



Valentina Bartolucci

(Università di Pisa)

Dal “laboratorio” francese a Strasburgo: il *vivre ensemble* come principio giuridico emergente nel diritto europeo delle religioni *

*From the French “laboratory” to Strasbourg: the *vivre ensemble* as an emerging legal principle in European religious law **

ABSTRACT: This essay traces the origins of *vivre ensemble*, from its philosophical and political foundations to its gradual incorporation into French law, and its subsequent adoption in the case law of the European Court of Human Rights. Through analysing the concept’s usage in French legislation and leading Strasbourg cases, the essay demonstrates how *vivre ensemble* currently operates as an ambivalent argumentative category. On the one hand, it is a new legal criterion aimed at preserving social cohesion. On the other hand, it is a vague and potentially selective notion capable of justifying generalised restrictions on religious freedom. The essay discusses the risks arising from its intertwining with security logics and models of majority belonging. In the meantime, it also highlights the potential of *vivre ensemble* if it is reinterpreted in relational terms as a principle capable of promoting democratic coexistence and allowing people to “live together as different”. Finally, the study assesses whether *vivre ensemble* can be considered an emerging legal principle of European religious law, and the conditions necessary for its use to be compatible with pluralism and in full compliance with Article 9 of the ECHR.

ABSTRACT: Il saggio ricostruisce la genealogia del *vivre ensemble*, dalle sue radici filosofico-politiche alla progressiva “giuridificazione” nel contesto francese, fino alla sua ricezione nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo. Attraverso l’analisi degli impieghi del concetto nell’ordinamento francese e nei *leading cases* di Strasburgo, il contributo mostra come il *vivre ensemble* operi oggi come categoria argomentativa ambivalente: da un lato, nuovo criterio giuridico volto a preservare la coesione sociale; dall’altro, nozione vaga e potenzialmente selettiva, suscettibile di giustificare restrizioni generalizzate alla libertà religiosa. Il saggio discute i rischi derivanti dal suo intreccio con logiche securitarie e con modelli di appartenenza maggioritari, ma evidenzia anche le potenzialità del *vivre ensemble* se reinterpretato in chiave relazionale, come principio capace di promuovere una convivenza democratica

* Contributo sottoposto a valutazione dei pari - Peer-reviewed paper.

© The Author(s)

Submitted: 16.02.2026 – Approved: 19.05.2026 – Published: 08.06.2026

DOI: <https://doi.org/10.54103/1971-8543/31802>



che consenta di “vivere insieme da diversi”. L’indagine valuta così se il *vivre ensemble* possa configurarsi come principio giuridico emergente del diritto europeo delle religioni e quali condizioni siano necessarie per un suo utilizzo compatibile con il pluralismo e con il pieno rispetto dell’art. 9 CEDU.

PAROLE-CHIAVE: *vivre ensemble*, European Court of Human Rights, French secularism, religious freedom. *vivre ensemble*, Corte Europea dei Diritti dell’Uomo, *laïcité*, Libertà religiosa.

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. Breve genealogia filosofico-politica - 3. L’ingresso nel linguaggio del diritto: il “laboratorio” francese - 4. Il recepimento nella giurisprudenza di Strasburgo - 5. Il *vivre ensemble* come principio giuridico “emergente”? Profili critici e prospettive.

1 - Introduzione

Negli ultimi decenni, il fenomeno religioso ha assunto, tra alti e bassi, uno spazio di rilievo in termini nuovi e in parte inaspettati¹. Nelle attuali società sempre più “super-diverse”², i conflitti sul ruolo pubblico della religione si fanno via via più acuti e politicamente divisivi³. A livello europeo, analogamente a quanto accade negli Stati Uniti, il legislatore nazionale spesso mostra riluttanza ad assumere decisioni su tale questione, con la conseguenza che una parte significativa delle controversie in merito viene progressivamente “tribunalizzata”⁴ e deferita alle Corti, in particolare alla Corte europea dei diritti dell’uomo (Corte EDU), la quale assume così il ruolo di giurisdizione sovranazionale di riferimento nella composizione dei conflitti in materia di diritti dell’uomo e libertà fondamentali⁵.

¹ Su tutti vedi J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, traduzione italiana di M. PISATI, il Mulino, Bologna, 2000 (edizione originaria 1994); G. KEPPEL, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, traduzione italiana di C. TORRE, Rizzoli, Milano, 1991 (edizione originaria 1991); C. CARDIA (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dei?*, Giuffrè, Milano, 1998.

² S. VERTOVEC, *Super-diversity and its Implications*, in *Ethnic and Racial Studies*, 30, 6, 2007, pp. 1024-1054.

³ C. CARDIA, *Il simbolo religioso e culturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica (<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese>), n. 23 del 2012.

⁴ R. HIRSCHL, *The Judicialization of Politics*, in K. WHITTINGTON (a cura di), *The Oxford Handbook of Law and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 119-141.

⁵ M. TOSCANO, *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo. Itinerari giurisprudenziali*, ETS, Pisa, 2018. Questo ruolo della Corte è stato evidenziato



Nel dare attuazione all'art. 9 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU), la Corte di Strasburgo svolge un ruolo decisivo nel definire gli standard comuni di tutela della libertà di pensiero, coscienza e religione e nel delineare un modello europeo di *governance* del pluralismo⁶.

In questo compito, essa si trova a bilanciare tale libertà con esigenze di sicurezza, ordine pubblico e coesione sociale e, in alcuni casi, ricorre - in modo non sistematico - alla categoria del *vivre ensemble*, formula che compare espressamente, e in posizione centrale, nella sentenza *S.A.S. c. Francia* del 2014 e riaffiora, in forme più o meno esplicite, anche in decisioni successive⁷.

L'impiego del *vivre ensemble* da parte della Corte presenta un tratto peculiare. La locuzione nasce nel linguaggio filosofico-politico, viene progressivamente "giuridificata" nell'esperienza francese e, solo in seguito, è accolta in forma condensata nell'argomentazione della Corte di Strasburgo⁸. Questa traiettoria solleva una questione di fondo: stabilire

come particolarmente rilevante "nei casi che coinvolgono tematiche etiche o religiose": sul punto **P. ANNICCHINO**, *La religione in giudizio. Tra Corte Suprema degli Stati Uniti e Corte europea dei diritti dell'uomo*, il Mulino, Bologna, 2018, p. 103.

⁶ Per una compilazione generale relativa alla giurisprudenza della Corte EDU in materia di diritti dell'uomo e libertà fondamentali si rimanda a **S. BELTRANI** (a cura di), *La Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Zanichelli, Bologna, 2022; **M. DE SALVIA**, **V. ZAGREBELSKY**, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali. La giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo e della Corte di giustizia delle Comunità europee*, a cura di **M. FUMAGALLI MERAVIGLIA**, Giuffrè, Milano, 2007; **M. TOSCANO**, *Il fattore religioso*, cit. Si suggerisce anche la lettura di **A.S. GAUDENZI**, *I ricorsi alla Corte europea dei diritti dell'uomo*, 7^a ed., Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna, 2025.

⁷ Sulla centralità del *vivre ensemble* in *S.A.S. c. Francia* e sulla sua ripresa, sebbene selettiva, in *Belcacemi et Oussar e Dakir v. Belgio*, vedi **CORTE EDU GRANDE CAMERA**, *S.A.S. c. Francia*, 1° luglio 2014, ricorso n. 43835/11; **EAD.**, Sez. II, 11 luglio 2017; **CORTE EDU**, *Belcacemi et Oussar C. Belgique*, ricorso n. 37798/13, Sez. II, 11 luglio 2017; **CORTE EDU**, *Dakir c. Belgio*, ricorso n. 4619/12, Sez. II, 11 luglio 2017. In argomento vedi **V. GAZAGNE-JAMMES**, *Le vivre-ensemble: exigence supérieure ou droit subjectif?*, in *Revue des droits et libertés fondamentaux (RDLF)*, Rivista telematica (www.revuedlf.com), 30, 2019; **M. HUNTER-HENIN**, *Living Together in an Age of Religious Diversity: Lessons from Baby Loup and SAS*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, 4, 1, 2015, pp. 94-118; **M. PEARSON**, *What Happened to 'Vivre Ensemble?': Developments after SAS v France*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, 10, 2, 2021, pp. 185-205; **I. TRISPIOTIS**, *Two Interpretations of 'Living Together' in European Human Rights Law*, in *Cambridge Law Journal*, 75, 3, 2016, pp. 580-607.

⁸ La Corte importa tale locuzione, ridotta ai suoi elementi essenziali, dal contesto francese, senza però la sua "scaffalatura concettuale". In altre parole, ne impiega il



se il *vivre ensemble* funzioni soltanto come nuova etichetta per esigenze tradizionali di ordine pubblico e coesione sociale, oppure se si configuri come un principio giuridico emergente, capace di orientare in modo autonomo il bilanciamento tra sicurezza, libertà e pluralismo religioso.

Il saggio affronta questa questione tracciando l'emersione del concetto e la sua trasformazione nel passaggio dal piano filosofico-politico a quello giuridico, con particolare attenzione al contesto francese. In secondo luogo, esamina alcune applicazioni della locuzione nella giurisprudenza della Corte in materia di libertà religiosa. Infine, valuta se esso operi come un mero strumento di restrizione o se possa delinearci come principio relazionale della convivenza democratica.

2 - Breve genealogia filosofico-politica

Il *vivre ensemble* non designa un concetto unitario, ma una categoria costruita su una tensione strutturale: da un lato, la pretesa universalistica di definire le condizioni normative della vita comune; dall'altro, il riconoscimento di un pluralismo sociale e religioso che eccede ogni modello omogeneizzante di appartenenza. È da questa tensione - espressione di una genealogia teorica stratificata - che derivano tanto la forza quanto l'ambivalenza giuridica del "vivere insieme"⁹.

Ricostruirne la genealogia, senza pretesa di esaustività¹⁰, consente di coglierne la stratificazione concettuale, frutto di una lunga

"nocciolo", come ragione astratta di coesione sociale che può giustificare restrizioni, non esplicitando la complessa articolazione che caratterizza il dibattito francese.

⁹ La riflessione sul tema è molto ricca e articolata, soprattutto nel mondo francofono; su tutti C. BOURIAU, A. MOINE, M. ROTA (a cura di), *Le vivre ensemble saisi par le droit*, Pedone, Paris, 2021. Quanto alla Francia vedi anche C. COCHET, *La laïcité et le vivre ensemble en République française*, in *Revue du droit des religions*, 15, 2023, pp. 127-144; per quanto riguarda il Québec, vedi F. SAILLANT (a cura di), *Pluralité et vivre ensemble*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2015; per quanto concerne l'Africa francofona, vedi J. NJOYA, *Les minorités dans le "vivre ensemble" en Afrique*, in *Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, 53, 2, 2020, pp. 149-170.

¹⁰ Molti altri pensatori, oltre a quelli citati in questo saggio, hanno riflettuto sul *vivre ensemble* nel suo rapporto con il potere, la società e l'esercizio della libertà, lo spazio pubblico, l'alterità, la pluralità e il legame sociale: tra questi vedi É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Les Presses universitaires de France, Paris, 2007 (edizione originaria 1893); N. ELIAS, *La société des individus*, Pocket, Paris, 2005; M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil, Paris, 1997; A.



elaborazione in cui le dimensioni politiche, etiche e giuridiche si sono progressivamente intrecciate e contaminate. È alla luce di questo tentativo di ricostruzione che appare utile richiamare l'approccio di Vincenzo Pacillo, il quale, nel ricostruire la genealogia di un altro concetto giuridico - la laicità dello Stato - muove dal presupposto, qui condiviso, che fattori extra-giuridici incidano in modo significativo sulla formazione e sull'evoluzione dei concetti normativi¹¹. La ricostruzione delle influenze, dirette e indirette, delle dinamiche politico-filosofiche e, più in generale, culturali, consente di illuminare non solo le elaborazioni dottrinali, ma anche gli orientamenti giurisprudenziali che su tali concetti si innestano.

Il *vivre ensemble* emerge come un nodo semantico risultante dall'intreccio di almeno tre direttrici del pensiero europeo, qui assunte come assi interpretativi, che rinviano a distinte radici genealogiche della nozione e che vengono quindi analizzate separatamente nel loro sviluppo storico e concettuale: la tradizione repubblicana francese, l'umanesimo personalista e le riflessioni contemporanee sul pluralismo democratico¹². Queste tre direttrici non pretendono di esaurire la genealogia storica e teorica del concetto, ma servono a restituire la complessità di una locuzione che si è formata attraverso apporti teorici eterogenei. È infatti nel dialogo - talvolta armonico, talvolta tensionale - fra queste radici che si spiega la stratificazione del *vivre ensemble*, da cui derivano tanto la sua poliedricità quanto i suoi usi non sempre coerenti nel linguaggio giuridico contemporaneo¹³.

La prima radice del *vivre ensemble* può essere rintracciata nella tradizione repubblicana francese, che si è nutrita, tra le altre cose, della concezione rousseauiana del *corps politique* come unità fondata sulla

HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, traduzione francese di P. RUSCH, Folio, Paris, 2013; **F. SAILLANT**, *Pluralité et vivre ensemble*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2015; **A. TOURAINE**, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris, 1997.

¹¹ **V. PACILLO**, *Per sempre giovane. La laicità nel dibattito culturale francese: scrittori e politica ecclesiastica da Victor Hugo a Annie Ernaux*, Mucchi Editore, Modena, 2024.

¹² Le tre radici qui individuate non esauriscono l'insieme delle traiettorie teoriche che hanno interessato la nozione di *vivre ensemble*, ma rappresentano quelle che, per la loro capacità di incidere sulla sua traduzione giuridica, appaiono strutturalmente determinanti.

¹³ Cfr. **M. PEARSON**, *What Happened to "Vivre Ensemble"*, cit.



*volonté générale*¹⁴. All'interno di una tradizione che è stata a un tempo "aussi glorieuse qu'obscure", la coesione civica e l'unità del corpo repubblicano tendono ad assumere lo statuto di presupposti impliciti della vita comune¹⁵.

Nel *Contrat social*, Rousseau articola i presupposti teorici di tale impostazione affermando che: "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout"¹⁶. La *volonté générale*, distinta dalle *volontés particulières*, non coincide con la semplice somma delle volontà individuali, ma esprime ciò che vi è di comune tra di esse e che concerne l'interesse del *corps politique* inteso non come aggregato di individui, bensì come entità collettiva¹⁷. In tal senso, essa opera come principio unificante della comunità, orientando il corpo sovrano verso fini che trascendono i particolarismi¹⁸.

Questa tradizione ha esercitato un'influenza duratura sull'immaginario politico francese¹⁹, trovando una traduzione istituzionale nel principio dell'indivisibilità della Repubblica, formalizzato dalla Convenzione nazionale nel 1792.

¹⁴ Cfr. **J.-J. ROUSSEAU**, *Du contrat social; ou, Principes du droit politique*, I, II, in *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Paris, 1964, I, VI (edizione originale 1762). L'Autore interpreta la comunità politica moderna come unione morale sorretta dalla *volonté générale*. Il carattere repubblicano del *Contrat social* è messo in evidenza, tra gli altri, da **M. VIROLI**, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, il Mulino, Bologna, 1993. Le implicazioni repubblicane insite nella costruzione rousseauiana sono approfondite da **G. SILVESTRINI**, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Claudiana, Torino, 2010.

¹⁵ **O. RUDELLE**, *La tradition républicaine*, in *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 42, 1987, pp. 31-42, p. 42.

¹⁶ **J.-J. ROUSSEAU**, *Du contrat social*, cit., lib. II, cap. 6.

¹⁷ **J.S. CANON**, *Three General Wills in Rousseau*, in *The Review of Politics*, 84, 3, 2022, pp. 350-371.

¹⁸ **C. MCMAHON**, *Rousseau's General Will and the Will of All: A Present-Day Perspective*, in *The Journal of Ethics*, 29, 2025, pp. 533-549.

¹⁹ Cfr. in particolare **R. GIRARDET**, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986; **S. HAZAREESINGH**, "L'imaginaire républicain en France, de la Révolution française à Charles de Gaulle", in *Revue historique*, 659, 2011, pp. 637-654; **F.-X. MILLET**, *On the French Constitutional Imaginary: The Erosion of the Long-standing Republican Tradition*, in J. KOMÁREK, B. AASA, M. BÁN, M. KRAJEWSKI (a cura di), *European Constitutionalism the Other Way Round: From the Periphery to the Centre*, Cambridge University Press, Cambridge, 2026, pp. 409-428.



Il medesimo principio è stato poi riaffermato in epoca contemporanea dall'articolo 1 della Costituzione del 1958, che definisce la Francia come "République indivisible, laïque, démocratique et sociale"²⁰.

L'idea che la *République* sia *une et indivisible* è tipicamente associata a una concezione dell'appartenenza al *corps politique* incentrata sulla priorità del legame civico²¹. Nell'ambito di questa razionalità repubblicana, l'unità del corpo politico tende a precedere e gerarchizzare le appartenenze particolari, comprese quelle religiose e culturali, nella misura in cui l'eguaglianza formale dei cittadini e la neutralità dello spazio pubblico sono assunte come condizioni necessarie della vita comune²².

Il "vivere insieme", in questa ottica, può pertanto essere letto come non coincidente con una mera coesistenza fattuale, ma come richiamo a un nucleo di valori civici condivisi che contribuisce a fondare, almeno sul piano normativo, l'idea dell'indivisibilità della comunità repubblicana²³. Partecipare al *corps politique* significherebbe allora prendere parte a un progetto collettivo e riconoscere la preminenza dell'interesse generale sulle appartenenze particolari²⁴.

Ne deriva una possibile configurazione del legame politico come tendenzialmente prioritario rispetto alle appartenenze religiose, culturali o comunitarie, nel senso che l'accesso allo spazio pubblico è prevalentemente mediato dalla qualifica di cittadino piuttosto che dall'appartenenza a comunità etniche, religiose o culturali²⁵.

²⁰ L'art. 2 recita: "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances [...]". Tale formulazione riprende quella contenuta nell'art. 1 della Costituzione del 1946.

²¹ E. DALY, *The indivisibility of the French republic as political theory and constitutional doctrine*, in *European Constitutional Law Review*, 11, 3, 2015, pp. 458-481.

²² V. SAINT-JAMES, *La «tradition républicaine» dans la jurisprudence de droit public*, in *Revue du droit public*, 5, 2015, pp. 1307 à 1326.

²³ Cfr. C. NICOLET, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1995.

²⁴ E. DALY, *The indivisibility of the French republic*, cit.

