con l'esigenza di tutelare la libertà religiosa, che implica



anche la libertà di essere atei, proprio perché la religione è soltanto *una* delle *forme* del *credere*, ancorché dotata di grande rilievo antropologico. In questo senso, la scelta operata all'interno del Concordato e delle intese concluse con alcune delle altre confessioni è a mio parere del tutto condivisibile. Ciò che invece risulta ben poco convincente è l'argomento utilizzato per suffragarla. L'articolo 9 cit. giustifica l'ora di religione *riconoscendo* - così dice - *il valore della cultura religiosa*: e sin qui, a mio modo di vedere, non si potrebbe che essere d'accordo. Poi, però, aggiunge, a incrinare la tenuta *laica* della strategia di legittimazione adottata, l'ulteriore, supererogatoria giustificativa: «*e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano*». A mio modo di vedere, sarebbe stato decisamente meglio fermarsi alla prima affermazione. Se non altro perché insegnare un credo *in quanto costituisce patrimonio storico del popolo italiano* sembra contraddire radicalmente la scelta di renderlo facoltativo, di assicurare la libertà di usufruire di questa possibilità di apprendimento o di rifiutarla.

In quanto elemento culturale, il cattolicesimo va senz'altro insegnato, ma da un punto di vista *esterno*, razionale, quale fattore storico, non certo come *fede praticata*. Sono gli storici delle religioni che dovrebbero essere chiamati a impartire tale insegnamento, non certo i religiosi oppure i laici sottoposti - come avviene attualmente per gli insegnanti di religione - a un giudizio di approvazione da parte delle autorità ecclesiastiche. Le due funzioni sono complementari, non alternative, semplicemente perché differente ne è l'oggetto e, prima ancora, l'approccio (cognitivo) alla religione.

Senza scomputare nulla all'infelice strategia giustificativa dell'art. 9 cit., c'è da dire tuttavia che essa fa parte integrante, quale contraltare, di un modo errato di pensare il binomio laicità/insegnamento pubblico. Quando si comprendesse che il *sapere religioso* è un fatto dotato di caratura antropologica e come tale completa la laicità, anziché contraddirla, allora forse non ci sarebbe bisogno di difendere la possibilità di insegnare *a credere* con ragioni *storico-culturali*. Viceversa, quelle ragioni potrebbero appunto supportare un corso di storia e antropologia delle religioni, impostato secondo criteri di analisi *epistemici* e, perciò, neutri rispetto alle libere scelte di fede degli allievi. Esigere per ragioni pedagogico-culturali la frequenza obbligatoria di un corso *sulle religioni* non avrebbe nulla di dissimile dall'imporre lo studio della matematica, della filosofia o della storia, fatto salvo l'indefettibile rispetto dovuto alle inclinazioni e alle opinioni degli allievi.

Alla luce di quanto esaminato, c'è da sperare che le cose possano muovere verso una più matura reinterpretazione della laicità e, quindi, nel senso di una riforma complessiva del rapporto tra scuola e religio-



ne. A tal riguardo la sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, ancorché non del tutto condividibile, va salutata positivamente. Essa potrebbe funzionare da stimolo a far superare una situazione complessiva certo non priva di ambiguità e di sperequazioni tutt'altro che latenti. Esiste anche il rischio però che da essa scaturiscano derive politico-normative favorevoli a una sorta di nazionalismo cattolico. Opzione alla quale va opposta, da un punto di vista strettamente costituzionale, una resistenza davvero senza sconti, né cedimenti. A farne le spese sarebbe il presente e il futuro della laicità pluralista, risorsa indispensabile a far affrontare le portentose sfide, odierne e prossime, poste agli ideali democratico-costituzionali dalla trasformazione in senso multiculturale e multireligioso della società italiana, come di quella europea e mondiale.

