

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICO-SOCIALI E DELL'AMMINISTRAZIONE



TAVOLA ROTONDA

CROCIFISSO, VELO E TURBANTE
SIMBOLI E COMPORAMENTI RELIGIOSI
NELLA SOCIETÀ PLURALE

Marco Parisi

*Simboli e comportamenti religiosi
all'esame degli organi di Strasburgo*

*Il diritto all'espressione dell'identità confessionale
tra (presunte) certezze degli organi sovranazionali europei
e (verosimili) incertezze dei pubblici poteri italiani*

Campobasso, 21-22 Aprile 2005

Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo

Il diritto all'espressione dell'identità confessionale tra (presunte) certezze degli organi sovranazionali europei e (verosimili) incertezze dei pubblici poteri italiani

di *Marco Parisi*

Ricercatore confermato di Diritto Ecclesiastico
Università del Molise

Sommario: 1. Introduzione. 2. Casi e vicende al vaglio della Commissione e della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. 3. La simbologia religiosa nello spazio comune: la laicità alla prova della società multiculturale.

1. Il notevole interesse e l'acceso confronto che sta attualmente suscitando la presenza nei luoghi pubblici dei simboli religiosi¹, in relazione alle controversie giudiziarie originate dalle obiezioni circa la permanenza del crocifisso sulle pareti delle aule scolastiche o dalla contrarietà all'esibizione negli istituti di istruzione statali (nonché nello spazio sociale in genere) di segni o indumenti identificativi di specifiche appartenenze religiose, ha impegnato non solo gli organi di giustizia nazionali, ma ha finito per interessare anche le istanze giurisdizionali operanti nel quadro di legalità del Consiglio d'Europa.

Nella complessiva cornice delle norme di garanzia delle libertà fondamentali della persona umana predisposta dalla Convenzione di Roma del 1950, la posizione centrale riconosciuta al diritto di libertà religiosa è stata tale da consentire, in diverse circostanze, l'intervento della Commissione, prima, e, successivamente, della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, in

¹ S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in *Concilium*, 2004, 2, pp. 64-65, ritiene che le notevoli trasformazioni che hanno interessato l'Europa nell'ultimo ventennio (il crollo dell'ideologia marxista e dei regimi comunisti, il fenomeno dell'immigrazione e del multiculturalismo, l'indebolimento del *Welfare State* e delle politiche di intervento sociale basate sulla stabilità del posto di lavoro, il cedimento dei consolidati e tradizionali modelli di vita imposto dal processo di globalizzazione in continuo divenire) siano state di portata tale da indurre nella popolazione europea sentimenti di disorientamento ed incertezza. In conseguenza di ciò, si sarebbe registrata una crescente richiesta di identità, una ricerca di simboli e di tradizioni condivise e da condividere; ricerca nella quale la religione si è presentata come un'importante riserva di valori a cui attingere, proprio al fine di soddisfare l'accennata esigenza di punti di riferimento solidi. Tuttavia, significativamente, l'Autore rileva come la tendenza al "recupero del religioso" si sia caratterizzata, per quanto concerne il cristianesimo, in forme contraddittorie. Ovvero, per la maggioranza degli europei, le scelte riguardanti la famiglia, il tempo libero, l'attività politica o la vita sessuale non risulterebbero più fortemente influenzate dai principi del cristianesimo, e l'avanzata del processo di secolarizzazione non registrerebbe significativi rallentamenti. D'altro canto, però, sembrerebbe esservi, nel contempo, un crescente apprezzamento per la valenza culturale ed identitaria del cristianesimo, al di là della reale osservanza dei precetti e delle indicazioni veicolate da questa religione. Così, più che il significato di fede e strettamente religioso del simbolo, nelle recenti controversie concernenti la presenza del crocifisso nelle aule scolastiche, si sarebbe coagulato il consenso in sua difesa richiamandone il valore di strumento di cultura, consentendo, in tal modo, di raccogliere un sostegno molto più ampio di quello rappresentato dal numero effettivo dei credenti o dei praticanti.

risposta alle doglianze sollevate per presunte violazioni del dettato convenzionale. In questo senso, il rilievo conferito alla libertà religiosa (concepita in stretta connessione con la libertà di pensiero e di coscienza) è testimoniato dall'ampia articolazione delle facoltà che l'art. 9.1 della Cedu riconosce, ai singoli come alle collettività, lecitamente esercitabili in suo nome²: diritto di professione di qualsivoglia fede religiosa (o di non professarne alcuna), di mutamento delle personali convinzioni religiose, di creazione di originali concezioni del mondo e del rapporto col numinoso, di manifestazione (in forma individuale o associata, in pubblico come in privato) delle preferite determinazioni d'ordine spirituale (anche attraverso le pratiche culturali, l'insegnamento o la realizzazione di riti). Tuttavia, la latitudine delle libertà riconosciute, ben lungi dall'essere illimitata, è circoscritta, nel dettato dell'art. 9.2 Cedu, dalla previsione della liceità di eventuali interventi autoritativi dei pubblici poteri nazionali tesi a limitare la libera manifestazione delle convinzioni religiose. Le restrizioni realizzate, in ogni caso, dovrebbero soddisfare alcune precise condizioni, dovendo risultare legislativamente previste, finalizzate al perseguimento di uno scopo legittimo (e, in tal senso, proporzionate) e contraddistinte dai caratteri della necessità ai fini della conservazione degli assetti consolidati dell'odierna società democratica³.

In chiave di completamento della specifica tutela riconosciuta dalla Convenzione di Roma alla libertà di religione - insieme alle statuizioni degli artt. 8 (diritto alla vita privata), 10 (libertà di espressione), 11 (libertà di riunione e di associazione) e 12 (diritto al matrimonio) – concorre, in quest'ambito, ad assicurare un sistema compiuto di garanzie anche il dettato dell'art. 14 (divieto di discriminazione). Quest'ultimo, infatti, riconoscendo alle opzioni religiose la qualità di condizioni personali non suscettibili di originare trattamenti discriminatori nel godimento dei diritti e delle libertà protette dall'accordo convenzionale, ha contribuito sensibilmente a rafforzare il già robusto impianto garantistico operante in favore dell'esperienza religiosa⁴ (parallelamente, del resto, alla previsione dell'art. 2 del Protocollo n.1 alla Cedu, in relazione al diritto dei genitori di fruire per i propri figli di un'educazione conforme ai loro convincimenti di carattere religioso e filosofico⁵).

² Come evidenziato da un'attenta dottrina, si tratterebbe di una mera elencazione di possibilità d'azione, riconducibili al diritto di libertà religiosa, e non finalizzata a circoscrivere in alcun modo la libera manifestazione delle convinzioni religiose, ma solo a fornire un quadro esemplificativo delle possibili attività legate all'una o all'altra credenza. Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, Milano, 1967, p. 44.

³ Tali restrizioni, contemplate anche in altre disposizioni convenzionali, evidenzerebbero l'esistenza di un ambito di discrezionalità, di cui le autorità statali nazionali potrebbero disporre al fine di determinare (in funzione di specifiche e contingenti esigenze) il rapporto fra i diritti di libertà e le esigenze di buon funzionamento della convivenza democratica. Tuttavia, nell'applicazione delle misure restrittive alla libera esplicazione dei convincimenti d'ordine spirituale, la ricorrenza dei tre elementi di garanzia rappresentati dalla legalità, necessità e democraticità dei provvedimenti adottati starebbe ad indicare ai responsabili delle pubbliche funzioni la realizzazione di una fondamentale valutazione di proporzionalità tra i valori e gli interessi (tra loro anche fortemente eterogenei) in causa. Per approfondimenti si veda E. CANNIZZARO, *Il principio di proporzionalità nell'ordinamento internazionale*, Milano, 2000, pp. 54-69; M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Torino, 2001, pp. 70-74.

⁴ R. BIN, *Art. 14*, in S. BARTOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI, (a cura di), *Commento alla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali*, Padova, 2001, pp. 409 e ss.; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La protección de la libertad religiosa en el sistema del Consejo de Europa*, in A. DE LA HERA e R.M. MARTÍNEZ DE CODES (a cura di), *Proyección nacional e internacional de la libertad religiosa*, Madrid, 2001, pp. 92-93.

⁵ L. MUSSELLI, *Le norme europee a tutela della libertà religiosa. Problemi di interpretazione*, in *Il Politico*, 1975, 1, pp. 309-310, ritiene che l'art. 2 del Primo Protocollo addizionale alla Convenzione, diversamente dall'art. 9 della Carta di Roma, non presenti i caratteri della immediata esecutività. Infatti, secondo l'Autore, mentre nel caso della disposizione convenzionale generale sulla libertà religiosa si è dinanzi ad una norma «(...) che impone allo Stato, almeno nella sua usuale interpretazione, eminentemente degli obblighi di astensione e di rispetto di una "sfera riservata" dei soggetti, nel caso dell'art. 2 invece ci troveremo di fronte ad una norma diretta ad ispirare ed a reggere l'azione dello Stato in materia educativa, e cioè ad una norma di carattere programmatico». Più precisamente, nell'interpretazione più verosimile del dettato dell'art. 2 Primo Protocollo addizionale, scartando «(...) l'idea, di per sé utopistica, che lo Stato sia tenuto a garantire un insegnamento specularmente rispondente a quella che è l'ideologia o la fede religiosa di ogni genitore, si potrebbe ipotizzare un obbligo dello Stato di offrire l'alternativa tra certi tipi di

È in questo quadro di principi e di valori che gli organi di giustizia del Consiglio d'Europa si sono trovati a dover giudicare in quali ipotesi la lecita manifestazione della propria libertà religiosa, esplicantesi anche per mezzo di simboli e comportamenti espressivi delle convinzioni interiori, scontrandosi con altri diritti e libertà parimenti garantite dal dettato convenzionale, abbia la possibilità di prevalere o debba, per converso, risultare recessiva.

