



**Gianfranco Macrì**

(professore associato di Istituzioni di diritto pubblico presso l'Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze Politiche e della Comunicazione)

### **Mercificazione e strumentalizzazione dei simboli religiosi nello stato laico \***

**SOMMARIO:** 1. Premessa - 2. Fattore religioso e società multiculturale: alla ricerca di uno spazio giuridico dai contorni flessibili - 3. Crisi della rappresentanza e "resilienza laica" - 4. La politica a favore (o contro) i simboli e la funzione dello stato laico - 5. Uso patologico dei simboli religiosi e nuove "mappe giuridiche" (... oltre il diritto pattizio) - 6. Conclusioni.

#### **1 - Premessa**

Rispetto a qualche decennio fa<sup>1</sup>, l'attualità - in particolar modo quella italiana - dispiega una serie di cambiamenti sociali e politici (finanche antropologici se pensiamo alla tematica migratoria<sup>2</sup>) molto rilevanti, che

---

\* Il contributo, sottoposto a valutazione, rielabora, con integrazioni e supporto bibliografico, la relazione tenuta il 21 ottobre 2019 al seminario di studi sul tema "Consenso sociale e (ab)uso dei simboli religiosi", organizzato dal prof. Nicola Fiorita e tenuto presso il Dipartimento di Scienze politiche e Sociali dell'Università degli Studi della Calabria.

<sup>1</sup> Se concentriamo in particolare lo sguardo sulla questione specifica dei simboli religiosi nello spazio pubblico - che ha attirato l'interesse di molti protagonisti della scena politica interna e di svariati analisti della materia attinente i rapporti tra poteri civili, organizzazioni religiose e fattore religioso *lato sensu* - la prima "crisi" in ordine di tempo scoppia nel 1989 in Francia quando l'attenzione dell'opinione pubblica viene catturata dalla vicenda del foulard islamico nella scuola di Creil, seguita, nel 2004, dalla emanazione della legge francese sul divieto di ostentazione dei simboli religiosi (n. 228 del 2004). **P. CAVANA**, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 97 ss.; **V. ACANFORA**, *Religione e stato di diritto. Il caso francese*, in *www.olir.it* (Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose), agosto 2005. **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *La legge francese sui simboli religiosi un anno dopo*, in S. FERRARI (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma, 2006, pp. 133-142.

<sup>2</sup> **C. GALLI**, *L'umanità multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 49. Secondo l'Autore, questo tipo di *umanità* "rispetto a quella tradizionale conserva e potenzia le contraddizioni ma presenta anche possibilità di superamenti concreti". In una prospettiva "preparatoria" al tema dei diritti nella società multiculturale, che insiste sui valori-principi di derivazione liberale, fondamentale, a parere di chi scrive, **W. KYMLICKA**, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 133 ss. Per un approccio giuridico al tema, tra i tanti, **I. RUGGIU**, *Questioni aperte del multiculturalismo*, in F. ABBONDANTE, S. PRISCO (a cura



vedono la Repubblica (cittadini e istituzioni *insieme*, art. 3, secondo comma, Cost.) impegnata a rimuovere ostacoli più o meno pesanti dalla strada verso la «formazione di una società a culture plurime»<sup>3</sup>. Se, in particolare, prendiamo come caso di scuola l'*affaire* Lautsi (Corte di Strasburgo 2009-2011)<sup>4</sup> e ci muoviamo lungo la traccia temporale successiva a quel notissimo doppio pronunciamento giudiziario, alcuni tratti della società italiana - ma non solo - presentano (di riflesso) una serie di indicatori politici veramente interessanti, utili a inquadrare importanti cambiamenti rivolti a imprimere, nel breve-lungo periodo, un perimetro nuovo alla *governance* del fattore religioso<sup>5</sup>.

---

di), *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, ES, Napoli, 2015, pp. 175-203. **ID.**, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, FrancoAngeli, Milano, 2012. Sulla faglia dei problemi pratici che le società multiculturali si trovano a dover gestire con gli strumenti però di un diritto pubblico rinnovato ("interculturale"), **M. RICCA**, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008, p. 313, rimarca "il problema di determinare le modalità per assicurare la comunicazione tra un sapere sociale declinato in senso multi- e inter-culturale e la confezione dei testi normativi".

<sup>3</sup> Così **G. ZAGREBELSKY**, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto* (a cura di G. PRETEROSSO), Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 116, secondo il quale: "è uno dei problemi fondamentali, nel senso proprio della parola - problema che sta alla base di tutti gli altri problemi - del nostro tempo e di quello a venire".

<sup>4</sup> Questo ha offerto l'occasione per una riflessione ponderata sullo strumento della giurisprudenza europea in materia di protezione dei diritti fondamentali e sulla "reazione" degli stati nazionali alla luce dei sistemi interni di relazione con le organizzazioni confessionali e dei "lasciti" normativi appartenenti a stagioni storiche pregresse. Per un preliminare inquadramento giuridico della questione relativa alla presenza del crocifisso all'interno dei luoghi di istruzione pubblica in Italia e per una più ampia riflessione, anche di natura comparata, sui simboli a carattere religioso (e culturale), si rinvia a **V. PACILLO**, **J. PASQUALI CERIOLI**, *I simboli religiosi. Profili di diritto ecclesiastico italiano e comparato*, Giappichelli, Torino, 2005. A seguire, con maggiore respiro, anche in ragione dei contenuti "di contorno" inerenti la problematica dei rapporti tra laicità (dello Stato) e componente simbolico-religiosa, si rimanda a E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005, in particolare al contributo di **N. MARCHEI**, *Il simbolo religioso e il suo regime giuridico nell'ordinamento italiano*, pp. 261-301. Sulla rilevanza del fattore religioso nel "sistema CEDU", tra i tanti commenti in dottrina, ho ripreso la lettura di alcuni chiari passaggi del lavoro di **M. TOSCANO**, *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo. Itinerari giurisprudenziali*, Edizioni ETS, Pisa, 2018, p. 189 ss. Per un approfondimento, di taglio giurisprudenziale, della materia inerente la messa in sicurezza della libertà religiosa e di tutte le sue attuazioni "pratiche" a cavallo tra la sponda europea e quella atlantica, invece, vedi **P. ANNICCHINO**, *La religione in giudizio. Tra Corte Suprema degli Stati Uniti e Corte europea dei diritti dell'Uomo*, il Mulino, Bologna, 2018, p. 76 ss.

<sup>5</sup> Le "sentenze gemelle" della Corte di Strasburgo sul caso *Lautsi* rappresentano, dal nostro punto di vista, un momento di crisi (un "giro di boa") del sistema CEDU, soprattutto



in relazione al tentativo di declinare (principalmente per via pretoria) un più ampio diritto di libertà religiosa. Si assiste, in pratica, a una nuova stagione della teoria del “margine di apprezzamento” avente come finalità quella di impedire l’allineamento giuridico della protezione dei diritti di cui all’art. 9 della Convenzione (*libertà di pensiero, di coscienza e di religione*) a un *idem sentire* multilivello. È il momento dei partiti e dei movimenti sovranisti-populisti, che trovano terreno fertile grazie alla forte crisi economica e alla questione migratoria. Da par loro, invece, le organizzazioni religiose - specie quelle di maggiore retaggio storico e visibilità sociale - rafforzano il bastione della difesa delle radici cristiane in Europa, offrendo alle formazioni politiche più conservatrici l’occasione di incalzare l’opinione pubblica sul fronte del contenimento dell’immigrazione islamica e della difesa autarchica dei prodotti nazionali contro l’appiattimento globale. La difesa dei simboli religiosi in chiave identitaria si iscrive, dunque, all’interno di questo articolato quadro di problemi. In generale, **J. HABERMAS**, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 45 ss.; **M. REVELLI**, *La politica senza politica. Perché la crisi ha fatto entrare il populismo nelle nostre vite*, Einaudi, 2019. Spunti interessanti di riflessione sono contenuti nella recensione di Antonio Spadaro S.J. al libro di **B. SORGE, C. TINTORI**, *Perché il populismo fa male al popolo. Le deviazioni della democrazia e l’antidoto del “populismo”*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2019, in *La Civiltà Cattolica*, IV, 2019, pp. 184-190. Senza scartare quello che è stato definito il “nuovo corso” della Chiesa cattolica posto in essere dall’avvento di Papa Francesco. C’è chi parla, addirittura, di un vero e proprio “Partito di Francesco”, all’interno del quale, la componente dei seguaci di Loyola avrebbe già preso il sopravvento. Secondo altri, invece, la partita sarebbe tutta “personale”: in pratica Bergoglio contro chiunque cerchi di ostacolare il suo programma di lungo periodo. Interessante, sul tema, l’inchiesta pubblicata dal settimanale *Panorama* del 16 ottobre 2019. Di certo non sono mancati nel corso degli ultimi anni accadimenti di forte destabilizzazione della curia romana e dell’intero ecumene cattolico. Ultimo, il libro-inchiesta di **G. NUZZI**, *Giudizio universale. La battaglia finale di papa Francesco per salvare la Chiesa dal fallimento*, Chiarelettere, Milano, 2019, dove si racconta di un possibile imminente *crac* finanziario vaticano. A questo si aggiunge il dibattito interno alla Chiesa-istituzione sul suo futuro in termini di rapporti con la modernità (apertura alle donne, revisione del celibato sacerdotale, potere clericale in ambito familiare; e pio ambiente, ecologia, clima, sfruttamento territoriale, etc.). Se ne è discusso a margine del Sinodo sulla Amazzonia (ottobre 2019). Cfr. **M. MATZUZZI**, *Esclusiva. Benedetto XVI ci spiega da dove nasce la crisi dell’uomo europeo*, in *Il Foglio*, sabato 26-domenica 27 ottobre 2019, p. 1, secondo cui “la crisi drammatica dell’Europa cristiana non è, legittimamente, tra le priorità dell’agenda bergogliana, che lo sguardo lo volge a sud, dove ribolle un mondo da evangelizzare con la testimonianza e la buona novella”. Sul ruolo, invece, della giurisprudenza europea in materia di libertà religiosa, si rinvia a **G. MACRÌ**, *L’Europa fra le corti. Diritti fondamentali e questione islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p. 40 ss.; **C. McCRUDDEN**, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 31 ss. L’Autore tratta quello che lui stesso definisce il “contenzioso religioso [cioè], il sempre più spinoso contesto del ragionamento giuridico nel contenzioso sui diritti umani che coinvolge questioni religiose”. Si rinvia ancora a **P. ANNICCHINO**, *La religione in giudizio*, cit., p. 103 ss., specie nella parte in cui tratta della c.d. “tribunalizzazione del diritto di libertà religiosa”. Con taglio più “manualistico” **G. D’ANGELO**, *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 145 ss. Più in generale, tra i tanti, da una prospettiva interna, **A. FERRARI**, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012, p. 121 ss.



Certamente l'avvento di Papa Francesco ha suscitato molte aspettative all'interno di quel vasto e multiforme perimetro della società italiana che ritiene *fondamentale* la "lotta per la laicità"<sup>6</sup>. È anche vero, però, che c'è una "Chiesa del potere" la quale non sembra gradire molto alcune aperture del Pontefice argentino<sup>7</sup> e che riflette tutta la sua complessità istituzionale all'interno dello spazio pubblico globalizzato<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell'età dei diritti*, Cacucci, Bari, 2017, p. 305 ss. M. PARISI, *Laicità e gestione delle differenze nella democrazia costituzionale*, in *Diritto e religioni*, n. 1 del 2019, pp. 69-70, evidenzia come all'interno di uno spazio pubblico sempre più complesso anche sotto il profilo del pluralismo culturale, la laicità necessita di rinnovati paradigmi performativi (anche giuridici), utili a farla "prosperare" certamente come "metodo" oltre che come valore-principio. Rispetto a quando la laicità è rimasta per molto tempo un affare riservato agli stati membri - ciascuno con le sue definizioni, anche giuridiche, del termine, in ragione dei differenti processi storici che ne hanno determinato l'emersione (in chiave politica o giudiziaria) - oggi la partita (della laicità) si gioca in uno spazio più ampio, dai confini più mobili (quello della *governance*) che coinvolge anche attori della società civile, un tempo marginali (per esempio i sempre più numerosi movimenti sociali che esprimono nuove istanze di politicità e di rinnovato protagonismo culturale), ma che contribuiscono, in ragione del loro potere lobbistico ("di base", c.d. *grassroots lobbying*, che mira a coinvolgere i cittadini attorno a battaglie politiche), a implementare le dinamiche della rappresentanza e, dunque, a rimodulare i termini delle "modalità decisionali". Di questo ne sono persuasi gli stessi attori istituzionali tradizionali (apparati pubblici e confessioni religiose), impegnati a monitorare il *modus operandi* dei nuovi soggetti della società civile (il vasto mondo della c.d. sussidiarietà orizzontale) stante la loro prepotente forza attrattiva. M.R. FERRARESE, *La governance tra politica e diritto*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 51 ss.

<sup>7</sup> Ovviamente le posizioni sono variegate e meriterebbero una attenta analisi che non possiamo affrontare in questa sede. Si rinvia, però, a un lavoro di pregio, che serve a chiarire le diverse e multiformi posizioni in campo nonché la qualità della sfida che il papato di Francesco si trova a dover affrontare. Sul punto, M. POLITI, *La solitudine di Francesco. Un papa profetico, una Chiesa in tempesta*, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 135 ss. Interessanti riflessioni sono contenute nel lavoro di C. GIACCARDI, M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, il Mulino, Bologna, 2019, specie p. 114 ss., dove si affronta il tema del rapporto tra "Chiesa istituzione [e] Chiesa istituente", con la seconda più vicina agli intendimenti e propositi di Papa Francesco, impegnato, non senza difficoltà e ostracismi interni, a rimodellare una comunità fatta prima di popolo (una "Chiesa popolare") e poi di ricerca del consenso attraverso il potere.