²⁵ Questa prospettiva assimilazionista emerge con particolare chiarezza nel "manifesto" dell'allora ministro dell'Interno Gérard Darmanin, nel quale egli descrive la comunità nazionale come uno spazio aperto, ma fondato sull'integrazione degli individui all'interno di un unico statuto di cittadinanza: "Parce qu'elle est définie en termes politiques, la communauté nationale est un groupe ouvert: la France accueille, la France intègre. Mais elle intègre des individus, des personnes en tant que telles, qui



Sul piano istituzionale, questa tradizione trova una delle sue espressioni più pregnanti nella laicità repubblicana²⁶ fondata “sul

deviennent, lorsqu'ils obtiennent la nationalité française ou lorsqu'ils naissent en France, des citoyens. La France ne pose pas de contrat social avec des communautés; elle ne s'engage nullement à les respecter dans leurs lois et leurs principes spécifiques. Notre pays combat le regroupement de l'entre-soi pour permettre à chacun, dépouillé de son déterminisme et placé dans un même état de droits et devoirs, de se réaliser comme citoyen de la Nation”. **G. DARMANIN**, *Le séparatisme islamiste. Manifeste pour la laïcité*, L'Observatoire, Paris, 2021, p. 66. L'adesione ai canoni del medesimo modello assimilazionista si ritrova anche discorso dell'allora presidente della Repubblica Emmanuel Macron, pronunciato in occasione delle celebrazioni a Parigi del 150° anniversario della Repubblica, in cui ha affermato: “La liberté dans notre République est un bloc. C'est la liberté de participer au choix de ses dirigeants et donc le droit de vote, mais qui est indissociable de la soumission au verdict des urnes, à la liberté collective du peuple. C'est la liberté de conscience, et en particulier la laïcité, ce régime unique au monde qui garantit la liberté de croire ou de ne pas croire, mais qui n'est pas séparable d'une liberté d'expression allant jusqu'au droit au blasphème”: **E. MACRON**, *Déclaration de M. Emmanuel Macron, président de la République, sur les valeurs de la République*, 4 settembre 2020 (testo consultabile su www.vie-publique.fr).

²⁶ La letteratura sul tema della laicità è vastissima, per una ricognizione d'insieme dal punto di vista giuridico, cfr. ex multis **G. DALLA TORRE** (a cura di), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1993; **A. FERRARI**, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e Francia*, Giappichelli, Torino, 2002; **L. GUERZONI**, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Archivio Giuridico F. Serafini*, CLXXII, 1967, pp. 61-130; **P. STEFANÍ**, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007. La *laïcité* è una nozione specificamente francese, difficilmente traducibile: per una panoramica generale si rimanda, senza volontà di completezza, a **M. BARBIER**, *La Laïcité*, Editions L'Harmattan, Paris, 1995; **J. BAUBÉROT**, *La laïcité quel héritage de 1789 à nos jours?*, Labor et fides, Genève, 1990; **ID.**, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990; **ID.**, *Laïcité (1905-2005) entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004; **Y. BRULEY**, *La laïcité française*, Cerf, Paris, 2015; **É. POULAT**, *Notre Laïcité publique: la France est une République laïque*, Berg international éditeurs, Paris, 2003.

Nel corso della storia francese, la *laïcité* ha attraversato diverse fasi di trasformazione, rivelandosi una categoria intrinsecamente dinamica, strettamente connessa alle evoluzioni della forma statale e, più in generale, alle modalità di articolazione dei rapporti tra governanti e governati, sul punto vedi, tra gli altri, **J. BAUBÉROT**, *Les 7 laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2020; **P. CONSORTI**, *Dalla Francia una nuova idea di laicità per il nuovo anno*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2018; **M. d'ARIENZO**, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008, pp. 257-273, p. 258; **EAD.**, *La laicità francese: “aperta”, “positiva” o “im-positiva”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2011; **D. FERRARI**, *Tra Dio e Marianne: la laicità en marche: il discorso del Presidente Macron ai rappresentanti delle confessioni religiose*, in *Diritto ecclesiastico*, CXXVIII, 1/2, 2017, pp. 123-147; **ID.**, *La 'laïcité partenariale': il presidente della Repubblica francese Macron davanti alla Conferenza episcopale*, in *Il Diritto*



principio di separazione tra Stato e religioni, nel rispetto della garanzia costituzionale del principio di eguaglianza e dei diritti fondamentali della persona - primo tra questi la libertà di coscienza²⁷. Elevata a valore repubblicano²⁸ e a principio fondatore dell'ordine costituzionale²⁹, la

ecclesiastico, 2017, 3-4, pp. 757-777; **M.C. IVALDI**, *Libertà religiosa e laicità in costanza di pandemia: il dialogo e la collaborazione delle istituzioni statali con i gruppi religiosi in Francia*, in *Diritto ecclesiastico*, CXXXI, 1/2, 2020, pp. 59-72; **EAD.**, "Laïcité" e sport in Francia. La questione dei simboli religiosi, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 33, 2, 2025, pp. 531-555.

Per una panoramica più ampia sugli sviluppi degli ultimi anni in tema di *laïcité*, vedi **S. DOMIANELLO**, *Laïcité en marche. L'esagono alla prova della transizione. Dalla laïcité pointue (oubliée) alla laïcité arrondie (réécrite)*, in G. D'ANGELO (a cura di), *Rigore e curiosità. Scritti in memoria di Maria Cristina Folliero*, t. I, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 362-369. Molti ne evidenziano il carattere polimorfico e polisemico, cfr. **M.D. CHARLIER-DAGRAS**, *La Laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, Editions L'Harmattan, Paris, 2002; **D. FERRARI**, *La laicità importuna: laicità costituzionale e libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 7 del 2023. Qualcuno è arrivato a considerarla "un concetto quasi mistico", fortemente simbolico e insieme sfuggente: vedi **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *Stato e religioni nella Francia separatista e nell'Italia concordataria. Verso un modello europeo di laicità?*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 4, 2006, pp. 560-567, p. 562. Per Barbera, la laicità è un principio "in cammino", suscettibile di articolazioni diverse nei singoli ordinamenti: cfr. **A. BARBERA**, *Il cammino della laicità*, in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007.

²⁷ **D. FERRARI**, *I sindaci francesi contro il "burkini": la laicità a ferragosto? A prima lettura di alcuni recenti orientamenti giurisprudenziali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 31 del 2016, pp. 2-3.

²⁸ La legislazione francese qualifica la *laïcité* come valore: cfr. *Loi n° 2013-595 du 8 juillet 2013*; vedi anche *Exposé des motifs de la loi n° 2021-1109 du 24 août 2021*. Essa viene considerata uno dei "valeurs essentielles", ritenuta condizione della "cohésion nationale" e della "tenue de l'État"; in dottrina, cfr. **L. BAKIR**, *Réflexions autour de la laïcité axiologique*, in *Revue du droit des religions*, 8, 2019, pp. 137-154, p. 137; e nel discorso politico, cfr. **J.-M. SAUVE**, *Laïcité et République*. Intervention de Jean-Marc Sauvé, vice-président du Conseil d'État, lors de la Conférence Olivaint le 6 décembre 2016, Hôtel de l'Industrie (<https://www.conseil-etat.fr/publications-colloques/discours-et-contributions/lai cite -et-republique>, ultimo accesso 12 ottobre 2025). Vedremo più avanti che la *laïcité* è evocata anche dalla Corte EDU, che sottolinea come l'idea "que la laïcité, qui constitue le garant des valeurs démocratiques, est au confluent de la liberté et de l'égalité [... est] respectueuse des valeurs sous-jacentes à la Convention": cfr. **CORTE EDU GRANDE CAMERA**, *Leyla Sahin c. Turquie*, ricorso n. 44774/98, 10 novembre 2005, §§ 113-114.

²⁹ **A. ROBLLOT-TROIZIER**, *Le principe constitutionnel de laïcité et la prétendue volonté du pouvoir constituant*, in *Revue française de droit administratif*, 3, 2013, pp. 663-667, p. 663. Sul punto anche **M.C. IVALDI**, *La via francese alla limitazione delle libertà e il dialogo con le religioni al tempo del coronavirus*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 14 del 2020.



laïcité è tipicamente presentata come vero e proprio “cemento” dell’unità nazionale³⁰, “*pierre angulaire du pacte républicain*”³¹, presupposto imprescindibile della convivenza civile. Nei discorsi politici contemporanei, essa è spesso descritta come l’„arte del vivere insieme” in una società pluralista, ossia come *ethos* civile volto a definire le condizioni di appartenenza alla comunità repubblicana e a garantire l’uguaglianza dei cittadini nello spazio pubblico³².

³⁰ La *laïcité* rappresenta un forte riferimento identitario della *République*; una parte significativa dell’opinione pubblica si sente a essa legata. Secondo uno studio effettuato su un campione di 2000 persone, pubblicato dall’*Osservatorio sulla laïcité*, il barometro annuale dell’Istituto Viavoice, nel 2020 il 74% degli intervistati mostrava un attaccamento alla laïcité (www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piecejointe/020/02/2020._etude_viavoice_pour_lobservatoire_de_la_laicite.pdf). Nel rapporto dell’anno seguente, l’attaccamento alla *laïcité* restava stabile al 73%, con il 41% che si sono detti “molto attaccati” a essa. Dati analoghi emergono dai sondaggi Ifop 2023 e Le Figaro/iFRAP 2024. Le imponenti celebrazioni per i 120 anni dalla promulgazione della legge di separazione tra le Chiese e lo Stato organizzate in tutto il territorio francese durante il mese di dicembre 2025 “ont montré que ce principe [de laïcité] continue de structurer symboliquement la vie républicaine”: A. GIRARD, *Quel est l’avenir de la laïcité dans le nouveau paysage politique issu des municipales, un an avant la présidentielle?*, in *Marianne* (articolo pubblicato l’8 aprile 2026 su [ww.marianne.net](http://www.marianne.net)).

³¹ Nell’introduzione del rapporto della commissione di riflessione sull’applicazione del principio di *laïcité* nella Repubblica francese, presieduto da Bernard Stasi, si legge “La République française s’est construite autour de la laïcité. La laïcité, pierre angulaire du pacte républicain, repose sur trois valeurs indissociables: liberté de conscience, égalité en droit des opinions spirituelles et religieuses, neutralité du pouvoir politique”: vedi COMMISSION DE REFLEXION SUR L’APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITE DANS LA REPUBLIQUE, *Rapport au Président de la République. Laïcité et République*. Commission présidée par Bernard Stasi, remis le 11 décembre 2003, La Documentation française, Paris, 2004. Sulla nozione giuridica di *laïcité* come principio dell’ordinamento repubblicano, vedi tra tutti J. RIVERO, *La notion juridique de laïcité*, in *Archives de philosophie du droit*, 48, 2005, pp. 257-264.

³² “La laïcité n’est pas un contrat, la laïcité n’est pas non plus une doctrine, elle n’est pas un dogme de plus, elle n’est pas la religion de ceux qui n’ont pas de religion. Elle est l’art du vivre-ensemble”: *Discours de François Hollande du 9 décembre 2012, lors de la remise des insignes de chevalier de la légion d’Honneur au sociologue et historien Émile Poulat*, in AA. VV., *Point d’étape sur les travaux de l’Observatoire de la laïcité*, Rapport, 2013 (<https://www.documentation-administrative.gouv.fr/adm-01859323v1>); “La laïcité, ce n’est pas la religion de ceux qui n’ont pas de religion. C’est l’art de vivre ensemble, une protection pour toutes et tous, croyant.e.s ou non”: Discorso di Benoît Hamon durante il dibattito televisivo tra il primo e il secondo turno delle primarie della sinistra del 25 gennaio 2017 su France2 (<https://www.rtl.fr/actu/politique/primarie-de-la-gauche-hamon-et-valls-deux-visions-opposees-de-la-laicite-7786934523>).



Tale rappresentazione discorsiva si accompagna, tuttavia, a una progressiva riconfigurazione del ruolo della *laïcité* nell'azione dei pubblici poteri. A partire dagli anni Duemila e con particolare intensità in seguito alla sequenza di attentati di matrice jihadista che hanno colpito il territorio francese, la *laïcité* è andata incontro a una rielaborazione funzionale, intrecciandosi più strettamente con esigenze di sicurezza e di prevenzione del terrorismo³³.

È soprattutto nell'ambito dei servizi pubblici e delle pratiche amministrative, tanto a livello centrale quanto territoriale, che tale dinamica risulta evidente: scuole, municipi e autorità territoriali sono divenuti luoghi privilegiati di una progressiva riconfigurazione della *laïcité* da principio di neutralità a criterio di regolazione delle condotte all'interno delle istituzioni pubbliche³⁴. In questo contesto, la *laïcité* ha talvolta assunto i tratti di un criterio di regolazione simbolica delle condotte, orientato a delimitare comportamenti, segni e pratiche considerati incompatibili con le condizioni del vivere insieme³⁵.

Il rischio di questa evoluzione è che un principio originariamente concepito come garanzia di libertà e di eguaglianza si trasformi in uno strumento selettivo, idoneo a incidere sui confini giuridicamente rilevanti dell'appartenenza allo spazio pubblico sulla base di esigenze securitarie e di modelli culturali maggioritari.

È in questo slittamento funzionale che possono essere individuate le condizioni di possibilità dell'incontro, tanto fecondo quanto ambivalente, tra *laïcité* e *vivre ensemble*: la prima, progressivamente orientata al controllo delle manifestazioni visibili della differenza, trova nel secondo un principio di giustificazione idoneo a sostenere e razionalizzare tale evoluzione. Il *vivre ensemble* tende così ad assumere lo

³³ Il terrorismo ha messo alla prova la tenuta di sistemi costituzionali fondati su tradizioni democratiche profondamente radicate: cfr. **F. ALICINO**, *Lo Stato laico costituzionale di diritto di fronte all'emergenza del terrorismo islamista*, in *Stato, Chiese e pluralismo costituzionale*, cit., n. 2 del 2018. Nel contesto francese, tale pressione si è riflessa in modo particolarmente significativo sulla *laïcité*, progressivamente coinvolta in dinamiche di sicurezza e controllo: come ha osservato Ferrari, si è assistito a una vera e propria "deriva securitaria del principio di laicità": **D. FERRARI**, *I sindaci francesi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 31 del 2016, p. 22.

³⁴ In particolare "a partire dal 2010, sembrano essersi determinati, con riguardo all'Islam, un'applicazione preventiva dell'ordine pubblico ideale e un ampliamento delle prescrizioni laiche a nuove categorie di soggetti": **D. FERRARI**, *I sindaci francesi*, cit.

³⁵ **J. BAUBÉROT**, *La laïcité falsifiée*, La Découverte, Paris, 2014.



statuto di finalità normativa dell'azione pubblica, fungendo da criterio di giustificazione di interventi incidenti sull'esercizio delle libertà, sulla base dell'idea che la costruzione di una vita comune pacifica richieda l'adesione a un nucleo di valori civici considerati indisponibili, tra i quali la *laïcité* occupa una posizione centrale³⁶. Esso viene in tal modo configurato come un progetto di integrazione civica, orientato all'interiorizzazione di un modello condiviso di cittadinanza, fondato sull'uguaglianza formale dei cittadini, sulla neutralità dello spazio pubblico e sulla tendenziale relegazione delle appartenenze particolari nella sfera privata³⁷.

In tale quadro, la differenza religiosa viene tipicamente tollerata nella misura in cui non incide sulla visibilità e sulla coesione del corpo politico³⁸, contribuendo così a delineare una concezione della vita comune che privilegia la convergenza verso standard condivisi di comportamento e di espressione nello spazio pubblico, a scapito di una sua configurazione come spazio di composizione conflittuale delle differenze³⁹.

Tale configurazione non si limita tuttavia a descrivere un modello organizzativo della convivenza, ma sembra implicare una più profonda trasformazione del principio di unità repubblicana in valore dotato di una specifica forza simbolica e normativa. È in questo senso che l'idea repubblicana può essere interpretata come strutturata attorno a un processo di progressiva "sacralizzazione" laica dell'unità del corpo sociale⁴⁰. Privata di ogni fondamento trascendente, l'unità della comunità politica assume un carattere simbolico e normativo rafforzato, sottratto alla disponibilità del dissenso ordinario. I valori repubblicani, e in particolare la *laïcité*, possono così operare come principi dotati di una forte resistenza alla contestazione, investiti di una pretesa di validità generale. La Repubblica può pertanto finire per essere vista come

³⁶ C. COCHET, *La laïcité et le vivre ensemble*, cit., pp. 127-144.

³⁷ C. COCHET, *La laïcité et le vivre ensemble*, cit.

³⁸ M. HUNTER-HENIN, *Why the French Don't Like the Burqa: Laïcité, National Identity and Religious Freedom*, in *International & Comparative Law Quarterly*, 61, 2012, pp. 1-27.

³⁹ J. CESARI, *L'unité républicaine menacée par les idéologies multiculturelles*, in J. BAUDOUIN, P. PORTIER (a cura di), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2001, pp. 117-131.

⁴⁰ Tale sacralizzazione assume i tratti di una religiosità "secolarizzata": cfr. É. POULAT, *Du principe de catholicité au principe de laïcité*, in *Philosophie politique*, 4, 1993, pp. 73-87.



portatrice di una forma di “religiosità secolarizzata”, nella quale l’oggetto della sacralizzazione non è il divino, ma l’unità del corpo politico⁴¹.

Il rovescio di questo modello è il rischio di una deriva assimilazionista⁴². Se il *vivre ensemble* è definito a partire da una concezione forte e sostanziale dell’unità repubblicana, le pratiche che deviano dagli standard dominanti possono essere percepite non soltanto come singole manifestazioni di dissenso, ma come forme di rifiuto della convivenza civile⁴³. Le differenze più marcate - in particolare quelle che si esprimono attraverso segni religiosi visibili o stili di vita percepiti come “separatisti” - rischiano così di essere lette come segnali di disaffiliazione dalla comunità politica⁴⁴. In tal modo, un concetto nato per disinnescare le fratture confessionali mediante la riconduzione delle appartenenze religiose al comune statuto di cittadinanza⁴⁵ può gradualmente trasformarsi in criterio di normalizzazione delle differenze e, in ultima analisi, di delimitazione delle presenze considerate legittime nello spazio pubblico⁴⁶.

Una seconda radice del *vivre ensemble* può essere ricondotta alla concezione relazionale della persona, sviluppatasi in modo particolarmente articolato, sebbene non esclusivo, nel personalismo cristiano francese e, più in generale, in alcune correnti del pensiero europeo del Novecento che hanno messo in discussione l’antropologia individualistica moderna⁴⁷.

Pur senza tradursi in una trasposizione normativa diretta e immediatamente comparabile a quella propria della tradizione

⁴¹ É. POULAT, *Du principe de catholicité*, cit.

⁴² P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004.

⁴³ Cfr. S. WADE, “Living Together” or Living Apart from Religious Freedoms? The European Court of Human Rights Concept of “Living Together” and Its Impact on Religious Freedom, in *Case Western Reserve Journal of International Law*, 50, 1, 2018, pp. 411-435.

⁴⁴ C. LABORDE, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

⁴⁵ Cfr. D. SCHNAPPER, *De la démocratie en France: République, nation, laïcité*, Odile Jacob, Paris, 2018.