2. Gli interventi della Commissione e della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in tema di simbologia religiosa, sebbene occasionati da vicende tra loro abbastanza diversificate ed articolate, consentirebbero (sia per il loro numero, che per le implicazioni politico-giuridiche derivanti) di evidenziare alcune precise (ed ormai consolidate) linee di tendenza.

Innanzitutto, è agevolmente rilevabile come le controversie concernenti l'uso di simboli e di abbigliamento identificativi di una specifica appartenenza religiosa abbiano riguardato, perlopiù, l'impiego del *foulard* islamico.

Paradossalmente, una delle primissime vicende esaminate dagli organi di Strasburgo ha avuto come protagonista la Turchia, costretta a difendersi dall'accusa di violazione del diritto di libertà religiosa (art. 9 Cedu) e del mancato rispetto del principio di non discriminazione (art. 14 Cedu) sollevata da due studentesse, a cui veniva rifiutato dall'amministrazione universitaria il rilascio dei certificati di laurea, in virtù della loro richiesta di utilizzo (nei documenti attestanti il conseguimento del titolo accademico) di fotografie in cui venivano ritratte con il capo coperto (caso *Bulut-Karaduman contro Turchia*). In questa specifica vicenda, dinanzi al reiterato rifiuto all'accoglimento della loro richiesta (diniego giustificato dall'osservanza delle prescrizioni del regolamento disciplinare universitario e della circolare ministeriale del 30 Dicembre 1982, entrambi vietanti l'impiego di fotografie evincenti l'uso di simboli di appartenenza confessionale), le due studentesse adivano, prima, il Tribunale Amministrativo Nazionale e, quindi, il Consiglio di Stato, con il medesimo esito sfavorevole: sia il dettato, che l'applicazione della normativa amministrativa in oggetto non risultavano, nella valutazione degli organi di giustizia interni investiti della questione, tali da arrecare lesione alla fruizione delle garanzie di libertà religiosa delle ricorrenti.

L'insoddisfacente risultato del ricorso alle vie di giustizia interne induceva, così, le due studentesse turche a sottoporre le loro doglianze alla valutazione della Commissione dei Diritti dell'Uomo. Quest'ultima, nel dichiarare la non ricevibilità dei ricorsi per manifesta infondatezza (e nell'escludere, pertanto, la violazione delle disposizioni convenzionali sulla libertà religiosa e sulla non discriminazione), sembra aver aderito all'opinione espressa dagli organi giurisdizionali turchi in riferimento alla centralità ordinamentale del principio di laicità dello Stato⁶, tale da giustificare il divieto dei simboli di appartenenza religiosa e da motivare

scuola rispondenti ai modelli ideologici e religiosi più diffusi (ad esempio scuola laica e scuole d'indirizzo confessionale), assicurando nel contempo ai genitori (...) il diritto di un'effettiva partecipazione alla vita della scuola ed alle scelte più qualificanti in essa operate sotto il profilo didattico ed educativo».

⁶ Si tratta di un assunto facilmente verificabile dalla lettura della vigente Costituzione turca, la quale contempla, in modo espresso, il carattere laico della Repubblica. In particolare, all'art. 2 si legge: *La Repubblica di Turchia è uno Stato di diritto democratico, laico e sociale, rispettoso dei diritti umani in uno spirito di pace sociale, solidarietà nazionale e giustizia, fedele al nazionalismo di Atatürk e fondato sui principi fondamentali enunciati nel Preambolo*. Inoltre, la previsione dell'art. 136 della Carta costituzionale stabilisce l'operatività di un organismo *ad hoc*, il Dipartimento degli affari religiosi, avente il compito di vigilare sul rispetto del principio di laicità, di solidarietà nazionale e di integrità territoriale. Dalla vigenza di tali disposizioni, tese a valorizzare il principio di laicità dello Stato, deve realisticamente ritenersi che la Turchia sia il solo paese con popolazione in maggioranza di fede religiosa islamica a risultare, seppure in una prospettiva solo formale, secolarizzato. Infatti, è opportuno evidenziare che l'ordinamento turco risulta caratterizzato da un sistema giuridico-normativo, da un lato, formalmente separato dal diritto religioso, e, dall'altro, contraddistinto da significative aperture pluralistiche rispetto alle diverse espressioni confessionali presenti sul territorio nazionale. Si veda, più ampiamente, S. CECCANTI, *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2003, 1, pp. 165-166; J. MARCOU, *L'expérience constitutionnelle turque*, in *Revue de droit public et de science politique en*

l'adozione di misure (come, per l'appunto, quelle di natura amministrativa richiamate nella vicenda in oggetto) tese a non favorire lesioni della sensibilità ideologico-religiosa degli altri studenti⁷.

In realtà, la posizione assunta dall'organo di giustizia europeo adito dalle ricorrenti appare fragile e poco convincente, soprattutto nelle motivazioni addotte a sostegno della decisione di irricevibilità dei ricorsi. Infatti, in questa vicenda è costantemente chiamata in causa la laicità, il cui primato di valore sarebbe tale da impedire l'ostentazione di simboli e comportamenti evocativi di specifiche appartenenze religiose, in quanto compromettenti l'irrinunciabile neutralità dei luoghi pubblici. Tuttavia, questa visione della laicità, a cui la Commissione Europea sembra aderire, si caratterizzerebbe per un equivoco di fondo, in grado di modificare gli stessi elementi identificativi del principio invocato a giustificazione del rigetto delle doglianze delle due studentesse. Ovvero, contrariamente alla prospettiva suggerita dai giudici europei nell'esame di questa controversia, spetterebbe allo Stato e non ai singoli consociati l'adozione di un atteggiamento autenticamente laico⁸, rientrando nei compiti delle pubbliche istituzioni la predisposizione delle condizioni più favorevoli atte a consentire a ciascuno la libertà di espressione individuale (anche in materia spirituale) e di miglioramento della propria personalità⁹. Questa essenziale funzione, rientrante nel novero delle competenze

France et à l'étranger, 1996, p. 440; P. LILLO, *Profili giuridici del pensiero islamico*, in *Arc. giur. "Filippo Serafini"*, 2003, 3, pp. 421-422; E. ÖKTEM, *La Turquie et les dimensions internationales de la liberté religieuse*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2002, 1, p. 265.

⁷ Ricordiamo, peraltro, che questo orientamento poco liberale della Commissione Europea dei Diritti dell'Uomo rispetto alla simbologia religiosa ha avuto modo di manifestarsi sin dal 1978, in occasione del caso *X contro Regno Unito*. Infatti, il ricorso di un cittadino indiano di religione sikh contro il Regno Unito veniva giudicato inammissibile, ritenendo che l'obbligo di indossare il casco (stabilito dal *Motor Cycle Regulations Act* del 1973), per rispettare il quale il ricorrente era costretto a non utilizzare il turbante nella conduzione di una motocicletta, fosse giustificato dalla preminente esigenza di protezione della salute. In tale prospettiva, secondo la Commissione, doveva escludersi l'ipotesi di violazione dell'art. 9.2 Cedu. Tuttavia, successivamente al moltiplicarsi delle richieste di esenzione da parte dei cittadini britannici di fede sikh (derivante dalla numerosa presenza e dallo stabile insediamento di questa comunità sul territorio britannico), sono state emanate disposizioni legislative *ad hoc*, con cui si sono recepite alcune deroghe al rispetto degli obblighi di legge. Si tratta del *Motor Cycle (protective Helmets) Regulations Act* e del *Motor Ccle Helmets (Religious Exemption) Act* del 1980, nonché del *Road Traffic Act* del 1988. In merito cfr. S. VOLTERRA, *La tutela di minoranze etniche e razziali nel Regno Unito*, in S. BARTOLE, N. OLIVETTI RASON, L. PEGORARO (a cura di), *La tutela giuridica delle minoranze*, Padova, 1998, pp. 117 e ss.

⁸ Sembra stridere con tale condivisibile orientamento l'effetto immediato prodotto in Francia dalla recente legge n. 2004-228 del 15 Marzo 2004, disciplinante l'uso di segni e abbigliamenti identificativi di una appartenenza religiosa nelle scuole pubbliche. Infatti, ai sensi dell'art. 1 di questo provvedimento, si prevede che: *Nelle scuole, nei collegi e nei licei pubblici, l'uso (le port) di segni o abbigliamenti mediante i quali gli alunni manifestano visibilmente (ostensiblement) un'appartenenza religiosa è vietato*. Ne consegue l'estensione agli alunni delle scuole pubbliche del rispetto del "dovere di stretta neutralità" (con modalità, peraltro, ben più rigide e vincolanti rispetto ad altre categorie di cittadini) che, fino all'approvazione di questa normativa, veniva richiesto solo agli insegnanti e agli impiegati pubblici in genere. In realtà, sembra difficile non ritenere che la legge in questione, oltre a porre limiti alla libertà religiosa in una logica di (almeno) apparente coerenza con l'art. 1 della legge del 9 Dicembre 1905 (sulla separazione tra Stato e Chiesa), finisca – da un lato – per recare una lesione alla fruizione della libertà fondamentale di espressione e – dall'altro – per incidere in senso restrittivo sul regime di laicità degli istituti pubblici di istruzione. Per approfondimenti cfr. P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino, 2004, pp. 117 e ss.

