

Susanna Mancini, *Il potere dei simboli, i simboli del potere: laicità e religione alla prova del pluralismo*, Cedam, Padova, 2008 (pp. 231)

Il rapporto tra religione e costituzionalismo è stato profondamente toccato dalle dinamiche della globalizzazione¹. A porre le sfide più complesse al problema della conciliazione tra costituzionalismo e religione sono due ordini di elementi.

In primo luogo, c'è ovviamente il fenomeno delle migrazioni di massa, che ha reso le democrazie costituzionali assai meno omogenee dal punto di vista religioso rispetto al passato. Le società occidentali si trovano così a doversi confrontare con culture religiose significativamente divergenti rispetto ai costumi ed alla sensibilità religiosa e culturale di maggioranza. Vi è anche chi ha sottolineato come l'intensificazione del fanatismo e del fondamentalismo religioso - ivi compresi i fenomeni che stanno dietro al terrorismo globale - costituiscono una reazione diretta all'ineguaglianza economica che la globalizzazione produce².

In secondo luogo, i processi di globalizzazione e privatizzazione hanno determinato un offuscamento della linea di confine tra la sfera privata e quella pubblica. La religione ha finito per assumere un carattere "deprivatizzato", in un *trend* sempre crescente iniziato negli anni '80, quando le religioni abbandonano il loro posto nella sfera privata per immettersi nell'arena pubblica della contestazione politica e morale. Il fenomeno della deprivatizzazione della religione ha avuto origine in contesti profondamente diversi: la rivoluzione iraniana del 1979, la Polonia di Solidarnosc, il Nicaragua della rivoluzione sandinista, come pure altri paesi latinoamericani, in cui il Cattolicesimo ha avuto un ruolo da protagonista nel fenomeno rivoluzionario e gli Stati Uniti, con l'emergere del fondamentalismo protestante come forza politica³. In tutti questi casi, come pure in quelli in cui negli ultimi anni il fenomeno è dilagato, la religione deprivatizzata non solo ricerca un ruolo crescente nella sfera pubblica ma anche, specificamente, nell'arena politica. La conciliazione tra costituzionalismo e religione attraverso l'aderenza al principio di laicità nella sfera pubblica diviene quindi, in queste condizioni, non solo sempre più difficile, ma anche oggetto di crescente contestazione.

Ironicamente, il collasso dell'Unione Sovietica - e quindi la fine di un'epoca di spiccato antagonismo tra due ideologie caratterizzate da una visione universalistica - ha posto le basi per lo sviluppo di due processi opposti, uno nel senso della globalizzazione e l'altro nel senso della balcanizzazione e delle politiche dell'identità. Il *revival* religioso è strettamente associato a queste ultime e gioca un ruolo centrale nelle costanti tensioni tra globalizzazione e balcanizzazione.

Il *revival* religioso, all'interno dei contesti pluralisti e multiculturali, pone poi sfide teoriche e pratiche molto complesse alla legittimità e all'applicabilità della concezione dominante del costituzionalismo, che pare inestricabilmente legata al principio della laicità.

Sul piano teorico, ad essere messi in questione sono gli stessi principi che hanno animato il progetto illuminista. In massima sintesi, si tratta, da un lato, della promozione dell'eguale libertà di tutti i soggetti dell'ordinamento e, dall'altro, dell'accettazione di una

¹Beyer P., Beaman L., *Globalization and Religion*, in Beyer P., Beaman L. (cur.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden-Boston, 2007, pp. 1 ss.

²E' questa la teoria che sviluppa Jürgen Habermas in Borradori G., *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, 2003, p. 36: "Without the political taming of an unbounded capitalism, the devastating stratification of world society will remain intractable. The disparities in the dynamic of world economic development would have at least to be balanced out regarding their most destructive consequences-the deprivation and misery of complete regions and continents comes to mind... The so-called "clash of civilizations"... is often the veil masking the vital material interests of the West (accessible oilfields and secured energy supply, for example)".

³Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.

chiara demarcazione tra la sfera della fede e quella della ragione, e l'impegno a governare la cosa pubblica sulla base dei dettami di quest'ultima.