Come già segnalato, sapere qual è la fede del compagno di banco è un modo per conoscere il proprio ambiente di vita, un vantaggio cognitivo e comunicativo rispetto all'ignoranza che vi farebbe da contraltare. La società multireligiosa direi perciò che *esige* la conoscenza dell'*altro*, se necessario veicolata e agevolata anche attraverso l'uso dei differenti simboli religiosi. La concorrenza di essi all'interno dello spazio scolastico servirebbe agli alunni da sollecitazione per gestire la loro possibile, sempre latente contrapposizione, in modo transattivo, interculturale. Cultura religiosa e fede religiosa potrebbero così ricomporsi e differenziarsi, per un verso attraverso la creazione di un lessico comune della convivenza²³, appunto di ispirazione interculturale; per un altro, nel rispetto delle reciproche differenze, rese percepibili e compatibili

²³ Per l'esplicitazione dei presupposti teorici e degli aspetti metodologici e pratici concernenti la creazione di un lessico giuridico interculturale, rinvio a **M. RICCA**, *Oltre Babele*, cit.; **ID.**, *Dike meticcias*, cit.; **ID.**, *Sul diritto interculturale*, cit. e *ivi*, sul numero 8/2008 di *Daimon* ai contributi di **S. BERLINGÒ**, *Diritto interculturale: istruzioni per l'uso di un ecclesiastico-canonista*, 43 ss.; **G. MARRAMAO**, *Cosmopolitismo della differenza. Il diritto dopo Babele*, 51 ss.; **C. PINELLI**, *La ricerca della giusta distanza e la prospettiva del diritto interculturale*, 65 ss.; **F. REMOTTI**, *Tradurre e convivere. L'antropologo e il diritto interculturale*, 97 ss. V., anche, **P. CONSORTI**, *La reazione giuridica alla società multiculturale. Fra respingimenti multiculturalisti e diritto interculturale*, in **ID.** (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa, Plus, 2009, 19 ss.; **ID.**, *Nuovi razzismi e diritto interculturale. Dei principi generali e dei regolamenti condominiali nella società multiculturale*, in **I. POSSENTI** (a cura di), *Intercultura. Nuovi razzismi e migrazioni*, Pisa, Plus, 2009 (in corso di pubblicazione) e già in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2009. Ulteriori indicazioni sulle prospettive privatistiche, penalistiche, etc., delle ricerche multidisciplinari sul diritto interculturale possono rintracciarsi all'indirizzo www.associazioneidedi.org. Vi si trova il sito ufficiale dell'associazione «Intercultura Democrazia Diritto» (IDEDI), che ha come obiettivo la costruzione multidisciplinare di un lessico giuridico interculturale in grado di supportare gli operatori del diritto e delle agenzie istituzionali in generale nel quotidiano confronto con la diversità culturale.



proprio dalla comunicazione reciproca dei saperi, delle convinzioni profonde di ciascun allievo²⁴. Le ortoprassi religiose, le loro proiezioni nella quotidianità, potrebbero entrare in contatto, sviluppando le loro possibilità di traduzione reciproca, l'evidenziazione delle loro potenziali continuità.