⁹ L'esercizio dei poteri da parte degli organi statali, strumentale al raggiungimento degli obiettivi che la convivenza organizzata si è liberamente data nella sua architettura costituzionale, deve esplicarsi secondo il criterio della neutralità rispetto alle diverse ideologie e proposte etiche presenti nella società, senza che uno specifico orientamento ideologico-religioso caratterizzi di sé le istituzioni pubbliche. Ovvero, lo Stato eserciterebbe le funzioni che gli sono assegnate senza identificare i suoi obiettivi con i fini ed i valori fatti propri da un particolare settore della società, da uno specifico gruppo sociale. In questa prospettiva, è evidente la centralità ordinamentale del principio di non identificazione dell'apparato statale con una qualsiasi delle diverse forze sociali (economiche, politiche, religiose), parti integranti delle odierne società pluralistiche. Ciò consentirebbe il massimo rispetto, da parte dei pubblici poteri, del diritto di ciascuno alla realizzazione delle proprie aspirazioni e delle proprie capacità (sia individualmente che collettivamente) nell'orizzonte personalista delle coeve forme giuridiche di organizzazione della società (evidenziandosi, contestualmente, il rifiuto delle pregresse esperienze di Stato etico, contraddistinte dall'imposizione di una specifica cultura ufficiale o di regime). In dottrina A. BALDASSARRE, voce *Libertà (problemi generali)*, in

dirette dei pubblici poteri, potrebbe essere soddisfatta soltanto nella misura in cui le potestà statuali si astengano dal prendere posizione (esprimendo anche giudizi di merito) in favore dell'una o dell'altra opzione ideologica in campo¹⁰. Per essere più precisi, deve ritenersi che solo evitando di imporre ai consociati l'obbligatoria adesione ad un orientamento ideologico laico, consentendo loro di fruire della più ampia libertà di seguire l'opzione fideistica preferita (calibrando, peraltro, in modo del tutto personale l'intensità della partecipazione al messaggio spirituale di elezione) si consentirebbe il rispetto delle garanzie di libertà religiosa poste dal dettato convenzionale.

Invece, la Commissione di Strasburgo sembrerebbe dimenticare il rapporto di stretta connessione ed implicazione esistente tra la libertà religiosa e la laicità, in ragione del quale solo una reale fruizione delle facoltà derivanti dalla prima favorirebbe il concreto invero della seconda. Nondimeno, i giudici europei parrebbero trascurare di cogliere l'evidente differenza esistente tra l'imposizione autoritativa (o la sfacciata ostentazione) di qualsivoglia simbolo religioso e il mero intento di farne uso quale contrassegno di una specifica appartenenza confessionale. Infatti, mentre nella prima ipotesi sarebbe plausibile che la presenza del simbolo religioso (se incondizionatamente ammessa) potrebbe indicare una volontà di identificazione tra valori pubblici e messaggio spirituale (di conseguenza, in aperta contraddizione con il principio di laicità delle pubbliche istituzioni), nella seconda, invece, si profilerebbe soltanto l'espressione di una libertà fondamentale (per l'appunto, quella di religione), il cui esercizio non dovrebbe ritenersi lesivo della neutralità dello spazio comune (ove è dovere delle pubbliche istituzioni l'adesione al principio di non identificazione, ma non dei consociati quali veri protagonisti della convivenza organizzata e ai quali è consentito di rendersi interpreti del messaggio ideologico preferito). In questa prospettiva, l'esercizio pubblico della libertà religiosa (di cui l'utilizzo di segni identificativi è una componente importante) potrebbe essere condizionato solo nell'ipotesi in cui esso (sia per le modalità in cui si estrinseca, che per le specifiche contingenze socio-politiche di una data realtà nazionale) finisca col determinare intollerabili lesioni dei diritti fondamentali altrui. La fondatezza di tale argomento, tuttavia, non dovrebbe, in ogni caso, indurre a ritenere che l'utilizzo del foulard islamico rappresenti una minaccia così seria e una forma di coercizione della libertà altrui tale da meritare una stigmatizzazione decisa e netta come quella avallata dall'organo giurisdizionale europeo adito. Ne deriva che un giudizio sostanzialmente critico dell'operato della Commissione dei Diritti dell'Uomo sia inevitabile, a meno di non voler aderire ai diffusi pregiudizi sull'Islam¹¹, di cui la valutazione dell'impiego del copricapo veicolato dalla

Enciclopedia giuridica "Treccani", vol. XI, Roma, 1990, p. 6; A. VITALE, *Laicità e modelli di Stato*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli, 1996, pp. 233 e ss.

¹⁰ P. BELLINI, *Eticità e libertà religiosa*, in M. TEDESCHI (a cura di), *La libertà religiosa*, tomo I, Soveria Mannelli, 2002, p. 302, evidenzia come qualsiasi sistema ideologico-politico-giuridico di carattere laico e liberale non possa fare a meno di «(...) dover prescindere del tutto – a pena di contraddire fortemente alla sua stessa essenza – dalla pretesa (questa sì certo, “illiberale”) di esprimere un qualche apprezzamento di valore [un qualche “*iudicium veritatis*”] circa le grandezze ideali a cui ciascuno soggetto umano si rimette nel proprio cimento esistenziale. Men che meno potrebbe poi trattarsi d'un giudizio espresso in forma ufficiale autoritaria: il quale attenterebbe senza scampo al canone della “sovranià delle coscienze” che del sistema liberale è postulato primario indeclinabile» (corsivi testuali).

Identici accenti anche in F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in *Dir. eccl.*, 1995, 1, p. 677, ove si sostiene come lo Stato laico non possa avere dei principi morali da esso ritenuti indiscutibili, ma soltanto principi di carattere metodologico utili alla determinazione delle regole sostanziali della convivenza organizzata. Tali principi consisterebbero nel “metodo democratico”, nel pluralismo e nell'incompetenza dei pubblici poteri in materia religiosa.

¹¹ V. TOZZI, *Società multi-culturale, autonomia confessionale e questione della sovranità*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multi-etnica. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, Torino, 2000, p. 147, registra la crescente tendenza, nei Paesi occidentali europei, alla manifestazione di fenomeni difensivi delle culture nazionali rispetto a quelle nuove, come l'Islam, con atteggiamenti di diffidenza, rifiuto ed ostilità, a volte sfocianti in autentici episodi di razzismo. Nel medesimo ordine di idee anche S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2005, 1, pp. 178-181; N. FIORITA, *Possibili soluzioni normative alle esigenze del culto islamico*, in *Coscienza e libertà*, 37, 2003, pp. 106-108; M.C. FOLLIERO, *Questo Diritto Ecclesiastico*, in M. PARISI (a cura di),

tradizione coranica quale strumento di indebito proselitismo religioso (e di coartazione delle coscienze individuali) risulterebbe indicativa.

Il carattere, chiaramente restrittivo, dell'orientamento espresso dalla Commissione di Strasburgo nel caso *Bulut-Karaduman* sembra aver ricevuto una conferma dalla pronuncia della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo del 15 Febbraio 2001, con cui si è esclusa la fondatezza delle doglianze sollevate contro la Svizzera da Lucia Dahlab, insegnante nella scuola primaria di una località del Cantone di Ginevra (caso *Dahlab contro Svizzera*). In questa vicenda, la protagonista, convertitasi dal cattolicesimo all'islamismo e legata in matrimonio con un immigrato di origine algerina, sin dalla fine del 1990 aveva assunto l'abitudine di utilizzare il tradizionale copricapo islamico in tutti i rapporti sociali e di vita comunitaria; abitudine rispettata anche nell'esplicazione delle sue funzioni didattiche, senza che ciò sollevasse la minima contestazione da parte delle autorità scolastiche, degli studenti, o dei loro genitori. Successivamente, nel 1996, si comunicava alla docente, su indicazione della direttrice dell'istituto d'istruzione, il divieto di utilizzo del *foulard* islamico nello svolgimento dei propri compiti, giustificando l'adozione della misura al fine di favorire il massimo rispetto delle previsioni dell'art. 6 della legge del 6 Novembre 1940 sull'istruzione pubblica (ai sensi del quale si precisa che *l'insegnamento pubblico garantisce il rispetto delle convinzioni politiche degli studenti e dei genitori*), nonché del dettato dell'art. 27, III comma, della Costituzione elvetica¹² (secondo cui *le scuole pubbliche devono essere frequentate dagli aderenti a tutte le Confessioni religiose ed essi non devono soffrire alcuna limitazione alla loro libertà di coscienza o di credenza*).

Al richiamo formale degli organi dirigenti dell'istituto, faceva, quindi, seguito, nell'Agosto del 1996, una decisione imperativa della Direzione Generale dell'Insegnamento Primario, con la quale si faceva divieto assoluto alla ricorrente di far uso del copricapo tramandato dalla tradizione coranica. La singolare decisione *ad personam* adottata dalle autorità scolastiche elvetiche, in danno della libertà religiosa dell'insegnante Dahlab, veniva motivata ritenendo che l'uso del *foulard* islamico, esemplificativo di un comportamento non compatibile con il carattere laico del sistema scolastico pubblico, fosse tale da proporre agli studenti un modello ostentato di appartenenza religiosa, da questi non liberamente scelto e surrettiziamente imposto.

Ora, reputando le decisioni adottate nei suoi confronti come fortemente lesive del diritto di libera professione delle personali convinzioni interiori, la ricorrente decideva di sottoporre le proprie doglianze alla valutazione del Consiglio di Stato di Ginevra, senza, però, ottenere alcun significativo riconoscimento della bontà delle argomentazioni addotte a sostegno delle sue tesi. Anzi, il massimo organo cantonale di giustizia amministrativa, nel respingere il ricorso inoltrato, ribadiva l'obbligatorietà del rispetto della neutralità confessionale nell'esercizio delle attività didattiche nelle scuole pubbliche, confermando la posizione critica (puntualmente espressa dalle autorità scolastiche con l'imposizione del contestato divieto)

L'insegnamento del Diritto Ecclesiastico nelle Università italiane, Napoli, 2002, p. 123; R. LOHRMANN, *Emigranti, rifugiati e insicurezza. Una minaccia per la pace?*, in R. PAPINI (a cura di), *Globalizzazione: solidarietà o esclusione?*, Napoli, 2001, pp. 87-89; L. MUSSELLI, *La diffusione dell'Islam in Europa e in Italia. La problematica giuridico-istituzionale*, in *Iustitia*, 2002, 3, pp. 448-449.