Nonostante le applicazioni pratiche dei principi dell'Illuminismo si siano rivelate frequentemente contraddittorie rispetto a queste premesse, i suoi fondamenti teorici non erano mai stati messi in questione. Si pensi alla difesa del costituzionalismo, della laicità e del progetto illuminista da parte del filosofo liberale John Rawls alla fine del XX secolo. Nel suo *Liberalismo Politico*, Rawls sostiene che concezioni comprensive e profondamente diverse della vita buona -incluse le concezioni di natura religiosa- possano coesistere all'interno di una comunità e che si possa realizzare una forma di giustizia politica se tutti gli attori politici si conformano e tengono fede ai dettami della ragione pubblica. Un attore politico, quindi, può essere motivato dalla propria fede religiosa, ma la sua azione politica rimane congruente con le logiche della laicità se egli tenta di persuadere ed influenzare gli altri attori politici attraverso argomenti derivanti dalla ragione pubblica⁴.

Alcune religioni contemporanee non sono in contraddizione con il ruolo rawlsiano della ragione pubblica. Altre tuttavia lo sono. Il fondamentalismo religioso è chiaramente ostile al ruolo della ragione pubblica e, nel contesto del *revival* religioso, anche confessioni non strutturalmente fondamentaliste giudicano moralmente inaccettabile una logica laica costretta nelle maglie della ragione pubblica.

A queste sfide alla neutralità liberale dell'Illuminismo vanno aggiunte quelle, di natura non religiosa, poste dai teorici post moderni, che accusano il progetto illuminista di essere contraddittorio e irrazionale, per cui passione e soggettivismo tendono a sopraffare il ruolo della ragione. Se la linea di confine tra ragione ed irrazionalità diviene poco chiara e se le sfere pubblica e privata collassano l'una sull'altra, allora le fondamenta stesse che sostengono il legame tra costituzionalismo e laicità sono ineluttabilmente destinate a disintegrarsi.

Le implicazioni teoriche e pratiche di questi sviluppi sono intrinsecamente connesse le une alle altre. Un buon esempio di questa connessione è un caso deciso a metà degli anni '80 da una corte d'appello federale statunitense. Una coppia di genitori appartenenti ad una chiesa protestante fondamentalista denunciò la scuola pubblica frequentata dal loro figlio perché l'insegnante aveva letto in classe un testo di Pearl Buck, il quale, descrivendo un'onda marina di eccezionale grandezza, rifletteva sulle "misteriose forze della natura". I genitori ritenevano che la scuola violasse la *Establishment Clause* supportando apertamente la religione dell'"umanesimo laico", che si poneva in contraddizione con il loro credo, secondo il quale le onde marine costituiscono un'espressione del volere divino.

La corte non rilevò la violazione del dettato costituzionale, ritenendo che l'"umanesimo laico" non costituisca una religione⁵. Ad un'analisi più attenta, tuttavia, e tenuto conto dei più recenti attacchi nei confronti del razionalismo illuminista, non è più così evidente che l'umanesimo laico non possa essere considerato alla stregua di un credo religioso. In fondo, chi può provare *con certezza* che le onde sono effettivamente il prodotto delle forze naturali piuttosto che del volere divino?

Se però, in conseguenza dell'offuscamento della demarcazione tra fede e ragione, l'umanesimo laico diviene esso stesso una religione, i conflitti tra laicità e religione finiscono con l'assomigliare a conflitti tra *diverse religioni*, in cui lo stato, che non può più rifugiarsi nella distinzione tra sfere chiaramente distinte, finisce inevitabilmente con il prendere posizione.

Nessuna democrazia occidentale appare, oggi, dotata di strumenti di gestione del pluralismo religioso adeguati a fronteggiare queste sfide.

Grossolanamente, possiamo classificare le forme statali di gestione del rapporto tra

⁴Rawls J., *Liberalismo Politico* (trad. it.), Torino, 1999.

⁵*Smith v. Board of Comm'rs of Mobile County*, 827 F. 2d 684 (11th Cir. 1987) e *Grove v. Mead School District*, 357, 753 F. 2d 1528 (9th Cir. 1985).

stato e religione secondo quattro modelli. Il primo è quello che definisco della “laicità militante”, o escludente, alla francese, che tende a mantenere la sfera pubblica neutrale rispetto al fenomeno religioso. Il secondo modello è quello “agnostico” nordamericano, caratterizzato dalla (pretesa) equidistanza dello stato rispetto alle confessioni religiose, per cui esso non abbraccia un particolare credo, ma favorisce la religione rispetto all’ateismo e alle altre manifestazioni non religiose della coscienza. Vi è poi il modello della “laicità confessionalista” all’italiana (ma anche alla bavarese), in cui il principio della laicità è interpretato alla stregua di parametri che consentono il perpetuare del privilegio nei confronti della confessione di maggioranza e la contaminazione da parte dei principi di quest’ultima dei processi decisionali dello stato. Infine, Israele offre il modello delle “giurisdizioni parallele”, che si avvicina al sistema delle *millet* applicato dall’impero ottomano, in cui la priorità è assegnata all’autogoverno delle comunità religiose, che godono di giurisdizione esclusiva nell’ambito della regolamentazione di alcune sfere giuridiche (per esempio il matrimonio).