<sup>8</sup> Questa complessità è fatta, com'è noto, di tante "anime impegnate", tutte attive sul fronte religioso, sociale e anche politico. Oltre al livello gerarchico, ci sono gli ambienti delle organizzazioni laicali e il "popolo di Dio" nella sua poliedrica rappresentazione. In generale, si veda A. ALDRIDGE, *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 57 ss. Per un inquadramento "fotografico" sulle trasformazioni del credo religioso in Italia, con la consueta meticolosità investigativa, F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 85 ss. Con taglio critico, finalizzato a rimarcare il ruolo separatista ("settario") dei movimenti che operano nella Chiesa contro l'azione riformatrice di Bergoglio, C. ZAVATTIERO, *Le lobby del vaticano. I*



Come istituzione, infatti, la Chiesa cattolica (al pari dei protestanti evangelici negli Stati Uniti) continua a mantenere una posizione “conservatrice” sui temi che ruotano attorno a quella che potremmo definire con Roy la «norma sessuale» (dall’aborto alla definizione della famiglia) e ad offrirsi, invece, “dialogante” (con sfumature diverse) su altri, come la solidarietà, l’economia, l’immigrazione, il dialogo interreligioso, etc.<sup>9</sup>. Poi c’è l’Islam, sempre più presente nella società europea<sup>10</sup>, il cui profilo organizzativo e relazionale solleva altrettante questioni che vanno dal modo come strutturare canali formali di dialogo con le istituzioni euro-unitarie a quello della sicurezza e dell’ordine pubblico<sup>11</sup>.

---

*gruppi integralisti che frenano la rivoluzione di papa Francesco*, Chiarelettere, Milano, 2013. Si veda pure **M. FAGGIOLI**, *Breve storia dei movimenti cattolici*, Carocci, Roma, 2008. Interessanti riflessioni sono emerse da una recente conferenza tenuta dal cardinale Angelo Scola il 23 ottobre 2019 presso la sede dell’ISPI e pubblicata su *Il Foglio* di sabato 26-domenica 27 2019, pp. 1-2 (*Il futuro delle religioni*). Scola affronta il tema del ruolo della religione nello spazio pubblico secolarizzato e globalizzato e rimarca l’impossibilità di escludere la religione dal dibattito politico, ritenendola, con Lacan, addirittura “inaffondabile”.

<sup>9</sup> **O. ROY**, *L’Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano, 2019, p. 78 ss.

<sup>10</sup> Per una lettura della questione islamica attenta al profilo dell’identità (sebbene una identità *altra* rispetto a quella c.d. “giudaico-cristiana”, e dunque una lettura funzionale al discorso di quanti sostengono l’urgenza di arginare la presenza-invasione dei musulmani in Europa), si rinvia a **T. RAMADAN**, *Islam e libertà*, Einaudi, Torino, 2008, p. 66, che da sempre (specie in passato, dopo l’11 settembre 2001 in particolar modo) rivendica nelle sue pubblicazioni e durante le conferenze pubbliche uno spazio di legittimazione giuridica per le “comunità spirituali”, consapevole del fatto che una richiesta di questo tipo potrebbe aprire la strada a forme di rivendicazioni identitarie strutturate su base statutaria. Una prima riflessione sul tema, partendo proprio dalle posizioni ideologiche di Ramadan si trova in **G. MACRÌ**, *Islam, rappresentanza degli interessi religiosi e diritto comune europeo*, in V. TOZZI, G. MACRÌ (a cura di), *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti della disciplina delle libertà religiose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 55-83; **I. ACOCELLA**, *Islam in Europa: tra processi di deterritorializzazione e nuove forme di contestualizzazione*, in I. ACOCELLA, R. PEPICELLI (a cura di), *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*, il Mulino, Bologna, 2018, p. 23 ss., dove si affronta la tematica dell’interazione tra spazio politico europeo e mutazioni, interne alle comunità musulmane, sul fronte della percezione e dell’interpretazione dell’identità religiosa (anche a cavallo tra vecchie e nuove generazioni). Per un quadro giuridico della questione islamica in Europa, alla luce delle trasformazioni dei rapporti tra stati e organizzazioni religiose in una logica *multilevel* (dall’ambito nazionale a quello sovranazionale e viceversa), si rinvia a **S. FERRARI**, *Lo statuto giuridico dell’islam in Europa occidentale*, in ID. (a cura di), *Islam ed Europa*, cit., pp. 17-61.

<sup>11</sup> L’approccio “securitario” alla questione islamica rappresenta uno dei profili di maggiore caratterizzazione dei movimenti politici afferenti alla galassia c.d. populista-sovrana. Da quando, dopo i fatti dell’11 settembre 2001, ha preso corpo in tutto



L'Occidente la tesi secondo la quale quella islamica rappresenta un problema irrisolvibile all'interno del codice giuridico europeo, si sono via via venute affermando posizioni di chiara avversione verso l'Islam (*in primis* come sistema religioso) e verso le organizzazioni esprimenti le diverse anime di questa complessa realtà. Non sono bastate le prese di posizione di alcune leader del mondo musulmano a chiarire la radicale avversità contro tutte le forme di integralismo religioso e violenza fideistica; si persiste, da parte di quanti rappresentano partiti e movimenti politici ultra nazionalisti, xenofobi e razzisti (ma pure aggregazioni di estrazione liberale e di sinistra, seppure con accenti diversi) a ribadire l'irriducibilità di molti precetti religiosi e regole giuridiche di derivazione islamica ai valori-principi del costituzionalismo europeo e occidentale. Per farsi un'idea sulla questione, vedi **R. GUOLO**, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 77 ss., e **G. MACRÌ**, *Islam, politica, democrazia*, in *Rivista di politica*, n. 2 del 2010, pp. 85-99). E questo nonostante le diverse iniziative attive a livello di stati membri dell'Unione europea finalizzate a valorizzare il dialogo e la individuazione di buone prassi prodromiche a soluzioni normative caratterizzate in senso interculturale. Senza dimenticare il lavoro prezioso posto in essere dalle associazioni di giovani musulmani, per esempio in Italia, che da anni collaborano con le istituzioni pubbliche al fine di agevolare processi di integrazione e rispetto reciproco. Sembra ormai assodato che la c.d. "questione islamica" contenga al proprio interno una variante ampia e complessa di quesiti che integrano il tema della libertà religiosa (ritenuta da alcuni preminente e insormontabile) in tutte le sue sfaccettature pratiche. Si tratta, cioè, di affrontare e risolvere contrasti interpretativi scaturenti dalla sempre più gracile rete dei diritti sociali (sanità, istruzione, assistenza, abitazione, etc.) in ordine alla quale, in tempi di crisi economica, qualcuno vorrebbe azionare soluzioni politiche restrittive, stabilendo priorità di natura culturale e identitaria finalizzate a escludere le soggettività non autoctone. Da qui l'adozione, per esempio, di alcuni recenti provvedimenti normativi in Italia caratterizzati in senso securitario e discriminatorio verso i migranti. Ci riferiamo ai noti "decreti sicurezza" (d.l. n. 113 del 2018, convertito in legge n. 132 del 2018 e d.l. n. 53 del 2019, convertito con modificazioni dalla legge n. 77 del 2019). Per un commento critico si rinvia al sito: [www.asgi.it](http://www.asgi.it). Un ampio commento sulla materia si trova pure in G. SANTORO (a cura di), *I profili di illegittimità costituzionali del decreto Salvini*, Antigone Edizioni, Roma, 2018. Come introduzione alla complessità islamica (dal di dentro per capire ciò che irradia verso l'esterno: la società globale). **G. SCIORTINO**, *Rebus immigrazione*, il Mulino, Bologna, 2017, pp. 160-170, dove scrive che: "Quello che è veramente urgente è riportare l'immigrazione allo stato laicale. Comprendere che le migrazioni non sono affatto l'epifania di chissà quali cambiamenti epocali. Che l'immigrazione non è il tramonto delle nostre società, e neanche la loro palingenesi. È solo un problema da gestire, al pari di tanti altri. Dove i buoni (o i malvagi) sentimenti non potranno mai sostituire la competenza e la buona amministrazione (...) [E conclude con un ammonimento] *Gli stolti si precipitano sempre dove gli angeli temono di posare il piede*" (mio il corsivo). A seguire, **P. BRANCA**, *Le idee e i movimenti*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?* il Mulino, Bologna, 2012, pp. 305-324. **R. MAZZOLA**, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 139 ss., è stato tra i primi a fornire un quadro generale e completo delle implicazioni tra fattore religioso, diritto alla sicurezza e costruzione di uno spazio civile allineato con i valori costituzionali. Tutto questo genera reciproche incomprensioni, sospetti, indisponibilità a ricercare "l'altro", in attesa (spesso vana!) che lo Stato, attraverso le sue articolazioni pubbliche, agisca concretamente attivandosi per



In Italia, in particolare, si tenta (da parte della politica)<sup>12</sup> di trovare la forma più ideale di “accasamento” delle comunità e delle persone che appartengono a questa cultura nel perimetro delle regole del diritto pubblico (di un diritto pubblico della libertà religiosa)<sup>13</sup>, ma dai tempi della prima Consulta islamica (2005, Ministro dell’Interno Pisanu)<sup>14</sup> a oggi<sup>15</sup>,

---

stabilizzare procedure e regole rivolte alla costruzione di uno spazio politico inclusivo e democratico (vedi *infra* sulle modalità prescelte dal governo italiano per stabilire rapporti formali con le comunità islamiche presenti sul suo territorio). Come monito, vale quanto preconizzato da **T. TODOROV**, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano, 2009, p. 226, che a conclusione del suo libro scrive: “Perché sia facile l’integrazione in un insieme unico, è necessario riconoscere una medesima dignità ai diversi membri della società”. Ha svolto riflessioni critiche sull’approccio securitario nei confronti delle organizzazioni islamiche in Italia, **N. FIORITA**, *Figli di un diritto minore? La condizione giuridica dei musulmani italiani nei pareri del comitato per l’Islam italiano*, in P. FANTOZZI, D. LOPRIENO (a cura di), *Profili multilivello di diritto dei migranti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, pp. 63-73. Prima di lui, **S. FERRARI**, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale dopo l’11 settembre*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, n. 1 del 2005, p. 161 ss. **D. LOPRIENO**, “*Trattenere e punire*”. *La detenzione amministrativa dello straniero*, ES, Napoli, 2018, p. 42 ss., è tornata di recente ad affrontare il tema della dimensione costituzionale della sicurezza dal punto di vista delle ripercussioni pratiche in termini di diritto positivo mettendo al centro della sua analisi la c.d. detenzione amministrativa, sganciata dal circuito delle garanzie processuali e sottoposta al dominio dell’autorità amministrativa. Il tema in oggetto contiene, indirettamente, riferimenti a quanto specificato in questa nota perché tiene conto delle restrizioni in termini di libertà afferenti alla condizione del migrante credente. Per una riflessione aggiornata sul tema, che spazia su diverse problematiche tutte indirizzate a fare sintesi attorno al circuito Islam-fondamentalismo-terrorismo *vs.* diritti fondamentali-laicità-sicurezza democratica, vedi **N. COLAIANNI**, *Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 32 del 2019, p. 54 ss.

<sup>12</sup> A seguire anche il diritto - e il giurista, a cui si richiede un nuovo sforzo di volontà per provare a comprendere alcune ricadute “tecniche” in ordine al mutare dello spazio pubblico in chiave multiculturale - la cui funzione “pratica” è veramente tale se riesce a “riflettere” la società e la sua caratura pluralista. Su questo aspetto, nello specifico, **A. FUCCILLO**, *Diritto, Religioni, Culture. La preparazione del giurista alle sfide della società*, in G. D’ANGELO (a cura di), *Rigore e curiosità. Scritti in memoria di M.C. Folliero*, Tomo I, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 445-456.

<sup>13</sup> Cfr. *Rapporto Milano. “L’islam nel sistema giuridico italiano ed europeo. Un percorso di normalizzazione?”* (Milano 22 ottobre 2018), a cura del Comitato editoriale del n. 1 di *Quad. dir. pol. eccl.*, n. 1 del 2019, pp. 5-6.

<sup>14</sup> **G. MACRÌ**, *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l’Islam italiano (un breve commento)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo, 2007, p. 9 ss.

<sup>15</sup> Il riferimento è al *Patto nazionale per un Islam italiano, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell’ordinamento statale*, firmato a Roma presso il Ministero dell’interno il 1° febbraio 2017 ([www.interno.gov.it](http://www.interno.gov.it)). Cfr. anche *Il Regno*, n. 5 del 2017, pp. 129-131. Approfondisce il tema **C. MORUCCI**, *I rapporti con l’Islam italiano: dalle proposte di intesa al Patto nazionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 38 del



l'approccio si conferma quasi interamente schiacciato su logiche "selettive" e securitarie (l'ordine pubblico che prevale sul diritto fondamentale di libertà religiosa)<sup>16</sup> nonché su norme giuridiche di diverso rango accomunate

---

2018, p. 11 ss. Per una lettura eminentemente tecnico-giuridica, attenta alle ripercussioni sul sistema delle fonti, a valle delle scelte politico-legislative di natura contingente, vedi **R. MAZZOLA**, *Ordinamento statale e confessioni religiose. La politica delle fonti di diritto in Italia, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 34 del 2018, p. 2.