¹² V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, in *Dir. eccl.*, 1999, 1, pp. 217, evidenzia come il concetto centrale veicolato dall'art. 27, III comma, della Costituzione svizzera consisterebbe nell'obbligatoria neutralità dell'insegnamento scolastico rispetto a qualsivoglia orientamento confessionale. In questa prospettiva, secondo l'Autore, per insegnamento non dovrebbe intendersi semplicemente il metodo pedagogico adottato dal docente nel suo rapporto con gli allievi, ma anche la complessiva organizzazione dell'istituto scolastico, strumentale all'esercizio della funzione educativa. Ne conseguirebbe che la libertà di coscienza e di religione degli studenti potrebbe essere violata non solo allorché l'insegnante tradisca con chiarezza le proprie scelte ideologico-spirituali, ma anche nell'ipotesi in cui vengano scelti libri di testo fortemente caratterizzati ideologicamente, o determinate attività culturali vengano svolte senza acquisire il consenso di tutta la scolarità partecipante. Sostanzialmente, quindi, il dettato dell'art. 27, III comma, della Carta fondamentale elvetica consentirebbe la realizzazione di una specifica protezione della libertà religiosa degli studenti, garantendo che i contenuti, la forma e le modalità di insegnamento si svolgano senza alcuna interferenza di natura ideologico-religiosa.

rispetto alla liceità di abbigliamenti e simboli veicolanti uno specifico messaggio religioso in ambiti, come quelli devoluti all'organizzazione e alla gestione dei pubblici poteri, necessariamente (e naturalmente) depurati da peculiari contaminazioni ideologiche¹³.

Un successivo ricorso al Tribunale Federale non sortiva, alla stregua del pregresso giudizio amministrativo, alcun esito positivo per le richieste della ricorrente, riconfermandosi, per converso, la specifica qualità di simbolo religioso del copricapo islamico e l'inopportunità della sua ostentazione negli istituti d'istruzione. Tali valutazioni venivano sostenute evidenziando la difficoltà ad assicurare, nelle ipotesi in cui si fosse consentito l'utilizzo del *foulard*, non solo la massima tutela della libertà di coscienza e di religione degli studenti, ma anche l'obbligatoria adesione al principio di non identificazione e di laicità da parte dei responsabili delle pubbliche funzioni.

Di fronte ai deludenti risultati conseguiti dai gradi di giudizio interni, la ricorrente decideva, conseguentemente, di adire la Corte di Strasburgo, lamentando la violazione degli artt. 9 e 14 della Convenzione del 1950. Tuttavia, i magistrati del massimo organo giurisdizionale europeo, ben lungi dal riconoscere la validità delle doglianze sollevate, preferivano confermare gli orientamenti già espressi dal Consiglio di Stato di Ginevra e dal Tribunale Federale, ritenendo che la centralità del principio di neutralità dell'insegnamento negli istituti d'istruzione statali¹⁴ (assistita da puntuali indicazioni costituzionali) giustificasse, nelle sue concrete applicazioni, l'adozione di eventuali limitazioni (pur se ben calibrate rispetto alle funzioni svolte in ambito scolastico) alla libera espressione dei personali convincimenti religiosi. Sembra, così, che la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo abbia valutato come prevalente la tutela della sensibilità religiosa dei discenti rispetto al concorrente (ed ugualmente meritevole di rispetto) diritto di libertà religiosa della docente, nel momento in cui ha ritenuto giustificate le misure restrittive adottate al solo fine di evitare che l'ostentazione di un simbolo religioso particolarmente evocativo di una specifica appartenenza confessionale, quale il *foulard* islamico, recasse turbamento alle coscienze dei giovani studenti (e, in aggiunta a ciò, potesse, eventualmente, minare la pace religiosa della comunità educativa).

In quest'ordine d'idee, pertanto, i giudici europei, nel valutare come legittimo il divieto di utilizzo di uno specifico capo d'abbigliamento tradizionale nell'esplicazione delle attività di insegnamento, sono sembrati sensibili ad una difesa politica della scuola laica, ove tutti gli studenti dovrebbero fruire del diritto ad un'istruzione rispettosa delle proprie convinzioni religiose¹⁵, anche se a prezzo di particolari limitazioni per la libertà religiosa dei docenti.

¹³ Tuttavia, molto opportunamente, V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, cit., p. 218, ricorda che, a fronte della dichiarata laicità della scuola pubblica (costituzionalmente asseverata – come si è detto - dal disposto dell'art. 27, III comma, della Carta fondamentale), in molte regioni della Svizzera la legislazione cantonale si caratterizza per l'adozione di principi di segno diverso. Infatti, in alcune aree (segnatamente, il Canone Glarus, il Cantone Appenzell Innerhoden e il Cantone Valais) la tradizione religiosa cristiana risulterebbe talmente radicata e forte da indurre il legislatore, in ossequio al principio costituzionale dell'autonomia (art. 3), a riconoscere - quale scopo e fine dell'intera organizzazione scolastica pubblica - la formazione cristiana della persona umana. Peraltro, la segnalata specificità di queste norme cantonali non determinerebbe una loro possibile difformità rispetto alle indicazioni della Costituzione federale vincolanti alla neutralità del sistema scolastico pubblico, in quanto, nella realizzazione pratica, l'organizzazione scolastica risulterebbe solo ispirata al rispetto dei valori e dei principi morali generalmente riconosciuti dal mondo occidentale. Ovvero, come evidenziato dall'Autore, non verrebbe operato alcuno stringente riferimento ad apprezzamenti di carattere religioso.

¹⁴ V. PACILLO, *Stato, individui e fenomeno religioso nella nuova Costituzione federale e nelle più recenti Costituzioni cantonali svizzere*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2001, 1, pp. 244 e ss., ritiene che il principio di neutralità dell'insegnamento pubblico costituisca una specificazione del più generale dovere di astensione dei pubblici poteri in materia religiosa. In questa prospettiva, pertanto, si intenderebbe evidenziare «(...) la scelta dello Stato di astenersi dal fare proprio il portato assiologico di qualunque credo religioso, di mantenersi neutrale in fatto di ideologie filosofiche o di credenze trascendenti».

¹⁵ Così anche M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Foulard islamico e Corte Europea dei Diritti dell'Uomo (Modello laico e modelli religiosi di genere di fronte al diritto alla libertà di coscienza e religione)*, in *Riv. coop. giur. int.*, 2001, 9, pp. 82-83.

Nell'assumere questa posizione, abbastanza controversa e suscettibile di contrastanti valutazioni di merito, appare significativo l'intento della Corte di Strasburgo nel voler chiarire (e fugare, in tal modo, qualsiasi dubbio rispetto ad un possibile differente giudizio, modulato in ossequio ad una presunta prevalenza di genere¹⁶) che la liceità della misura restrittiva della libertà religiosa, oggetto del contendere, sarebbe stata giudicata con i medesimi parametri anche nell'ipotesi in cui il protagonista della vicenda fosse stato un docente di sesso maschile, censurato per l'utilizzo di un abbigliamento ostentatorio di una specifica appartenenza religiosa¹⁷.

In realtà, l'impianto concettuale fatto proprio dalla Corte Europea appare poco convincente, in ragione della contraddittorietà rinvenibile, nel caso di specie, tra il riconoscimento – nel novero degli obblighi ascritti alle dirette competenze di uno Stato laico – del dovere di consentire il massimo godimento dei diritti connessi alla libertà religiosa dei singoli (e delle comunità) e la contestuale legittimità di eventuali interdizioni alla libera manifestazione delle convinzioni religiose (esemplificata, in questa vicenda, dal divieto di un determinata scelta d'abbigliamento).

La proibizione, oggetto del contendere, al di là delle giustificazioni invocabili in difesa della sua necessità, sembrerebbe concretare, pur sempre, una reale (e non necessitata) limitazione delle libertà espressive riconosciute alla persona umana. Infatti, pur convenendo sull'opportunità che i pubblici poteri possano (sempre, ben inteso, in specifiche e ben delimitate circostanze) limitare, in vantaggio delle esigenze della collettività, l'utilizzo degli spazi comuni per il perseguimento di fini di parte, non sembra che l'impiego del foulard tradizionale rechi lesioni tali alla libertà religiosa altrui da giustificare la compressione della naturale dialettica tra le differenti posizioni di fede che, nella logica del confronto democratico e libero¹⁸, è parte integrante della stessa missione educativa¹⁹. Ciò, ovviamente,

¹⁶ E. DIENI, *Appartenenza religiosa e diritti della donna: per una mappatura preliminare del campo d'indagine*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2000, 1, pp. 219-220, ricordando l'ampio riconoscimento internazionale del principio di non discriminazione in base alla diversità di genere, da cui deriverebbe il diritto alla parità di trattamento, pone l'accento sulla impossibilità che i contemporanei ordinamenti giuridici tollerino eventuali differenziazioni di trattamento della persona umana (nella dignità giuridica e nel godimento dei diritti fondamentali) arbitrariamente fondate sul sesso. Tuttavia, l'Autore evidenzia come nel diritto europeo (in virtù della giurisprudenza della Corte di Strasburgo e di quella del Lussemburgo) il principio di uguaglianza tra uomo e donna (e di non discriminazione sessuale) non sia inteso in termini assoluti, giustificandosi, in alcuni casi, deroghe strettamente necessarie al conseguimento di altri fini meritevoli di tutela. Ciò anche nell'ipotesi in cui il principio di non discriminazione si scontri con il valore, di pari grado dal punto di vista formale, della libertà religiosa.