Nessuno di questi modelli offre una soluzione soddisfacente ai nostri dilemmi. Il modello francese si sviluppa attorno ad un concetto - la laicità, appunto - che risponde ad una logica imbevuta di contenuti ideologici tutt’altro che neutrali. Il modello americano, pur accettando la (peraltro ampiamente discussa nel Capitolo I) pretesa per cui esso sarebbe favorevole in egual misura a tutte le confessioni religiose, pone uno svantaggio a carico di chi non abbraccia nessuna di esse. La laicità confessionalista costituisce poi uno svantaggio duplice per le minoranze religiose ed ideologiche, perché non solo favorisce la confessione di maggioranza, ma, non prevenendo la penetrazione dei principi e dei valori di quest’ultima nei processi decisionali pubblici, finisce per produrre norme che riflettono solo una - quella maggioritaria - delle concezioni della “vita buona” dei suoi cittadini. Infine, il sistema delle *millet* è pure insoddisfacente, perché svantaggia potentemente i dissidenti e i non allineati (si pensi alla impossibilità giuridica del matrimonio tra ebrei e non ebrei in Israele) e rende particolarmente problematica la tensione verso forme tipicamente laiche di giustizia, come l’eguaglianza di genere.

A dispetto di tali profonde differenze, tutte le democrazie occidentali sono attraversate da analoghi conflitti di ordine pratico, che nascono dalle difficoltà di gestione del pluralismo religioso. Tra questi, i più frequenti si incentrano sull’insegnamento della/e religione/i nelle scuole pubbliche, sui programmi obbligatori di insegnamento che lo stato impone alle scuole confessionali (e che propagano valori potenzialmente antagonisti rispetto alle concezioni religiose, come la tolleranza, il pluralismo, l’eguaglianza di genere), sulla regolamentazione delle pratiche religiose minoritarie non comunemente accettate (ad esempio la macellazione rituale degli animali imposta dai codici religiosi ebraico e islamico), sulla blasfemia e in particolare sull’offesa alle religioni di minoranza (si pensi al caso delle vignette danesi), sui limiti alla libertà di manifestare il pensiero che incita all’intolleranza e all’odio interreligioso (per esempio le esortazioni *jihaddiste* di imam legati al fondamentalismo), sui conflitti tra norme o pratiche religiose e principi o diritti liberali, sul problema della presenza dei simboli religiosi nello spazio pubblico e in particolare nelle scuole statali.

Questo libro verte sull’ultima di tali questioni, vale a dire i conflitti che emergono circa il “posto” dei simboli religiosi nello spazio pubblico, ed in particolare -anche se non esclusivamente- nella scuola pubblica, e cioè nello spazio in cui lo stato ha la (prima e, frequentemente, anche l’ultima) possibilità di formare e di forgiare i futuri membri della *polis*. Si tratta di conflitti che riflettono molti, se non tutti, i dilemmi che le democrazie costituzionali fronteggiano nel tentativo di regolamentare il ruolo della religione nella sfera pubblica e il rapporto tra costituzionalismo, laicità e religione.

I simboli religiosi nella scuola pubblica generano due tipi di conflitti. Il primo tipo è quello che si sviluppa in relazione all’estensione del diritto da parte degli appartenenti alle

minoranze religiose di esibire i simboli del proprio credo nello spazio pubblico. In linea di principio, questo tipo di conflitto può investire sia i simboli della confessione di maggioranza che quelli delle religioni minoritarie. La legge francese del 17 Marzo 2004 che vieta “le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse” nelle scuole pubbliche di ogni ordine e grado, è espressa in termini neutrali e dunque si applica teoricamente a tutti i simboli, inclusi quelli della cristianità. In pratica, tuttavia, le controversie sono emerse esclusivamente in relazione al diritto degli alunni appartenenti a minoranze religiose di indossare i propri simboli e, nella stragrande maggioranza dei casi, esse concernono l’*hidjab* indossato dalle alunne musulmane, tanto che colloquialmente si fa riferimento all’atto del 2004 come alla “legge sul velo”.