⁴⁶ Cfr. J. BAUBÉROT, *La laïcité falsifiée*, cit.

⁴⁷ Per Giorgio Campanini, il personalismo è uno dei tre elementi, insieme all’universalismo cristiano e il rapporto tra l’uno e il molteplice, che hanno inciso maggiormente sulla cultura del continente in senso europeistico: cfr. G. CAMPANINI, *La cultura cattolica del Novecento e l’idea di Europa*, in A. CANAVERO, J.-D. DURAND (a cura di), *Il fattore religioso nell’integrazione europea*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 233-246.



repubblicana, questa matrice ha contribuito in modo significativo a orientare alcuni tratti della cultura giuridica europea del secondo dopoguerra, in particolare attraverso l'accento posto sulla dignità della persona e sulla reciprocità come dimensioni costitutive della libertà⁴⁸. In quanto rielaborazione secolarizzata del personalismo novecentesco, l'umanesimo personalista ha infatti svolto un ruolo significativo nella costruzione di una concezione del *vivre ensemble* intesa non come obiettivo meramente integrativo, ma come pratica di riconoscimento e responsabilità reciproca, anticipando sensibilità e strutture argomentative che riemergono, seppure in forma attenuata e selettiva, nella giurisprudenza convenzionale.

Affermatosi nella sua fisionomia specifica negli anni Trenta e Quaranta del Novecento come reazione congiunta tanto all'individualismo liberale quanto ai totalitarismi, il personalismo, nel suo nucleo teorico prevalente, ha rigettato le principali forme di riduzionismo della soggettività, sia atomistico sia collettivista, rivendicando la centralità della persona come essere costitutivamente relazionale⁴⁹. In questa prospettiva, la libertà non precede la relazione, ma si dà e si realizza all'interno di essa, mentre la comunità non costituisce un limite esterno all'autonomia individuale, bensì lo spazio etico e politico in cui tale autonomia prende forma⁵⁰.

Autori come Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas e Charles Taylor, pur muovendo da prospettive teoriche differenti, hanno contribuito, ciascuno secondo il proprio registro filosofico, a elaborare concezioni della soggettività incentrate sulla relazione e sull'alterità⁵¹. Da tali elaborazioni prende forma una vera e propria "grammatica della relazione", che ha contribuito a orientare la cultura dei diritti, nella quale la persona non è concepita come monade autosufficiente, ma come nodo

⁴⁸ C. STARCK, *The Religious and Philosophical Background of Human Dignity and its Place in Modern Constitutions*, in D. KRETZMER, E. KLEIN (a cura di), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, Kluwer Law International, The Hague, 2002, pp. 179-193.

⁴⁹ Per tutti, cfr. E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, edizione italiana a cura di A. LAMACCHIA, Ecumenica Editrice, Bari, 1975, e J. MARITAIN, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago, 1951.

⁵⁰ J. MARITAIN, *Man and the State*, cit.

⁵¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990; E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961; C. TAYLOR, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, curato e introdotto da A. GUTMANN, Princeton University Press, Princeton, 1994.



di legami strutturalmente esposto all'altro⁵². Questa sensibilità è stata recepita, in particolare, da una parte significativa del cattolicesimo europeo, che ha elaborato una concezione dei diritti inscritti in una "civiltà del convivere", in cui la libertà individuale è pensata in connessione con legami sociali, responsabilità e reciprocità⁵³.

Su tale sfondo teorico, l'umanesimo personalista offre una matrice rilevante per la comprensione del *vivre ensemble*, nella quale la relazione assume un valore pubblico che il diritto è chiamato a tradurre, sul piano simbolico e istituzionale, in procedure, garanzie e assetti normativi. Il *vivre ensemble* si presta così a essere reinterpreto non come mera tolleranza del diverso, ma come principio orientato all'istituzionalizzazione del riconoscimento reciproco, aprendo la strada a una concezione della convivenza democratica di tipo relazionale.

Una terza radice del *vivre ensemble* può essere individuata in quelle elaborazioni teoriche che concepiscono la convivenza non come semplice coesistenza regolata né come mera sopportazione del diverso, ma come relazione dialogica fondata sul riconoscimento reciproco. Alla luce di questi apporti, la convivenza si configura come esposizione all'altro in uno spazio comune di parola e di azione, nel quale i soggetti si costituiscono reciprocamente come interlocutori legittimi attraverso pratiche condivise di interazione, conflitto e mediazione.

Le riflessioni di Jürgen Habermas si inscrivono in questa linea, laddove la legittimità democratica è ricondotta a procedure discorsive inclusive attraverso cui gli interessati partecipano alla formazione della volontà collettiva⁵⁴. Il confronto argomentato tra soggetti liberi ed eguali, strutturato da condizioni di simmetria e reciprocità, consente la produzione di norme che possono aspirare a una validità razionale condivisa. In tale quadro, l'intesa tra soggetti portatori di visioni del mondo differenti si configura come l'esito, sempre provvisorio, di pratiche di comunicazione pubblica che non eliminano il dissenso, ma lo integrano come elemento costitutivo del processo deliberativo.

Un'analoga attenzione alla dimensione pubblica e plurale della vita comune si ritrova nel pensiero di Hannah Arendt, che concepisce lo "stare insieme" come esperienza che si realizza nello spazio dell'apparire, là dove gli individui si mostrano reciprocamente

⁵² Per tutti cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

⁵³ Per tutti cfr. A. RICCARDI, *Convivere*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, traduzione francese di J.-M. FERRY e J.-L. SCHEGEL, Fayard, Paris, 1987 (edizione originaria 1981).



attraverso la parola e l'azione⁵⁵. In tale cornice teorica, la pluralità non è un attributo contingente dell'esperienza politica, ma la sua condizione ontologica⁵⁶: vivere insieme significa condividere un mondo comune in cui ciascuno può emergere come unico di fronte agli altri. Le differenze non costituiscono un ostacolo da neutralizzare, bensì il presupposto stesso dello spazio pubblico, inteso come ambito relazionale in cui gli esseri umani si espongono alla reciprocità senza poterla controllare interamente.

Le teorie del riconoscimento sviluppano queste intuizioni, tematizzando esplicitamente la dimensione affettiva, simbolica e morale del legame sociale. In particolare, Alex Honneth interpreta i conflitti moderni come lotte per il riconoscimento, nelle quali l'esperienza dell'essere visti e valorizzati nelle proprie identità risulta decisiva tanto per l'autostima quanto per la piena partecipazione alla vita sociale⁵⁷. Paul Ricoeur sviluppa, su un piano diverso ma convergente, una concezione della giustizia come istituzione della reciprocità, nella quale il diritto non crea il riconoscimento, ma interviene come mediazione necessaria e strutturalmente insufficiente, chiamata a dare forma sempre parziale e provvisoria a una domanda di riconoscimento che lo precede e, al tempo stesso, ne eccede le possibilità⁵⁸.

Questa radice dialogico-relazionale consente di pensare il *vivre ensemble* come un processo intrinsecamente aperto, strutturalmente esposto alla contestazione e alimentato da pratiche di mediazione, traduzione e negoziazione, prive di garanzie di esito, attraverso le quali le differenze diventano reciprocamente intellegibili senza essere ridotte a unità. Proprio in quanto fondato su una pluralità irriducibile di posizioni e di visioni del mondo, tale processo non assume il consenso sostantivo come suo presupposto necessario: il conflitto non viene rimosso, ma può essere riconosciuto e integrato come momento costitutivo della vita comune, quale espressione della persistenza del dissenso all'interno dello spazio condiviso⁵⁹. Su queste basi, il *vivre ensemble* si sottrae a una logica di uniformità e può essere ripensato come

⁵⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, in *Les Cahiers du GRIF*, n° 28, 1983, *D'amour et de raison*, Paris, 1983.

⁵⁶ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, cit.

⁵⁷ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, cit.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Le juste*, t. I, Éditions Esprit, Paris, 1995.

⁵⁹ P. CONSORTI, *Conflitti, migrazioni*, cit.; ID., *Dialogo interreligioso e laicità*, in E. PELLECCIA, P. CONSORTI (a cura di), *Diritti, tolleranza, memoria. Una città per la pace*, Pisa University Press, Pisa, 2005, pp. 273-286.



una pluralità strutturata, nella quale “convivere” significa istituire legami che riconoscano all’altro un posto legittimo nello spazio comune, pur in assenza di accordi sostantivi conclusivi.

L’accento posto sul riconoscimento si iscrive, infine, in una più ampia critica teorico-normativa al paradigma moderno della tolleranza, volta a metterne in luce i limiti normativi e le asimmetrie strutturali⁶⁰.

Nella logica della tolleranza, la differenza resta oggetto di sopportazione: il diverso è ammesso nello spazio comune a condizione di non turbare l’ordine esistente e rimane, in larga misura, esterno al “noi” politico. Gli approcci fondati sul riconoscimento contestano questa impostazione e rivendicano la necessità di una reciproca legittimazione tra soggetti, nella quale la presenza dell’altro non è semplicemente tollerata, ma concorre a ridefinire il contenuto stesso del “vivere insieme” e i confini del mondo comune⁶¹.

3 - L’ingresso nel linguaggio del diritto: il “laboratorio” francese

L’evoluzione recente dell’ordinamento giuridico francese consente di osservare come il *vivre ensemble* sia progressivamente trasposto dal linguaggio filosofico-politico a quello giuridico, dando luogo a un processo di giuridificazione che rende visibili tanto le potenzialità integrative quanto le ambivalenze normative della nozione. Attraverso una sequenza di scelte legislative, amministrative e giurisprudenziali, il *vivre ensemble* viene progressivamente recepito nell’ordinamento francese oltre la sua originaria dimensione discorsiva, iniziando a operare come categoria funzionale idonea a orientare l’intervento pubblico⁶². Il contesto francese, pertanto, può essere letto, sul piano analitico, come un vero e proprio laboratorio normativo, nel quale si sperimentano soluzioni e argomentazioni destinate a essere successivamente riprese e rielaborate anche a livello europeo.

Nei dibattiti politici e istituzionali francesi, il *vivre ensemble* si afferma inizialmente come una formula discorsiva volta a evocare l’ideale repubblicano di coesione⁶³. In questa prima configurazione, il *vivre ensemble* designa prevalentemente l’obiettivo di una convivenza

⁶⁰ P. COSTA, *Tolleranza e riconoscimento*, EDB, Bologna, 2014.

⁶¹ P. COSTA, *Tolleranza e riconoscimento*, cit.

⁶² C. BOURIAU, A. MOINE, M. ROTA (a cura di), *Le vivre ensemble*, cit.

⁶³ C. COCHET, *La laïcité et le vivre ensemble*, cit.



pacifica fondata su valori condivisi, all'interno della quale le differenze religiose sono tollerate nella misura in cui non entrano in tensione con il primato dell'ordinamento repubblicano⁶⁴.

A partire dagli anni Duemila, tuttavia, la locuzione viene sempre più spesso mobilitata nel discorso normativo e giurisprudenziale per giustificare interventi diretti a disciplinare la visibilità delle appartenenze religiose nello spazio pubblico, fino a essere configurata come espressione di un interesse collettivo meritevole di protezione⁶⁵.

Un momento decisivo di questo processo è rappresentato dall'adozione di norme che intervengono direttamente sulla manifestazione pubblica del religioso⁶⁶. Con questo passaggio, il *vivre ensemble* comincia a non operare più soltanto come ideale simbolico di coesione, ma viene man mano impiegato come parametro giuridico idoneo a giustificare restrizioni di carattere generale.

Il contesto scolastico costituisce il primo ambito in cui la logica del *vivre ensemble* - pur non ancora esplicitata come categoria giuridica autonoma - trova una traduzione normativa significativa, incidendo sulle forme di manifestazione delle appartenenze religiose nello spazio pubblico educativo. La scuola pubblica assume, infatti, nel discorso politico e giuridico francese, una funzione paradigmatica: luogo della formazione delle giovani generazioni e spazio di apprendimento della cittadinanza repubblicana, essa diviene il terreno privilegiato in cui si

⁶⁴ C. COCHET, *La laïcité et le vivre ensemble*, cit.

⁶⁵ Cfr. J. BAUBÉROT, *La laïcité falsifiée*, cit.

⁶⁶ Per una ricognizione d'insieme, dal punto di vista giuridico, sul tema dei simboli religiosi nello spazio pubblico vedi S. TESTA BAPPENHEIM, *I simboli religiosi nello spazio pubblico. Profili giuridici comparati*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 373-412; P. CAVANA, *I segni della discordia*, cit.; M.C. IVALDI, *Secularism and Freedom of Religion in Italy: Religious Symbols in the Public Space*, Routledge, London-New York, 2025; V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLI, *I simboli religiosi. Profili di diritto ecclesiastico italiano e comparato*, Giappichelli, Torino, 2005; E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/diabolon: simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005; E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *I simboli religiosi tra diritto e culture*, Giuffrè, Milano, 2006. Nel contesto francese, la questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico è dibattuta in ambito politico-istituzionale almeno a partire dagli anni Ottanta: cfr. M.D. CHARLIER-DAGRAS, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, L'Harmattan, Paris, 2004; P. PORTIER, *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2016.



concentra la tensione tra neutralità dello Stato, tutela delle libertà individuali e regolazione della visibilità delle differenze religiose⁶⁷.

Lo spazio educativo emerge pertanto come un ambito particolarmente sensibile all'intervento regolativo, nel quale si anticipano dinamiche destinate a estendersi ad altri contesti della vita pubblica. È in tale contesto che si colloca la legge n. 2004-228⁶⁸ del 15

⁶⁷ È opportuno richiamare la *polémique* esplosa nell'ottobre 1989, quando il preside dell'istituto Gabriel Havez de Creil, nel dipartimento dell'Oise, vietò l'accesso all'istituto a tre studentesse musulmane che si erano rifiutate di togliere il velo, suscitando grande scalpore a livello nazionale: vedi **T. DELTOMBE**, *L'Islam Imaginaire: La Construction Médiatique de l'Islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, Paris, 2005, in particolare pp. 98-121. Interpellato sulla questione, il *Conseil d'État*, con l'avviso reso dall'*Assemblée générale* il 27 novembre 1989, affermò: "Il résulte de ce qui vient d'être dit que, dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses, mais que cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande [...]" (*Avis n. 346.893 du Conseil d'Etat, Assemblée générale, 27 novembre 1989, I.2*). Il Consiglio di Stato concluse che dovevano essere i capi d'istituto e le commissioni disciplinari delle varie scuole a valutare la questione caso per caso. Tale posizione di moderazione venne confermata dalla giurisprudenza amministrativa negli anni a venire; vedi sul punto **H. SALTON**, *Una legge senza delitto? La nuova normativa francese sui simboli religiosi a scuola tra diritto, politica e laicità*, in *Cesnur Center for studies on new religions*, 2006 (www.cesnur.org). Un secondo momento fondamentale, che rappresenta un deciso cambio di rotta, è rappresentato dall'introduzione del divieto di indossare segni religiosi "ostensibili" all'interno degli edifici scolastici introdotto con la circolare del 20 settembre 1994 del Ministero dell'Educazione Nazionale (**MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE**, *Circulaire n. 1649 du 20 Septembre 1994 Relative à la Neutralité de l'Enseignement Public: Port de Signes Ostentatoires dans les Etablissements Scolaire*, in *Journaux Officiels, Application du Principe de Laïcité dans les Ecoles, les Collèges et les Lycées Publics*, Editions des Journaux Officiels, Paris, 2005, pp. 337-8). Tale atto è stato successivamente abrogato e superato dalla legge del 15 marzo 2004.

⁶⁸ *Loi n. 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics* (*Journal officiel de la République française*, 17 marzo 2004, n. 65). La disposizione legislativa del 2004 rappresenta l'esito di un lungo dibattito pubblico e istituzionale, avviato alla fine degli anni Ottanta. L'adozione della norma ha suscitato ampio interesse e attenzione a livello internazionale, pur inserendosi, nel contesto francese, all'interno di un quadro politico e sociale caratterizzato da una sostanziale convergenza. La legge era stata sollecitata dal personale docente delle scuole secondarie, al quale la precedente giurisprudenza del *Conseil d'État* aveva di fatto



marzo 2004, che vieta il porto di simboli religiosi ostensibili⁶⁹ nelle scuole pubbliche.

Tale intervento segna un passaggio rilevante verso una declinazione più marcatamente regolativa della *laïcité*, nella misura in cui il principio di neutralità non è più riferito soltanto all'organizzazione e all'azione dello Stato, ma viene esteso a disciplinare direttamente le modalità di manifestazione delle appartenenze religiose dei soggetti

demandato il compito di valutare, caso per caso, l'ammissibilità del porto del velo islamico in aula. Il procedimento di approvazione della legge si è svolto all'insegna di un consenso parlamentare particolarmente ampio, come testimoniano i risultati delle votazioni: 494 voti favorevoli e 36 contrari all'*Assemblée nationale*, e 276 voti favorevoli a fronte di 20 contrari al *Sénat* (*Assemblée nationale, Analyse du Scrutin*, in *Laïcité: Le Débat à l'Assemblée Nationale. Séances Publiques du 3 au 10 Février 2004*, La Documentation Française, Paris, 2004, pp. 325-7). Tali dati restituiscono l'immagine di un sostegno politico trasversale, che ha conferito alla legge una legittimazione istituzionale particolarmente solida. Vedi i commenti coevi di **P. MALAURIE**, *Laïcité, voile islamique et réforme législative: Loi n. 2004-228 du 15 mars 2004*, in *La semaine juridique édition générale*, 14, 2004, pp. 1-10; **C. DURAND-PRINBORGNE**, *La loi sur la laïcité, une volonté politique au centre de débats de société*, in *AJDA*, 5 avril 2004; **V. FABRE-ALIBERT**, *La loi française du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics : vers un pacte social laïque?*, in *Revue trimestrielle des droits de l'Homme*, 59, 2004; in italiano vedi **M.C. IVALDI**, *Verso una nuova definizione della laicità? La recente normativa a proposito dei segni religiosi nella scuola in Francia*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 2004, II. Per un "bilancio" della legge vedi **A. GARAY**, *Laïcité, école et appartenance religieuse: pour un bilan exigeant de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004*, in *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 4, 2005, pp. 33-48.