<sup>16</sup> Puntuali riflessioni sul rapporto tra sicurezza e libertà, nel quadro della legalità costituzionale, sono contenute in **A. STERPA**, *La libertà dalla paura. Una lettura costituzionale della sicurezza*, ES, Napoli, 2019, pp. 49-50, dove l'Autore conclude una puntuale analisi attorno ai "valori" in gioco, scrivendo che: «Se a nessuno fosse consentito di pensare, parlare, comunicare, manifestare il pensiero, circolare, associarsi, lavorare, fare impresa, decidere e correre dei rischi avremmo un mondo del tutto controllabile, quindi in teoria del tutto sicuro, ma servirebbe solo a guardarci negli specchi gli uni con gli altri nell'eterna ripetizione dell'identico. Ecco perché, insomma, la sicurezza non ha senso se non consente la libertà che a sua volta produce la scelta e il rischio. Non è una contraddizione ma il presupposto logico giuridico per ragionare della sicurezza quale "questione costituzionale" al servizio della libertà e dell'individuo». Per quanto riguarda, in particolare, il difficile argomento del terrorismo di matrice ideologico-religiosa (e dunque anche di matrice islamista) qui occorre essere estremamente prudenti. Qualsiasi religione (o sistema di credenze "alterabile" da sopraggiunti fattori sociali, antropologici, politici all'interno di specifiche aree geografiche e di contesti destinatari di massicci fenomeni migratori) si presta in teoria a fungere da «"coperta": viscidamente sfrutta[bile] da abili mandanti e organizzatori» di attentati terroristici. Così **F. ALICINO**, *Lo Stato laico costituzionale di diritto di fronte all'emergenza del terrorismo islamista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2018, p. 4. Specificato ciò, si tratta - all'interno di un sistema ispirato alle regole dello Stato costituzionale - di partire da una nozione (giuridica) condivisa di "terrorismo religioso". E per farlo occorre avere chiaro come e dove questo fenomeno trova "maturazione" e su quali basi gli stati occidentali decidono di operare (al netto delle facili quanto pericolose strumentalizzazioni politico-elettorali) per prevenire forme lievi o gravi di aggressione alla civile convivenza e alla resistenza delle istituzioni democratiche. Operazione estremamente complessa, allora, che rischia (proprio perché "politica", dunque basata su un discernimento umano-razionale) di prestare il fianco a facili soluzioni, da spendere magari per assicurare una "parte" dell'opinione pubblica anziché scaturire a valle di un processo scientifico in grado di apprestare strumenti di natura giuridica all'altezza della complessità del fenomeno. Si rinvia, ancora a **F. ALICINO**, *L'Islam, la radicalizzazione islamista e il terrorismo di ispirazione religiosa. Il caso italiano*, in *Diritto e religione*, n. 1 del 2019, pp. 27-45. **S. ZEULI**, *Integralismo islamico e movimenti terroristici in Italia fino all'11 settembre 2001*, in O. BUCCI (a cura di), *L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale. "Il libro, la bilancia e il ferro"*, ESI, Napoli, 2006, p. 209. L'autore, scrive in maniera chiara che: "Nonostante la forte componente religiosa di questi movimenti terroristici, pur tuttavia, non può non sottolinearsi l'assoluta estraneità della religione islamica a questo tipo di fenomeni violenti". **A. PLEBANI**, *Jihadismo globale. Strategie del terrore tra oriente e Occidente*, Giunti, Milano, 2016; **M. BARBERIS**, *Non c'è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche antiterrorismo*, il Mulino, Bologna, 2017, pp. 108-112, dove elenca (quelle che lui definisce) le "tre fallacie tipiche della retorica securitaria".



tutte dalla volontà (più o meno esplicita) di “complicare” piuttosto che agevolare l’interazione politica e giuridica interculturale<sup>17</sup> e interreligiosa<sup>18</sup>.

L’Islam - secondo questa chiave di lettura - non risulta gradito (... se non ci fosse, per alcuni, sarebbe anche meglio!); per cui, molti di quelli che sin ora hanno affrontato il tema (o il problema, a seconda del punto di osservazione), in particolar modo dai vertici degli apparati istituzionali dello Stato, si sono quasi sempre attrezzati in termini di “contenimento” del fenomeno, che materialmente si sono tradotti in provvedimenti giuridici concreti (o proposte di legge) finalizzati a impedire la piena attuazione dell’art. 19 Cost. in tutte le sue declinazioni pratiche<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> **A. FUCCILLO**, *Diritto religioni culture. Il fattore religioso nell’esperienza giuridica*, 3<sup>a</sup> ed., Giappichelli, Torino, 2019, p. 96, dove si rimarca che: “Nel difficile contesto sociale e giuridico [multiculturale] un ruolo fondamentale [...] è indubbiamente affidato agli operatori del diritto, i quali sono sempre più spesso chiamati a realizzare una difficile sintesi tra le norme giuridiche e il pluralismo culturale”.

<sup>18</sup> Non sono mancate in Italia nel recente passato proposte di legge finalizzate a circoscrivere (ed escludere) la visibilità pubblica e l’azione politica delle comunità religiose islamiche. Sul punto, tra i tanti, **G. MACRÌ**, *La libertà religiosa, i diritti delle comunità islamiche. Alcune considerazioni critiche su due progetti di legge in materia di moschee e imam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 5 del 2018. A questo tipo di “soluzioni” di rango generale, si sono affiancati anche diversi provvedimenti giuridici di natura amministrativa, aventi, più nello specifico - in quanto circoscritti a contesti urbani cittadini - l’intendimento di “rassicurare” la popolazione di fronte al temuto problema dei musulmani (in quanto portatori di una cultura giuridica “altra”, dunque perfino irriducibile ai valori della democrazia costituzionale) nello spazio pubblico. Attorno alla vessata questione del rapporto tra Islam e democrazia liberale, si rinvia alla recente interessante intervista di M. Ventura allo storico Michael Cook, in *La Lettura* (Corriere della Sera), dal titolo *L’islam non vieta la democrazia*, del 3 novembre 2019, pp. 4-5. Sul punto, partendo da **N. FIORITA**, *Sicurezza e ordine pubblico negli spazi urbani*, in A.G. CHIZZONITI (a cura di), *Religione e autonomie locali. La tutela della libertà religiosa nei territori di Cremona, Lodi e Piacenza*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2014, pp. 145-163, passando per **P. CONSORTI**, *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2014, pp. 271-274, fino a **G. CAVAGGION**, *Gli enti locali e le limitazioni del diritto alla libertà religiosa: il divieto di indossare il velo integrale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 28 del 2016.

<sup>19</sup> In tanti si sono cimentati sul tema, attuale, della libertà religiosa in tempi di ricerca dell’interazione giusta tra diversità, una interazione finalizzata alla convergenza - tra soggetti afferenti a culture (o civiltà) diverse - sui valori-principi che promanano dal già citato diritto pubblico multilivello (dimensione nazionale e sovranazionale che interagiscono tra loro producendo frutti normativi più fecondi in termini di allargamento dei diritti e delle libertà). Si tratta di una rivisitazione del (tradizionale “scarto”, come lo definisce **G. CASUSCELLI**, *Una disciplina-quadro delle libertà di religione: perché, oggi più di prima, urge “provare e riprovare” a mettere al sicuro la pace religiosa*, in G. D’ANGELO (a cura di), *Rigore e curiosità*, cit., p. 150) diritto di libertà religiosa, quello che veniva interpretato quasi esclusivamente in senso “indiretto” (la libertà religiosa “attraverso” i concordati e le intese) anziché “diretto” (la dimensione personalistica della libertà, che prevale rispetto a quella, funzionale - o servente - riconosciuta in capo alle organizzazioni) e che richiede una



## 2 - Fattore religioso e società multiculturale: alla ricerca di uno spazio giuridico dai contorni flessibili

Mentre diverse realtà religiose (ma anche «filosofiche e non confessionali», per usare l'espressione contenuta nell'art. 17 del Trattato di Lisbona) si affacciano sul panorama culturale italiano e chiedono un riconoscimento civile in ragione della funzione fondamentale a *concorrere* (art. 4, secondo comma, Cost.), in quanto formazioni sociali di credenti, al «progresso [anche] *spirituale* della società», lo Stato (*rectius*: il Governo, anzi, la Presidenza del Consiglio dei Ministri) sembra impegnato più in un'opera di selezione politica degli interlocutori religiosi ritenuti "affidabili" (con cui avviare eventualmente una trattativa in vista della stipulazione di un'intesa, come prescrive l'art. 8, terzo comma, Cost.)<sup>20</sup> anziché di agevolazione a rendere effettivo il diritto alla libertà religiosa, (magari) dotandosi di una legge generale in materia<sup>21</sup>. Questo, infatti, permetterebbe

---

maggiore dose di coraggio da parte della politica, chiamata a "leggere" in maniera circolare la società (con la sua multiformità) proponendo soluzioni pratiche idonee a non "[...] cadere nell'indifferentismo o nel nichilismo o nel relativismo [...] [e] capace di accogliere anche il modello di laicità storicamente diverso dell'Islam [...]". Sono le posizioni - condivise dallo scrivente - di **N. COLAIANNI**, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 149-150. Ancora sul punto, **A. FUCCILLO**, *Le proiezioni collettive della libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 18 del 2019, p. 8 ss.; **G. MACRÌ**, *Il futuro (ancora incerto) della libertà religiosa in Italia: alla ricerca di un nuovo bilanciamento tra interessi collettivi (frazionati) e bisogni (flessibili) delle persone*, in G. D'Angelo, *Rigore e curiosità*, cit., pp. 497-510; **N. MARCHEI**, *La libertà religiosa nella giurisprudenza delle Corti europee*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit. n. 33 del 2019.

<sup>20</sup> Tra i primi in dottrina ad avere messo in evidenza lo sbilanciamento a favore della Presidenza del Consiglio dei Ministri nella procedura di selezione degli interlocutori religiosi in vista dell'apertura e della eventuale sottoscrizione delle intese ex art. 8, terzo comma, Cost. è stato **V. TOZZI** [nel contributo più aggiornato] *Bilateralità pattizia e diritto comune dei culti*, in M. PARISI (a cura di), *Bilateralità pattizia e diritto comune dei culti. A proposito della sentenza n. 52/2016*, ES, Napoli, 2017, p. 20. Per un approccio razionale al tema in oggetto, si rinvia a **V. PACILLO**, *Il rapporto fra la legge generale sulle libertà religiose e le discipline contrattate con le confessioni religiose*, in V. TOZZI, G. MACRÌ, M. PARISI (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge sulle libertà religiose*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 96-100.

<sup>21</sup> **G. MACRÌ**, *Il futuro delle intese (anche per l'UAAR) passa attraverso una legge generale sulla libertà religiosa. Brevi considerazioni sulla sentenza della Corte Costituzionale n. 52 del 2016*, in *Oss. Cost.*, n. 3 del 2016. È in atto, da tempo, com'è noto ai cultori della materia, un lavoro di studio e proposta (aggiornato, più di recente, al rinnovato interesse della politica) sul tema della legge generale in materia di libertà religiosa. Si rinvia, come punto di partenza, ai contributi contenuti nel volume di G. LEZIROLI (a cura di), *Dalla legge sui culti ammessi al progetto di legge sulla libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2004. Da ultimo, con appunti critici, **G. MACRÌ**, *Osservazioni sulla proposta di legge "Norme in materia di libertà di coscienza e di*



anche di riconsegnare al Parlamento la funzione di istituzione meglio posizionata per razionalizzare gli interessi e i bisogni di natura religiosa<sup>22</sup> e di ricondurre lo strumento tecnico dell'intesa alla finalità che i costituenti immaginavano dovesse avere, cioè quella di rispondere alle esigenze peculiari di un determinato culto<sup>23</sup>.

C'è, allora, a mio avviso, uno stallo nella politica del fattore religioso in Italia (nonostante le diverse intese "fotocopia" sinora stipulate<sup>24</sup>) che di fronte a una società molto dinamica e molto frazionata sul versante culturale e delle credenze meriterebbe l'attuazione di un modello "oggettivo" di laicità (*etsi Ecclesia non daretur*)<sup>25</sup> in grado di bilanciare il metodo delle relazioni bilaterali tra lo Stato e le confessioni (che, attenzione, resiste alla

---

*religione" elaborata dal gruppo di lavoro coordinato dalla Fondazione ASTRID, in Stato, chiese e pluralismo confessionale, cit., n. 10 del 2018 (vedi infra per altre considerazioni sul tema).*

<sup>22</sup> Per un inquadramento generale al tema degli equilibri tra Governo e Parlamento all'interno di una forma di governo in trasformazione, **G. DI COSIMO**, *Chi comanda in Italia. Governo e Parlamento negli ultimi venti anni*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 52-54 e 93-116.

<sup>23</sup> **J. PASQUALI CERIOLI**, *Legge sulla libertà religiosa e distinzione degli ordini*, in V. TOZZI, G. MACRÌ, M. PARISI (a cura di), *Proposta di riflessione*, cit., pp. 123-124, dove esplicitamente parla di intestazione al diritto pattizio del compito, «che potremmo definire di "rifinitura"».

<sup>24</sup> Il futuro delle intese non è certamente segnato (*in peius*), né lo scrivente è un sostenitore della loro espunzione dal progetto costituzionale di politica del fattore religioso italiano. di sicuro, però, occorre immaginare come riconfigurare questo strumento in relazione ai mutamenti sociali, immaginando per esso uno spazio di manovra circoscritto all'interno di un perimetro giuridico di diritto comune idoneo a garantire a tutti i soggetti connotati religiosamente i bisogni e gli interessi scaturenti dalla loro peculiare identità storico-culturale e riconsegnando alla Costituzione la funzione di "ombrello" sotto le cui falde tutti i diritti (in base all'*incipit* di cui agli articoli: 2-3, 19-20 Cost.) devono trovare massima tutela e azionabilità. Una "nuova stagione" delle intese risulterà allora proponibile solo se la politica del fattore religioso in Italia riuscirà a smantellare vecchi schematismi (la prevalenza dell'ambito de "*i loro rapporti*" rispetto all'area delle libertà sociali in materia religiosa) e a "ricostruire un sistema" elaborando un progetto costituzionale del diritto di libertà religiosa in grado di espandere "l'evoluzione democratica del nostro ordinamento" (**L. MUSSELLI, V. TOZZI**, *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 76-77) e di "attivare le regole del pluralismo democratico", come scrive **G. CASUSCELLI**, *Dal pluralismo confessionale alla multireligiosità: il diritto ecclesiastico e le sue fonti nel guado del post-confessionismo*, in A. FUCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 71, 78-79.

<sup>25</sup> Sulla scorta del persistere di elementi frenanti - di varia natura - che ancora impediscono, in base alle indicazioni della Corte costituzionale (a partire dalla sentenza n. 203 del 1989), un pluralismo culturale e religioso. Sul tema, **N. COLAIANNI**, *La lotta per la laicità*, cit., pp. 17-21.



globalizzazione nonostante le distorsioni che determina all'interno di un non pienamente compiuto "libero mercato delle credenze": da qui privilegi, esenzioni, agevolazioni, interlocuzioni, etc.) con l'interesse primario sancito nella Costituzione, cioè la tutela dei bisogni e degli interessi cultural-religiosi degli individui e dei gruppi, alla luce della libertà, dell'uguaglianza e del solidarismo (gli architravi della laicità)<sup>26</sup>.