Il secondo tipo di conflitto investe invece l’esposizione da parte dello stato dei simboli della confessione di maggioranza e la qualificazione religiosa e/o identitario-culturale del loro significato. L’esempio più conosciuto è quello dell’esposizione dei crocifissi nelle aule scolastiche in Italia e in Baviera, su cui ci si soffermerà diffusamente nel primo capitolo del libro.

Gran parte degli studi sui simboli religiosi nello spazio pubblico vertono sull’uno o sull’altro tipo di conflitti. Io credo invece che sia più utile analizzarli insieme. Al cuore di entrambi è infatti l’uso della religione come “linguaggio pubblico delle politiche di identità”, spesso al fine di promuovere ed esaltare un’identità collettiva “immutabile, fuori dal tempo e dalla storia”⁶ e apparentemente inconciliabile con le identità “altre”. Sia nell’imposizione dei simboli di maggioranza che nella regolamentazione dei simboli delle minoranze, le democrazie occidentali mettono a nudo la crisi di identità in cui la globalizzazione le ha precipitate. Incerte se definirsi in termini di “civiltà occidentale”, di cui la dimensione cristiana, sia pure nella sua versione secolarizzata, resta comunque una componente, o piuttosto in termini di “civiltà cosmopolita della modernità laica”⁷, le democrazie costituzionali si dibattono nel dilemma della identificazione del “sé” e dell’“altro”.

L’Islam gioca in questo senso un ruolo del tutto peculiare, soprattutto in Europa, dove, grazie alla sovrapposizione pressoché totale tra immigrazione e Islam, quest’ultimo ha assunto il ruolo dell’“altro” rispetto ad una non meglio identificata “cultura occidentale”. Dimensioni diverse di questa “alterità” si mescolano tra loro e la paura del diverso, il razzismo, il disprezzo sociale nei confronti dell’immigrato, con lo svantaggio socio-economico che lo accompagna, finiscono con il coincidere⁸. L’Islam, che trent’anni fa era pressoché invisibile all’interno delle società occidentali, diventa così l’“altro” per eccellenza⁹. Dopo l’11 settembre, in particolare, forme più o meno marcate di quella che è stata definita correttamente islamofobia caratterizzano senza eccezione tutte le democrazie occidentali. L’islamofobia non è poi appannaggio esclusivo delle destre razziste e xenofobe, e neppure del protezionismo culturale conservatore, incentrato sui valori cristiani. Anche i contesti tradizionalmente laici e *liberal* si trincerano sempre più frequentemente dietro la necessità di proteggere la “nostra” tradizione aperta e tollerante dall’oscurantismo islamico, per giustificare la compressione dei diritti religiosi e culturali delle minoranze musulmane¹⁰. Si pensi, ad esempio, all’Olanda, patria dell’anticonformismo, prima in Europa a decriminalizzare l’uso degli stupefacenti e a regolamentare il matrimonio omosessuale, che si scopre oggi assai meno tollerante ed accogliente nei confronti delle minoranze islamiche, i cui valori e costumi vengono bollati

⁶Ferrari S., recensione a Carelli F., Guizzardi F., Pace E., *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, 2003, p. 336, che si riferisce tuttavia al rapporto tra società civile e società religiosa in Italia.

⁷Casanova J., *The Long, Difficult, and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization*, in *Constellations* Vol. 13, n. 2, 2006, p. 236.

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*

come moralmente inaccettabili perché contrari ai valori laici e liberali della “cultura occidentale”¹¹.