¹⁷ La Corte Europea (caso *Dablab contro Svizzera*, 15 Febbraio 2001), infatti, osserva che «(...) en l'espèce, que l'interdiction, signifiée à la requérante, dene pas revêtir, dans le seul cadre de son activité professionnelle, le foulard islamique, ne vis pas son appartenance au sexe féminin, mais poursuivait le but légitime du respect de la neutralité de l'enseignement primaire public. Une telle mesure pourrait également s'appliquer à un homme revêtant ostensiblement, dans le même circonstances, les habites propres à une autre confession».

¹⁸ Consisterebbe in ciò una prospettazione "positiva", o "di servizio", della laicità che andrebbe «(...) ridefinita come capacità di dialogo, quale metodo di confronto democratico fra gli aderenti a opzioni religiose diverse che, in forza del principio di tolleranza, non devono abbandonare la loro fede per trovare accoglimento all'interno della comunità statale». Così I. NICOTRA, *Il crocifisso nei luoghi pubblici: la Corte costituzionale ad un bivio tra riaffermazioni della laicità di «servizio» e fughe in avanti verso un laicismo oltranzista*, in R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Torino, 2004, p. 235. Valutazioni sostanzialmente identiche anche in F. RIMOLI, voce *Laicità (dir. cost.)*, in *Enciclopedia giuridica "Treccani"*, vol. XVIII, Roma, 1995, p. 6. In particolare, l'Autore ritiene che lo Stato laico si proponga come garante, assumendo l'aspetto di un "luogo" deputato al dialogo tra (e al conflitto verso l'integrazione delle) molteplici tendenze della società multiculturale, favorendo il mantenimento delle precondizioni indispensabili per l'esplicazione e l'espressione paritaria dei diversi orientamenti ideologici. Parimenti, in senso conforme, F. BOTTURI e G.E. RUSCONI, *La laicità alla prova della democrazia*, in *Vita e Pensiero*, 2003, 4, pp. 84-85, secondo cui la laicità della democrazia coincide con lo spazio pubblico all'interno del quale avviene il confronto tra le opposte argomentazioni, senza la pretesa che alcuno intenda far valere autoritativamente le proprie argomentazioni. Ovvero, per democrazia laica dovrebbe intendersi la forma di organizzazione della convivenza in cui è possibile consentire la coesistenza tra le diverse visioni del mondo che, per quanto eventualmente inconciliabili tra loro, non dovrebbero rifiutare il reciproco scambio degli argomenti.

escludendo che l'utilizzo dei simboli religiosi nell'esplicazione della funzione docente, da semplice adesione personale ad uno specifico messaggio religioso (scevra da qualsiasi intento divulgativo o propagandistico delle convinzioni interiori), possa trasformarsi in una subdola forma di indottrinamento forzato²⁰.

In termini generali, comunque, la scelta di indossare il velo, anche se effettuata da un insegnante, deve ritenersi come una mera decisione di carattere personale, non in grado di pregiudicare la laicità della scuola pubblica. Il dovere dell'imparzialità didattica dei docenti non sembrerebbe violato dalla specificità dell'abbigliamento eventualmente adottato dall'insegnante, né dovrebbero temersi indebite ingerenze nella libertà di coscienza degli studenti²¹. Questi ultimi, infatti, si troverebbero soltanto dinanzi ad un segno esteriore della fede prescelta dal docente, da interpretarsi come una delle forme espressive del pluralismo religioso della società contemporanea. In aggiunta a ciò, deve anche convenirsi (pur tenendo conto delle differenze in termini di esperienza e di capacità cognitive) che il rapporto tra insegnante e discente non si fonda su un'assoluta mancanza di capacità di giudizio e di valutazione razionale delle manifestazioni ideali a cui i giovani allievi potrebbero essere sottoposti, e (pur rientrando negli obblighi dell'attività didattica l'adozione di opportune misure cautelative nell'espressione dei personali convincimenti interiori) non dovrebbe ritenersi positivo che l'educazione delle nuove generazioni finisca per basarsi su una "strategia" di occultamento delle eterogenee identità di cui la convivenza sociale sta attualmente caratterizzandosi²².

Ne consegue, innegabilmente, che la vera maturità di una democrazia consisterebbe nella capacità dei consociati di confrontarsi senza criminalizzazioni reciproche, e senza chiusure aprioristiche.

¹⁹ R. BOTTA, *Simboli religiosi e autonomia scolastica*, in *Corriere giuridico*, 2004, 2, p. 242.

²⁰ In questo senso deve convenirsi con G. ARENA, *La democrazia nell'amministrazione, ovvero l'utente-sovrano*, in G. GOZZI (a cura di), *Democrazia, diritti, costituzione*, Bologna, 1997, p. 66, secondo cui «(...) il diritto allo svolgimento in maniera efficiente ed imparziale della funzione amministrativa non consiste in realtà soltanto nel diritto ad avere un bene o un servizio, ma consiste piuttosto nel diritto ad essere sé stessi, cioè ad essere, mediante quel bene o servizio una persona umana nel senso più pieno del termine». Quindi, la fruizione delle attività didattiche negli istituti pubblici di istruzione non dovrebbe mai caratterizzarsi per forme di orientamento forzato (e subdolo) verso specifici convincimenti ideologici, ove non si intenda svuotare di significato l'imparzialità e la neutralità di cui si caratterizza la pubblica amministrazione nell'esplicazione delle sue funzioni.

²¹ A. GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Milano, 2001, p. 239, nell'esprimersi in relazione alle problematiche sollevate dall'utilizzo del velo islamico nell'esercizio delle attività di insegnamento, propone di riflettere sul caso (tipico della realtà italiana) del sacerdote cattolico che sia, contemporaneamente, anche insegnante (di materie diverse dalla religione) nella scuola pubblica. Secondo l'Autore, infatti, sarebbe difficile non riconoscere che la scelta religiosa del docente sia ben nota a tutti i membri della comunità scolastica, anche nell'ipotesi in cui non venga indossato alcun contrassegno particolare. Ma la pubblica conoscenza del suo impegno religioso non determinerebbe, di per sé, rischi di indebite influenze sugli alunni sottoposti alla potestà educativa del sacerdote, né integrerebbe gli estremi di una lesione del dovere di imparzialità didattica. Così, il pericolo che una docente velata possa incitare le studentesse musulmane ad un'adesione stringente verso il credo islamico non sarebbe minore (o diverso) da quello, eventualmente, rappresentato dall'influenza esercitabile dalla scelta spirituale del professore-sacerdote sugli alunni di giovane età. Inoltre, l'Autore ricorda che, nell'ipotesi di non utilizzo del foulard islamico da parte delle insegnanti, si potrebbe correre, in una scuola ad alta concentrazione di studenti di fede musulmana, alla doglianza opposta dei genitori interessati ad un rispetto rigido delle proprie convinzioni religiose: la docente senza velo potrebbe costituire, per le giovani studentesse, un elemento di incitazione a negare l'adesione alla prescrizione tradizionale tramandata dalla religione del Profeta. Una circostanza che sarebbe ben verosimile, in quanto la scelta dell'insegnante di non utilizzare il velo (alla pari di quella di farne uso) dovrebbe essere libera e non imposta dalla pubblica amministrazione.

²² Si conviene con A. GUAZZAROTTI, *Giudici e Islam. La soluzione giurisprudenziale dei «conflitti culturali»*, in *Studium Iuris*, 2002, 7-8, nel sostenere l'impossibilità di considerare le manifestazioni di visibilità delle (e i problemi imposti dalle) minoranze etnico-religiose come questioni esterne alla nostra società. Esse, infatti, sono questioni del tutto interne, rispetto alle quali una volontà di occultamento (o di negazione) tradirebbe soltanto l'irrealistica aspirazione al recupero di una società culturalmente omogenea. Si tratterebbe, quindi, di una pura illusione, i cui effetti distorsivi, in termini di interpretazione della realtà attuale, sarebbero palesati dalla agevole constatazione secondo cui l'eterogeneità dei valori (e la difficoltà di una loro armoniosa composizione a sistema) costituirebbe il tratto tipico di tutti gli ordinamenti giuridici (anche di quelli più autenticamente democratici e liberali) finora storicamente invernati.

Tali argomentazioni, però, non sembrerebbero essere condivise dalla Corte di Strasburgo che, nel caso sottoposto al suo esame, in virtù dell'evidenziato timore di surrettizi condizionamenti psicologici imposti ai discenti, ha manifestato la sua particolare sensibilità rispetto alle possibili forzature realizzabili in danno della libertà di coscienza. Ciò l'avrebbe indotta ad una rigida difesa dell'integrità del foro interno, da essa ritenuta, in ormai consolidati orientamenti, uno dei fondamenti della società democratica, nonché «(...) un bene prezioso per gli atei, gli agnostici e gli scettici o gli indifferenti»²³.

Le valutazioni fin qui evidenziate hanno ricevuto, di recente, ulteriori specificazioni dalla decisione, resa dalla Corte Europea il 29 Giugno 2004, nel caso *Şahin contro Turchia*, favorendosi, peraltro, in modo formale, l'individuazione (nel più ampio filone di pronunce sulla libertà di coscienza e di religione) di uno specifico sottoinsieme relativo alla simbologia religiosa.

Nelle circostanze specifiche di quest'ultima vicenda, una studentessa della Facoltà di Medicina dell'Università di Istanbul, Leyla Şahin, musulmana praticante, risultava destinataria di un provvedimento coercitivo adottato dalle autorità disciplinari accademiche, con cui le si interdiceva l'accesso ad alcuni esami e lezioni, in virtù del suo rifiuto di privarsi del velo islamico durante il loro svolgimento. La decisione restrittiva, peraltro, risultava assunta in conformità con il disposto della Circolare del 23 Ottobre 1988, redatta dal Vice Rettore dell'Ateneo, per mezzo della quale, nel regolare l'ammissione degli studenti alle strutture universitarie, si precisava che la frequentazione dei corsi e dei seminari sarebbe stata impedita agli studenti "con il capo coperto e con la barba"²⁴.