L'assenza di questo modello oggettivo di laicità - esplicativo della non ancora completa visione (comprensione-attuazione) della laicità come "valore condiviso" (sebbene la Corte Costituzionale lo abbia 30 anni fa definito «principio supremo» dell'ordinamento costituzionale nonché «profilo della forma di Stato delineata dalla carta costituzionale della Repubblica»<sup>27</sup>) - non ci impedisce tuttavia (in qualità di cittadini prima

---

<sup>26</sup> **S. PRISCO**, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 162-171, affronta temi anche di più recente dibattito politico all'interno dei quali la laicità è chiamata a svolgere un ruolo mediatico forte, ancorabile - a seconda dei punti di vista - a fattori intra-costituzionali oppure (anche) esterni alla Carta (assiologicamente definiti, dunque, inevitabilmente divisivi). Di certo, in uno spazio pubblico dove il tema dei diritti e delle libertà fondamentali chiama a raccolta anche le culture non autoctone - il che lascia intendere che un percorso di condivisione è ancora ampiamente tutto da costruire - non è pensabile che la laicità, da sé - quasi per inerzia - possa fare tutto. Se di un (valore-)principio supremo si tratta, allora questo ha bisogno di essere culturalmente sostenuto e giuridicamente declinato, evitando però "infocchettamenti" di favore, buoni solo a conseguire voti e non certo a consolidare la trama della democrazia pluralista. Interessanti spunti di riflessione sono contenuti in **C. CARDIA**, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo, 2007, p. 190 ss.; **P. STEFANI**, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007, p. 11 ss.; **M. BERTOLISSI**, **U. VINCENTI**, *Laicità e diritto*, in G. BONIOLO (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, 2006, pp. 70-96. **S. DOMIANELLO**, *Osservazioni sulla laicità quale tecnica metodologica di produzione del diritto giurisprudenziale*, in R. COPPOLA, C. VENTRELLA (a cura di), *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*, Cacucci, Bari, 2012, p. 259 ss., intraprende una riflessione dialettica sul crinale della democrazia liberale, cedevole (dunque, per certi aspetti, anche contraddittoria, ma comunque democraticamente vitale) di fronte alle "novità" poste in essere al suo interno dalla immissione di nuove forme culturali.

<sup>27</sup> Nella citata sentenza n. 203 del 1989, si rimarca, tra l'altro, che questo principio non risponde "a postulati ideologizzati e astratti di estraneità, ostilità o confusione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti rispetto alla religione o a un particolare credo, ma si pone al servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini". Si rinvia a **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *La laicità dello Stato*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 79-96. Critico sui alcuni punti della sentenza, **S. LARICCIA**, *Battaglie di libertà. Democrazia e diritti civili in Italia (1943-2011)*, Carocci, Roma, 2011, p. 186, dove scrive che questa «non ha invece accolto quella concezione della "laicità-neutralità" [...]: una concezione che [...] comporta l'irrelevanza per lo stato dei rapporti derivanti dalle convinzioni religiose dei suoi cittadini, nel senso di considerarli fatti privati da affidare esclusivamente alla coscienza dei credenti». Più di recente **D. BIFULCO**, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, FrancoAngeli, Milano, 2015, p. 152,



ancora che di “giurisperiti”) di interrogarci su una delle più importanti estroflessioni pratiche della laicità: l’obbligo, per chi riveste funzioni pubbliche, di assumere nei confronti di ogni convinzione religiosa e di tutto quanto le “traduce” pubblicamente (segni, atteggiamenti, linguaggio, simboli, etc.) condotte “imparziali” (art. 97 Cost.), equidistanti, neutrali, dimodoché l’agire pubblico non risulti esposto a fraintendimenti oppure volutamente direzionato alla cattura strumentale del consenso<sup>28</sup>.

### 3 - Crisi della rappresentanza e “resilienza laica”

---

conclude la sua riflessione ribadendo le “ragioni” della “causa giuridica” della laicità: «essa [scrive l’Autrice] è “figlia del diritto positivo” [citando Ainis] e la modesta ambizione del giurista deve esser quella di decifrarla a partire dal suo contenuto giuridico, dalle trame disegnate dalle costituzioni, preservandola da narrazioni “contaminanti”». Questo però non esclude che proprio le costituzioni, aprendosi al diritto multilivello e interculturale (in quanto prodotto raffinato della contaminazione semantica che germina dalla globalizzazione) si offrano a lambire saperi non giuridici, intrecciandosi con essi, dai quali però estrapolare efficaci ammorsature lungo le quali costruire un nuovo e più complesso circuito delle libertà, un “nuovo codice di convivenza”, come scrive **L. ZANNOTTI**, *La sana democrazia. Verità della chiesa e principi dello Stato*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 255, ma pure un semplice confronto in tempi di indisponibilità ad ascoltare le ragioni degli altri. Su quest’ultimo profilo, **S. LEVI DELLA TORRE**, *Laicità, grazie a Dio*, Einaudi, Torino, 2012, p. 15, specie dove scrive che: “Ora lo stato depressivo della laicità in Italia e le sue abdicazioni non corrispondono a un effettivo esaurimento di funzione e di orizzonte [...]. Perché solo lo spirito laico include *per principio* il pluralismo, e solo lo spirito laico può costituire uno spazio pubblico - territoriale, culturale, normativo, di diritto e doveri sociali *erga omnes* - favorevoli alla convivenza pluralistica”.

<sup>28</sup> Per diverse ragioni, non solo per quelle dettate dal merito del presente saggio, può essere utile riprendere le riflessioni di **M. VENTURA**, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 157-167, a partire da ciò che dice a proposito della “fede populista” (p. 157), quando cita, per esempio, la *querelle* del 2010 tra il Vescovo Fisichella, allora Presidente della Pontificia accademia per la Vita e rettore della Pontificia Università Lateranense e Claudio Magris, circa il sostegno della Lega alla causa dei c.d. “problemi etici”. “La Lega [scrive Ventura] mise la *fede populista* [mio il corsivo] al servizio del programma formulato nel 2004 da Marcello Pera. Diede la sua carne al progetto anti-islamico e alla battaglia per i valori e i simboli cristiani, contro l’Occidente autolesionista, contro l’Europa laicista” (pp. 159-169). Non possono sfuggire alcune simmetrie con quanto sta accadendo oggi, sugli stessi temi e sulle stesse operazioni di riconvergenza politico-elettorale tra una parte del mondo cattolico e il fronte conservatore (sovranista) a guida leghista. Su questo ultimo aspetto vedi *infra* a proposito del modo in cui alcuni leader politici tentano oggi di appropriarsi dei simboli religiosi per indirizzare i fedeli-elettori (cattolici) a condividere una battaglia sull’identità che somiglia molto a quella di qualche anno dove (sempre) la Lega decise di puntare buona parte del suo armamentario propagandistico sulla “costruzione di una realtà gonfia di emotività e sostanzialmente svincolata da ogni verifica fattuale”. Sono le parole di **G. DE LUNA**, *Una politica senza religione*, Einaudi, Torino, 2013, p. 83



In tempi di crisi della forma partito (e della sua funzione ideologica, dunque simbolicamente divisiva<sup>29</sup>) e di “crollo della pratica devozionale”, frutto della secolarizzazione giuridica e sociale<sup>30</sup>, si assiste all’avanzamento di rinnovate forme di “occupazione” dello spazio pubblico da parte sia dei leader politici che delle organizzazioni religiose (o parti di esse). Si tratta delle due facce della stessa medaglia, entrambe alla ricerca di nuovi rappresentanti a cui affidare il compito di esercitare sulla società un’azione di controllo “personale”, anche sganciata dalle rispettive istituzioni di riferimento. Se questo non determina il tramonto assoluto del pluralismo, nello stesso tempo, però, il potere si declina in forma sempre più autoreferenziale, rafforzando i gruppi di pressione - ciascuno impegnato a indirizzare il potere dalla propria parte a danno del bene collettivo - e frazionando, oltre ogni ipotesi immaginabile, la società democratica. Il risultato è «un paese senza reali egemonie [dove si afferma progressivamente] un individualismo amorale che ha contagiato non solo il cittadino comune, ma anche le élite professionali, politiche, economiche e culturali»<sup>31</sup>.

Rispetto al passato recente, quando le chiese - e i movimenti a esse legati - sembravano tutte accomunate dall’intento di imprimere sulla società e sulle decisioni politiche una “posizione dominante”<sup>32</sup> e gli apparati

---

<sup>29</sup> Perché ancorata al piano della Costituzione materiale. Da qui, dopo la recente stagione degli anni ‘90 e la parentesi (ancora aperta) di “Tangentopoli”, si attende che la politica recuperi la sua centralità, assegnando ai partiti la funzione costituzionale e sociale di anello di congiunzione tra dimensione istituzionale e spazio pubblico. Sul tema T.E. FROSINI, *Declinazioni del governare*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 107-108, che indaga ulteriori aspetti della crisi della rappresentanza politica “attraverso i partiti”, auspicando una regolamentazione legislativa delle *lobbies* e dei partiti “in attuazione dell’art. 49 Cost.”. A. MASTROPAOLO, *Crisi dei partiti o decadimento della democrazia?*, in L. CHIEFFI (a cura di), *Rappresentanza politica, gruppi di pressione élites al potere*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 165 ss.

<sup>30</sup> O. ROY, *L’Europa è ancora cristiana?*, cit., pp. 40-41, dove in particolare evidenzia che, al netto dei sondaggi - riferiti alla pratica cristiana in senso lato - la cosa su cui occorre soffermare l’attenzione, in ragione anche del contenuto del presente saggio, è che si riscontra a livello europeo, con sempre maggiore diffusione, una disponibilità da parte degli interrogati a segnare la casella “cristiano” ma solo per rimarcare la preferenza per una “identità” (ritenuta in pericolo) piuttosto che una preferenza di natura più strettamente religiosa (con tutto ciò che questo significa sul fronte della ortoprassi).

<sup>31</sup> Così C. CARBONI, *Potere, élite e classe dirigente: un breve repertorio sociologico*, in ID. (a cura di), *Élite e classi dirigenti in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 141. Per una lettura “essenziale” sul modo come le istituzioni democratiche (e chi le rappresenta) stiano procedendo disorientate lungo la strada della complessità politica, si rinvia all’ultimo lavoro di M. AINIS, *Demofollia. La Repubblica dei paradossi*, La nave di Teseo, Milano, 2019.

<sup>32</sup> C. SCMITT, *Cattolicesimo Romano e forma politica*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 24, dove



istituzionali manifestavano un atteggiamento marcatamente supino, oggi, tra vicende alterne e differenze tra stati, il diritto (legislazione e giurisprudenza) prova a dare (spesso in forma schizofrenica) una forma giuridica positiva (laica) ai valori della società pluralista. Un diritto, però, caratterizzato in senso sempre più “riduzionistico”, dove «il legalismo imperante ha ridotto il diritto a un insieme di atti di imperio, di leggi, pagando il costo grave di una sempre maggiore separazione della società dalla vita e, quindi, dalla storia»<sup>33</sup>. Per cui, pur tra mille resistenze, gli

---

parla esplicitamente di una argomentazione cattolica [a cui sarebbe] sottesa una specifica mentalità, interessata a guidare normativamente la vita sociale degli uomini e capace di utilizzare, nei propri procedimenti dimostrativi, una logica specificamente giuridica. **H.J. BERMAN**, *Diritto e rivoluzione*, vol. II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, traduzione italiana a cura di D. Quagliani, il Mulino, Bologna, 2010, p. 112, 353 ss.

<sup>33</sup> Il termine “riduzionistico” e la successiva citazione sono di **P. GROSSI**, *Il diritto in una società che cambia. A colloquio con O. Rosselli*, il Mulino, Bologna, 2018, p. 65. Interessanti considerazioni (non completamente condivisibili) sono contenute nel libro di **V. DI CATALDO**, *A che cosa serve il diritto*, il Mulino, Bologna, 2017, pp. 125, 129-130, dove l'autore, partendo dal fenomeno descritto come “crescita della socializzazione”, sottolinea il ruolo attivo delle religioni nello spazio e la loro “capacità di tenere il passo con i tempi; da qui immaginare [il] contributo importante delle religioni alla creazione di nuove regole per vie prevalentemente indirette. Nessuna religione [aggiunge l'Autore] potrà fornire precetti efficaci e vincolanti per tutti, ma ciascuna potrà elaborare argomenti che i credenti potranno inserire all'interno dei processi di creazione di norme giuridiche. Le religioni opereranno (di fatto, operano già nelle società moderne) come gruppi di opinione, come (non sembri irriverente la parola) vere e proprie *lobbies*”. A qualcuno l'espressione *lobbying* potrà sembrare anche “irriverente”; di fatto tutte le organizzazioni religiose (non solo le confessioni) praticano attività di pressione a vari livelli politico-istituzionali, anche con importanti risultati su temi come la pace e la giustizia nel mondo (la *lobby* può assumere connotazioni pratiche diverse ed essere espressione di istanze varie: ma la sostanza non muta, come spiega **P.L. PETRILLO**, *Democrazie sotto pressione. Parlamenti e lobby nel diritto pubblico comparato*, Giuffrè, Milano, 2011, p. 297 ss.). Si veda, ad esempio, da ultimo, il ruolo delle ONG di ispirazione religiosa, che declinano il loro messaggio attraverso argomentazioni “non religiose”, cercando alleanze con ONG laiche, e così veicolando i loro interessi all'interno del circuito politico-mediatico nella scena internazionale. Sul tema, **J. BERGER**, *Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis*, in *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, n. 1 del 2003, pp. 15-39. Per cui, al di là dell'etichetta, ciò che conta sono le attività poste in essere e queste, spesso e volentieri, risultano caratterizzate in termini squisitamente lobbistici. Se ne parla in **G. MACRÌ**, *Gruppi religiosi e attività di lobbying*, in ID. (a cura di), *Democrazia degli interessi e attività di lobbying*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2016, pp. 103-121. Per una riflessione orientata al recupero di una lettura “neutrale” del diritto, scevra da condizionamenti di parte, o da premesse orientate (specie in senso economico o ideologico-religioso), si rinvia alle belle le pagine di **A. DERSHOWITZ**, *Rights From Wrongs. Una teoria laica dell'origine dei diritti*, Codice edizioni, Torino, 2005, p. 77 ss. e di **G. ZAGREBELSKY**, *Principi e voti. La Corte costituzionale e la politica*, Einaudi, Torino, 2005, p. 96. Quest'ultimo, senza esitazione,



apparati confessionali devono fare i conti con questa *resilienza laica*<sup>34</sup>, la quale, a prescindere dalle diverse declinazioni politico-geografiche, rimanda sempre alla ricerca, da parte del diritto, di un orizzonte di senso finalizzato a comprendere (*rectius*: includere) finanche argomentazioni radicalmente irriducibili ai valori-principi democratici<sup>35</sup>. Questo perché, contrariamente al diritto di matrice religiosa<sup>36</sup>, e alla sua declinazione giusnaturalistica come "*diritto naturale*" - che costruisce il perimetro all'interno del quale precetto sacro e norma giuridica tendono a confondersi - il *diritto laico* è disposto a sperimentare (a fare tesoro degli errori umani<sup>37</sup>) e ad attingere anche da bacini di esperienze "lontane" dal proprio ambito razionale. Resta assodato, comunque, che «il modo migliore per conservare il metodo occidentale di costruzione della realtà giuridica è [quello] di accrescere la competizione delle idee; e questa si intensifica favorendo la ricerca e la diffusione della cultura a tutti i livelli»<sup>38</sup>.