⁶⁹ La legge dispone che "dans les écoles, collèges et lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit." (art. 1). Nella *Circulaire n. 2004-084, 18 mai 2004, du ministre de l'éducation nationale relative à la mise en œuvre de la loi n. 2004-228, 15 mars 2004* in *Journal officiel de la République française*, 22 maggio 2004, n. 118 (consultabile su www.journal-officiel.gouv.fr) è contenuta una precisa definizione di simbolo religioso ostensibile, in quanto "signes et tenues qui manifestent ostensiblement une appartenance religieuse. Les signes et tenues qui sont interdits sont ceux dont le port conduit à se faire immédiatement reconnaître par son appartenance religieuse tels que le voile islamique, quell que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix de dimension manifestement excessive". Sul ruolo dei simboli religiosi e sulla loro regolazione giuridica, vedi **A. FERRARI**, *La lotta dei simboli e la speranza del diritto. Laicità e velo musulmano nella Francia di inizio millennio*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/diabolon*, cit.; **E. HOWARD**, *Law and the Wearing of Religious Symbols*, Routledge, London-New York, 2012; specificamente sul caso italiano vedi **P. RONCHI**, *Crucifixes, Margin of Appreciation and Consensus: The Grand Chamber Ruling in Lautsi v Italy*, in *Ecclesiastical Law Journal*, 13, 1, 2011, pp. 287-297.



nello spazio scolastico. Quest'ultimo, non a caso, è concepito, nel discorso istituzionale e normativo, come luogo privilegiato di formazione del cittadino repubblicano⁷⁰.

Nei lavori preparatori e nel discorso politico-istituzionale che accompagna l'adozione della legge, l'intervento viene prevalentemente giustificato in nome della neutralità dello Stato e della *laïcité*, attraverso richiami ricorrenti alla coesione e al mantenimento di un adeguato "clima scolastico". Quest'ultimo è presentato come condizione necessaria per il corretto svolgimento della funzione educativa e per la formazione di cittadini liberi ed eguali⁷¹.

Nelle motivazioni ufficiali addotte a sostegno della legge, la disciplina del porto dei simboli religiosi è rappresentata come una misura volta a preservare uno spazio scolastico neutrale e pacificato, senza che venga ancora mobilitata in modo esplicito la formula del *vivre ensemble*. Tuttavia, l'insistenza su esigenze di coesione, pacificazione e condivisione di un quadro comune di riferimento consente di leggere tali argomentazioni come espressive di una razionalità sottesa riconducibile al *vivre ensemble*, che opera in forma implicita come presupposto della convivenza civile.

Una parte significativa della dottrina ha sottolineato come tale impostazione, fondata sull'universalismo astratto della norma - formulata in termini generali e astratti e, in linea di principio, applicabile a qualsiasi simbolo religioso ostensibile, inclusi crocifissi di grandi dimensioni, *kippah* e turbanti *sikh* - produca, nella prassi applicativa, effetti che appaiono selettivi, incidendo in misura preponderante sul

⁷⁰ Sul ruolo della scuola pubblica nella tradizione repubblicana francese come luogo di formazione del cittadino e di trasmissione dei valori comuni, vedi **É. DURKHEIM**, *L'éducation morale*, Félix Alcan, Paris, 1925; **M. OZOUF**, *L'École, l'Église et la République (1871-1914)*, Éditions Cana, Paris, 1982; **P. WEIL**, *Qu'est-ce qu'un Français ?, Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Grasset, Paris, 2002.

⁷¹ Nell'introduzione del rapporto della commissione di riflessione sull'applicazione del principio di *laïcité* nella Repubblica francese, presieduto da Bernard Stasi, si legge "La République française s'est construite autour de la laïcité. La laïcité, pierre angulaire du pacte républicain, repose sur trois valeurs indissociables: liberté de conscience, égalité en droit des opinions spirituelles et religieuses, neutralité du pouvoir politique": vedi **COMMISSION DE REFLEXION SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITE DANS LA REPUBLIQUE**, *Rapport au Président de la République. Laïcité et République. Commission présidée par Bernard Stasi, remis le 11 décembre 2003*, La Documentation française, Paris, 2004.



foulard islamico indossato dalle studentesse musulmane⁷². Secondo questa lettura critica, lo scarto osservabile tra la neutralità proclamata della norma e le modalità della sua applicazione differenziata non può essere ricondotto a un esito puramente contingente dell'attuazione, ma segnala una tensione più profonda insita nel modello regolativo adottato. In particolare, mentre alcune appartenenze religiose possono essere liberamente espresse attraverso forme percepite come compatibili con le aspettative maggioritarie di discrezione e visibilità attenuata, altre si manifestano mediante segni che risultano più facilmente qualificabili come "ostentativi" e, per tale ragione, maggiormente esposti a essere ritenuti incompatibili con lo spazio scolastico⁷³.

Alla luce di ciò, la legge del 2004 può essere letta come anticipatrice di una modalità di regolazione del pluralismo religioso fondata sull'universalismo astratto della norma e sulla selettività concreta dei suoi effetti, nella quale la neutralità formale tende a operare come parametro di riferimento nella gestione giuridica delle differenze

⁷² La legge n. 2004-228 è formalmente neutra, ma è stata ampiamente interpretata dalla dottrina come una norma che, nella sua genesi e nei suoi effetti, si rivolge in modo sproporzionato alla visibilità dell'islam, in particolare il porto del velo o *foulard islamique*, a supposto beneficio di un'istruzione propriamente laica. Cfr. **A. RIVERA**, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Bari, 2005. Dello stesso avviso **P. CONSORTI**, *Diritto e religione*, cit., p. 181 ss.; **M. HUNTER-HENIN**, *Why the French*, cit.; nonché Davis, secondo cui "the unstated but clear aim of the law was to prohibit female Muslim students from wearing the hijab or headscarf" (**D.H. DAVIS**, *Reacting to France's Ban: Headscarves and Other Religious Attire in American Public Schools*, in *J. Church & State*, 46, 2, 2004, pp. 221-235, p. 221). Anche per McCrea, "this legislation is quite clearly motivated by a desire to restrict the wearing of the full-face veil by Muslim women": cfr. **R. MCCREA**, *The Ban on the Veil and European Law*, in *Human Rights Law Review*, 131, 2013, pp. 57-97, p. 58.

⁷³ Questo emerge chiaramente anche dall'analisi dei dibattiti parlamentari: «È il posto dell'Islam nella Francia di oggi che è in questione», un parlamentare favorevole alla legislazione commentò, mentre un altro che vi si oppose affermò apertamente che 'non sono i simboli religiosi che state mettendo sotto accusa qui: questa legge riguarda il velo e l'Islam'. [...] 'Il velo islamico è una minaccia alla neutralità dello spazio pubblico, all'uguaglianza tra uomini e donne e, più in generale, al modello francese', un parlamentare commentò prima di concludere che 'la questione è dunque allo stesso tempo religiosa e politica'. I deputati socialisti si dimostrarono risolutamente d'accordo: 'Il velo rappresenta, come sappiamo, un epifenomeno', uno di essi dichiarò davanti ai colleghi. 'A causa di un passaggio perverso dalla sfera religiosa a quella politica, esso trasmette - non sempre, ma spesso - proselitismo, integralismo e fanatismo islamico, i quali mirano a destabilizzare il patto repubblicano'» (**H. SALTON**, *Una legge senza delitto?*, cit., p. 10-11).



visibili⁷⁴. Il contesto scolastico diviene così uno spazio privilegiato in cui tale modalità regolativa rende visibile la tensione tra eguaglianza formale e inclusione sostanziale, ponendo le premesse per successivi sviluppi normativi e giurisprudenziali nei quali il *vivre ensemble* verrà progressivamente tematizzato come criterio autonomo di giustificazione delle restrizioni alla libertà religiosa.

Se la legge del 2004 ha inaugurato una regolazione selettiva della visibilità religiosa in uno spazio istituzionale circoscritto quale quello scolastico, la legge n. 2010-1192 dell'11 ottobre 2010 sul divieto di dissimulazione del volto negli spazi pubblici estende tale logica all'insieme dello spazio sociale⁷⁵.

Con quest'ultimo intervento, il *vivre ensemble* tende a emergere più esplicitamente come interesse collettivo giuridicamente rilevante, venendo progressivamente mobilitato come parametro di giustificazione di restrizioni generalizzate delle pratiche religiose visibili.

La locuzione compare nei lavori preparatori e nei dibattiti parlamentari relativi al divieto del porto del velo integrale⁷⁶, nonché nel *Rapport d'information au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* del 26 gennaio 2010⁷⁷, ed è

⁷⁴ C. LABORDE, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008.

⁷⁵ Loi n. 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, in *Journal officiel de la République française*, 12 ottobre 2010, n. 237 (www.journal-officiel.gouv.fr), in forza del cui art. 1 "nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage". La legge prevede delle eccezioni per i copricapi indossati all'interno di edifici religiosi o in limitate situazioni, quali feste o processioni culturali o religiose, per i copricapi necessari per motivi medici o per ragioni di salute e sicurezza, come i caschi da motociclista o gli elmetti da lavoro.

⁷⁶ Reperibili su www.vie-publique.fr/dossierlegislatif/JORFDOLE000022234691.

⁷⁷ Cfr. A. GERIN, M.É. RAOULT, *Rapport d'information au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*, Ass. nat., n° 2262, 26 jan. 2010. Nel rapporto la nozione *vivre ensemble* compare ben 59 volte. A pagina 85 si legge: «La France, c'est avant tout une communauté de citoyens animée d'un vouloir vivre ensemble. C'est sans doute cette "exception française" qui vaut aujourd'hui à notre pays d'être l'objet d'une attention toute particulière sur l'enjeu décisif du port du voile intégral. Car plus qu'ailleurs, cette pratique relève d'une question de principe: elle est, en effet, un véritable défi lancé aux valeurs de la République». Nei dibattiti sulla legge del 2010 è stata più volte richiamata una citazione di Lévinas: "Ce que je vois d'autrui c'est son visage, non pas entre autres choses à voir de lui, mais ce que je vois d'abord. C'est à son visage que s'adresse ma quête, que se fixe mon regard attentif" (E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit.).



successivamente richiamata in modo esplicito nella circolare applicativa del 2 marzo 2011⁷⁸.

In tali documenti, il divieto non è giustificato esclusivamente sulla base di esigenze di sicurezza in senso stretto (in particolare l'identificabilità delle persone), ma anche attraverso il richiamo all'idea che la vita in società presupponga un minimo comune di visibilità reciproca. In questo quadro, la possibilità di mostrarsi agli altri è presentata come una condizione implicita del *vivre ensemble* nello spazio pubblico, e il volto scoperto viene progressivamente investito di un significato simbolico quale segno di appartenenza alla comunità nazionale. Il *vivre ensemble* è così presentato come bene collettivo da tutelare, al pari dell'ordine pubblico e della dignità della persona. È significativo, in tal senso, che la circolare richiami espressamente le «exigences minimales du "vivre ensemble"» quale fondamento del divieto⁷⁹.

Attraverso tali richiami, il *vivre ensemble* entra esplicitamente nel linguaggio giuridico come riferimento alla "vita in società" e tende a configurarsi, nel discorso normativo, come un bene giuridico emergente, suscettibile di operare come principio di coesione sociale e di giustificazione di limitazioni generalizzate alle pratiche religiose visibili.

L'adozione della legge n. 2010-1192 è preceduta da un articolato lavoro di chiarificazione giuridica della nozione di convivenza, che trova un punto di particolare rilevanza nello studio del Conseil d'État, *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, adottato dall'Assemblea generale plenaria il 25 marzo 2010 e presentato al Primo ministro il 30 marzo 2010⁸⁰. Tale studio, richiesto dal Governo al fine di valutare la sostenibilità costituzionale e convenzionale di un divieto generalizzato, esclude che la sola sicurezza pubblica, intesa in senso stretto, possa legittimare un'interdizione generale della copertura integrale del volto.

Al contempo, il Conseil d'État individua nella tutela delle "exigences minimales de la vie en société" un possibile terreno argomentativo distinto, suscettibile, almeno in linea teorica, di

⁷⁸ *Circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.*

⁷⁹ *Circulaire du 2 mars 2011*, cit.

⁸⁰ **CONSEIL D'ÉTAT**, Section du rapport et des études, *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'État le jeudi 25 mars 2010 (www.conseil-etat.fr).



contribuire alla giustificazione dell'intervento normativo. In questo passaggio si delinea una prima elaborazione, ancora prudente e problematica, di esigenze riconducibili alla dimensione relazionale della convivenza nello spazio pubblico, che saranno successivamente rilette, nel dibattito legislativo e giurisprudenziale, attraverso la categoria del *vivre ensemble*.

Questa costruzione trova una prima forma di legittimazione sul piano costituzionale nella decisione del Conseil constitutionnel del 7 ottobre 2010, n. 2010-613, che, nel pronunciarsi sulla conformità della legge alla Costituzione, giustifica il divieto di dissimulazione del volto non soltanto in riferimento a esigenze di sicurezza in senso classico, ma anche attraverso una lettura dell'ordine pubblico che ne valorizza la dimensione immateriale e relazionale⁸¹.

Pur evitando di consacrare formalmente un nuovo principio costituzionale, il Conseil constitutionnel contribuisce così a legittimare una concezione della convivenza fondata sul rispetto di standard condivisi di visibilità e di interazione nello spazio pubblico. Tale lettura rafforza, sul piano costituzionale, l'idea che determinate condizioni di apparizione reciproca possano essere considerate elementi rilevanti per la vita in società, offrendo un quadro interpretativo che sarà successivamente ripreso e rielaborato nel discorso giurisprudenziale europeo.

La legge del 2010 può pertanto essere letta come uno snodo significativo nel processo di giuridificazione del *vivre ensemble*. In essa, infatti, la nozione di convivenza, fino a quel momento operante prevalentemente come sfondo valoriale o argomento implicito, viene esplicitamente mobilitata come criterio normativo autonomo, idoneo a giustificare restrizioni generalizzate - e penalmente sanzionate - delle pratiche religiose visibili nello spazio pubblico.

In tal modo, il *vivre ensemble* tende ad assumere i connotati di un interesse giuridico specifico, funzionale a delimitare le modalità considerate legittime di presenza nello spazio pubblico, secondo standard condivisi di visibilità e di interazione. La convivenza non è più richiamata soltanto come ideale politico o obiettivo sociale, ma viene

⁸¹ CONSEIL CONSTITUTIONNEL, Décision n. 2010-613 DC du 7 octobre 2010. Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.



tradotta in un parametro giuridicamente rilevante, capace di orientare in senso prescrittivo l'esercizio delle libertà fondamentali⁸².

La legge n. 2021-1109 del 24 agosto 2021 “confortant le respect des principes de la République” estende ulteriormente l'ambito di operatività della *laïcité* e delle esigenze di convivenza da essa veicolate, incidendo in modo significativo sui rapporti tra Stato, società civile e soggetti privati coinvolti nell'azione pubblica⁸³. In particolare, essa amplia gli obblighi di neutralità e introduce doveri di rispetto e di lealtà ai principi repubblicani a carico di una pluralità di attori - tra cui associazioni, enti beneficiari di finanziamenti pubblici e soggetti che concorrono all'esercizio di missioni di servizio pubblico - affiancando a tali obblighi nuovi strumenti di controllo e di vigilanza⁸⁴.

Il rispetto della *laïcité* tende pertanto a essere configurato non soltanto come un obbligo giuridico, ma anche come un indicatore di adesione al progetto repubblicano, assumendo un rilievo crescente nelle rappresentazioni istituzionali del *vivre ensemble*⁸⁵. La messa in discussione dei principi repubblicani è infatti progressivamente

⁸² Per una critica del divieto di ostentazione di simboli religiosi nelle scuole pubbliche francesi, vedi **C. LABORDE**, *Critical Republicanism*, cit.; per una posizione favorevole alla compatibilità di tale divieto con una concezione liberale della *laïcité*, vedi **P. WEIL**, *Why French laïcité Is Liberal*, in *Cardozo Law Review*, 30, 6, 2009, pp. 2699-2714.

⁸³ *Loi n. 2021-1109 du 24 août 2021*, in *Journal officiel de la République française*, n. 197, 25 agosto 2021 (www.journal-officiel.gouv.fr). Per un commento, vedi **A. TIRA**, *La legge francese n. 1109 del 24 agosto 2021 sul “rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2021.

⁸⁴ Per un commento alla legge vedi **V. FORTIER**, **G. GONZALEZ** (a cura di), *La loi confortant le respect des principes de la République*, Dossier in *Revue du droit des religions*, 13, 2022, pp. 1-207.

⁸⁵ Gli intendimenti “assimilazionisti” che hanno animato il progetto di legge sono stati illustrati dal proponente formale dell'iniziativa, ossia il ministro dell'Interno **Gérald Darmanin**, vedi **G. DARMANIN**, *Le séparatisme islamiste*, cit. Prima ancora, l'allora primo ministro **Jean Castex** aveva annunciato per l'autunno di quell'anno “un projet de loi sur la lutte contre les séparatismes [...] pour éviter que certains groupes ne se referent autour d'appartenances ethniques ou religieuses”: **J. CASTEX**, *Déclaration de politique générale de M. Jean Castex, Premier ministre, à l'Assemblée nationale*, 15 luglio 2020 (www.gouvernement.fr). Tira osserva a proposito che: «Mutatis mutandis - qui si cela il richiamo alla 'legittimazione tradizionale' del progetto di legge - si tratta della medesima prospettiva entro cui agiva il legislatore del 1905, quando dispose la riorganizzazione dei culti - attribuendo ad associazioni istituite ex novo gli edifici esistenti a quella data - per precludere la formazione di “società nella società” e ‘aiutare’ così i cattolici uti singuli a essere dei ‘bons citoyens’» (**A. TIRA**, *La legge francese*, cit., p. 100).



problematizzata, nel discorso normativo e politico, come fattore idoneo a compromettere le condizioni della convivenza civile, contribuendo a rafforzare una lettura del *vivre ensemble* come posta in gioco della regolazione dello spazio pubblico. Il *vivre ensemble* viene così progressivamente riformulato, nel discorso normativo, da ideale relazionale a parametro utilizzato per definire le condizioni della presenza legittima nello spazio pubblico, contribuendo a rendere la vita sociale una questione giuridicamente rilevante e incidendo sui confini dell'inclusione e dell'esclusione⁸⁶.

L'evoluzione legislativa e costituzionale non esaurisce tuttavia la traiettoria del *vivre ensemble* nell'ordinamento francese, la cui effettiva portata giuridica emerge soprattutto nel prisma della giurisprudenza del Conseil d'État. Proprio sul terreno applicativo, infatti, la categoria rivela la propria natura ambivalente: evocata dal legislatore e valorizzata in sede costituzionale, essa incontra, nell'elaborazione del giudice amministrativo, una ricezione selettiva e tendenzialmente restrittiva.

A partire dalle controversie successive all'entrata in vigore della legge n. 2010-1192, il Conseil d'État si è astenuto dal riconoscere al *vivre ensemble* lo statuto di principio giuridico autonomo idoneo a fondare limitazioni generalizzate delle libertà individuali. Tale orientamento emerge con particolare chiarezza nella giurisprudenza relativa alle ordinanze sindacali di divieto del burqini, ove il giudice, adito in sede di *référé-liberté*, ha circoscritto rigorosamente l'ambito dell'ordine pubblico, escludendo che richiami e considerazioni di carattere generale relative alla *laïcité* o alla convivenza nello spazio pubblico possano giustificare restrizioni in assenza di rischi concreti e attuali per la sicurezza, la salubrità o la tranquillità pubblica⁸⁷.