Rispetto a tale provvedimento, la studentessa opponeva ricorso al Tribunale Amministrativo di Istanbul, il quale, però, respingeva le doglianze sottoposte al suo esame, valutando le misure adottate in danno della ricorrente (e da quest'ultima contestate) perfettamente legali, per un verso, e, per un altro, in linea con gli orientamenti consolidati della legislazione vigente e della giurisprudenza della Corte Costituzionale e del Supremo Tribunale Amministrativo. Successivamente, la ricorrente decideva di esperire l'ultimo grado di giudizio interno, rivolgendosi al massimo organo amministrativo statale. Tuttavia, anche in questo caso, le sue argomentazioni non incontravano il favore dei giudici amministrativi, i quali, nel bocciare il ricorso presentato, ritenevano del tutto legittimo che, in nome della salvaguardia dell'ordine pubblico, la legislazione scolastica ed universitaria vigente in Turchia consentisse alle autorità accademiche di disciplinare, con autonome determinazioni, il vestiario degli studenti.

L'infelice risultato conseguito nelle sedi giurisdizionali interne induceva, quindi, Leyla Şahin ad interessare la Corte di Strasburgo della sua vicenda, lamentando, nello specifico, la violazione degli artt. 9 e 14 della Convenzione di salvaguardia delle libertà fondamentali,

²³ Tale orientamento è risalente alla pronuncia del 25 Maggio 1993 resa dalla Corte Europea nel caso *Kokkinakis contro Grecia*. Per una lettura della sentenza cfr. *Dir. eccl.*, 1993, 2, pp. 237 e ss., e per un suo commento si consenta di rinviare a M. PARISI, *Orientamenti della giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in tema di libertà religiosa*, in *Annali Univ. Molise*, 4, 2002, pp. 303 e ss.

²⁴ Nel paragrafo 12 della sentenza emessa dalla Corte di Strasburgo nel caso *Şahin contro Turchia*, può leggersi un estratto della sezione più importante, ai fini della controversia in esame, della Circolare del 23 Febbraio 1998. In particolare, ricordiamo che, ai sensi delle norme amministrative in oggetto, «by virtue of the Constitution, the law and regulations, and in accordance with the case-law of the Supreme Administrative Court and the European Commission of Human Rights and the resolutions adopted by the university administrative boards, students whose 'heads are covered' (wearing the Islamic headscarf) and students (including overseas students) with beards must not be admitted to lectures, courses or tutorials. Consequently, the name and number of any student with a beard or wearing the Islamic headscarf must not be added to the lists of registered students. However, if students whose names and numbers are not on the lists insist on attending tutorials and entering lecture theatres, they must be advised of the position and, should they refuse to leave, their names and numbers must be noted and they must be informed that they are not entitled to attend lectures. If they refuse to leave the lecture theatre, the teacher shall record what has happened in a report explaining why it has not been possible to give the lecture and shall bring the matter to the attention of the university authorities as a matter of urgency so that disciplinary measures can be taken».

congiuntamente all'art. 2 del Protocollo n. 1. Nella sostanza, la ricorrente riteneva sussistente una palese violazione della libertà di manifestazione dei propri convincimenti d'ordine spirituale (in quanto il porto del tradizionale copricapo islamico assumeva, nella sua personale valutazione, il significato di obbedienza ad uno specifico precetto religioso²⁵), realizzata attraverso l'adozione di un provvedimento discriminatorio nei confronti delle studentesse musulmani praticanti, illegale ed assunto sulla base di una poco attenta interpretazione della giurisprudenza costituzionale. In aggiunta a ciò, la studentessa evidenziava che, almeno nelle sue personali intenzioni, l'obbedienza ad una peculiare prescrizione religiosa non doveva intendersi come una forma di protesta contro il principio costituzionale di laicità, né come indicativa di una malcelata volontà di proselitismo.

Ora, dinanzi a tali argomentazioni, la Corte di Strasburgo, in luogo di una valutazione libera da condizionamenti, ha preferito confermare la consolidata tendenza ad una interpretazione restrittiva delle fattispecie riconducibili all'art. 9 Cedu²⁶, aderendo alla tesi (fatta valere dalle autorità statali turche già in altre circostanze) della liceità di limitazioni alla libertà di manifestazione del proprio credo religioso motivate dalla necessaria salvaguardia di altri valori e principi costituzionalmente protetti. In particolare, i giudici europei, esprimendosi sul provvedimento regolamentare statuente il divieto dell'utilizzo del *foulard* islamico, ben lungi dall'esprimere una valutazione critica, ne hanno evidenziato l'aderenza al dettato dell'art. 2 della Costituzione turca (e, quindi, al principio di laicità dello Stato), in quanto strumentale all'affermazione del concorrente principio della neutralità dell'incarico educativo statale.

Si profilerebbe, pertanto, anche in questa vicenda, un atteggiamento rigido della Corte Europea, troppo attenta (ancora una volta) al rispetto delle specifiche caratteristiche della realtà socio-politica turca e meno sensibile, per converso, alle esigenze di una reale tutela della libertà religiosa. Ovvero, nel giudicare infondate le ipotesi di violazione delle norme della Convenzione di Roma sollevate dalla ricorrente, sembrerebbe essersi attribuito un rilievo

²⁵ M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il diritto universale alla libertà di coscienza*, Roma, 2000, pp. 145-146, sostiene che l'uso di simboli di appartenenza confessionale da parte degli appartenenti a minoranze etnico-religiose nei diversi ambiti della vita comune, come i luoghi di lavoro o gli istituti di istruzione, debba essere inquadrata in un'ottica "coscienziale". Ovvero, secondo l'Autrice, l'incremento attuale nell'impiego di abbigliamenti e simboli esemplificativi di una precisa opzione ideale dovrebbe intendersi «(...) non solo come manifestazione individuale di coscienzialità, ma anche come mezzo per riappropriarsi delle proprie radici ed in qualche modo di opporsi al concetto di "villaggio globale" che tende a riunire tutti in una nuova indistinta determinazione». In senso conforme anche G. MOSCONI, *Crisi del diritto, pluralismo religioso e mutamento culturale in Europa*, in *Sociologia del diritto*, 2004, 2, p. 229, il quale ritiene che le richieste di riconoscimento delle specificità religiose possano operare, sul piano simbolico comunicativo, non solo come elemento di rassicurazione rispetto alle preoccupazioni di contaminazione e commistione con la cultura autoctona, ma anche rispetto alle tendenze xenofobe esercitate da alcune frange fortemente conservatrici delle odierne società occidentali. Su questi problemi si veda anche V. TOZZI, *La trasformazione dello stato nazionale, l'integrazione europea, l'immigrazione ed il fenomeno religioso*, in R. FAVALE e B. MARUCCI (a cura di), *Studi in memoria di Vincenzo Ernesto Cantelmo*, vol. II, Napoli, 2003, p. 849.

²⁶ M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, cit., pp. 63-70, ritiene che gli organi di Strasburgo siano, in tema di libertà religiosa, realmente stati sensibili ad una interpretazione fortemente restrittiva sia delle norme della Convenzione, che delle fattispecie concrete sottoposte alla loro valutazione. Ciò, secondo l'Autore, è stato dovuto, in massima parte, anche alla difficoltà di esaminare problematiche concernenti una libertà, come quella religiosa, dai caratteri multiformi, sfumata, dalla difficile definibilità in termini giuridici, suscettibile di dar vita ad una ampia gamma di rivendicazioni. Questa difficoltà, pertanto, avrebbe indotto i giudici di Strasburgo, da un lato, a riconoscere un trattamento preferenziale per libertà concernenti situazioni più specifiche e più omogenee (diritto alla vita privata, libertà di pensiero, ecc.), e, dall'altro, a giudicare le violazioni della libertà religiosa nella prospettiva di possibili lesioni di altre libertà. Sembrerebbe, quindi, nell'opinione dell'Autore, che la penalizzante selezione delle fattispecie religiosamente qualificate (e la conseguente interpretazione restrittiva delle disposizioni convenzionali degli artt. 9 e 14) siano ascrivibili ad una sensazione di fragilità politica e di disagio rispetto alla complessità delle implicazioni poste dalla libertà di coscienza e di religione. Si segnalano opinioni analoghe in J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa*, in *Riv. int. dir. Uomo*, 1993, 2, p. 341; M. PARISI, *Orientamenti della giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in tema di libertà religiosa*, cit., pp. 298-299; R. SARACINO, *La libertà religiosa nella giurisprudenza Cedu. Considerazioni a margine di una recente sentenza della Corte di Strasburgo*, in *Annali Univ. Foggia*, 1, 2005, pp. 1077-1078.

preminente al margine statale di apprezzamento che il dettato convenzionale (art. 9.2 Cedu) ha riconosciuto alle Parti contraenti, consentendo (pur se nella cornice della necessità democratica, della positivizzazione normativa, e del perseguimento di scopi legittimi) specifiche restrizioni al godimento del diritto di libertà religiosa²⁷. In questa prospettiva, la Corte di Strasburgo, tenendo conto della specialità del caso turco, si è mostrata sensibile alle difficoltà proprie di una realtà nazionale a maggioranza musulmana, ove le rivendicazioni di carattere religioso potrebbero favorire la diffusione di istanze politiche di matrice fondamentalista²⁸, lesive del processo (in continuo divenire) di laicizzazione della società e delle istituzioni (nonché delle note aspirazioni di integrazione europea²⁹). Esemplicativi di una simile tendenza sarebbero i numerosi richiami, effettuati dal collegio giudicante europeo, alle pronunce rese dagli organi di Strasburgo nel caso *Refah Partisi contro Turchia*, ove si è negata la compatibilità con i valori e i principi informatori della Convenzione del 1950 (rispettosa delle esigenze di ordine pubblico, di tolleranza, di pace religiosa e di tutela dei diritti civili, quali elementi strutturali della convivenza democratica negli Stati membri del Consiglio d'Europa) dell'attività politica di formazioni partitiche ispirate da una visione religiosa fortemente integralista ed intollerante³⁰.