---

rimarca che: "Le leggi, la Costituzione innanzitutto, sono e devono essere considerate come diritto dello Stato, frutto di discussioni e procedure democratiche, non come manifestazione di una etica religiosa".

<sup>34</sup> I cui "bastioni" vanno però protetti e tenuti ben alti. Prendendo in prestito l'espressione che **F. ONIDA**, *Il principio di laicità*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, ESI, Napoli, 2006, p. 277, utilizza per invitare la Corte costituzionale a non abbassare lo sguardo, a non immaginare che la laicità non abbia bisogno di continue e ripetute verifiche, specie sotto il profilo giuridico. E questo vale soprattutto oggi, a trent'anni dalla sentenza della Corte n. 203 del 1989 (cit.) dove gli spazi d'azione per le organizzazioni a carattere religioso si ampliano e va contemporaneamente scomparendo (almeno superficialmente, a livello di percezione mediatica) il senso di "cattura" del consenso da parte dei gruppi rispetto all'autonomia dei singoli. Ancora **N. COLAIANNI**, *La lotta per la laicità*, cit., pp. 315-316.

<sup>35</sup> Solo "scomodando" **N. BOBBIO**, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, il Saggiatore, Milano, 2006, possiamo cogliere la grandezza di questa attitudine del diritto positivo (e laico) che, animato da spirito indagatore, non si premura di individuare la "verità", ma di ricondurre a unità tutti quei contributi (anche ammantati da senso del sacro) che possono rendere la società migliore, e offrire all'interprete l'occasione più unica che rara di suggerire vie diverse, politicamente praticabili, per governare la complessità.

<sup>36</sup> **S. FERRARI**, *Il diritto comparato delle religioni*, in ID. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 45-46.

<sup>37</sup> **A. DERSHOWITZ**, *Rights From Wrongs*, cit., pp. 61-62, dove chiaramente scrive che: "Il problema intrinseco è che la legge naturale è una lama a doppio taglio, puntata al cuore della democrazia e all'imperio della legge, dal momento che questi importanti meccanismi si basano necessariamente sulla legge positiva, che è equamente accessibile a tutti. La legge naturale, d'altro canto, si fonda su messaggi elitari provenienti da Dio e dalla natura che non sono accessibili a nessuno al di fuori di coloro che affermano di avere una particolare capacità di sentire la voce della divinità o di interpretare le lezioni di morale della natura, che sono entrambe tutto fuorché evidenti di per sé".

<sup>38</sup> In questi precisi termini **U. VINCENTI**, *Condizioni per l'instaurazione e la conservazione*



La “valorizzazione”, allora, in senso laico, della natura (*rectius*: diritto naturale) ha finito con l’inglobare la “morale naturale” di matrice cristiana all’interno delle diverse opzioni in grado di incrementare il dovere della cittadinanza al «progresso spirituale della società» (art. 4, secondo comma, Cost.). E questo non può che rappresentare un bene per la società pluralista, perché significa mettere il fattore religioso all’interno di un circuito multi-opzionale, che non degrada (come forse solo qualche fondamentalista potrebbe pensare) la dimensione religiosa a fatto materiale, ma la declina secondo un «approccio olistico, che la porta ad abbracciare potenzialmente tutto l’esistente, e che la mette dunque nelle condizioni di poter occupare gli spazi lasciati vuoti dagli altri sistemi e di riaffermare, almeno in parte, la propria rilevanza nel contesto secolare»<sup>39</sup>.

E allora, nonostante la forte attività di *lobbying* che le chiese non si stancano di praticare nelle sedi istituzionali (interne e sovranazionali) - e che spesso produce forme più o meno evidenti di rallentamento nell’adozione di misure legislative finalizzate a tutelare i diritti fondamentali scaturenti da scelte individuale o di gruppo<sup>40</sup> - non sussistono più le condizioni per una “resa dei conti” tra credenti (oppure semplicemente “creduli”) e non credenti<sup>41</sup>, quanto, piuttosto, si fa strada

---

del diritto laico, in G. Boniolo, *Laicità*, cit., p. 84.

<sup>39</sup> U. DESSÌ, *Religioni e globalizzazione. Un’introduzione*, Carocci, 2019, p. 84.

<sup>40</sup> L’attività di *lobbying* che le organizzazioni religiose svolgono a tutti i livelli del potere pubblico, non rileva solo da punto di vista della “forza” che esse sprigionano in senso istituzionale (per storia, visibilità, comunicazione, intermediazione sociale, etc.) ma soprattutto in relazione a forme di *soft-lobbying* avente come termine ultimo una sorta di “spinta gentile” (*nudge*) la cui percezione dall’esterno sovente sfugge al grande pubblico e che passa (trova strada) - appunto perché “gentile” - non tanto per essere finalizzata a condizionare le grandi scelte che la politica imprime su ampia scala, quanto perché indirizzata verso scansioni decisionali poco percepibili, oppure perché afferenti aspetti della vita che hanno a che fare con istanze minime, quasi private, ma determinanti nel fare massa critica nei momenti in cui la politica decide di elevarle a fatti di grande rilievo. Nel tempo, dunque, l’attività di *lobbying* dei gruppi religiosi è cambiata e si è arricchita in funzione dei cambiamenti strutturali della società. Sul punto, da ultimo, G. MACRÌ, *Stato costituzionale pluralista, fattore religioso e attività di lobbying*, in *Italiadecide, Rapporto 2019, Democrazia degli interessi e interessi della democrazia. Migliorare la qualità della decisione pubblica*, il Mulino, Bologna, 2019, pp. 452-456.

<sup>41</sup> La partita in corso è meritevole di sottolineature più sofisticate, ovvero “meno radicali” (a seconda del fatto che la si osservi con gli occhiali della storia - e perciò a distanza - oppure ponendo attenzione al presente, a quanto accade “qui e ora”) nel senso che vanno prevalendo modalità di valutazione dei comportamenti connotati in senso religioso che risentono fortemente delle dinamiche legate alla società globale, “mercantistiche” in alcuni frangenti, dove conta quanto si può ottenere in termini di “posizionamento” verso ciò che il potere è in grado di offrirti (privilegi, relazioni, agevolazioni, etc.) anche in termini giuridici (cioè regole tagliate su misura). È M.



l'anelito verso una verità che in qualche modo accomuna; una verità che possa essere accettata "in comune", perché disponibile a fare affidamento sul dialogo e la solidarietà<sup>42</sup>.

Contemporaneamente, i valori della modernità (l'eredità del '68) non vengono messi in discussione dalle pulsioni politiche c.d. populiste (tranne frange estreme ma contenute), quanto piuttosto da quella parte di Chiesa cattolica (e da alcune componenti attive all'interno delle altre organizzazioni di matrice cristiana) che pretende ancora di imporre la "sua" verità (contro il relativismo)<sup>43</sup>, sapendo bene, però, che un ritorno ai «bei vecchi tempi»<sup>44</sup> non è più possibile, e che la sfida si gioca quasi per intero sul confronto con l'alterità non autoctona (Islam *in primis*), un confronto che vede i populistici guadagnare posizioni rispetto a quelle della Chiesa immaginata da Papa Francesco e a proporre un messaggio meno elaborato ma molto più efficace e seducente<sup>45</sup> se paragonato a quello della diplomazia dei diritti umani<sup>46</sup>.

---

VENTURA, *Creduli e credenti*, cit., p. 21, che ci aiuta innanzitutto a capire la prima distinzione, quando scrive che: "Il credente [è colui che] si mette al servizio della storia, ci entra dentro per misurare i propri limiti [...]. Il credulo, invece, sfrutta la storia: sta fuori di essa e ne mette in tasca i pezzi di cui ha bisogno. La storia del credulo è affermazione di sé. Ansiosa ricomposizione di un racconto che gli serve per *controllare il presente*. E per ergersi a protagonista del futuro" (mio il corsivo). Quanto invece al modo come il potere determina le relazioni tra le persone, agevolando la cooptazione anziché la costrizione, vedi A. CATTANEO, *Il mestiere del potere*, Laterza, Roma-Bari, 2018, pp. 18-19.

<sup>42</sup> Sulla sempre meno rigida separazione tra credenti e non credenti, e dunque sulla ricerca di un'etica pubblica in grado di avvicinare entrambe le posizioni (al netto delle ulteriori e più puntuali differenze all'interno del primo e del secondo gruppo) ottimi spunti di riflessione sono contenuti in G. AMATO, V. PAGLIA, *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia, 2006, p. 28 ss.

<sup>43</sup> C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 113. Per una puntuale disamina delle riforme scaturite dopo la revisione del *Codex* del 1983 e a partire dagli anni successivi al Concilio Vaticano II sul fenomeno associativo nella Chiesa Cattolica, si rinvia a V. MARANO, *Il fenomeno associativo nell'ordinamento ecclesiale*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 181 ss.

<sup>44</sup> O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 76.

<sup>45</sup> G. SOLIMINE, *Senza sapere. Il costo dell'ignoranza in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2019, dove si affronta il tema di quanto sia importante per uno stato democratico investire sulla conoscenza, sull'uso "politico" della cultura, così da recuperare quell'identità che ha fatto grande il nostro paese. La questione che l'autore affronta nelle pagine di questo agile quanto ponderato lavoro si presta a riflettere sul modo come un certo tipo di linguaggio (semplificato, scarnificato, reso "fluidico" dai c.d. social network, etc.) alimenta sempre di più un approccio alla politica fatto di parole d'ordine e di disprezzo verso le differenze.

<sup>46</sup> B. CHELINI-PONT, *Vatican Peace Diplomacy in Our Present Age of religious Diplomatic Competition*, in [www.berkeleycenter.gerotown.edu](http://www.berkeleycenter.gerotown.edu) (9 dicembre 2019).



#### 4 - La politica a favore (o contro) i simboli e la funzione del diritto laico

I c.d. “principi non negoziabili” di Benedetto XVI (2006)<sup>47</sup> - che Papa Francesco si guarda bene dal mettere in discussione<sup>48</sup> - vengono fatti confluire all’interno di un programma politico-[teologico]-antropologico che riguarda la società in generale, dove l’Europa (così cara a Giovanni Paolo II e allo stesso Benedetto XVI) è solo una “parte” del grande progetto cosmopolita (o geopolitico) del gesuita Bergoglio<sup>49</sup>.

Azionando uno sguardo più approfondito, da un lato è in atto una vertenza interna alla Chiesa che Papa Francesco cerca di diluire/indirizzare verso le proprie posizioni universalistiche (con risultati ancora poco visibili; ma certi segnali non vanno trascurati<sup>50</sup>).

Una fetta importante di vescovi, invece, ancorata su posizioni “reazionarie” (specie in alcuni paesi come l’America latina, ma non solo) è disposta al massimo a *tollerare* la sempre più diffusa “deteritorializzazione” della Chiesa (sostenuta invece dai laici credenti) ma non a transigere sullo “zoccolo duro delle norme e dei valori”<sup>51</sup>, specie se declinati attraverso quella che Ulrich Beck chiama la “*individualizzazione della religione*”<sup>52</sup>. Dall’altro, invece, ci sono i populist

---

<sup>47</sup> Per una analisi del pensiero del papa-teologo che approfondisce le “premesse” del suo agire alla guida della Chiesa cattolica, vedi **A. MELLONI**, *L’inizio di papa Ratzinger*, Einaudi, Torino, 2006, p. 55 ss.

<sup>48</sup> **E. FITTIPALDI**, *L’altro Francesco*, in *Micromega*, n. 4 del 2018, pp. 153-156, dove affronta alcuni aspetti peculiari della figura di Francesco, come “il rapporto con il gregge dei fedeli”, oppure “la macchina della propaganda” che, rispetto ai tempi di Benedetto XVI, sembra “funziona[re] come un orologio, anche a costo di esagerare con gli effetti speciali”.

<sup>49</sup> **L. ROSSI**, *La geopolitica di Francesco. Missione per l’ecumene cristiano*, Francesco D’Amato Editore, Sant’Egidio del Monte Albino (SA), 2019, p. 149 ss. L’Autore rimarca subito quanto nell’esperienza di Papa Francesco sia stata centrale la formazione culturale latinoamericana e quanto egli sia “meno interessato a ridefinire equilibri ecclesiastici perché impegnato a individuare scelte il più possibile vicine al vangelo, riproponendo il nucleo centrale del messaggio del Vaticano II”.

<sup>50</sup> **P. SCHIAVAZZI**, *Grande confusione sotto il cielo vaticano. Situazione eccellente?*, in *Limes*, n. 8 del 2018, pp. 71-78.

<sup>51</sup> **O. ROY**, *L’Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 92.