⁸⁶ C. LE BRIS, *La contribution du droit à la construction d'un vivre ensemble: entre valeurs partagées et diversité culturelle*, in *Droit et société*, 92, 2016, pp. 75-98.

⁸⁷ CONSEIL D'ÉTAT, Ord. Ref. 26 août 2016, *Ligue des droits de l'homme et autres*, n. 402742 e 402.777. Per approfondire vedi N. HERVIEU, *Burkini: Entretien croisé des Professeurs Stéphanie Henneville-Vauchez et Joël Andriantsimbazovina sur la décision du Conseil d'Etat*, in *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], Actualités Droits-Libertés, mis en ligne le 31 août 2016, consulté le 04 mai 2026 (<http://journals.openedition.org/revdh/2514>). In argomento, L. ANELLO, *Quale tutela delle libertà fondamentali per i simboli religiosi? Considerazioni sulla decisione del Consiglio di Stato francese sul caso burkini*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2017; G. CASUSCELLI, *La farsa del burqini: ma c'è un giudice a Parigi!*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 27 del 2016; S. WATTIER, *Le Conseil d'Etat français suspend l'interdiction du port du "burkini" (obs. sous C.E. (fr.), ordonnance Ligue des droits de l'homme e.a., 26 août 2016)*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 110, 2017, pp. 407-419.



Il Conseil d'État opera, in questo contesto, una duplice operazione di contenimento. Da un lato, evita di attribuire al *vivre ensemble*, così come elaborato sul piano legislativo, la funzione di criterio giuridico immediatamente operativo nel sindacato di legittimità amministrativa, sottraendolo a una possibile trasformazione in clausola generale suscettibile di applicazioni espansive⁸⁸. Dall'altro, riassorbe le istanze sottese alla convivenza entro i canoni classici del controllo di proporzionalità, riaffermando la centralità di un ordine pubblico "materiale", ancorato a rischi concreti e verificabili. Ne risulta una giurisprudenza che, pur non negando la legittimità degli obiettivi di coesione sociale perseguiti dal legislatore, ne subordina l'operatività a un rigoroso scrutinio di necessità, evitando slittamenti verso giustificazioni di natura meramente simbolica o identitaria⁸⁹.

Anche nella fase successiva all'adozione della legge n. 2021-1109, relativa al rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica, la giurisprudenza amministrativa sembra collocarsi in linea di continuità con tale orientamento, pur in un contesto normativo caratterizzato da un rafforzamento delle istanze di coesione repubblicana e di contrasto ai fenomeni qualificati come "separatisti"⁹⁰.

⁸⁸ S. WATTIER, *Le Conseil d'Etat français suspend l'interdiction du port du "burkini"*: obs. sous C.E., ordonnance Ligue des droits de l'homme e.a., 26 août 2016, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 110, 2017, pp. 407-419.

⁸⁹ Cfr. D. FERRARI, *I sindaci francesi*, cit., n. 31 del 2016.

⁹⁰ Emblematica, in tal senso, è la decisione resa nel 2022 in materia di accesso alle piscine municipali, nella quale il Conseil d'État, intervenendo in sede di référé à la suite del *déféré-laïcité* introdotto dalla legge del 24 agosto 2021, ha ribadito un'impostazione fondata su categorie giuridiche classiche (CONSEIL D'ÉTAT, Juge des référés, formation collégiale, 21 juin 2022, n. 464648; vedi il commento, Commentaire: Conseil d'Etat, ord., 21 juin 2022, n°464648, Commune de Grenoble, publié le 25/06/2022 par "Vigie de la Laïcité" avec Stéphanie Hennette-Vauchez, <https://vigie-laicite.fr/commentaire-conseil-detat-ord-21-juin-2022-n464648-commune-de-grenoble/>). Nel confermare la sospensione del regolamento adottato dal Comune di Grenoble, che mirava ad autorizzare il porto del burkini nelle piscine comunali, il giudice amministrativo non ha fatto ricorso a considerazioni sostanziali relative alla vita comune o alla coesione sociale in senso lato, ma ha ancorato il proprio ragionamento ai principi di neutralità del servizio pubblico, di uguaglianza tra gli utenti e di buon funzionamento del servizio. Particolarmente significativo è che tale impostazione venga ribadita anche nell'ambito del *déféré-laïcité*, strumento espressamente introdotto per rafforzare il controllo sul rispetto dei principi della Repubblica: lungi dal fungere da veicolo di valorizzazione diretta del *vivre ensemble*, esso viene utilizzato entro coordinate giuridiche già consolidate, senza dar luogo a un ampliamento delle basi giustificative delle restrizioni. Anche in questo contesto, il sindacato esercitato dal Conseil d'État si articola attorno a un rigoroso



Le controversie concernenti l'estensione degli obblighi di neutralità e dei vincoli gravanti sui soggetti coinvolti, a vario titolo, nell'erogazione di servizi pubblici continuano infatti a essere risolte facendo leva su categorie giuridiche consolidate - quali la neutralità del servizio pubblico, l'eguaglianza degli utenti e le esigenze di buon funzionamento - piuttosto che su nozioni a più elevata densità simbolica.

In questo quadro, il riferimento al *vivre ensemble* non sembra assumere una funzione autonoma nella motivazione delle decisioni. Esso tende piuttosto a operare, quando evocato, come sfondo assiologico o elemento di contesto, privo tuttavia di una immediata traduzione in criteri giuridici direttamente applicabili nel sindacato di legittimità. L'argomentazione del giudice amministrativo continua, per contro, a strutturarsi attorno a parametri verificabili e giuridicamente tipizzati, con particolare riguardo alla proporzionalità delle misure e alla sussistenza di esigenze concrete connesse al servizio o all'ordine pubblico in senso materiale.

Nel complesso, più che configurare un mutamento di paradigma, gli sviluppi giurisprudenziali successivi alla riforma del 2021 paiono confermare una tendenza già emersa nel periodo precedente: il *vivre ensemble* non viene elevato a principio giuridico autonomo idoneo a fondare, di per sé, restrizioni ai diritti fondamentali, ma rimane una nozione la cui operatività giuridica è mediata e, per così dire, filtrata attraverso categorie tradizionali del diritto amministrativo. La giurisprudenza del Conseil d'État sembra pertanto riflettere una cautela strutturale nei confronti dell'impiego di clausole ampie e indeterminate come basi dirette di compressione delle libertà, privilegiando invece un

controllo di necessità e proporzionalità, volto a verificare se le deroghe introdotte alle regole comuni possano essere giustificate da esigenze oggettive, senza compromettere l'equilibrio complessivo del servizio (vedi anche CONSEIL D'ÉTAT, ord. réf., 17 juillet 2023, Commune de Mandelieu-la-Napoule, n. 475636). In ciò si coglie una chiara linea di continuità con la giurisprudenza resa nel 2016 in materia di divieti di abbigliamento sulle spiagge, nella quale il Conseil d'État aveva già escluso che considerazioni generali attinenti alla convivenza o alla *laïcité* potessero giustificare restrizioni in assenza di rischi concreti e attuali di turbativa dell'ordine pubblico. Tale impostazione non appare isolata, ma si inserisce in una sequenza decisionale nella quale il giudice amministrativo, anche a fronte di un quadro normativo rafforzato, continua a privilegiare parametri giuridici tipizzati rispetto a nozioni a elevata densità simbolica.



controllo ancorato a criteri di necessità e proporzionalità, nonché a una concezione “materiale” dell’ordine pubblico⁹¹.

Tale impostazione può essere letta non tanto come una marginalizzazione del *vivre ensemble*, quanto piuttosto come il risultato di una precisa opzione metodologica: evitare che categorie a forte carica simbolica, elaborate principalmente sul piano legislativo e politico, si traducano in parametri giurisdizionali suscettibili di applicazioni estensive e difficilmente controllabili. Ne deriva una configurazione della nozione come riferimento di contesto, idoneo a orientare il discorso normativo, ma non - almeno allo stato della giurisprudenza esaminata - a strutturare in modo autonomo il sindacato del giudice amministrativo.

Alla luce di quanto scritto, il *vivre ensemble* sembra configurarsi meno come un principio giuridico in senso proprio che come una risorsa retorico-normativa, la cui effettiva incidenza dipende dalla capacità di essere tradotta e riassorbita entro schemi giuridici già stabilizzati. La tensione tra la sua valorizzazione in sede legislativa e il suo contenimento sul piano giurisdizionale costituisce, sotto questo profilo, uno dei tratti caratteristici del modello francese di regolazione del pluralismo: la coesione civica, pur assunta a valore di riferimento, non si presta a essere automaticamente trasposta in un criterio autonomo di limitazione dei diritti senza sollevare questioni rilevanti sotto il profilo delle garanzie proprie dello Stato di diritto.

Al contempo, l’esperienza francese evidenzia come il *vivre ensemble* sia stato progressivamente giuridicizzato nel discorso normativo e istituzionale, passando da obiettivo programmatico a parametro di giustificazione di interventi legislativi e amministrativi, in larga parte prima - e non necessariamente in dipendenza - del vaglio giurisdizionale. In tale contesto, esso finisce talvolta per essere accostato a una forma di “ordine pubblico immateriale”, fondata su standard condivisi di visibilità e di comportamento nello spazio pubblico, la cui definizione resta tuttavia in larga misura implicita e contestuale⁹².

Una simile configurazione apre, nondimeno, a profili critici. Nella misura in cui la convivenza viene declinata attraverso tali standard, il

⁹¹ Cfr. C. VALLAR, *Déféré-laïcité et burkini: le Conseil d’Etat rappelle la primauté de la neutralité du service public*, in *Le Club des Juristes*, 27 giugno 2022, modificato il 27 marzo 2025 (www.leclubdesjuristes.com/justice/defere-laicite-et-burkini-le-conseil-detat-rappelle-la-primaute-de-la-neutralite-du-service-public-par-christian-vallar-professeur-de-droit-public-a-luniversite-cote-d-626/).

⁹² Cfr. V. GAZAGNE-JAMMES, *Le vivre-ensemble*, cit.



vivre ensemble può finire per operare, soprattutto nella fase normativa e amministrativa antecedente al controllo giurisdizionale, come criterio selettivo delle presenze ritenute compatibili con lo spazio pubblico. In questa chiave, la mancata conformità a pratiche sociali date - a partire dalla disponibilità a rendere visibile il volto - può essere rappresentata come elemento di frizione rispetto a un'idea presupposta di unità del corpo sociale, con il rischio di tradurre esigenze di coesione in meccanismi di inclusione/esclusione difficilmente sindacabili sul piano giuridico.

È su questo sfondo, segnato dalla tensione tra uso normativo-istituzionale e contenimento giurisdizionale interno, che si colloca la recezione del *vivre ensemble* nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo. Il riconoscimento di tale nozione quale obiettivo legittimo di restrizioni ai diritti fondamentali - a partire dalla sentenza *S.A.S. c. Francia*⁹³ - non si presenta tanto come l'esito lineare della traiettoria interna, quanto piuttosto come l'emersione di un diverso bilanciamento tra tutela dei diritti fondamentali e margine di apprezzamento statale, nel quale la Corte attribuisce al *vivre ensemble* la funzione di giustificare spazi più ampi di intervento nazionale⁹⁴.

⁹³ CORTE EDU GRANDE CAMERA, *S.A.S c. Francia*, cit.

⁹⁴ La Corte EDU ha più volte affermato che, in considerazione delle rilevanti divergenze tra gli ordinamenti nazionali, riconducibili a differenti tradizioni storico-culturali e a diverse configurazioni del pluralismo religioso, agli Stati deve essere riconosciuto un ampio margine di apprezzamento nel bilanciamento tra la libertà di pensiero, coscienza e religione e altri interessi pubblici rilevanti. Tale criterio si inserisce nel solco del più generale orientamento giurisprudenziale del margine di apprezzamento inaugurato dal *landmark case Handyside c. Regno Unito* (ricorso n. 5493/72, 7 dicembre 1976) ed è stato progressivamente affinato dalla Corte in settori caratterizzati da una marcata eterogeneità normativa e assiologica. Con specifico riferimento alla regolazione del fenomeno religioso nello spazio pubblico, ambito nel quale ambito nel quale la Corte ha ripetutamente rilevato l'assenza, o comunque il mancato consolidamento, di un consenso europeo, il margine di apprezzamento ha trovato una formulazione particolarmente significativa nella sentenza *Lautsi e altri c. Italia* (ricorso n. 30814/06, Grande Camera, 18 marzo 2011). In tale pronuncia, la Corte ha riconosciuto che la presenza del crocifisso nelle aule scolastiche rientrava nel margine di discrezionalità dello Stato, valorizzando il ruolo delle autorità nazionali nel definire il rapporto tra religione, identità culturale e spazio pubblico, nonché la funzione dello Stato quale garante del pluralismo. Questo orientamento è stato ribadito in numerose altre pronunce concernenti la libertà religiosa - tra cui i casi *Otto-Preminger-Institut c. Austria* (ricorso n. 13470/87, 20 settembre 1994) e *Leyla Şahin c. Turchia* (ricorso n. 44774/98, Grande Camera, 10 novembre 2005) - nelle quali la Corte ha confermato che, in un contesto di pluralismo religioso e di sensibilità eterogenee,



In quella sede, infatti, la Corte valorizza il *vivre ensemble* quale finalità suscettibile di rientrare nella protezione dei “diritti e libertà altrui”, pur senza definirne in modo stringente i contorni normativi.

Resta così aperta una serie di interrogativi rilevanti: da un lato, in ordine alla tenuta del principio di proporzionalità rispetto a giustificazioni fondate su categorie a contenuto ampio e indeterminato; dall’altro, quanto all’estensione del margine di apprezzamento riconosciuto agli Stati in ambiti nei quali il consenso europeo appare tutt’altro che consolidato. In questo senso, la ricezione europea del *vivre ensemble*, lungi dal chiudere il percorso, contribuisce piuttosto a riarticolare le tensioni già emerse a livello interno, proiettandole su un piano sovranazionale.

4 - Il recepimento nella giurisprudenza di Strasburgo

La giurisprudenza della Corte EDU in materia di libertà di religione⁹⁵, pur restando formalmente ancorata alle categorie tradizionali di “ordine pubblico”, “sicurezza” e “diritti e libertà altrui”, ha progressivamente arricchito il proprio lessico argomentativo fino a integrare, seppur con cautela, il riferimento al *vivre ensemble*. Tale nozione, che non trova un espresso riconoscimento testuale nella Convenzione, è stata talvolta valorizzata dalla Corte come criterio di bilanciamento tra libertà

spetta in primo luogo agli Stati valutare il punto di equilibrio tra diritti individuali e interessi collettivi. È in questa linea di continuità che si colloca anche *S.A.S. c. Francia*, ove l’ampio margine di apprezzamento riconosciuto allo Stato francese costituisce il presupposto argomentativo decisivo per la legittimazione del divieto generalizzato di copertura integrale del volto. Per una panoramica generale sul margine d’apprezzamento, vedi **P. TANZARELLA**, *Il margine di apprezzamento*, in M. CARTABIA (a cura di), *I diritti in azione*, il Mulino, Bologna, 2007; con specifico riguardo all’art. 9 vedi **K. ALEXOPOULOU**, *The Margin of Appreciation in Freedom of Thought, Conscience, and Religion under Article 9 of ECHR*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, 11, 2-3, 2022, pp. 220-245.

⁹⁵Nel definire la libertà religiosa si segue l’impostazione di Consorti, che rifacendosi a Cardia, sostiene che «la libertà religiosa si presenta un po’ come la “madre di tutte le libertà”; soprattutto se si tiene a mente che questa formula giuridica include la libertà di coscienza e [...] non si limita a consentire soltanto la libertà di credere»: cfr. **P. CONSORTI**, *Diritto e religione*, cit., p. 38, cit.; **C. CARDIA**, voce *Libertà di credenza*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XIX, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, Roma, 1988, p. 6.



individuali e interessi collettivi, soprattutto negli sviluppi più recenti della giurisprudenza.

Per lungo tempo, tuttavia, tanto la Commissione quanto la Corte europea hanno mostrato uno scarso interesse per le questioni attinenti alla libertà religiosa. Tra il 1957 e il 1965, la Commissione esaminò sette ricorsi fondati sulla presunta violazione dell'articolo 9 CEDU: sei furono dichiarati inammissibili e il settimo, pur ammesso all'esame, si concluse con una decisione negativa del Comitato dei Ministri, che non ravvisò alcuna violazione della Convenzione. Questo orientamento restrittivo si protrasse anche negli anni successivi: nel 1976, la Corte fu investita per la prima volta di un ricorso fondato sull'articolo 9, senza tuttavia riscontrarne la violazione⁹⁶. Sarà necessario attendere il 1993, a distanza di trentaquattro anni dall'istituzione della Corte, perché, con la sentenza *Kokkinakis c. Grecia* (1993), venga per la prima volta accertata una violazione dell'articolo 9⁹⁷. Nel quinquennio successivo (1993-1998), la Corte si pronunciò sette volte sulla libertà religiosa, riconoscendone la violazione in cinque casi⁹⁸.

Le ragioni di questo mutamento di rotta, particolarmente significativo, possono essere ricondotte principalmente a due fenomeni interconnessi. Da un lato, il riemergere del fattore religioso nello spazio pubblico europeo - efficacemente descritto come *revanche de Dieu* - rese sempre meno eludibile, per la Corte, il confronto con le problematiche poste dalla dimensione religiosa. Dall'altro, l'ingresso nel Consiglio d'Europa di numerosi Stati ex comunisti, impegnati a ricostruire ex novo i propri modelli di rapporti tra Stato e confessioni religiose, offrì alla Corte l'occasione di orientare, tramite le proprie pronunce, i criteri di compatibilità di tali modelli con l'articolo 9 della Convenzione⁹⁹.

Con la sentenza *Kokkinakis c. Grecia*, la Corte inaugura dunque una svolta decisiva: pone fine a una lunga fase di marginalità applicativa dell'articolo 9 e avvia un processo di progressiva elaborazione giurisprudenziale della tutela della libertà religiosa¹⁰⁰. In tale pronuncia,

⁹⁶ S. FERRARI, *La Corte di Strasburgo e l'articolo 9 della Convenzione europea. Un'analisi quantitativa della giurisprudenza*, in R. MAZZOLA (a cura di), *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 27-54, p. 38.

⁹⁷ CORTE EDU, *Kokkinakis c. Grecia*, ricorso n. 14307/88, 25 maggio 1993.

⁹⁸ S. FERRARI, *La Corte di Strasburgo*, cit.

⁹⁹ S. FERRARI, *La Corte di Strasburgo*, cit., p. 41.