²⁷ Non può negarsi, d'altronde, come il riferimento al margine statale di apprezzamento tenda a favorire le scelte statali, a detrimento del controllo internazionale, in una prospettiva sostanzialmente compromissoria. Infatti, l'obiettivo perseguito consisterebbe in un'opera di mediazione tra le esigenze di rispetto del dettato convenzionale e la (naturale) riluttanza degli Stati nel subire capillari forme di controllo del proprio operato. A ciò si aggiunga, peraltro, la diversa estensione, modulata in ragione dello scopo perseguito, della stessa discrezionalità riconosciuta alle autorità nazionali. Si veda M. ROSCINI, *La libertà di esprimere dichiarazioni razziste e blasfeme nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *Riv. int. dir. Uomo*, 1998, 1, pp. 108-114.

²⁸ Si tratterebbe delle modalità di affermazione delle proprie idealità politiche in forme particolarmente violente, soprattutto se alla base delle rivendicazioni si individua la volontà di affermazione di una specifica ideologia religiosa con caratteri ultra-ortodossi. All'uopo, sembra opportuno ricordare la difficoltà attuale a non identificare le espressioni del fondamentalismo con il mondo islamico, in virtù di un automatismo non solo deprecabile, ma anche falsante. Infatti deve constatarsi come, da un lato, si registrino attualmente altri fondamentalismi politico-religiosi, di matrice non islamica, e, da un lato, si possa convenire sulla convinzione secondo cui l'essenza stessa dell'Islam non presenterebbe caratteri fondamentalistici, ma si distinguerebbe per una tradizione di tolleranza e di apertura. Resta ferma, tuttavia, la constatazione che, al di là del condannabile malcostume teso ad identificare le istanze fondamentaliste con la realtà dei paesi musulmani, alcuni fenomeni contemporanei del mondo islamico possano realmente iscriversi nella logica del fondamentalismo e della lotta al liberalismo di cui sarebbe portatore l'Occidente cristiano. In dottrina cfr. F. CARDINI, *La holding del terrore*, in *Imperi*, 2004, 2, pp. 34 e ss.; M. M. OLIVETTI, *Fondamentalismo, tolleranza in ambito religioso, libertà*, in *Istituita*, 1999, 2, pp. 144-145.

²⁹ M.A. DI CASOLA, *La vocazione europea della Turchia*, in *Il Politico*, 2000, 3, pp. 349 e ss., pone l'accento sulla ineludibilità, nel cammino di avvicinamento della Turchia all'Unione Europea, del soddisfacimento di alcuni requisiti specifici: la stabilità democratica delle istituzioni, la costruzione di un reale Stato di diritto, il rispetto dei diritti umani, la tutela delle minoranze. Il rispetto di tali pre-condizioni per la piena *membership* negli organismi comunitari determinerebbe non solo la realizzazione della vocazione europea della Turchia, ma dovrebbe anche, contestualmente, consentire alle radici islamiche di questa realtà nazionale di non essere (arbitrariamente) mortificate dallo Stato secolare. Parimenti, alle varie etnie, presenti nello spazio sociale turco, si permetterebbe di coesistere pacificamente nella cornice di un articolato sistema di garanzie (ovvero quelle predisposte dal diritto interno e quelle, aggiuntive ma non meno importanti, elaborate in sede comunitaria). Sulla prospettiva di adesione della Turchia all'Unione Europea, si veda anche P. CALAMIA, *L'ampliamento dell'Unione Europea*, in *Riv. st. pol. int.*, 2003, 1, pp. 13-16.

³⁰ Nella vicenda *Refah Partisi contro Turchia*, la Corte di Strasburgo (sentenza del 13 Febbraio 2003), confermando l'ordinanza della Corte costituzionale turca in relazione allo scioglimento del partito di ispirazione islamica *Refah* (avente tra i suoi obiettivi programmatici l'instaurazione in Turchia di un sistema politico fondato sul diritto religioso, e per tale motivo in grado di arrecare lesione al principio costituzionale della laicità dello Stato) ha ribadito la primarietà del diritto dell'ordinamento giuridico-costituzionale turco all'autoconservazione rispetto all'affermazione di principi lesivi della legalità costituzionale. Così, la Corte Europea, aderendo alle conclusioni dei giudici costituzionali turchi sulla centralità sistemica del principio di laicità dello Stato, ha ritenuto non contrastante con l'art. 11 della Convenzione Europea del 1950 (tutelante la libertà di associazione) il decreto di scioglimento del movimento *Refah*, in quanto giustificato dalla tutela di un valore sovraordinato (la tutela dell'ordine pubblico) rispetto ai principi ritenuti ispiratori dell'azione del disciolto gruppo politico. Per un commento di tale controversia sia consentito rinviare a M. PARISI, *Il caso Refah Partisi: il principio di laicità alla prova della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*,

Ne consegue, pertanto, che la Corte Europea, chiamata ad esprimersi sulla legittimità della manifestazione in pubblico delle credenze religiose individuali, dovendosi impegnare in una difficile attività di bilanciamento fra esigenze dei singoli ed esigenze della collettività nel suo complesso, ha preferito optare per un atteggiamento di notevole cautela, avallando le scelte effettuate dagli organi di giustizia interni. Ovvero, l'aver giudicato (in sostanziale adesione alle indicazioni dei Tribunali turchi) le misure poste in essere contro la ricorrente dalle autorità disciplinari universitarie come provvedimenti proporzionati rispetto allo scopo perseguito sembra tradire, non solo e non tanto, una (più o meno esplicita) posizione di sudditanza rispetto alle esigenze della discrezionalità statale³¹. Si rivelerebbe, soprattutto, la volontà della Corte di giustificare (quasi politicamente) l'azione di contrasto che le istituzioni pubbliche dello Stato turco sono impegnate a condurre contro i movimenti organizzati (nonché le istanze individuali) di confessionalizzazione in senso ortodosso della società laica e secolarizzata. Ciò, verosimilmente, in base alla convinzione nutrita dalla Corte di Strasburgo secondo cui la non immunità delle contemporanee società multiculturali rispetto alla ricezione di messaggi ideologici e religiosi potenzialmente eversivi della legalità costituzionale postuli, necessariamente, l'intervento degli apparati istituzionali al fine di indirizzare il pluralismo culturale nel solco dei principi di struttura degli ordinamenti democratici³².

La prudenza con cui gli organi di Strasburgo hanno, nella maggior parte dei casi, trattato le doglianze relative alle decisioni nazionali di interdizione nei confronti di specifici simboli e comportamenti religiosi, benché consolidata, ha conosciuto una parziale eccezione con la sentenza del 18 Febbraio 1999, resa nel caso *Buscarini ed altri contro San Marino*. Anche in questo caso, però, la Corte è sembrata incline ad assecondare la sua incondizionata fiducia nella centralità valoriale del principio di laicità dei pubblici poteri, la cui affermazione – come si è dimostrato – è stata da essa ritenuta, a volte acriticamente, come il bene preminente da perseguire, non tenendo conto di opportuni (e necessari) bilanciamenti con altri principi e valori tutelati dalle disposizioni della Convenzione di Roma.

In questa vicenda, la Corte Europea ha riconosciuto, all'unanimità, una violazione del dettato dell'art. 9 del testo convenzionale, derivante dall'obbligatoria previsione per i membri del Parlamento sammarinese di prestare giuramento sui Vangeli, quale atto propedeutico all'assunzione della carica di rappresentanti del popolo³³. Nello specifico, i ricorrenti, eletti al *Consiglio Grande e Generale*, in ossequio alle proprie personali convinzioni, avevano adempiuto al dovere di prestazione del giuramento per iscritto, in conformità al disposto dell'art. 55 della

in O. BUCCI (a cura di), *Il Libro, la Bilancia e il Ferro. L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale*, in corso di pubblicazione.

³¹ S. CECCANTI, *E se la Corte andasse in Baviera?*, in R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, cit., p. 18; M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, cit., p. 80.

³² Così, anche la Corte di Strasburgo, sembrerebbe ritenere che la garanzia dei diritti inviolabili, ben lungi dall'implicare un esteso e generalizzato godimento degli stessi, presupponga una loro fruizione limitata alle soggettività (individuali e collettive) condividenti i valori di fondo dell'ordinamento liberal-democratico. In questa prospettiva, soltanto l'accettazione dei principi ideali della democrazia liberale costituirebbe la condizione *a priori* per la fruizione dei fondamentali diritti di libertà, e non già viceversa. In dottrina A. BALDASSARRE, *Diritti della persona e valori costituzionali*, Torino, 1997, p. 38, ritiene che «(...) la positivizzazione dei diritti inviolabili comporti anche una loro *relativizzazione*, attraverso l'ineludibile instaurazione di una relazione costitutiva di tali diritti con i valori pubblici o comunitari ritenuti, sotto determinati profili, parimenti essenziali». Sostanzialmente, quindi, secondo l'Autore, la protezione delle regole di funzionamento della vita democratica implicherebbe la definizione di limiti ben individuati all'incondizionato godimento della libertà di associazione, di espressione e di pensiero, al fine di ricondurre la manifestazione dei più diversi orientamenti politico-ideali in un orizzonte di piena compatibilità con i principi democratici e la complessiva legalità costituzionale.