<sup>52</sup> **U. BECK**, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, traduzione italiana di S. Franchini, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 98. Si tratta di un tema caro a una fetta di sociologi che guardano a questo dato (quello del progressivo ridimensionamento della religiosità nell’ambito della sfera personale) con interesse; probabilmente, però, questi non colgono gli aspetti “mimetici” del fenomeno religioso, che rinviano ai mutamenti sociali e antropologici della società europea, dai quali la religione ne esce rafforzata come esperienza sociale fortemente aggregante sul versante solidaristico anzichè nella sua



cristiani<sup>53</sup>, fautori di una idea nazionalistica della religione, che rispolverano vecchi stilemi adombrando (non senza tanti infingimenti) la necessità di imprimere alla società una direzione politica capace di “recuperare” la religiosità (in Europa quella cristiana e in Italia quella cattolica) per corroborare, innanzitutto, una identità malmessa e poi (al netto del sostrato dogmatico che caratterizza le religioni, specie quella cattolica, ma che non rappresenta più un riferimento cogente per molti neopopulisti) per addensare un elettorato alla ricerca di nuove élite carismatiche. Questi soggetti, attivissimi in Occidente (ma con importanti *relazioni d'affari* negli stati Uniti e in Russia<sup>54</sup>), sono concentrati su battaglie a breve termine, idonee a produrre risultati di natura politica ed elettorale facendo pesare sull'opinione pubblica la tesi che *se* la Chiesa (quella di Papa Francesco) non ha il coraggio di combattere per l'identità cristiana dell'Europa, allora c'è chi è disposto a farlo al suo posto, anche azionando messaggi<sup>55</sup> e gesti simbolici capaci di “liberare le persone dalle preoccupazioni della vita profana [...] predispon[endole] a esperienze e

---

versione tradizionale (Chiese-apparato). Da qui una religiosità “liquida”, che si adatta ai mutamenti culturali e sociali determinati dai processi migratori adottando comportamenti e promuovendo funzioni che replicano (in parte) forme organizzative del passato ma soprattutto atteggiamenti e modalità di azione tipiche delle nuove soggettività che si muovono all'interno della sfera pubblica globale. Ecco allora che, nella rete della *governance*, i soggetti che rappresentano interessi religiosi sono per esempio le ONG, oppure le tante organizzazioni che si muovono nel vasto mondo della solidarietà e del volontariato.

<sup>53</sup> Sul punto, utili riflessioni, in F. FINCHELSTEIN, *Dai fascismi ai populismi. Storia, politica e demagogia nel mondo attuale*, Donzelli, Roma, 2019, specie per quanto riguarda l'esperienza dell'America-Latina.

<sup>54</sup> Cfr. il servizio andato in onda nella trasmissione *Report* del 21 ottobre 2019 (consultazione on line: [www.ra.it/programmi/report](http://www.ra.it/programmi/report) del 14 dicembre 2019).

<sup>55</sup> C.R. SUNSTEIN, *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, il Mulino, Bologna, 2017, p. 199, riprende e approfondisce alcuni temi a lui cari, specie quello sul rapporto tra nuove tecnologie e post-democrazia. In questo lavoro affronta, tra le altre cose, la problematica di come “dovremmo valutare le tecnologie di comunicazione e i social media chiedendoci quale sia il loro impatto su di noi come cittadini, anziché quale sia il loro impatto su di noi come consumatori. Una questione centrale è se le pratiche sociali emergenti, compresi i modelli di consumo, stiano promuovendo o compromettendo le nostre più alte aspirazioni”. Si tratta, com'è facile intuire, di un discorso che cattura anche l'attenzione dello studioso di rapporti tra democrazia pluralista e interessi religiosi veicolati nello spazio pubblico anche da attori non tradizionali (ministri di culto, legislatore); intendo cioè riferirmi al ruolo dei leader politici che, impegnati a colmare il vuoto determinato dalla crisi della rappresentanza, portano avanti campagne di cattura del consenso incentrate anche sull'uso strategico della religione.



valori trascendentali<sup>56</sup> secondo una dialettica in grado di mettere insieme la tradizione e la post-modernità.

Quella sui simboli religiosi diventa, allora, una battaglia di militanza, di testimonianza puramente “politica”, intrapresa da alcuni movimenti e leader politici la cui unica preoccupazione è la “cattura del consenso” ... costi quel che costi. Una battaglia, quella a favore della croce, oppure del rosario cattolico agitato durante alcune recenti adunanze pubbliche, che si presta, meglio di altre, a fungere da catalizzatore di tutte quelle istanze (culturali *lato sensu*) dirette a ri-disegnare una laicità “di parte”, dimezzata, che divide anziché unire, che mette steccati verso alcuni soggetti portatori di novità (di difficile declinazione culturale e giuridica) invece di trovare, *con loro*, il modo per favorire il dialogo e la condivisione<sup>57</sup>; una vera e propria sfida identitaria che opera in modo selettivo<sup>58</sup> al fine di agevolare l’adozione di norme giuridiche finalizzate a modellare una società non più compatibile con certe forme di specificità religiose (alcune delle quali esprimenti civiltà e retaggi storici di prima grandezza), ritenute - sulla scorta di una dissonante (e difettosa) valutazione tutta interna a una data tradizione (la *nostra*)<sup>59</sup> - intolleranti e perciò irriducibili ai valori-principi della democrazia occidentale.

---

<sup>56</sup> Ancora U. BECK, *Il Dio personale*, cit., p. 96. Più in generale, sul nuovo corso che la religione assume all’interno delle dinamiche geopolitiche, si rinvia a M. GRAZIANO, *Geopolitica. Orientarsi nel grande disordine internazionale*, il Mulino, Bologna, 2019. Secondo l’Autore, di fronte al disordine geopolitico (fattore “genetico” delle relazioni internazionali del post-Vestfalia), il formante religioso si materializza (o riemerge, secondo una tesi da noi condivisa) come tra i più idonei, rispetto ad altri elementi, a garantire stabilità e a favorire miglioramenti sotto il profilo sociale ed economico. Facendosi scudo con la storia, l’Autore scrive che lo “Stato-nazione si è imposto combattendo contro [le religioni], e oggi che è in declino, [esse] sono sempre al proprio posto, animate anzi da rinnovato slancio [...]” (p. 292).

<sup>57</sup> Ad alzare lo sguardo sul rischio che la laicità possa perdere consistenza argomentativa prima ancora che giuridica (come sistema di regole finalizzate alla comune condivisione di valori-principi non derubricabili a mere sequenze verbali) è C. SCIUTO, *Non c’è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 26, dove scrive che: “La laicità è dunque un progetto di autonomia che si è imposto contro la volontà di tutti i progetti di eteronomia, quelli religiosi in testa. Considerarla invece come una conquista ormai scontata è un grave errore”.

<sup>58</sup> S. FERRARI, *Lo statuto giuridico*, cit., pp. 17-61.

<sup>59</sup> Z. BAUMAN, *Intervista sull’identità* (a cura di B. VECCHI), Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 56. Il grande sociologo invita a tenere in considerazione l’operazione (camuffata, aggiungiamo noi) che spesso spinge i “costruttori” di identità a proporre una certa opzione invece che un’altra: selezionare le componenti del *puzzle* (dato dal confronto tra bacini culturali diversi) in ragione di obiettivi politici pre-fissati; cioè non stabiliti razionalmente.



Il riferimento corre senza alcun tentennamento all'Islam e alla c.d. "islamizzazione" dello spazio pubblico occidentale<sup>60</sup>, verso cui l'azione di bilanciamento delle Corti risulta solo un parziale antidoto<sup>61</sup>.

Se - rimarcano i neo-populisti - di fronte alla "breccia aperta dall'Islam in Europa"<sup>62</sup> la Chiesa non se la sente più di azionare il pulsante della "guerra dei valori" (in difesa dell'identità cristiana), perché disposta a "concedere ai musulmani uno strapuntino nella società europea"<sup>63</sup>, allora toccherà ai populistici farsi carico della *questione identitaria*. Una questione - quella della sovrapposizione strumentale del paradigma identitario rispetto

---

<sup>60</sup> Cfr. AA. VV., *Primo rapporto sull'islamizzazione d'Europa*, a cura della Fondazione Farefuturo, Roma, 2019, p. 16, dove si parla senza mezzi termini di "islamizzazione d'Europa [e di] penetrazione islamica in Europa" (come contro-narrazione, in termini squisitamente numerici, vedi M. LIVI BACCI, *In Europa i musulmani resteranno minoranza*, in *Limes*, n. 1 del 2018, pp. 33-38). L'errore, allora, probabilmente consiste non solo nell'approcciarsi all'Islam come a una sorta di monolite unico (cfr. Editoriale, in *Limes*, n. 1 del 2018) - senza perciò considerare la vastità delle differenze che attraversano questa civiltà e la complessità che caratterizza le tante correnti di cui risulta costituita - ma anche nel valutare, sovente con generica superficialità, i processi riformistici che storicamente connotano l'Islam, al pari di qualsiasi altro sistema di pensiero (F. DI LEO, *I dieci mondi islamici*, in *Limes*, n. 3 del 2004, p. 33 ss.). Questi processi sono oggetto di grande attenzione sia in ambito occidentale che orientale (cfr. *I dieci mondi islamici*, cit., p. 97 ss.). E i risultati sono a tal punto sorprendenti da far parlare (con le dovute eccezioni ancora ampiamente presenti sotto vari profili e in contesti diversi) di un vero e proprio "revisionismo" delle fonti islamiche da cui far scaturire un percorso di progressivo allineamento (sempre *in progress*) tra sistemi di pensiero (anche sistemi normativi: es. la *Shari'a*) distanti e disparati. Sul punto le illuminanti riflessioni di A.A. An-NA'IM, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2011. Sulle origini del movimento riformista, Y. BEN ACHOUR, *La tentazione democratica. Politica, religione e diritto nel mondo arabo*, edizione italiana a cura di O. Giolo, Ombre corte, Verona, 2010, p. 78 ss.; C. SBAILÒ, *Diritto pubblico dell'islam mediterraneo. Linee evolutive degli ordinamenti nordafricani contemporanei: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto*, CEDAM, Padova, 2015, p. 28 ss.

<sup>61</sup> È recente un nuovo pronunciamento della Corte costituzionale (sentenza n. 254 del 2019) dove si conferma il divieto di comprimere la possibilità (anche per le comunità musulmane) di realizzare (*ex art. 19 Cost.*) luoghi di culto pienamente rispondenti ai bisogni dei fedeli. Per un rapido commento sulla questione oggetto della sentenza citata cfr. G. ANELLO, *Constitution Before Administration*, in *Verfassungsblog on Matters Constitutional*, 13 dicembre 2019; M.M. PORCELLUZZI, *In difesa della libertà religiosa: la Corte Costituzionale e la legge lombarda sull'edilizia di culto*, in *www.diritticomparati.it* del 19 dicembre 2019.

<sup>62</sup> O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 103. Un interessante *focus* su *Narratives and Islamophobia* che copre alcuni tra i più importanti paesi europei è contenuto in K. GÓRAK-SOSNOWSKA, M. PACHOCKA, J. MISIUNA (ed. by), *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe*, SGH, Warszawa, 2019, pp. 197-331.

<sup>63</sup> O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 106.



a quello dei valori non negoziabili<sup>64</sup> - attorno alla quale riescono a trovare convergenze funzionali sia i populistici cristiani sia quelli secolaristi. Una convergenza - ci ricorda Roy - che, ahimè, non risparmia diversi «intellettuali provenienti dalla sinistra o dal liberalismo politico. A motivarli sono il sovranismo e una fissazione ossessiva nei confronti dell'Islam»<sup>65</sup>.

Queste nuove istanze che affiorano nel dibattito politico - e che si traducono in gesti simbolici a forte impatto comunicativo (ben integrati sul fronte della comunicazione via social<sup>66</sup>) - mostrano il volto peggiore della

---

<sup>64</sup> I prodromi di questa equazione (semplificazione) si ritrovano in una serie di lavori che riscuotono buona fortuna dopo l'11 settembre 2001, quando - sulla scorta di quel movimento politico-ideologico c.d. "neo-conservatore" che ampio sostegno troverà nell'amministrazione e nella società americana - anche in Italia diversi intellettuali, nonché ampi settori di partiti politici e importanti gruppi di pressione sposteranno l'idea di dover convergere, al netto delle ideologie di provenienza, sulla questione dell'identità, che deve, in Europa, essere cristiana. Tra i tanti **M. PERA**, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica (con una lettera di Benedetto XVI)*, Mondadori, Milano, 2008, p. 59 ss. Si tratta di uno "scivolamento" (nei termini in cui ne parla **O. ROY**, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 165) dal piano religioso verso quello culturale-identitario, che "addomestica" (quasi anestetizza) "l'agire o il pensiero religioso [...] [separandolo] dalla sfera dell'agire finalizzato quotidiano" (prendendo in prestito le parole di **M. WEBER**, *Economia e società. Comunità religiose*, edizione italiana a cura di H.G. Kipopenberg e M. Palma, Donzelli, Roma, 2006, p. 4, quando parla della "genesì delle religioni"). Questa "neutralizzazione" del *numinoso* serve solo a creare le premesse per far convergere (laici e credenti) verso un comune orizzonte di senso (cristiano in senso "identitario" e possibilmente anti-islamico). Il motto, "non possiamo non dirci cristiani", servirà, appunto, a focalizzare l'attenzione su ciò che i populistici ritengono essere più a rischio, l'identità della nazione, lasciando libere le persone di comporre a piacimento la propria ortoprassi.

<sup>65</sup> **O. ROY**, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 104. Sulla forza "persuasiva" delle religioni, specie delle "idee centrali" che sorreggono il messaggio di certe grandi organizzazioni religiose, e sul modo come questa forza agisca (o riemerge) a seconda dei momenti storici, nello spazio politico di una qualsiasi comunità umana, vedi **P. NORRIS**, **R. INGLEHART**, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 93.