¹⁰⁰ Tale pronuncia inaugura una sequenza di condanne di Paesi a maggioranza ortodossa per violazione dell'art. 9: cfr. *Valsamis c. Grecia*, ricorso n. 21787/93, 18



la Corte afferma che la libertà di pensiero, di coscienza e di religione, protetta dall'art. 9:

«représente l'une des assises d'une "société démocratique" au sens de la Convention. Elle figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. Il y va du pluralisme - chèrement conquis au cours des siècles - consubstantiel à pareille société»¹⁰¹.

Muovendo dall'articolo 9, la Corte sottolinea così l'importanza di garantire un'adeguata tutela della libertà religiosa quale "bene prezioso" per tutti, collegandola esplicitamente alla nozione di "società democratica" e affermando che il pluralismo religioso, frutto di una lunga e difficile conquista storica, ne costituisce un elemento consustanziale. In questo senso, il ragionamento sviluppato nella sentenza *Kokkinakis* anticipa una concezione di *vivre ensemble* fondata non sull'uniformità o sull'assimilazione, bensì sulla coesistenza di convinzioni e pratiche differenti all'interno dello spazio pubblico. Già in questo *leading case* emerge, infatti, una nozione pluralista della convivenza, destinata a riaffiorare in più occasioni nella giurisprudenza successiva della Corte¹⁰².

La Corte precisa, tuttavia, che la tutela dell'art. 9 deve conciliarsi con il margine di apprezzamento riconosciuto agli Stati contraenti e con il controllo di proporzionalità riservato alla *European supervision*. Il suo compito, chiarisce la Corte, non consiste nel sostituirsi alle autorità nazionali, bensì nel verificare se le limitazioni imposte alla libertà religiosa siano proporzionate e giustificate alla luce degli obiettivi legittimi perseguiti. Nel caso di specie, con riguardo alle misure adottate dalla Grecia nei confronti dell'attività di proselitismo del ricorrente, la Corte accerta la violazione dell'art. 9,

dicembre 1996; *Efstratiou c. Grecia*, ricorso n. 24095/94, 18 dicembre 1996; *Buscarini e altri c. San Marino*, ricorso n. 24645/94, 18 febbraio 1999.

¹⁰¹ CORTE EDU, *Kokkinakis c. Grecia*, cit., § 31. Per un'analisi della pronuncia, cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Libertad de proselitismo en Europa: A propósito de una reciente sentencia del Tribunal europeo de derechos humanos*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1994, pp. 59-71.

¹⁰² R. ASTORRI, *Democrazie e Religioni: Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e Religioni: Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale ADEC Trento, 22-23 ottobre 2015*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2016, pp. 1-17.



“ma solo per la non proporzionalità della condanna. Non ritiene, invece, di censurare la legislazione nazionale, basata su un’idea confessionista della disciplina del fenomeno religioso, peraltro incentrata su una specifica visione della Chiesa ortodossa”¹⁰³.

Un ulteriore tassello significativo è offerto dalla vicenda giudiziaria *Otto-Preminger-Institut c. Austria* (1994), nella quale la Corte non censura il provvedimento di sequestro di un’opera cinematografica ritenuta dalle autorità austriache blasfema e offensiva nei confronti della religione cattolica. In tale occasione, la Corte ritiene che la misura contestata rientri nel margine di apprezzamento riconosciuto allo Stato, in considerazione delle specificità del contesto locale e della necessità di preservare la pace religiosa¹⁰⁴.

La Corte afferma anzitutto che la libertà di religione non comporta un diritto a essere immuni da critiche:

“Ceux qui choisissent d’exercer la liberté de manifester leur religion, qu’ils appartiennent à une majorité ou à une minorité religieuse, ne peuvent raisonnablement s’attendre à le faire à l’abri de toute critique. Ils doivent tolérer et accepter le rejet par autrui de leurs croyances religieuses et même la propagation par autrui de doctrines hostiles à leur foi”.

Tuttavia, la Corte precisa che, in circostanze eccezionali, le modalità con cui le credenze religiose vengono contestate o negate possono incidere sull’effettivo esercizio della libertà religiosa, sino a dissuadere i credenti dal manifestarla:

“Toutefois, la manière dont les croyances et doctrines religieuses font l’objet d’une opposition ou d’une dénégation est une question qui peut engager la responsabilité de l’Etat, notamment celle d’assurer à ceux qui professent ces croyances et doctrines la paisible jouissance du droit garanti par l’article 9 (art. 9). En effet, dans des cas extrêmes le recours à des méthodes particulières d’opposition à des croyances religieuses ou de dénégation de celles-ci peut aboutir à dissuader ceux qui les ont d’exercer leur liberté de les avoir et de les exprimer”¹⁰⁵.

¹⁰³ F. ALICINO, *Libertà religiosa*, in *Questione Giustizia*, 2019 (www.questionegiustizia.it/speciale/articolo/liberta-religiosa_91.php).

¹⁰⁴ CORTE EDU, *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, ricorso n. 13470/87, 20 settembre 1994 (ricorso n. 11/1993/406/485).

¹⁰⁵ CORTE EDU, *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, cit., § 47.



Essa richiama pertanto lo Stato all'adempimento di un obbligo positivo di tutela della "pacifica fruizione" della libertà religiosa, imponendo un bilanciamento tra la libertà di espressione e la libertà di religione, volto ad assicurare condizioni di convivenza che consentano l'esercizio di diritti contrapposti senza che uno annienti l'altro. Tale approccio, che mira a assicurare i gruppi religiosi - ivi comprese le minoranze - e a prevenire conflitti confessionali nello spazio pubblico, riflette una concezione di tolleranza che non si esaurisce nella mera astensione statale, ma implica un'attiva funzione di composizione degli interessi in gioco. Questa logica di "tolleranza attiva", fondata sulla coabitazione nel disaccordo e sulla protezione delle condizioni minime di rispetto reciproco, può essere considerata come un antecedente rilevante delle successive elaborazioni giurisprudenziali della Corte in materia di *vivre ensemble*.

Un ulteriore passaggio di rilievo è rappresentato dalla sentenza *Refah Partisi e altri c. Turchia* (2003). Pur pronunciandosi nell'ambito dell'art. 11 CEDU, relativo alla libertà di associazione, la Corte delinea un nesso particolarmente incisivo tra religione, pluralismo e salvaguardia dell'ordine democratico¹⁰⁶. Ritenendo che lo scioglimento del Refah Partisi non eccedesse il margine di apprezzamento riconosciuto allo Stato, la Corte legittima una logica difensiva volta al contenimento di istanze religiose percepite come incompatibili con un assetto laico e democratico della società. Sebbene la decisione non concerna direttamente l'art. 9 CEDU, essa produce un effetto di compressione indiretta delle manifestazioni della libertà religiosa, mediata attraverso la dimensione politico-associativa. In particolare, la Corte sembra accreditare l'idea secondo cui talune concezioni religiosamente orientate dell'ordine giuridico e politico possano, se tradotte in un progetto politico concreto, costituire una minaccia per i principi fondamentali della democrazia pluralista, giustificando così misure preventive di intervento statale.

In questo senso, *Refah Partisi* rappresenta un antecedente significativo delle successive limitazioni alla libertà religiosa in forma individuale, fondate sulla medesima esigenza di preservare la coesione e

¹⁰⁶ CORTE EDU, *Refah Partisi (Partito della Prosperità) e altri c. Turchia*, ricorsi n. 41340/98, 41342/98, 41343/98 e 41344/98, Grande Camera, sentenza del 13 febbraio 2003. In argomento cfr. R. BOTTONI, *Il principio di laicità in Turchia*, Vita e Pensiero, Milano, 2012, nonché K. BOYLE, *Human rights, religion and democracy: The Refah Party case*, in *Essex human rights review*, 1, 1, 2004, pp. 1-16.



la stabilità dell'ordine democratico. Tale schema argomentativo, incentrato sulla tutela preventiva dei valori democratici rispetto a manifestazioni religiose ritenute incompatibili, riemergerà nella sentenza *Leyla Şahin c. Turchia* (2005)¹⁰⁷ e troverà una diversa, ma strutturalmente affine, razionalizzazione nella pronuncia della Grande Camera nel caso *S.A.S. c. Francia* (2014)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ CORTE EDU GRANDE CAMERA, *Leyla Şahin c. Turchia*, ricorso n. 44774/98, 10 novembre 2005. In argomento cfr. A. BONCOMPAGNI, *Il velo islamico di fronte alla Corte europea dei diritti dell'uomo tra laicità e pluralismo*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 74, 1, (293), 2007, pp. 101-119. Il caso riguarda una cittadina turca, a suo dire appartenente a una famiglia tradizionale di praticanti musulmani, che indossava il velo islamico in adempimento a un precetto religioso. All'epoca dei fatti era iscritta alla Facoltà di Medicina dell'Università di Istanbul. La studentessa adì la Corte lamentando la violazione della libertà di manifestare le proprie convinzioni religiose, avendo l'università vietato l'uso del velo durante le attività accademiche. La Corte, tuttavia, ha respinto il ricorso, ritenendo il divieto in questione compatibile con l'articolo 9 CEDU e con l'art. 2 del primo Protocollo addizionale. La decisione della IV Sezione è stata successivamente confermata dalla Grande Camera (Sezione V, 4 dicembre 2008). Il cuore della pronuncia risiede nel sostanziale riconoscimento di un ampio margine di apprezzamento in capo allo Stato turco alla luce del ruolo centrale attribuito, nell'ordinamento nazionale, al principio costituzionale di laicità. Tale principio è stato considerato dalla Corte un elemento essenziale per la tutela del pluralismo e per la salvaguardia dell'ordine democratico in quello specifico contesto. Di segno opposto è l'opinione dissidente della giudice Tulkens, la quale ha ritenuto che le valutazioni della maggioranza non fossero fondate su ragioni pertinenti e sufficienti rispetto al requisito di "necessità in una società democratica". Secondo Tulkens, le misure restrittive adottate non superavano il test di proporzionalità e comportavano, pertanto, una violazione del diritto della ricorrente alla libertà religiosa: «En ce qui concerne, tout d'abord, la laïcité, il s'agit à mes yeux, je le répète, d'un principe essentiel et sans doute nécessaire, comme la Cour constitutionnelle le souligne dans son arrêt du 7 mars 1989, à la protection du système démocratique en Turquie. Mais la liberté religieuse est, elle aussi, un principe fondateur des sociétés démocratiques. Dès lors, reconnaître la force du principe de laïcité ne dispense pas d'établir que l'interdiction de porter le foulard islamique qui frappe la requérante était nécessaire pour en assurer le respect et répondait, dès lors, à un "besoin social impérieux". Seuls des faits qui ne peuvent être contestés et des raisons dont la légitimité ne fait pas de doute - et non pas des inquiétudes ou des craintes - peuvent répondre à cette exigence et justifier une atteinte à un droit garanti par la Convention. En outre, en présence d'une ingérence dans un droit fondamental, la jurisprudence de la Cour est clairement établie en ce sens qu'il ne suffit pas d'affirmer mais qu'il faut étayer les affirmations par des exemples concrets (*Smith et Grady c. Royaume-Uni*, nos 33985/96 et 33986/96, § 89, CEDH 1999-VI). Tel ne me paraît pas être le cas en l'espèce» (cfr. CORTE EDU GRANDE CAMERA, *Leyla Şahin c. Turchia*, cit, § 5).

¹⁰⁸ CORTE EDU GRANDE CAMERA, *S.A.S. c. Francia*, cit. In argomento, tra gli altri, cfr. A. LICASTRO, *I mille splendidi volti della giurisprudenza della Corte di Strasburgo*:



Con la sentenza *S.A.S. c. Francia* (2014), la nozione di *vivre ensemble* fa il suo ingresso esplicito nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, assumendo rilievo quale elemento idoneo a rientrare, sia pure in via eccezionale, nell'ambito della tutela dei "diritti e delle libertà altrui" di cui all'art. 9, par. 2, CEDU. In tale pronuncia, la Corte si confronta apertamente con un principio giuridico relativamente recente, ma già fortemente connotato sul piano politico, culturale e filosofico, la cui introduzione nel discorso giurisprudenziale solleva interrogativi rilevanti sotto il profilo della certezza del diritto e dei limiti alle restrizioni della libertà religiosa.

La Corte mostra consapevolezza del carattere problematico della nozione, qualificandola come astratta e potenzialmente controversa, ma ritiene nondimeno che essa possa, in circostanze particolari, contribuire a definire le condizioni minime della convivenza in una società democratica. In questo senso, il *vivre ensemble* viene valorizzato non come obiettivo autonomo di limitazione dei diritti, bensì come declinazione specifica dell'interesse a preservare uno spazio sociale caratterizzato dall'interazione tra individui, ritenuta essenziale per l'effettivo esercizio dei diritti fondamentali.

Nel caso *S.A.S. c. Francia*, la ricorrente, una cittadina francese di religione musulmana e praticante, contesta la legge francese n. 2010-1192 sul divieto di dissimulazione del volto nello spazio pubblico, sanzionato con un'ammenda e, in via eventuale, con l'obbligo di completare il corso di cittadinanza di cui all'articolo 131-16 del Codice penale.¹⁰⁹ La donna

"guardarsi in faccia" è condizione minima del "vivere insieme", in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, cit., n. 28 del 2014, pp. 1-38. Per una panoramica sui dibattiti intorno al caso S.A.S. c. Francia, cfr. E. BREMS, SAS v. France: a reality check, in Nottingham LJ, 25, 2016, p. 58 ss; S. EDWARDS, "No Burqas We're French!". The Wide Margin of Appreciation and the ECtHR Burqa Ruling, in Denning Law Journal, 26, 2014, pp. 253-60; E. ERLINGS, "The Government did not refer to it": SAS v France and ordre public at the European Court of Human Rights, in Melbourne Journal of International Law, 16, 2015, pp. 1-22; M. HUNTER-HENIN, Living Together, cit.; J. MARSHALL, SAS v France: Burqa Bans and the Control or Empowerment of Identities, in Human Rights Law Review, 15, 2, 2015, pp. 377-389; C. RUET, L'interdiction du voile intégral dans l'espace public devant la cour européenne: la voie étroite d'un équilibre, in La Revue des droits de l'homme, cit., 2014. Sugli sviluppi successivi, vedi M. PEARSON, What Happened to "Vivre Ensemble?", cit.

¹⁰⁹ Tale legge, approvata dall'Assemblea nazionale francese l'11 ottobre 2010, all'articolo 1 stabilisce che: "nessuna persona, in pubblico, può indossare indumenti al fine di celare il suo volto". A tal fine, all'articolo 2 della stessa si definisce "spazio pubblico" come lo spazio "costituito da strade pubbliche e luoghi aperti al pubblico o impegnati in un servizio pubblico".



denuncia l'incompatibilità della normativa, *inter alia*, con gli artt. 8 e 9 CEDU. La ricorrente afferma di indossare il burqa o il niqab per libera convinzione religiosa, escludendo qualsiasi forma di coercizione familiare o sociale, e rivendica il diritto di manifestare pubblicamente la propria identità religiosa, pur dichiarandosi disponibile ad accettare limitazioni circoscritte a specifici contesti di sicurezza, professionali o personali. Lungi dal porsi in contrasto con i valori repubblicani, il velo integrale è presentato come espressione di fedeltà a sé stessa e come strumento di ricerca di una "pace interiore" fondata sull'integrità personale. La ricorrente, in quanto non direttamente sanzionata per via della stessa, si dichiara "vittima potenziale" della normativa in ragione dell'impossibilità di conciliare il rispetto della legge con l'osservanza delle proprie convinzioni religiose.

La Corte considera ricevibile il ricorso e concentra l'esame del merito sugli artt. 8 e 9, da soli e in congiunzione con l'articolo 14 CEDU, riconoscendo che il divieto di dissimulazione del volto costituisce un'ingerenza sia nel diritto al rispetto della vita privata sia nella libertà di manifestazione della religione, pur ricordando che tali diritti non sono assoluti e possono essere limitati alle condizioni tassativamente previste dalla Convenzione.

La Corte esclude, in via preliminare, che la misura possa essere giustificata, in termini di necessità, dalle ragioni della sicurezza pubblica in senso stretto, nonché dalle finalità di promozione dell'eguaglianza di genere o di tutela della dignità umana, ritenendo tali argomenti insufficientemente convincenti. Essa accoglie invece, in assenza di un "*common ground*" tra gli Stati contraenti in materia di disciplina del porto del velo integrale, la giustificazione addotta dal Governo francese fondata sul "rispetto di uno standard minimo di valori" propri di una società aperta e democratica, che lo Stato francese declina in tre componenti: il rispetto dell'eguaglianza tra uomini e donne, il rispetto della dignità umana e l'osservanza dei requisiti minimi richiesti dal *vivre ensemble*.

La Corte rigetta le giustificazioni addotte dal governo francese fondate sulla promozione dell'eguaglianza di genere, sul rispetto della dignità delle persone e sulla tutela della sicurezza pubblica in senso stretto, ritenendo che tali finalità, considerate isolatamente, non soddisfino il requisito della necessità ai sensi degli artt. 8 e 9 CEDU; essa reputa, invece, legittimo lo scopo della normativa francese volto ad assicurare le esigenze proprie della società francese del *vivre ensemble*,



inteso come necessità di stabilire condizioni minime di interazione tra gli individui nello spazio pubblico¹¹⁰. La Corte riconduce tale obiettivo all'ambito della tutela dei "diritti e libertà altrui", così come prevista dagli articoli 8 e 9 CEDU, ritenendo che esso possa, in via eccezionale, giustificare un'ingerenza nelle libertà della ricorrente¹¹¹. Sulla base di queste argomentazioni, la Corte conclude, con 15 voti a favore e due contrari, per la non violazione da parte della legge francese degli articoli 8 e 9 della Convenzione, e all'unanimità per la non violazione dell'articolo 14, letto in congiunzione con gli artt. 8 e 9 della stessa.

In tal modo, il *vivre ensemble* viene configurato come un interesse collettivo idoneo, in linea di principio, a sorreggere una restrizione generale e astratta, non direttamente collegata a specifiche situazioni di turbamento dell'ordine pubblico. Accettandolo come scopo legittimo della misura contestata, la Corte finisce per legittimare una regola che, attraverso l'ampio ricorso al margine di apprezzamento statale, consente alla Francia di "ricavare dal principio ulteriori regole: quella di vedere in faccia qualsiasi potenziale interlocutore che si muove nello spazio pubblico e, di converso, l'obbligo per tutti i consociati di mostrare il volto"¹¹². La Corte avalla così un modello di convivenza fondato sulla visibilità del volto quale presupposto dell'interazione sociale, riconoscendo allo Stato un'ampia discrezionalità nella definizione delle modalità della vita comune.

Sul piano argomentativo, la pronuncia *S.A.S. c. Francia* presenta rilievo sotto almeno tre profili distinti.