A partire dai gesti della vita comune, *condotta in comune*, le narrazioni religiose sono in grado di elaborare una vasta area di sovrapposizioni. Questo perché gli abiti giornalieri, pure intrisi di etica di matrice religiosa, mostrano un volto delle fedi assai sfrangiato, polisemico, esposto a elastiche transazioni di senso e al manifestarsi di molteplici equivalenze interculturali. In un'atmosfera di tolleranza e di disponibilità al riconoscimento dell'*altro*, la creatività individuale, sollecitata dal pulsare delle dinamiche comunicative quotidiane, potrebbe avere la meglio rispetto al rigido nitore dei profili dogmatici e sacramentali. A veicolare nella scuola i processi di transazione culturale, prove tecniche dell'Italia di domani, sarebbe proprio *il sapere* chi è l'*altro*, anche dal punto di vista religioso. Alla luce di questa conoscenza - rarefatta invece nell'ambito della società degli adulti, anche perché non assistita da adeguate e diffuse agenzie formative - gli alunni potrebbero apprendere a sviluppare modalità di convivenza in grado di svelare tutte la ricchezza semantica dei rispettivi saperi religiosi, dei loro sfondi di senso. La religione, all'interno di quel laboratorio di simulazione socio-politica che è la scuola, proprio in forza della sua pervasività antropologica, potrebbe allora farsi strumento di mediazione dei conflitti, anziché trincea di differenziazione identitaria. Destino invece ad essa ineluttabilmente riservato se e in quanto ne venisse negata l'incidenza culturale, decretando ora la paventata necessità di un'evacuazione tassativa delle religioni e dei loro simboli dalla sfera laica e quindi anche dalla scuola pubblica; oppure, in alternativa, la rappresentazione solitaria di un solo simbolo religioso sotto l'egida della sua significazione storico-culturale (*idest*: nazionale).

A tal riguardo le cose non vanno prese alla leggera. Bisogna evitare a tutti i costi di farsi trascinare dalle contingenze della politica e guardare invece in lontananza. Come si usa dire, è necessario farsi mentalmente presbiteri. Sennonché la sottolineatura, con accenti spesso monastici, della portata storico-culturale del cattolicesimo e più in generale del cristianesimo anima più di una delle agenzie politiche e culturali attive nel nostro paese. Questo indirizzo e le scelte istituzionali ad esso

²⁴ Per un'apertura, quantomeno tendenziale, in questa direzione, v. **G. CIMBALO**, *Laicità come strumento di educazione alla convivenza* (in <http://www.fdca.it/laicità/cimbalo-laicità.htm>).



conseguenti vengono anzi prospettate, non di rado, come una versione *autentica* dell'opzione laica, icasticamente racchiusa nella formula *laicità sana*²⁵.

Benché non la condivida nei contenuti, trovo che quella formula sia retoricamente e emotivamente alquanto efficace, così come testimoniato dalla sua diffusa utilizzazione e dal successo riscosso. Proprio per questo ne proporrei, anche in senso metaforico, una *deangolazione sintattica*. Quindi sottoscriverei senz'altro l'espressione «laicità sana», intendendo però il vocabolo «sana» come *forma verbale* piuttosto che come *aggettivo*: più esplicitamente, transitando da una *laicità sana* a una *laicità che sana*. Penso, a tal riguardo, che il cogliere in chiave pluralista, anziché monista, l'incrociarsi dei profili culturali e libertari legati all'espressione del sentimento religioso potrebbe far comprendere che *la laicità sana* e può sanare i conflitti di matrice sia culturale, sia più specificamente religiosa.

Ovviamente non si tratta solo di un *gioco linguistico*. Al contrario, la proposta di deangolazione sintattica scaturisce dall'esigenza di conferire un'autentica valorizzazione alla *sintassi*, nel senso etimologico di *sin-taxis*: cioè, come giustapposizione e convivenza pacifica tra le diversità. Personalmente, per *sanare i conflitti culturali e religiosi* non credo esista via preferibile se non rendere l'atteggiamento laico sinceramente e apertamente interculturale, quindi in grado di commutare la giustapposizione in comunicazione. Solo una laicità animata, sostanziata in una semantica normativa simmetrica, e perciò stesso interculturale, potrà evitare di penalizzare o privilegiare alcuna *fede*, alcun *dialetto confessionale* rispetto agli altri pure presenti nella platea sociale. Un criterio, un ideale regolativo che andrebbe attuato sia a livello pragmatico, sia a livello simbolico, attraverso il tentativo di ispirare l'azione pubblica a un codice della soggettività giuridica laica (nell'ambito civilistico, penalistico o processualistico) il più possibile equidistante rispetto alle molteplici opzioni culturali o religiose. Poco cambia, al riguardo, che rispetto ad altre fedi il cattolicesimo goda in Italia di una indubbia caratura storica. L'attestazione indiscutibile di questo *fatto* può entrare a far parte della piattaforma di partenza del confronto democratico e interculturale, ma non deve certo farsi fattore di predeterminazione anticipata del futuro, quasi legittimasse a porre un'ipoteca sul profilo dei prossimi, possibili orizzonti dell'integrazione democratica. Il patrimonio storico e le tradizioni vivono nel presente e hanno bisogno, per svilupparsi in