<sup>66</sup> **F. PASQUALE**, *Se vincono gli algoritmi perde l'umanità*, in *Limes*, n. 10 del 2018, p. 25, parla, senza mezzi termini, di "delirio tecnologico [...] [e aggiunge - come chiosa finale al suo saggio sullo strapotere dei nuovi mezzi di comunicazione - che] Gli approcci algoritmici non sono sempre, e neanche spesso, il modo migliore per comprendere e influenzare il mondo. Non dovremmo permettere che una coalizione illegittima di capi d'azienda e funzionari governativi ce li imponga". Con taglio scientifico, **E. LEHNER**, *Fake news e democrazia*, in *mediaLaws*, n. 1 del 2019, p. 93 ss. Emergono sempre più chiaramente tutta una serie di modalità discorsive e comunicative - tipiche di quella che potremmo definire una "neo-lingua" costruita per catturare e consolidare il consenso "oltre" la forma tipica del linguaggio istituzionale - che producono importanti ricadute in termini di disaffezione verso lo spazio formale del diritto all'interno del quale l'atto del potere



democrazia securitaria<sup>67</sup>, la quale non esita a «rappresentarsi simbolicamente nei propri valori come uno “statico ideale”» anziché come “una forma piena in costante evoluzione”<sup>68</sup>. Una democrazia del genere, scarnificata nella sua essenza liberale, non solo continuerà a trovare conveniente la perpetuazione del “modello fascista” di approccio al fattore religioso (quello gerarchizzato dal diritto pattizio col corollario della legge sui culti ammessi del 1929)<sup>69</sup> ma tenderà ad agevolare l’affermazione di istanze politiche divisive, infervorata dal sostegno elettorale e, dunque, legittimata (in ragione di una distorta lettura della rappresentanza politica<sup>70</sup>) a spostare il dibattito dal terreno normativo improntato al

---

pubblico trova genesi e azione conseguente. Sul tema **P.G. MONATERI**, *Legge, linguaggio e costume*, ES, Napoli, 2012; **J. RAZ**, *Il concetto di sistema giuridico*, traduzione italiana di P. Comanducci, il Mulino, Bologna, 1977, pp. 84-90. **A. BARICCO**, *The game*, Torino, Einaudi, 2018, invece, analizza, dal suo punto di osservazione, il rapporto funzionale tra mondo reale e “oltre-mondo di internet”, entrambi motori di una unica realtà. Questa “fuga” dal mondo reale delle forme giuridiche sprigiona, nel comune sentire, una presa di distanza dalla citata forma tipica dell’attività della pubblica amministrazione all’interno della quale gli atti dell’autorità politica devono sempre trovare la loro collocazione (Consiglio di Stato, n. 769/2015). L’uso del termine “neolingua”, rinvia, com’è facile intuire, al romanzo *1984* di Orwell. Lo spunto è riemerso leggendo **G. CAROFIGLIO**, *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano, 2010, pp. 25-25, specie dove l’Autore rimarca che: «fine [di questo “prodotto” artificiale di comunicazione istituzionale in un contesto di forte controllo e condizionamento politico] era [...] soprattutto quello di rendere impossibile ogni altra forma di pensiero [...]. La Neolingua era intesa non a estendere, ma a *diminuire* le possibilità di pensiero». E aggiunge: “[...] le parole d’ordine sono, per definizione, entità segrete che riguardano ambiti chiusi e ristretti ed escludono chi di tali ambiti non faccia parte” (p. 58).

<sup>67</sup> La quale si caratterizza, tra le tante cose, come “tensione interna [piuttosto] che [come] una minaccia esterna”. Così **C. PINELLI**, *La sfida populistica allo Stato costituzionale*, in *Parolechiave*, n. 43 del 2010, p. 150. E poi **G. ZAGREBELSKY**, *L’esercizio della democrazia*, in **G. NAPOLITANO**, **G. ZAGREBELSKY**, *L’esercizio della democrazia*, Codice, Torino, 2010, dove affronta il tema della «capacità mimetica della parola “democrazia”».

<sup>68</sup> **S. DOMIANELLO**, *La rappresentazione di valori nei simboli: un’illusione che alimenta ipocrisia e fanatismo*, in M. PARISI (a cura di), *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, ESI, Napoli, 2006, p. 36.

<sup>69</sup> Tra i tanti spunti da cui (ri)prendere le mosse per un approccio (residuale) al diritto pattizio, visto come limite al diritto laico di libertà religiosa, si rinvia a **A. VITALE**, *Il diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1978, p. 116. Sulla capacità dei concordati di manipolare anche la “coscienza” degli ordinamenti politici, così da “confermare e rafforzare tradizionali orientamenti della legislazione civile in materia confessionale”, su tutti, **G. CATALANO**, *Problematica giuridica dei concordati*, Milano, Giuffrè, 1963, p. 151; **G. CASUSCELLI**, *Post-confessionismo e transizione*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 135 ss.; **I. VECCHIO CAIRONE**, *Forme di Stato e forme del sacro. Percorsi storici*, Aracne, Roma, 2009, pp. 139-141; **M. TEDESCHI**, *Studi di diritto ecclesiastico*, Jovene, Napoli, 2004, p. 177 ss.; **G. MACRÌ**, **M. PARISI**, **V. TOZZI**, *Diritto civile e religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 111 ss.

<sup>70</sup> **G. LEIBHOLZ**, *La rappresentazione nella democrazia*, edizione italiana a cura di S. Forti,



rispetto della laicità come principio supremo dell'ordinamento giuridico a quello "identitario", che esclude qualcuno in ragione del suo non essere gradito alla maggioranza e che "pone un termine al tempo, alle possibilità di mutamento e di trasformazione"<sup>71</sup>. E cosa più di un simbolo religioso (come un crocifisso baciato in pubblico) - nella società multiculturale e multireligiosa - è in grado di azionare la propria carica "diabolica", cioè diventare lo strumento attraverso il quale chi non si riconosce in esso diventa, automaticamente, il diverso (il nemico) da escludere o da confinare ai margini del patto sociale<sup>72</sup>.

### 5 - Uso patologico dei simboli religiosi e nuove "mappe giuridiche" (... oltre il diritto "pattizio")

Nel disinteresse generalizzato - forse solo apparente, ma comunque paradossale se si pensa al modo come qualcuno ha provato a ri-elaborare la funzione "simbolica" della croce, "accontentandosi" della sua permanenza *passiva* lungo i bordi perimetrali dello spazio pubblico<sup>73</sup> - certamente ad

---

Giuffrè, Milano, 1989, pp. 246-247, che rimarca il carattere "selettivo" del sistema rappresentativo e, dunque, la sua stessa ragione in termini di sopravvivenza ed evoluzione. Da qui la fondamentale necessità che il sistema rappresentativo si offra al "servizio dell'educazione e della formazione politica del popolo".

<sup>71</sup> Così F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 96-97, che aggiunge: "L'identità in effetti si sente sempre minacciata: o meglio, coloro (individui o gruppi), i quali invocano e affermano la propria identità, sono soggetti che avvertono in modo particolarmente sensibile le minacce dall'esterno; vivono in un mondo minaccioso e proprio per questo, facendo ricorso all'identità, pensano di rispondere alle minacce dell'alterità e dell'alterazione con l'affermazione di un proprio nucleo sostanziale e perenne".

<sup>72</sup> E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in M. PARISI (a cura di), *Simboli e comportamenti*, cit., p. 102, quando rimarca la "paradossalità [...] inscritta nello stesso meccanismo del simbolo [...] per cui esibire un simbolo in una società multiculturale può significare per gli uni (la maggioranza) voler rafforzare il patto sociale, per gli altri (la minoranza) volersi esentare dal patto sociale e fare secessione".

<sup>73</sup> Il riferimento corre alla nota sentenza della Grande Camera della Corte di Strasburgo del 18 marzo 2011 (*Lautsi vs. Italia*) che non ha ritenuto l'esposizione del crocifisso sulle pareti di una scuola pubblica italiana in contrasto con l'art. 2 del Protocollo n. 1 della CEDU né con l'art. 9 della stessa. Un pronunciamento "schiacciato" sul margine di apprezzamento statale che ha rassicurato, probabilmente, qualche difensore della "identità di stato", ma che non funziona in termini di nuove argomentazioni a favore della libertà religiosa, lasciata "evaporare" a vantaggio di un "primato" culturale e identitario che torna utile a quanti attraverso la "battaglia su simboli" (e attraverso i simboli) intendono ripristinare un "ordine culturale" messo in pericolo (secondo loro) da immissioni estranee e disgregatrici. Sul punto, tra i tanti, M. TOSCANO, *La sentenza "Lautsi vs. Italia" della Corte*



avvantaggiarsene sono coloro che contestano (per simpatie sovraniste) l'interpretazione "universalistica" della croce ("la sua rivelazione storica"<sup>74</sup>), avallandone rappresentazioni particolaristiche, politicamente partigiane e, dunque, giuridicamente prescrittive, che nulla hanno a che vedere con il diritto alla libertà del singolo (il dispositivo pluralista), quanto piuttosto con la tirannia del gruppo (e la sua amalgama ideologica) la cui pretesa egemonica finisce con lo straripare finanche all'interno del "giardino di Dio"<sup>75</sup>, svuotandone (riferito alla croce) la carica sacrale, l'intera "pienezza" religiosa e imponendo la "ragione" distorta (e distruttiva, per la democrazia liberale) del paradigma identitario<sup>76</sup>.

---

*europa dei diritti dell'uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., p. 3. Ha certamente destato sorpresa l'assenza di una reazione della Chiesa cattolica contro la definizione del crocifisso quale simbolo "passivo", forse preoccupata (come apparato istituzionale) soltanto di "portare a casa" il risultato anziché valutare, in ragione di interessi (non solo) politici, "la struttura del simbolo [che] non può venire distrutta dal continuo apporto di nuovi significati" (così **M. ELIADE**, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 88), specie in una sede "altra" qual è quella di una Corte di giustizia (nel caso di specie la Corte EDU) la cui missione dovrebbe essere quella di contribuire a creare una nuova sensibilità a favore del pluralismo e della cooperazione, e a fungere da fattore propulsivo per lo sviluppo legislativo interno. Su quest'ultimo aspetto **S. POLIMENI**, *Controlimiti e identità costituzionale nazionale. Contributo per una ricostruzione del "dialogo" tra le corti*, ES, Napoli, 2018, p. 275 ss. Sulla vicenda, si è espresso anche **G. ZAGREBELSKY**, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Einaudi, Torino, 2012, p. 32, dove scrive che: «Da simbolo di trionfo, a simbolo di vendetta, a simbolo di dolore e di consolazione, a simbolo di comunità nazionale, la [...] parabola [del crocifisso] sembra ora conclusa nell'ossimoro "simbolo passivo", cioè muto, che non dice nulla di suo, che ha perso la sua anima, perché chiunque può fargli dire quello che vuole, come se fosse una marionetta». E ancora **S. LUZZATO**, *Il crocifisso di Stato*, Einaudi, Torino, 2011, p. 45, il quale, sulla scorta della prima sentenza della Corte di Strasburgo (3 novembre 2009) così si esprime: "[...] i giudici di Strasburgo hanno sentenziato che i crocifissi nelle aule scolastiche italiane configurano una forma di proselitismo religioso. Dunque, costituiscono una violazione flagrante sia del diritto dei genitori di educare liberamente i propri figli, sia del diritto dei figli di non essere lesi nella loro libertà di coscienza".

<sup>74</sup> La sua "validazione" simbolica, secondo l'interpretazione di **M. ELIADE**, *Il sacro e il profano*, cit., p. 88.

<sup>75</sup> Un'invasione di campo il cui unico scopo è quello di affermare un principio di forza, la cui portata è diretta soltanto a catturare quanto (e cosa) serve per compattare nello spazio pubblico tutti quelli che, pur distanti dal dovere di lealtà verso i dettami della chiesa di appartenenza, trovano utile convenire sul dovere di mettere in protezione l'identità presuntamente messa in pericolo, anche da quanti non hanno il coraggio di difenderla fino in fondo. Per esempio quella parte del clero e dei fedeli cattolici che simpatizzano per Papa Francesco e le sue "aperture" a favore del dialogo con altre tradizioni culturali e religiose.

<sup>76</sup> Contro cui si oppone l' "idea separatista", nella forma evoluta dello stato costituzionale, il cui fine è quello di "non sacrifi[care] l'imprescindibile esigenza dello stato di mantenersi neutrale nei confronti delle scelte religiose dei suoi cittadini e di custodire gelosamente la



Non è più un problema, allora, di Stato e Chiesa che si “scambiano la veste” nella loro versione classica<sup>77</sup>. Oggi, il “mercato religioso”, come quello politico, è diventato anch’esso fluido, poco affidabile dal punto di vista sia della fedeltà di appartenenza - della pubblica adesione a una chiesa - sia della immedesimazione integrale rispetto ai principi ideologici o teologici di base<sup>78</sup>. E allora, forse, occorrerebbe interrogarsi su una nuova declinazione del principio giuridico di separazione degli ordini (sacro e profano, per intenderci)<sup>79</sup>, all’interno del quale le organizzazioni religiose (specie alcune) non sembrano trovare scandaloso il fatto che

---

propria sovranità nella tutela degli interessi generali della popolazione”. Così **S. LARICCIA**, *Coscienza e libertà. Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, il Mulino, Bologna, 1989, p. 172.

<sup>77</sup> Allorquando, ci ricorda **G. ZAGREBELSKY**, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 8, “potere civile e potere religioso non hanno fatto altro che combattersi per indossare l’uno i panni dell’altro [oppure] non si sono messi d’accordo, alleandosi, per entrare entrambi in una stessa, unica, veste”. Si rinvia pure a **P. BELLINI**, *Verso un nuovo laicismo: per una legge comune sul “fatto religioso”*, in **AA. VV.**, *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica. Atti del II Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico*, Siena, 27-29 novembre 1980, Milano, Giuffrè, 1981, p. 168, quando magistralmente spiega “il fatto della partecipazione di tutta la vita reale della *ecclesia* e della *civitas* a un comune deposito assiologico: a un comune patrimonio di valori. I quali - lungi dall’accamparsi, l’uno al cospetto dell’altro, in una posizione di eterogeneità essenziale - si ricollegano invece l’uno all’altro, strettamente, secondo un intimo rapporto di complementarietà: come quelli che tendono a comporsi a unità nel quadro d’un sistema organico omogeneo, nel quale - intrecciandosi e integrandosi fra loro - concorrono a formare la totalità dell’esperienza”.