Anzitutto, la Corte accetta che la copertura integrale del volto possa essere percepita come un ostacolo alla possibilità di "una vita in comune" e, dunque, alla realizzazione delle condizioni del *vivre ensemble* in una società democratica. In questo modo, un elemento culturale fortemente situato - l'idea di socialità fondata sull'interazione *faccia a faccia* propria del modello francese - viene elevato a bene giuridico di rilievo convenzionale, idoneo a giustificare una limitazione dell'esercizio della libertà religiosa¹¹³. Questa operazione comporta una trasposizione,

¹¹⁰ *S.A.S. c. Francia*, cit., § 141.

¹¹¹ *S.A.S. c. Francia*, cit., § 157.

¹¹² I. RUGGIU, *S.A.S. c. France. Strasburgo conferma il divieto francese al burqa con l'argomento del "vivere insieme"*, in *Forum dei Quaderni Costituzionali*, Rivista telematica (www.forumcostituzionali.it), 12 settembre 2014, p. 2.

¹¹³ L'importanza della visibilità del volto è alla base della decisione della Corte: "Il s'agit tout d'abord du respect des exigences minimales de la vie en société. Selon le Gouvernement, le visage joue un rôle important dans l'interaction entre les êtres



sul piano dei diritti fondamentali, di una concezione specifica delle modalità dell'interazione sociale, la cui pretesa di universalità appare problematica in un contesto pluralista.

In secondo luogo, la Corte fa un uso particolarmente estensivo del margine di apprezzamento riconosciuto agli Stati, insistendo sul carattere sussidiario del controllo convenzionale e riconoscendo alle autorità francesi un'ampia discrezionalità nel definire le esigenze del *vivre ensemble*. Il sindacato della Corte si limita così alla verifica dell'assenza di una manifesta sproporzione della misura adottata. Ne risulta uno scrutinio di proporzionalità attenuato, che affida essenzialmente alla scelta legislativa nazionale il compito di precisare il contenuto di una nozione intrinsecamente vaga, riducendo al minimo il controllo europeo sull'effettiva necessità della restrizione.

In terzo luogo, pur riconoscendo il carattere delicato della questione e il suo potenziale carattere controverso, la Grande Camera accetta, in via eccezionale, che la tutela del *vivre ensemble* possa rientrare tra gli obiettivi compatibili con l'idea di "società democratica" che ispira la Convenzione¹¹⁴. Il *vivre ensemble* viene così integrato nella clausola relativa alla protezione dei "diritti e libertà altrui", accanto alle categorie tradizionalmente ammesse dall'art. 9, par. 2, CEDU¹¹⁵.

La Corte non ignora i profili problematici del divieto - quali l'ampiezza della misura, il rischio di marginalizzazione delle donne direttamente interessate e il possibile consolidamento di stereotipi anti-islamici - ma, facendo leva sulla formulazione generale della legge, sulla relativa mitezza delle sanzioni previste e sull'ampio margine di

humains : c'est par lui plus que par toute autre partie du corps que s'exprime l'existence de l'individu en tant que personne unique, et que se reconnaît son humanité partagée avec son interlocuteur en même temps que son altérité. La dissimulation du visage dans l'espace public aurait ainsi pour effet de rompre le lien social et de manifester un refus du 'vivre ensemble'", S.A.S c. Francia, cit., § 82. Questo non impedisce alla Corte di dirsi "molto preoccupata" rispetto alle affermazioni di alcuni intervenienti a sostegno della ricorrente, secondo cui la legge sarebbe stata adottata sotto la spinta di intenti islamofobi, e richiama espressamente il pericolo che una normativa di questo tipo possa alimentare la formazione di stereotipi e favorire atteggiamenti di intolleranza: cfr. S.A.S. c. Francia, cit., § 149.

¹¹⁴ Il *vivre ensemble* non è previsto dall'articolo 9 CEDU come legittimo motivo di limitazione della libera manifestazione della propria fede; nondimeno, la Corte ne ha riconosciuto la valenza attraverso una lettura estensiva della clausola relativa alla protezione dei diritti e delle libertà altrui contenuta nell'articolo 9, paragrafo 2, CEDU.

¹¹⁵ A. VACCARI, *La Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e il diritto di "vivre ensemble"*, in *AIC Osservatorio Costituzionale*, 2015, pp. 1-15.



apprezzamento riconosciuto allo Stato, giunge nondimeno a ritenere proporzionata la restrizione¹¹⁶.

In questo modo, una nozione normativamente indeterminata quale il *vivre ensemble* viene elevata a motivo legittimo per giustificare una limitazione generalizzata della visibilità religiosa nello spazio pubblico, inaugurando un test di compatibilità che la dottrina ha ampiamente criticato per la sua fragilità concettuale e per la sua intrinseca suscettibilità a utilizzi selettivi¹¹⁷.

Nella motivazione della sentenza *S.A.S. c. Francia* emerge con chiarezza come la recezione del *vivre ensemble* sia l'esito di un percorso argomentativo progressivo. Dopo avere respinto, perché sproporzionato, l'argomento della sicurezza pubblica e avere giudicato non convincenti i richiami all'eguaglianza di genere e alla dignità umana, la Corte concentra il proprio ragionamento sull'idea di un "insieme minimo di valori" di una società aperta e democratica. In questa cornice, essa accoglie la lettura francese del principio costituzionale di *fraternité* come fondamento di un diritto a "vivere insieme", che richiederebbe una certa trasparenza nelle relazioni interpersonali e, dunque, il volto scoperto nello spazio pubblico.

Uno snodo centrale dell'impostazione seguita dalla Corte risiede nell'effetto per cui il *vivre ensemble* viene progressivamente fatto operare non più soltanto come principio ispiratore o valore di sfondo, ma come criterio idoneo a orientare in senso prescrittivo le modalità della vita sociale nello spazio pubblico. La Corte accetta che la copertura integrale del volto possa essere percepita come una "barriera" idonea a ostacolare il diritto altrui a "vivere in uno spazio di socializzazione che renda più agevole il *vivere insieme*", e fa discendere da tale presupposto la

¹¹⁶ La pronuncia di non violazione dell'articolo 9 CEDU ha colto di sorpresa numerosi studiosi: tra i tanti vedi **D. FERNÁNDEZ ROJO**, *Pertinence of a General Prohibition of the Burqa and Niqab in Spain: A Human Rights Perspective*, in *Deusto Journal of Human Rights*, 12, 2017, pp. 209-234; **J. MARSHALL**, *S.A.S. v France*, cit.; **S. OUALD CHAIB**, **E. BREMS**, *Doing Minority Justice through Procedural Fairness: Face Veil Bans in Europe*, in *Journal of Muslims in Europe*, 2, 1, 2013, pp. 1-26; **A. STEINBACH**, *Burqas and Bans: The Wearing of Religious Symbols under the European Convention of Human Rights*, in *Cambridge Journal of International and Comparative Law*, 4, 1, 2015, pp. 29-52. La ricezione della sentenza è stata prevalentemente negativa: tra tutti, vedi Joppke che ha riassunto la sentenza come "a legal and politica mess", **C. JOOPKE**, *Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles*, in *Social Compass*, 65, 2, 2018, pp. 234-246.

¹¹⁷ **A. VACCARI**, *La Corte Europea*, cit.; **L. VICKERS**, *Conform or be confined: S.A.S. v France*, in *Oxford Human Rights Hub* (<https://ohrh.law.ox.ac.uk/conform-or-be-confined-s-a-s-v-france/>), 8 luglio 2014; **S. WADE**, *"Living Together"*, cit., pp. 411-435.



legittimità del divieto generale¹¹⁸. In questo modo, una valutazione delle modalità dell'interazione sociale, fondata sulla percezione di una difficoltà relazionale indotta dalla copertura del volto, viene assunta come elemento idoneo a giustificare una restrizione della libertà religiosa, privilegiando una valutazione generale e astratta delle condizioni del vivere insieme rispetto alla verifica di un pregiudizio concreto per diritti individuali determinati.

Come è stato osservato in dottrina, tale impostazione comporta uno slittamento dal piano dei valori e degli ideali di convivenza, quali la coesione sociale o, nel contesto francese, il richiamo alla fraternità, a quello di un vero e proprio modello normativo dell'interazione tra individui basato sull'interazione *faccia a faccia*, che non trova un fondamento testuale nella Convenzione¹¹⁹. Ne emerge una concezione normativa della socialità, che rischia di comprimere la libertà di coloro che, per ragioni religiose, filosofiche o identitarie, intendano sottrarsi, anche solo parzialmente, all'esposizione corporea nello spazio pubblico¹²⁰.

Interpretato così, il *vivre ensemble* non si limita più a descrivere un ideale di convivenza pluralista, ma finisce, in qualche modo, per descrivere un modello specifico di presenza e di visibilità nello spazio comune. Come rilevato in dottrina:

“Diviene così evidente che i requisiti minimi del ‘vivere in società’, così come preservati dal divieto francese (e ratificati dalla Corte europea), hanno esiti discriminanti e sproporzionati, perché

¹¹⁸ T. PAGOTTO, *The Living Together Argument in the European Court of Human Rights Case-Law*, in *Studia Z Prawa Wyznaniowego*, 20, 2017, pp. 9-34.

¹¹⁹ Scrivendo a proposito dell'utilizzo del *vivre ensemble* da parte della Corte come motivo legittimo di restrizione, Vickers conclude: “This must surely be one of the weakest of legitimate aims identified by the court. The dissenting judges label it ‘far-fetched’ and ‘vague’, and even the majority of the court concede that it is a ‘flexible’ notion which therefore needs careful examination to ensure its necessity. Yet despite its own recognition of its weakness, the court accepted it as legitimate and decided that, given the wide margin of appreciation applicable in religious freedom cases, the ban was proportionate. This conclusion is disappointing, particularly the reliance on the nebulous concept of ‘living together’, an aim which could equally be met by promoting a ‘live and let live’ attitude, and which moreover could lead to bans on anything that makes the majority feel uncomfortable. The final decision thus seems something of a let-down, coming as it does after such a careful and well evidenced demolition of the standard arguments in favour of banning the veil” (L. VICKERS, *Conform or be confined*, cit.).

¹²⁰ A. VACCARI, *La Corte Europea*, cit.



servono a ‘selezionare’ coloro che entrano nello spazio pubblico e, al contempo, a proteggere la ‘serenità’ di chi già lo abita”¹²¹.

Le opinioni parzialmente dissenzienti mettono in luce la fragilità di questo approccio, contestando, in particolare, l’utilizzo del *vivre ensemble* quale base autonoma di giustificazione della restrizione. I giudici dissenzienti sottolineano il rischio che una nozione così indeterminata e concettualmente sfuggente consenta di legittimare limitazioni ampie della libertà religiosa sulla base di percezioni maggioritarie, sensibilità sociali contingenti o preferenze culturali dominanti, anziché su esigenze oggettive e verificabili di tutela dei diritti altrui¹²². Il *vivre ensemble* appare pertanto come un principio giuridico “debole”, la cui vaghezza semantica e normativa rischia di mascherare giudizi di valore non pienamente esplicitati e, conseguentemente, di sottrarre al controllo giurisdizionale effettivo il bilanciamento tra libertà individuali e interessi collettivi. Si evidenzia così il pericolo che il ricorso a tale nozione finisca per comprimere il nucleo della libertà religiosa attraverso formule elastiche, difficilmente sindacabili e potenzialmente esposte a derive maggioritarie.

Tre anni dopo *S.A.S. c. Francia*, le questioni ivi affrontate, e, in particolare, il ricorso alla formula del *vivre ensemble*, tornano dinanzi alla Corte nei casi *Dakir c. Belgio* e *Belcacemi e Oussar c. Belgio*¹²³.

Nel caso *Dakir c. Belgio*, la Corte europea dei diritti dell’uomo è chiamata a pronunciarsi sulla compatibilità convenzionale di un regolamento comunale che vieta di indossare il velo islamico nei luoghi pubblici. La ricorrente, cittadina belga di religione musulmana,

¹²¹ E. OLIVITO, *Egalité de combat e “vivre ensemble”*. La Corte di Strasburgo e il divieto francese del velo integrale nei luoghi pubblici, in *Diritti Comparati*, blog, 30 luglio 2014 (www.diritticomparati.it/egalite-de-combat-e-vivre-ensemble-la-corte-di-strasburgo-e-il-divieto-francese-del-velo-integrale-n/, ultimo accesso 15 gennaio 2026).

¹²² CORTE EDU, *S.A.S. v. France, Joint Partly Dissenting Opinion of Judges Nußberger and Jäderblom*, par. 7. Sulla questione si veda anche Y. HAKKEM, *SAS v. France. Supporting “Living Together” or “Forced Assimilation”?*, in *International Human Rights Law Review*, 2014, pp. 277-302.

¹²³ CORTE EDU, *Belcacemi et Oussar c. Belgique*, cit; CORTE EDU, *Dakir c. Belgio*, cit. La Corte convalida le disposizioni belghe basandosi esplicitamente su *S.A.S. c. Francia*. In argomento, cfr. S. HENNETTE-VAUCHEZ, *Le niqab de retour à Strasbourg*, in *Recueil Dalloz*, 2017, p. 1927; M. PEARSON, *What Happened to “Vivre Ensemble”*, cit. Per Marguénaud, le due pronunce hanno rappresentato una “véritable victoire de la France”: cfr. J.-P. MARGUENAUD, *La promotion européenne du “vivre ensemble” comme instrument de lutte contre de la dissimulation du visage dans l’espace public*, in *RTD civ.*, 2017, pp. 823.



contestava una disposizione comunale del comune di Liegi, successivamente recepita nella legislazione federale, lamentando la violazione degli artt. 8, 9 e 14 CEDU. Ella sosteneva di indossare il niqab in forza di una libera scelta religiosa, escludendo qualsiasi forma di coercizione, e rivendicando il diritto di manifestare la propria fede nello spazio pubblico.

La Corte riconosce anzitutto che il divieto contestato integra un'ingerenza tanto nella libertà di manifestazione della religione quanto nel diritto al rispetto della vita privata della ricorrente. Tuttavia, riprendendo espressamente l'impostazione elaborata in *S.A.S. c. Francia*, ritiene che tale ingerenza persegua uno scopo legittimo. In particolare, la Corte accoglie l'argomentazione del Governo belga fondata sulle esigenze del *vivre ensemble*, ricondotte, anche in questo caso, alla tutela dei "diritti e delle libertà altrui" ai sensi dell'art. 9, par. 2, CEDU.

Nel valutare la necessità e la proporzionalità della misura, la Corte sottolinea nuovamente l'assenza di un consenso europeo in ordine al trattamento giuridico della copertura integrale del volto nello spazio pubblico, riconoscendo pertanto allo Stato un ampio margine di apprezzamento. Assume altresì rilievo la natura generale e astratta della disciplina, le finalità di coesione sociale a essa sottese, nonché la relativa moderazione del regime sanzionatorio previsto. In tale contesto, la Corte conclude che il divieto non eccede quanto necessario in una società democratica, escludendo così la violazione degli artt. 8 e 9 CEDU.

Sotto il profilo sistemico, *Dakir c. Belgio* si configura essenzialmente come una pronuncia di conferma dell'impostazione adottata in *S.A.S. c. Francia*. La Corte non introduce infatti autonomi sviluppi concettuali, ma ribadisce l'ammissibilità, in via eccezionale, del ricorso al *vivre ensemble* quale interesse collettivo suscettibile di giustificare restrizioni generali della visibilità religiosa nello spazio pubblico, consolidando così una linea giurisprudenziale specificamente circoscritta ai casi concernenti il divieto del velo integrale.

Nel caso *Belcacemi e Oussar c. Belgio*, la Corte è nuovamente chiamata a valutare la compatibilità convenzionale di un divieto generalizzato di dissimulazione del volto nello spazio pubblico. Le ricorrenti, due cittadine belghe di religione musulmana, impugnavano la legge federale belga del 1° giugno 2011, che vieta la copertura integrale del volto nei luoghi accessibili al pubblico, denunciandone l'incompatibilità con gli artt. 8, 9, 10 e 14 CEDU. Esse sostenevano di indossare il niqab quale espressione di una libera scelta religiosa e



identitaria, contestando il carattere discriminatorio e sproporzionato della normativa.

In continuità con i precedenti arresti, la Corte riconosce che il divieto costituisce un'ingerenza tanto nella libertà di manifestazione della religione quanto nel diritto al rispetto della vita privata delle ricorrenti. Richiamando espressamente la decisione resa in *S.A.S. c. Francia* e l'impostazione successivamente ribadita in *Dakir*, essa ritiene tuttavia che l'ingerenza sia prevista dalla legge e persegua uno scopo legittimo. Anche in questa occasione, le giustificazioni fondate sulla sicurezza pubblica in senso stretto, sulla tutela della dignità umana e sull'eguaglianza di genere vengono considerate non sufficientemente persuasive; viceversa, viene accolta la giustificazione fondata sulle esigenze del *vivre ensemble*, ricondotte alla tutela dei "diritti e delle libertà altrui" ai sensi degli artt. 8 e 9 CEDU.

Nel vagliare la necessità della misura in una società democratica, la Corte attribuisce particolare rilievo a tre elementi: l'assenza di un consenso europeo sul trattamento giuridico del velo integrale nello spazio pubblico; la natura generale e astratta della normativa belga, adottata all'esito di un ampio dibattito parlamentare; e la moderazione delle sanzioni previste. In tale quadro, viene riconosciuto allo Stato un ampio margine di apprezzamento, con la conseguenza che il divieto è ritenuto non eccedente quanto necessario al perseguimento dell'obiettivo di garantire condizioni minime di interazione sociale nello spazio pubblico.

Sotto il profilo sistemico, *Belcacemi e Oussar c. Belgio* rafforza ulteriormente l'indirizzo giurisprudenziale inaugurato con *S.A.S. c. Francia* e successivamente confermato in *Dakir*, contribuendo a stabilizzarne i presupposti applicativi. Il *vivre ensemble* viene infatti ammesso, in via eccezionale, quale interesse collettivo idoneo a giustificare limitazioni generalizzate della visibilità religiosa, purché tali restrizioni siano introdotte mediante discipline generali, accompagnate da sanzioni non eccessivamente afflittive e sorrette da un ampio margine di apprezzamento statale¹²⁴. Al contempo, la Corte evita di estendere tale

¹²⁴ In sostanza, come ha evidenziato Pearson, "As in France, the question of whether or not women should be permitted to wear the veil was a 'choice of society'. Therefore it [the Court] argued the ban had a legitimate aim of preserving the conditions of 'living together' as an element of the protection of the rights and the freedoms of others and was proportionate, although its reasoning also highlighted that this applied only to the



nozione oltre l'ambito specifico dei divieti concernenti il velo integrale, confermandone così il carattere circoscritto e potenzialmente controverso.

Le decisioni successive mostrano come il *vivre ensemble* non si sia ancora consolidato quale parametro sistematico e stabilizzato della giurisprudenza di Strasburgo. La formula presenta piuttosto un andamento oscillante: talvolta è espressamente ribadita, talaltra relegata ai margini del ragionamento, altre volte ancora opera soltanto in maniera implicita.