²⁵ In una delle tante occasioni, precisamente il giovedì 29 maggio 2008, lo stesso Benedetto XVI così si esprimeva: «Nel quadro di una laicità sana e ben compresa occorre resistere alla tentazione di considerare il Cristianesimo come un fatto solo privato».



modo continuativo e coerente rispetto al passato, di concorrere a *fare la storia presente*. Ma per poter realizzare pacificamente questo obiettivo non può seguirsi altra strada che quella del confronto con i *nuovi inquilini*, cioè con le nuove fedi, le nuove posizioni ideali e aspirazioni sociali presenti nell'arena pubblica e rese di volta in volta *attuali* dall'incedere della storia e dalle legittime *aspirazioni democratiche di tutti*.

Per raggiungere questo risultato basterebbe in fondo valorizzare il carattere a un tempo personale e culturale della fede. Esattamente come si fa oggi con l'insegnamento religioso - quantunque ancora a solo beneficio delle confessioni dotate di intesa. Per concludere, i problemi sollevati da ultimo dalla Corte europea dei diritti dell'uomo potrebbero essere fronteggiati modificando la normativa di rango sub-legislativo che attualmente regola l'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, in modo da allinearla all'assetto riconducibile dall'art. 9 del Concordato (che tra l'altro potrebbe fungere da *tertium comparationis*)²⁶. Non ci vuol molto, ripeto. Basterebbe consentire di porre alcune *semplici domande* agli alunni. Senza clamori, né mistificanti e ipocrite indignazioni, potrebbe quindi risponderci all'implicito quesito posto dalla Corte europea circa l'autentica laicità dell'Italia predisponendo a nostra volta un semplice interrogativo, utilizzabile nei confronti sia degli alunni delle scuole pubbliche, sia dei dipendenti degli pubblici uffici.

Chi vuole il crocifisso?

Se *voluto* dagli allievi delle rispettive classi, il crocifisso potrà e dovrà restare dov'è, magari accanto ad altri simboli religiosi. Meglio ancora se accompagnato da un cartiglio volto a ricordare che, per *tradizione e costituzione*, «tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa o di non professarne alcuna»²⁷.

²⁶ Non solo. La tesi della perdurante vigenza dei r.d. concernenti l'affissione del crocifisso, sostenuta dal Consiglio di Stato (v. *supra*), potrebbe considerarsi superata proprio in relazione alla disciplina dettata dall'art. 9, da considerarsi come attuazione del *superamento* della confessionalità (cattolica) dello Stato, precedentemente sancita dall'art. 1 del Concordato del 1929. Ciò consentirebbe appunto di intervenire già in via giurisprudenziale sulla normativa sub-legislativa, rivolta a raccomandare l'affissione del crocifisso. Questo, ovviamente, senza negare l'auspicabilità di un intervento *anche* del legislatore per dare ordine generale alle modalità di utilizzo dei simboli nei luoghi e negli spazi pubblici.

²⁷ L'integrazione dell'enunciato iniziale dell'art. 19 cost. con il riferimento all'ateismo corrisponde all'indirizzo costante della Corte costituzionale, espresso sin dalla sent. 58/1960. Al riguardo, v. **M. RICCA**, *Art. 19*, in *La Costituzione italiana*, Commento agli artt. 1-54, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, Milano, Utet, 2006.