<sup>78</sup> Tra i primi ad avere studiato questi “mutamenti” e ad averli inquadrati nel circuito politico e giuridico euro-unitario (che asseconda scelte di deregulation in opposizione alle logiche nazionalistiche) è stato **M. VENTURA**, *La laicità dell’Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 7. Per un approccio “a distanza”, dovuto all’esperienza maturata in anni di studio e ricerca, si rinvia a **S. BERLINGÒ**, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche* (a cura di S. DOMIANELLO, A. LICASTRO, A. MANTINEO), il Mulino, Bologna, 2015, pp. 189-217.

<sup>79</sup> Questo perché lungo la frontiera degli Stati nazionali, un tempo sorvegliati dal principio di sovranità che dettava innanzitutto confini militarmente sorvegliati (qualcosa che di recente qualcuno vorrebbe rinverdire su base concettuale e politica) oggi si gioca una nuova partita, quella della convergenza, della contaminazione, dello scambio di materiali culturali e giuridici, la cui ricomposizione in termini di *governance* (più che di governo) interroga attori diversi, alcuni dei quali afferenti a bacini culturali nuovi (o di ritorno). E allora occorre rivedere in che termini la “separazione” di ordini distinti può bastare da sé a risolvere problemi vecchi e nuovi e come le “aggiunte” provenienti dall’esterno richiedono capacità da parte del potere politico di negoziare soluzioni normativamente praticabili. Spunti in **M. RICCA**, *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 70-71; **J. PASQUALI CERIOLI**, *L’indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell’ordinamento italiano*, Giuffrè,



«attori istituzionali prendano in prestito dalla religione “vera” (profanandoli) simboli [o altri materiali] per trasportarli nella sfera del discorso secolare [... con] l’intento di compensare [presunte] carenze di identità nazionale»<sup>80</sup>. E “in un mondo guidato dalle emozioni regna chi sa manipolare sentimenti potenti. Oggi questo può essere fatto con facilità maggiore, per via negativa con la xenofobia e per via positiva con il nazionalismo”<sup>81</sup>.

Certamente un po’ di “confusione dei poteri” (e *nei* poteri) persiste, e questo avvantaggia il “micropotere”<sup>82</sup>, quello strutturato a ridosso dei gruppi di pressione<sup>83</sup>. Ma la cosa più interessante è che la “battaglia” in difesa di un “repubblicanesimo malconco”<sup>84</sup> - all’interno del quale gli aspetti negativi della globalizzazione economica si riflettono nella gestione “emotiva” che gli stati (Italia *in primis*) fanno, per esempio, della questione islamica, approcciata in base a proposte di “soluzioni piuttosto lontane dall’impianto costituzionale, o quantomeno dal metodo delle discipline negoziate di cui all’art. 8 (c. 3) Cost.”<sup>85</sup> - raccoglie proseliti politicamente in modo trasversale, anche al di là del recinto dei credenti, e continua a servire la “causa ecclesiastica” grazie alla funzione che la politica identitaria (e populista) può svolgere in qualità supplementare, specie quando racconta “agli elettori che il sistema esistente non è realmente una democrazia, ma un sistema che è stato sviato, corrotto e manipolato dalle élites. E promett[e] di spazzare via queste élites e restituire il potere al *popolo*”<sup>86</sup> (mio il corsivo). Questa “causa ecclesiastica”, non si esaurisce soltanto nella richiesta di maggiore considerazione per la religione - aspetto che la nostra Costituzione mette bene in chiaro accordandole ampie forme di tutela

---

Milano, 2006, p. 135 ss.

<sup>80</sup> **D. BIFULCO**, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, FrancoAngeli, Milano, 2015, p. 147.

<sup>81</sup> **C. CROUCH**, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo. Tempi nuovi*, 2<sup>a</sup> ed., traduzione italiana di D. Ferrante, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 81.

<sup>82</sup> **A. CATTANEO**, *Il mestiere del potere*, cit., p. 46.

<sup>83</sup> **Y. MOUNK**, *Popolo vs Democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, traduzione italiana di F. Pè, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 83, dove, prendendo spunto dal caso americano, rimarca come “l’evoluzione dell’attività di *lobbying* è stata ancora più eccezionale della crescita dei contributi elettorali”

<sup>84</sup> **D. BIFULCO**, *Il disincanto costituzionale.*, cit., p. 147.

<sup>85</sup> **F. ALICINO**, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni “altre” e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, p. 135; **D. BILOTTI**, *Approcci critici al pluralismo confessionale*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2013, p. 16.

<sup>86</sup> **S. LEVITSKY, D. ZIBLATT**, *Come muoiono le democrazie*, traduzione italiana di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 15.



giuridica<sup>87</sup> - quanto nella garanzia, da parte dei poteri pubblici, che non venga messo in discussione il primato di alcune organizzazioni, e relativi benefici di cui esse godono, nonostante l'intervenuto principio supremo di laicità la cui espansione (più per via giurisdizionale che politico-legislativa) dovrebbe, *naturaliter*, dispiegare ad ampio raggio la sua forza conformativa, innanzitutto sull'intero "pacchetto" cosiddetto pattizio<sup>88</sup> (concordato-intese) della cui "tenuta", in un regime di legalità costituzionale *multilevel* e interculturale, occorrerebbe seriamente discutere, quanto meno per *sintonizzarlo* ai mutamenti sociali<sup>89</sup>. Un esempio pratico può essere quello

---

<sup>87</sup> V. TOZZI, *Dimensione pubblica del fenomeno religioso e collaborazione delle confessioni religiose con lo Stato*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2009, p. 2 ss. che ne indaga le ragioni storiche ma pure le progressive (e inevitabili) alterazioni in termini di bilanciamento di valori e principi di rango costituzionale stante la pervasività dello strumento pattizio (artt. 7, secondo comma, e 8, terzo comma, Cost.) e le sue manipolazioni politiche. In generale, con taglio teorico, C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 111 ss.; G. MACRÌ, *La libertà religiosa nella Costituzione: coerenza e metodo*, in *Percorsi costituzionali*, n. 2-3 del 2013, pp. 33-47.

<sup>88</sup> N. COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni*, cit., pp. 166-168.

<sup>89</sup> Di "sintonizzazione effettiva" (riferita alle carenze politiche e giuridiche del Concordato del 1984) parlava già l'Alberigo, mentre il Bellini rimarcava di non vedere nei nuovi Accordi "che una riproposizione ammodernata - a tutto vantaggio della Chiesa - della stessa sostanza normativa del Concordato del 1929". Ho ritrovato le citazioni in S. FERRARI, *Osservazioni conclusive*, in ID. (a cura di), *Concordato e Costituzione. Gli accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, il Mulino, Bologna, 1985, p. 249. Il tema dell'adeguamento del sistema della bilateralità al piano della conformazione cultural-religiosa dello spazio pubblico globalizzato - ancora oggi astretto nei gangli del controllo preventivo e discrezionale del governo, massimamente funzionale a estendere vantaggi materiali anziché garantire l'*eccezione* come connotato identitario della singola tradizione religiosa - ci riporta al già citato controverso capitolo della (non ancora adottata, sic!) legge generale sulla libertà religiosa, la cui gestazione si prolunga oramai di legislatura in legislatura certamente a causa di resistenze diffuse (variamente disseminate nella politica ecclesiastica italiana, specie in quella parte di essa ancorata al mito del diritto concordatario tradizionale), ma pure in ragione di una certa arrendevolezza da parte della dottrina pubblicistica/ecclesiasticistica (con sfumature diverse) forse non ancora pienamente convinta (tranne alcuni segmenti di vecchio e nuovo corso) della sua (riferita alla legge) ineludibile utilità pratica: intendo dire una dottrina capace di rispondere ai bisogni delle organizzazioni religiose, tutte poste sullo stesso piano, e idonea, nello stesso tempo, a "raffreddare" il motore del metodo pattizio (della cui erosione come strumento politico e giuridico in molti hanno scritto) e a spingere convintamente sul pedale della libertà religiosa. Su questo specifico aspetto, si rinvia alle considerazioni di V. TOZZI, *C'è una politica ecclesiastica dei governi. E la dottrina?*, in P. PICOZZA, G. RIVETTI (a cura di), *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, Giuffrè, 2007, pp. 150-151, dove invoca una dottrina "inpolitica", capace di accelerare l'adeguamento del sistema costituzionale di libertà religiosa ai cambiamenti sociali. In aggiunta a precedenti citazioni sullo specifico della legge generale (come per esempio G. MACRÌ, *Osservazioni sulla proposta di legge "Norme in materia di libertà di coscienza e di religione"*, cit., pp. 4-11), ancora N. COLAIANNI, *Diritto pubblico*



dei luoghi di culto (e delle moschee in particolare). La Chiesa cattolica - scrive Roy<sup>90</sup> - non è contraria alla costruzione di nuove moschee nei quartieri dove l'Islam è presente; si oppone alle c.d. «moschee cattedrali», al loro impatto *simbolico* sul paesaggio. E su questo versante i populistici sono pronti a dare battaglia, agendo, con gli strumenti della propaganda e del risentimento, sul mito dell'identità faticosamente guadagnata e adesso minacciata dall'avanzata del nemico globale, che scardina la tradizione, agevola i migranti nelle politiche abitative, mortifica gli autoctoni, sponsorizza le rivendicazioni delle minoranze etniche e religiose<sup>91</sup>.

## 6 - Conclusioni

Il "lavoro sporco", dunque, è come se venisse lasciato in mano alle rivendicazioni di parte populista. Le quali instaurano con le istituzioni pubbliche un duello integralmente muscolare, fatto di parole d'ordine, gesti eclatanti, rivendicazioni normative lesive della legalità costituzionale (interna e sovranazionale), atteggiamenti folkloristici che servono a stabilire forme di contatto "tribale" con le comunità. Ed è qui che alcuni simboli, come il crocifisso, o il rosario (da ultimo) vengono svuotati della loro essenza autentica, brutalizzati e distratti rispetto alla loro vera funzione: cioè rappresentare - come scrive Mircea Eliade - il lato miracoloso della vita, la dimensione sacra dell'esistenza umana. Se la Chiesa accetta la "passività" della croce (Strasburgo 2009, cit.), allora toccherà ai nuovi templari dell'identità culturale italiana (ed europea) difendere (con qualsiasi mezzo o modalità) l'archetipo per eccellenza (la croce)<sup>92</sup>, e tramite esso, aggregare il consenso di fronte alla sempre temuta offensiva laicista<sup>93</sup>.

---

delle religioni, cit., pp. 166-168.

<sup>90</sup> O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 107.

<sup>91</sup> Emblematico è il caso del referendum svizzero sui minareti, a seguito del quale (2009) l'art. 72 della Costituzione prevede adesso un nuovo terzo capoverso, in base al quale: "L'edificazione di minareti è vietata". Sul punto le annotazioni di S.F. REGASTO, *Svizzera: lo sviluppo referendario degli elvetici sui Minareti*, in ([www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it)), utili a svolgere approfondimenti anche in una prospettiva comparata e a riflettere sulle capacità distorsive della democrazia rappresentativa insite in quello strumento così caro ai difensori del sovranismo-populista (anche in Italia) che è appunto il referendum (meglio se propositivo e con esito vincolante ... non ammesso dalla nostra Costituzione).

<sup>92</sup> Eretta a simbolo nazional-popolare, come spiega G.E. RUSCONI, *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 48, dove rimarca che: "Rispetto ad alcuni anni fa il fatto nuovo è rappresentato dall'accentuarsi del movente identitario verso l'esterno [...]".

<sup>93</sup> Affermazione che incarna, nei suoi sostenitori, anche l'idea di una Europa sempre debole sul fronte del primato economico rispetto a quello politico. In realtà, su un piano



Mi pare allora che ci siano tutti gli ingredienti per dimostrare, innanzitutto, quanto sia pericoloso il gioco politico dei nuovi difensori dell'identità cristiana – “di un popolo immaginario che si suppone sia omogeneo e condivida la stessa cultura, gli stessi costumi e i medesimi valori”<sup>94</sup> - e cosa produce il disinteresse delle istituzioni ecclesiastiche tradizionali verso questa forma di religiosità politica che va oltre la “religione civile” di matrice nordamericana, aggira (strategicamente) i “principi non negoziabili” così cari a Giovanni Paolo II e Benedetto XVI e punta tutta la posta sul banco dell'insicurezza culturale (anti-islamica) per incassare il premio elettorale.

L'alternativa a questa situazione, che si intreccia con una diffusa intolleranza ampiamente attiva nel cuore dell'Europa illuminista, può essere soltanto la difesa del pluralismo laico e di una *politica* del diritto (prima ancora che del diritto positivo) in grado di disegnare nuove «mappe culturali» all'interno delle quali «il rispetto sia eguale verso tutte le convinzioni di coscienza»<sup>95</sup> e gli strumenti giuridici finalizzati alla composizione unitaria della cittadinanza<sup>96</sup> non risultino depotenziati neanche dalla manomissione dei simboli religiosi.

---

strettamente giuridico, dal 2000 (Carta di Nizza) si assiste a un progressivo incremento delle garanzie dirette alla tutela del primato personalista, collocato «dall'Unione europea al “centro della sua azione”, riconosciut[o] nella sua più alta inviolabilità [...]». Così **S. RODOTÀ**, *L'offensiva religiosa nel laico Occidente*, in E. SCALFARI (a cura di), *Dibattito sul laicismo*, La Biblioteca di Repubblica, Roma, 2005, p. 23, dove parla in termini di «“costituzionalizzazione della persona”, tutelata anche contro i nuovi rischi dell'innovazione scientifica e tecnologica [...]».

<sup>94</sup> **O. ROY**, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 112.

<sup>95</sup> **N. COLAIANNI**, *La lotta per la laicità*, cit., p. 58.

<sup>96</sup> **C. GALLI**, *L'umanità multiculturale*, cit., pp. 84-85. Scrive l'Autore, a conclusione del suo lavoro: “L'importante è non fingere che nulla stia succedendo [...]; ciò che sappiamo è che l'alternativa all'umanità multiculturale, a un nuovo rapporto concreto fra particolare e universale, è il conflitto fra le culture, lo scontro di civiltà, ossia il trionfo del bio-potere come potere di morte [...]. La sfida [è quella] di dare un volto umano all'umanesimo [...]”.