Come si è visto, nelle sentenze gemelle relative al divieto di velo integrale in Belgio (*Belcacemi e Oussar c. Belgio; Dakir c. Belgio*)¹²⁵, la Corte riprende esplicitamente il ragionamento sviluppato in *S.A.S. c. Francia*, riconoscendo il *vivre ensemble* come elemento legittimo della tutela dei "diritti e libertà altrui" e confermando un ampio margine di apprezzamento in capo agli Stati. In questo filone, la formula tende a cristallizzarsi quale base convenzionalmente accettata per la giustificazione di divieti generalizzati in materia di porto di simboli religiosi nello spazio pubblico.

In decisioni successive, invece, la Corte evita di richiamare espressamente il *vivre ensemble*, pur muovendosi entro categorie che sembrano sostituire tale nozione con parametri più tecnici e meno simbolicamente connotati, quali la neutralità, il buon funzionamento del servizio o la coabitazione (*co-habiting*), perseguendo tuttavia finalità in parte sovrapponibili¹²⁶. In tali casi, il *vivre ensemble* pare operare al più in

specific context of the full face veil": **M. PEARSON**, *What Happened to 'Vivre Ensemble?'*, cit., p. 192.

¹²⁵ Le sentenze *Belcacemi e Oussar c. Belgio* e *Dakir c. Belgio* sono state deliberate lo stesso giorno, pur in assenza di una formale riunione dei procedimenti.

¹²⁶ **CORTE EDU**, *Ebrahimian c. Francia*, ricorso n. 64846/11, V Sez., 26 novembre 2015; **CORTE EDU**, *Hamidovic v. Bosnia Herzegovina*, ricorso n. 57792/15, V Sez., 5 dicembre 2017; **CORTE EDU**, *Lachiri c. Belgio*, ricorso n. 3413/09, II Se., 18 settembre 2018; **CORTE EDU**, *Osmanoglu e Kocabas c. Svizzera*, ricorso n. 29086/12, III Sezione, 10 aprile 2017. Per una discussione sul punto vedi **M. PEARSON**, *What Happened to "Vivre Ensemble?"*, cit. In particolare, nel caso *Osmanoğlu e Kocabaş c. Svizzera*, la Corte EDU ha ritenuto compatibile con l'art. 9 CEDU l'obbligo per le figlie delle ricorrenti di religione musulmana di frequentare le lezioni di nuoto nella scuola pubblica, valorizzando in modo decisivo l'interesse superiore dei minori all'integrazione e alla socializzazione scolastica, nonché l'ampio margine di apprezzamento statale in materia educativa. Pur riconoscendo l'esistenza di un'ingerenza nella libertà religiosa dei genitori, la Corte ha giudicato la misura proporzionata, anche alla luce delle significative soluzioni di accomodamento già previste dalle autorità e del carattere limitato della sanzione



modo implicito, quale sfondo valoriale del bilanciamento, senza assurgere a criterio autonomo e nominalmente riconosciuto del ragionamento giustificativo.

Nel complesso, il percorso giurisprudenziale successivo a *S.A.S c. Francia* suggerisce che il *vivre ensemble* resta un parametro oscillante: sufficientemente stabile da sorreggere un circoscritto filone giurisprudenziale in materia di divieto del porto del velo integrale, ma al tempo stesso troppo controverso e indeterminato per essere elevato a vero e proprio principio generale della giurisprudenza convenzionale. Questa ambivalenza apre lo spazio per un'interrogazione critica sulla possibilità di qualificare il *vivre ensemble* come principio giuridico "emergente" nel diritto europeo delle religioni, nonché sui rischi che la sua vaghezza concettuale comporta per la prevedibilità del bilanciamento e per la tutela effettiva della libertà religiosa.

5 - Il *vivre ensemble* come principio giuridico "emergente"? Profili critici e prospettive

L'uso del *vivre ensemble* in *S.A.S.* e nella giurisprudenza successiva rivela anzitutto la sua funzione prevalentemente giustificativa delle restrizioni alla libertà religiosa. La formula viene impiegata per legittimare divieti generali fondati su una concezione di convivenza "ordinaria" nello spazio pubblico, intesa essenzialmente come visibilità del volto e conformità a modalità di interazione faccia-a-faccia ritenute indispensabili.

Piuttosto che descrivere pratiche effettive di relazione sociale, il *vivre ensemble* tende così a cristallizzare un modello implicito di cittadino "normale", cui tutti sono chiamati, almeno indirettamente, a conformarsi. Da ciò derivano plurimi rischi, tra cui la trasformazione della nozione in veicolo di preferenze culturali maggioritarie, la marginalizzazione delle pratiche minoritarie più visibili, nonché

irrogata. Sebbene la nozione di *vivre ensemble* non venga esplicitamente richiamata, il ragionamento della Corte si muove entro coordinate concettuali affini, facendo ricorso all'idea di *cohabiting*, secondo cui la partecipazione ad attività comuni costituisce una condizione essenziale per l'apprendimento delle regole della convivenza e per evitare dinamiche di esclusione o segregazione. Cfr. S. TROTTER, 'Living Together', 'Learning Together', and 'Swimming Together': *Osmanoğlu and Kocabaş v Switzerland* (2017) and the Construction of Collective Life, in *Human Rights Law Review*, 18, 1, 2018, pp. 157-169.



l'opacità del nesso tra l'obiettivo dichiarato (la vita in comune) e gli strumenti concretamente adottati, spesso sotto forma di divieti legislativi generalizzati dotati di valenza sanzionatoria)¹²⁷.

Un secondo profilo critico concerne l'intreccio sempre più stretto tra il *vivre ensemble* e le retoriche securitarie. Specialmente dopo l'11 settembre 2001 e, con maggiore intensità, dalla sequenza di attentati di matrice jihadista che ha colpito lo spazio europeo e nord-americano, il discorso sulla convivenza si è progressivamente sovrapposto a quello della sicurezza, fino a fondersi con esso¹²⁸. Questo contesto ha favorito la riattivazione di un lessico centrato sul "fondamentalismo"¹²⁹ e sulla "radicalizzazione"¹³⁰ che frequentemente proietta sui gruppi religiosi - in particolare sulle comunità musulmane - l'etichetta di minaccia potenziale all'ordine democratico e, più in generale, alla possibilità stessa di coabitare nello spazio pubblico¹³¹.

Dinanzi all'emergere dei fenomeni di radicalizzazione violenta e alla percezione di una minaccia strutturale agli ordinamenti liberaldemocratici, numerosi Stati hanno irrigidito i propri apparati normativi, penali e amministrativi in senso marcatamente securitario¹³².

¹²⁷ C. RUET, *L'interdiction du voile intégral*, cit., 2014.

¹²⁸ Già negli anni Settanta, René Girard aveva preconizzato il ritorno del sacro "in forma non più trascendente bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza": cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, traduzione italiana di O. FATICA, E. CZERKL, Adelphi, Milano, 1992, p. 35 (edizione originaria 1972).

¹²⁹ Per tutti, E. PACE, P. STEFANI, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 2000; E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari, 2002; E. PACE, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004; T. BREKKE, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012. Sul fondamentalismo cristiano, cfr. D. BILOTTI, *Le origini del fondamentalismo cristiano: profili comparatistici e prospettive di ricerca*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 40 del 2018.

¹³⁰ Cfr., tra gli altri, F. ALICINO, *L'Islam, la radicalizzazione islamista e il terrorismo di ispirazione religiosa. Il caso italiano*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2019, pp. 27-45; D.R. MANDEL, *Radicalization: What does it mean?*, in T. PICK, A. SPECKHARD, B. JAUNCH (a cura di), *Homegrown terrorists: Understanding and Addressing the Root Causes of Radicalisation among Groups with an Immigrant Heritage in Europe*, Institute of Physics Press, Bruxelles, 2009, pp. 101-113. In ambito criminologico, cfr. R. CORNELLI, *Violenza organizzata e appartenenza religiosa. Il caso dell'Isis*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 33 del 2018.

¹³¹ P.G. DANCHIN, *Islam in the Secular Nomos of the European Court of Human Rights*, in *Mich. J. Int'l L.*, 32, 4, 2011, pp. 663-744.

¹³² R. MAZZOLA, "Stato d'urgenza", "ragion di stato" e fattore religioso, in R. MARTINO, F. ALICINO, A. BARONE (a cura di), *L'impatto delle situazioni di urgenza sulle attività umane*



Si è assistito così alla stabilizzazione di misure inizialmente eccezionali, spesso idonee a incidere sulle garanzie processuali, sulle libertà di circolazione e di comunicazione, nonché su diritti politici e sociali tradizionalmente considerati intangibili¹³³. La retorica dell'urgenza ha giustificato interventi suscettibili di comprimere in modo significativo le libertà individuali, mettendo in discussione acquisizioni che apparivano ormai irreversibili¹³⁴. In questo contesto Hassemer ha efficacemente parlato di una vera e propria "marcia trionfale del paradigma della

regolate dal diritto, Giuffrè, Milano, 2017, pp. 15-44; S.N. ROMANIUK, F. GRICE, D. IRRERA, S. WEBB (a cura di), *The Palgrave Handbook of Global Counterterrorism Policy*, Palgrave Macmillan, London, 2017.

¹³³ C.R. SUNSTEIN, *Il diritto della paura. Oltre il principio di precauzione*, traduzione italiana di U. IZZO, il Mulino, Bologna, 2010 (edizione originaria 2005); A. CERETTI, R. CORNELLI, *Oltre la paura. Affrontare il tema della sicurezza in modo democratico*, Feltrinelli, Milano, 2018.

¹³⁴ In argomento cfr. R. CORNELLI, *Verso democrazie autoritarie? paradossi, presupposti e tendenze delle politiche di sicurezza contemporanee*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 68, 1, 2025, pp. 207-215; D. BIGO, A. TSOUKALA, *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal Practices of Liberal Regimes*, Routledge, London, 2008. Anche in Italia, con sempre maggiore frequenza, a partire dal 2001, le politiche di sicurezza sono state condizionate più dalla dimensione *percepita* dell'insicurezza e della paura che da quella *rilevata*: cfr. R. MAZZOLA, *Diritto alla paura e doveri di solidarietà sociale nel quadro normativo italiano vigente. Una difficile convivenza*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, pp. 351-374, p. 358. Il senso di insicurezza è stato acuito dalla crisi innescata dalla grande recessione iniziata nel 2007 e dalla pandemia da Covid-19. Su questo cfr. F. DAL CANTO, P. CONSORTI, S. PANIZZA (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, Pisa University Press, Pisa, 2016; R. MAZZOLA, *Metamorfosi del concetto di "sicurezza" e fenomeno religioso*, in F. PÉREZ-MADRID (a cura di), *Religión, libertad y seguridad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2017, pp. 17-32. Relativamente alle limitazioni alla libertà religiosa, in Italia, in tempi di crisi, cfr. P. CONSORTI, F. DAL CANTO, S. PANIZZA (a cura di), *Le libertà spaventate. Contributo al dibattito sulle libertà in tempo di crisi*, Pisa University Press, Pisa, 2016. Sulle limitazioni durante la pandemia, cfr., tra i tanti, V. PACILLO, *La libertà di culto di fronte all'emergenza Covid-19. Profili di diritto canonico e di diritto ecclesiastico italiano*, in *Il diritto ecclesiastico*, 130, 1-2, 2019, pp. 11-33; F. ALICINO, *Costituzione e religione in Italia al tempo della pandemia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 14 del 2020; G. CIMBALO, *Le relazioni tra Stato e confessioni religiose sotto lo stress del Covid-19*, in *Il diritto ecclesiastico*, 131, 1-2, 2020, pp. 163-187; N. COLAIANNI, *Il sistema delle fonti costituzionali del diritto ecclesiastico al tempo dell'emergenza (e oltre?)*, *ibidem.*, pp. 95-116; P. CONSORTI, *Emergenza Covid-19 e libertà religiosa in Italia*, *ibidem.*, pp. 87-94.



sicurezza”¹³⁵, capace di oscurare le libertà civili e di ridefinire in profondità il rapporto fra cittadini e autorità pubbliche¹³⁶.

In S.A.S., la Corte finisce per accogliere una concezione della convivenza che scivola verso un’idea di “ordine pubblico immateriale”, fondata sulla protezione di una determinata percezione di normalità nello spazio pubblico. La copertura integrale del volto viene infatti associata non tanto a rischi concreti e verificabili, quanto a un sentimento diffuso di insicurezza simbolica. Il *vivre ensemble* finisce così per operare come cerniera tra sicurezza e identità, legittimando misure finalizzate più a rassicurare la maggioranza che a prevenire pericoli effettivi¹³⁷. In tal modo, la categoria rischia di intrecciarsi a retoriche del sospetto e pratiche di controllo, rendendo incerto il confine tra tutela della vita comune e sorveglianza dei corpi e dei simboli religiosi, e spostando il baricentro dell’ordine pubblico dalla prevenzione di danni giuridicamente determinabili alla gestione di paure socialmente costruite. Questa dinamica non resta confinata alla sentenza S.A.S., ma riaffiora, sotto forme lessicalmente diverse, anche in decisioni successive, nelle quali la Corte evita il riferimento esplicito al *vivre ensemble* pur continuando a operare entro una logica affine, fondata sulla normalizzazione delle interazioni sociali, sulla coabitazione e sulla tutela di un determinato modello di spazio pubblico.

Alla luce di quanto emerso, il *vivre ensemble* può essere qualificato come principio giuridico “emergente”: non ancora consacrato come principio autonomo della Convenzione, ma già operante come criterio argomentativo idoneo a mettere al centro la dimensione relazionale dei diritti fondamentali. La giurisprudenza di Strasburgo mostra che esso possa può fungere da punto di incontro, talora conflittuale, tra sensibilità nazionali diverse sulla gestione del pluralismo religioso, offrendo un vocabolario condiviso per articolare concetti quali coesione, fiducia reciproca e qualità della vita democratica. Se inteso in questo senso, il *vivre ensemble* non designerebbe un contenuto materiale prestabilito della

¹³⁵ W. HASSEMER, *Perché punire è necessario*, a cura di D. SICILIANO, il Mulino, Bologna, 2012, p. 76.

¹³⁶ Questa tendenza ha raggiunto proporzioni tali che oggi la stessa “complicità” tra cittadini e ordinamento si basa oramai sulla domanda di sicurezza: cfr. R. MAZZOLA, “Stato d’urgenza”, cit., p. 25. Degno di nota anche T. BALZACQ, *Securitization Theory. How Security Problems Emerge and Dissolve*, Routledge, New York, 2011.

¹³⁷ Cfr. A. GLISZCZYŃSKA-GRABIAS, A. HACOEN (a cura di), *Freedom of Religion, Minority Rights and the Law: The Status of Jewish and Muslim Minorities in Europe and Beyond*, Routledge, London, 2025.



vita in comune, ma il compito, affidato agli ordinamenti, di rendere effettiva la possibilità di “stare nello stesso spazio” senza doversi rendere invisibili.

La nozione potrebbe così aspirare a diventare una risorsa per il pluralismo, a condizione di recuperarne la matrice relazionale e dialogica emersa dalla sua genealogia. Inteso non come conformazione a uno standard unitario di comportamento, ma come esigenza di rendere possibile la partecipazione di soggetti portatori di identità plurali, il *vivre ensemble* potrebbe orientare il bilanciamento in senso inclusivo. Non si tratterebbe di limitare la differenza in nome della coesione, bensì di chiedere alle istituzioni di garantire le condizioni affinché la vita comune resti praticabile in presenza di conflitti di valore. In questi termini, la nozione rinvierebbe meno a una concezione sostanziale di comunità omogenea e più a un’idea procedurale della convivenza democratica, fondata su spazi, regole e garanzie capaci di consentire il confronto senza sfociare nella rottura del legame sociale.

Affinché tale potenzialità possa realizzarsi, è tuttavia necessario che il *vivre ensemble* non rimanga una nozione eccessivamente indeterminata, utilizzabile tanto per strategie inclusive quanto per politiche di esclusione simbolica. La sua eventuale configurazione come principio giuridico comune europeo dipenderà dalla capacità della Corte e degli ordinamenti nazionali di ancorarlo a una concezione esigente di società democratica, nella quale la convivenza non si risolva in un’uniformità forzata, ma includa il diritto di vivere insieme *da diversi*, entro istituzioni capaci di mediare i conflitti senza cancellare le differenze. L’alternativa non è tra abbandonare il *vivre ensemble* o assumerlo in chiave securitaria, bensì tra lasciarlo operare come nozione vaga, esposta alle oscillazioni del discorso politico, oppure precisarne il significato in senso relazionale, rendendo trasparente il nesso tra tutela della vita comune e protezione effettiva delle libertà religiose.

Nonostante il suo carattere ondivago, il *vivre ensemble*, se ricondotto alla sua dimensione relazionale, può assumere una rilevante valenza propositiva.

Lungi dall’essere soltanto un argomento a sostegno di restrizioni, esso può diventare la lente attraverso cui ripensare l’art. 9 CEDU alla luce di una concezione meno individualistica dei diritti, capace di valorizzare non solo il diritto del singolo a manifestare la propria religione, ma anche la qualità dei legami che rendono possibile la vita comune in contesti di profondo disaccordo. Visto in questa luce, il *vivre ensemble* non



coinciderebbe né con l'armonia imposta né con una mera sicurezza simbolica, ma con il compito, affidato al diritto, di garantire le condizioni affinché soggetti differenti continuino a condividere lo spazio politico senza rinunciare alla propria identità.

In conclusione, il *vivre ensemble* si presenta oggi come una delle categorie più controverse e, al contempo, più feconde del diritto europeo dei diritti umani. Collocato in uno spazio ibrido tra filosofia morale e diritto pubblico, esso nasce come risposta alla frammentazione sociale, ma rischia talvolta di trasformarsi in strumento di controllo simbolico. Eppure, nel suo nucleo autentico, esso rimanda a un'istanza di responsabilità reciproca. Come ricorda Lévinas, "l'altro mi riguarda prima ancora che io lo scelga": il diritto europeo potrà dirsi fedele al proprio spirito solo se saprà tradurre questa responsabilità in una grammatica della convivenza anziché dell'esclusione¹³⁸. Il *vivre ensemble*, così reinterpretato, non imporrebbe un modello uniforme di vita comune, ma designerebbe la condizione aperta della pluralità democratica. In un'epoca segnata da paure e polarizzazioni, esso potrebbe offrire la struttura minima di un diritto che faccia della diversità non un problema da gestire, ma il proprio stesso fondamento.

Valentina Bartolucci

bartoluc@di.unipi.it

<https://orcid.org/0000-0003-4909-9091>

Università di Pisa – <https://ror.org/03ad39j10>



Licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International](#)

¹³⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit.