I simboli religiosi giocano nelle dinamiche provocate da questi dilemmi un ruolo particolare, non comparabile a quello proprio dei simboli ufficiali delle democrazie pluraliste. Non è un caso che sempre più frequentemente si assista a tentativi più o meno espliciti di “sostituzione” dei simboli ufficiali con simboli religiosi. Si pensi alla sentenza del Consiglio di Stato italiano del 13 febbraio 2006 (ampiamente discussa nel Capitolo I), in cui si è sostenuto che il crocifisso rappresenta l’identità nazionale ed i valori fondanti del sistema costituzionale. In una democrazia pluralista, i simboli ufficiali, come la bandiera, non “rappresentano una verità assoluta, ma piuttosto testimoniano l’esistenza di un *idem sentire* di *res publica*, un senso di appartenenza ad un comune mondo di valori”¹². Questo tipo di valori, però, non sembra in grado di fornire le rassicurazioni necessarie a calmare le angosce identitarie che la globalizzazione produce nelle società occidentali. La diffusa convinzione che l’occidente stia perdendo la propria identità e si stia trasformando in un’entità “multiculturale senz’anima” provoca una crescente domanda di “rafforzamento della coesione sociale e di una forte identità collettiva”¹³, che meglio si esprime attraverso i simboli religiosi, con la loro immediata capacità di evocare verità assolute, e quindi rassicuranti, e con la loro costitutiva carica identitaria. Da qui, però, come acutamente osserva Luigi Vallauri nel suo saggio su *Simboli e realizzazione*, anche “l’estrema pericolosità dei simboli... che fungono facilmente da catalizzatori di aggressività”, perché “come gli slogan, (essi) esprimono e generano un livello intellettuale e relazionale primitivo dello sviluppo umano, quello delle semicicliche fissazioni e appartenenze”¹⁴. I simboli religiosi dunque uniscono, ma, al tempo stesso, fissando le appartenenze, potenziano le divisioni ed incitano all’erezione di barriere tra il “sé” e l’“altro”. Maggioranze e minoranze si rifugiano dietro ai simboli religiosi, come riflesso della crescente difficoltà di trovare un terreno comune intorno a valori civici condivisi.

Il libro è dunque strutturato in un primo capitolo dedicato ai simboli di maggioranza, in un secondo che verte sui simboli delle minoranze (e specificamente sul velo islamico), ed in un capitolo conclusivo in cui riporto i due problemi ad unità e propongo una lettura critica dell’uso della laicità nella composizione dei conflitti sui simboli da parte delle diverse giurisdizioni analizzate, non come neutralità o equidistanza, ma piuttosto come clausola di salvaguardia di un’omogeneità culturale, che sempre più si percepisce minacciata dalla globalizzazione e dal pluralismo di fatto che essa comporta.

Il materiale di base su cui ho lavorato, e che mi ha offerto virtualmente tutti gli elementi per sviluppare la mia “teoria” sull’uso strumentale ed ideologico del principio di laicità, è di natura giurisprudenziale. Accanto ai casi risolti da giurisdizioni nazionali (in Italia, Germania, Francia, Svizzera, Gran Bretagna, Stati Uniti, Canada e Turchia), ho considerato la giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo, investita dell’arduo compito di bilanciare armonia e diversità in quarantasei stati caratterizzati da profonde divergenze giuridiche, culturali e religiose. In tutti i casi che ho analizzato il problema era sorto dalla necessità di risolvere un conflitto nato dal *fatto* del pluralismo religioso e culturale che caratterizza le democrazie occidentali. Con rare eccezioni, la reazione delle corti non si è concretizzata però in un tentativo di conciliazione e di elaborazione di modalità accettabili di gestione del pluralismo, ma, piuttosto, nella eliminazione *di fatto* di

¹¹*Ibid.*

¹²Morelli A., Porciello A., *Verità, potere e simboli religiosi*, Comunicazione al Convegno annuale dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti su *Problemi della laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli 26-27 ottobre 2007.

¹³Ferrari S., *Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11*, in *Brigham Young University Law Review* (2004), pp. 357 ss.

¹⁴Vallauri L.L., *Simboli e realizzazione*, in Dieni E., Ferrari A., Pacillo V., *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, 2005, p. 14.

quest'ultimo, oppure nella sua riduzione e regolamentazione all'interno di categorie "accettabili" sulla base della sensibilità culturale maggioritaria.

Fondamentale per la stesura del mio lavoro è stato naturalmente anche l'apporto della dottrina costituzionalistica sul (mutato) rapporto tra religione e costituzionalismo e, specificamente, sui conflitti sui simboli religiosi nello spazio pubblico, che è oggi ampissima. Nessuna singola disciplina, tuttavia, è in grado, da sola, di dare la misura della complessità e delle implicazioni determinate dai cambiamenti profondissimi che hanno avuto luogo nell'ultimo quarto di secolo e dei quali i conflitti sui simboli costituiscono il riflesso. Quindi, nonostante il mio lavoro sia da riportare alle categorie del diritto costituzionale comparato, per la sua stesura ho utilizzato anche gli apporti di scienziati della politica, sociologi, filosofi e teologi, provenienti da vari sistemi giuridici e religiosi, caratterizzati da diversi approcci alla regolamentazione del fenomeno religioso.