³³ Ricordiamo che l'art. 4, comma II, della "Dichiarazione dei diritti dei cittadini e dei principi fondamentali dell'ordinamento sammarinese" del 1974, integratrice dello Statuto promulgato nel 1600, garantendo il diritto di accesso ai pubblici uffici ed alle cariche elettive, conferisce alla riserva di legge la disciplina specifica della materia, consentendo (nei fatti) anche possibili deroghe alla cogenza assoluta di tale diritto. Al riguardo C. BUSCARINI, *La tutela dei diritti e delle libertà nell'ordinamento di San Marino*, in *Studi Romagnoli*, XLVIII, 1997, p. 665.

legge elettorale n. 36 del 1958, senza tuttavia effettuare alcun riferimento ai Vangeli. Successivamente, il Parlamento intimava ai ricorrenti di ripetere il giuramento, in uno spirito di totale adesione alle indicazioni della legge elettorale e non trascurando l'obbligatoria invocazione dei Testi Sacri della tradizione cristiana, a pena di decadenza dal loro mandato. Ora, pur adempiendo all'intimazione ricevuta, i ricorrenti, sentendosi forzati ad un comportamento esteriore lesivo dei convincimenti di natura spirituale (a prescindere o meno da una loro coincidenza con quelli veicolati dal messaggio cristiano), denunciavano una palese violazione della libertà di religione e di coscienza, proponendo ricorso (dopo i negativi esiti dei gradi di giudizio interni) alle istanze giurisdizionali del Consiglio d'Europa.

In questa sede, dopo un primo positivo giudizio di ammissibilità e di fondatezza delle doglianze sollevate, pronunciato dalla Commissione Europea, la Corte riteneva valide alcune delle argomentazioni addotte dalla difesa governativa. Ovvero, da parte della massima magistratura europea, si conveniva sull'importanza e sul valore simbolico del giuramento imposto ai rappresentanti del popolo all'atto dell'assunzione delle loro funzioni, rilevando come la storia e le tradizioni nazionali della Repubblica di San Marino, fondata da un santo e (in ragione di ciò) con evidenti e stretti legami con la religione cristiana, giustificassero la necessità di tutelare la coesione sociale e la fiducia dei cittadini nelle istituzioni tradizionali. Nondimeno, si riconosceva all'ordinamento giuridico sammarinese, in virtù del disposto dell'art. 4 della "Dichiarazione dei diritti" del 1974 e in forza dell'adesione alla Convenzione di Roma, la capacità di assicurare una valida protezione delle libertà (individuali e collettive) di coscienza e di religione.

A fronte della positiva valutazione di alcune delle tesi governative, tuttavia, la Corte di Strasburgo non mancava di stigmatizzare l'evento centrale della vicenda sottoposta al suo esame: l'aver costretto i ricorrenti ad un giuramento spiritualmente qualificato, quale *condicio sine qua non* per l'assunzione di un pubblico ufficio, doveva ritenersi equivalente ad una forzata adesione ad uno specifico orientamento religioso, e in quanto tale incompatibile con il dettato convenzionale. Così, concordando anche con gli orientamenti espressi dalla Commissione in sede di ricevibilità del ricorso, la Corte Europea riteneva contraddittorio subordinare l'esercizio di rappresentante del corpo elettorale (che, nella sua reale essenza, mirerebbe a dare espressione in sede parlamentare alle più differenti visioni della società) alla previa adesione ad un particolare orientamento ideologico. Inoltre, secondo il punto di vista dei giudici europei, la denunciata restrizione della libertà religiosa individuale non poteva ritenersi assistita dai caratteri della necessità ai fini del buon funzionamento di una società democratica, non sussistendo gli estremi minimi per l'applicazione della "clausola di esclusione" giustificante – in alcune ipotesi, come si è già argomentato in precedenza – una legittima sospensione delle garanzie di libertà assicurate dal dettato convenzionale. Parimenti, l'adozione della legge n. 115 del 29 Ottobre 1993 (sostituendo alla formula del giuramento sui Vangeli il semplice impegno sull'onore per i nuovi membri del Parlamento) non avrebbe privato di motivazioni politiche e giuridiche il ricorso inoltrato all'esame della Corte Europea, in quanto l'evento lesivo della libertà religiosa dei ricorrenti sarebbe databile anteriormente alla riforma legislativa di carattere più liberale.

Le tesi sostenute dalla Corte di Strasburgo nel caso *Buscarini ed altri contro San Marino* sembrerebbero condivisibili, in quanto si è opportunamente evidenziato come la previsione dell'obbligatorietà giuridica di atti il cui compimento comporti il riferimento alle convinzioni di coscienza della persona integri una forma di compressione legislativa della libertà interiore di ognuno³⁴, e come tale di dubbia compatibilità con le previsioni della Convenzione del

³⁴ Si tratterebbe, peraltro, dell'orientamento seguito dalla Corte costituzionale italiana rispetto al giuramento dei testimoni. Infatti, la Consulta ha, dapprima, risolto il conflitto di coscienza insorgente in ragione dell'assunzione di responsabilità davanti a Dio, contenuta nella formula del giuramento testimoniale nel processo civile, aggiungendo (con la sentenza n. 117/1979) l'inciso «se credente». Successivamente, stante la perdurante sussistenza dei conflitti di coscienza nel processo civile dovuta all'obbligatorietà dell'atto stesso del giuramento, la Corte è nuovamente

1950. Infatti, la vigenza di disposizioni rinvianti alla sfera dei convincimenti interiori, ponendosi in contrasto con la libertà negativa di coscienza (intesa nel significato di libertà di non manifestare nella sfera esterna le convinzioni maturate nel microcosmo di valori della propria interiorità), determinerebbe la recessività del valore dell'autonomia della coscienza rispetto ad esigenze dell'organizzazione sociale non essenziali (e suscettibili di ricevere soddisfazione attraverso impegni complementari di pari valore morale, la cui assunzione non lederebbe convincimenti personali d'ordine spirituale³⁵). Ovvero, in base a tali orientamenti, la Corte Europea sembrerebbe ribadire la consolidata prospettazione della libertà di coscienza quale condizione necessaria ed irrinunciabile per l'effettiva esistenza dei contemporanei ordinamenti di democrazia pluralista. Ciò in quanto – come si è già avuto modo di rilevare – la libertà del foro interno, nella sua fisionomia di diritto fondamentale della persona umana, necessariamente (e naturalmente) sovraordinato rispetto a tutte le altre libertà inalienabili³⁶, rappresenterebbe un elemento di struttura della democrazia e un valore fondamentale della civiltà giuridica europea³⁷.

Tuttavia, contestualmente alla volontà di confermare i caratteri di particolare privilegio conferiti alla libertà di coscienza in ragione del suo primato di valore rispetto all'ampio catalogo dei diritti tutelati dal testo convenzionale, l'aver riconosciuto, da parte della massima magistratura europea, una violazione della libertà di religione, nel caso sottoposto al suo esame, sembrerebbe strumentale all'intento di censurare inopportune (e, per certi versi, anacronistiche) commistioni tra l'ordine delle questioni civili e l'ordine delle questioni religiose. Ciò, molto verosimilmente, al fine di evidenziare come, anche a livello europeo, il principio di laicità delle pubbliche istituzioni³⁸ postuli l'impossibilità per la religione (e per gli

intervenuta (sent. n. 149/1995) sostituendo, alla formula del giuramento testimoniale, un impegno solenne non implicante alcun riferimento alla divinità. Infine, richiamando la libertà di coscienza della persona, i giudici costituzionali hanno censurato la specifica sezione della formula di prestazione del giuramento decisorio in cui si operava un esplicito riferimento alla responsabilità assunta dal giurante davanti a Dio e davanti agli uomini. Per una ricostruzione di tali interventi cfr. G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Milano, 2000, pp. 49 e ss.; V. TOZZI, *Il problema del giuramento nel momento presente*, in *Dir. eccl.*, 1972, 2, pp. 84 e ss.; L. VANNICELLI, *La libertà religiosa nella formula del giuramento del testimone alla luce delle sentenze della Corte costituzionale*, in *Dir. eccl.*, 1987, 1, pp. 1098 e ss.

³⁵ Secondo R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Torino, 1994, p. 251, in luogo dell'imposizione del giuramento, sarebbe preferibile, in virtù dell'evoluzione del costume e della cultura contemporanea, attribuire alla semplice dichiarazione individuale di impegno morale «(...) la medesima forza cogente che le passate incertezze spingevano a ritrovare nella conaturata sacralità di un giuramento».

³⁶ Si tratta, peraltro, di un orientamento costantemente seguito dalla Corte di Strasburgo nell'applicazione dell'art. 9 della Convenzione di salvaguardia. Per riscontri dottrinali cfr. S. LARICCIA, *A cinquant'anni dalla Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo: l'art. 9*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Padova, 2000, pp. 1074 e ss.; J. MARTÍNEZ - TORRÓN, *La libertad religiosa en los últimos años de la jurisprudencia europea*, in *Anuario der. eccl.*, 1993, pp. 61 e ss.

³⁷ F. WIEACKER, *Sulle costanti della civiltà giuridica europea*, in *Riv. trim. dir. pubb.*, 1986, pp. 8-12.

³⁸ La laicità, osservata in un'ottica sovranazionale, si caratterizzerebbe per la capacità di favorire la compatibilità tra esigenze di diverso segno: la necessaria non identificazione delle strutture istituzionali, nazionali ed internazionali, con specifiche opzioni ideali; il perseguimento della pacifica convivenza negli, e tra, gli ordinamenti statuali; la protezione delle libertà inalienabili della persona umana. Per approfondimenti S. BERLINGÒ, *Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa. Diritto, diritti e convivenza*, in *Il Regno-doc.*, 2002, 3, pp. 45 e ss.

Sul punto si segnala anche il contributo di N. COLAIANNI, *Europa senza radici (cristiane)?*, in *Pol. dir.*, 2004, 4, pp. 529-530, il quale definisce la laicità dell'Unione Europea come inclusiva, "all'italiana". Ciò nel senso che la scelta di accomunare, nel Trattato costituzionale europeo, le Chiese e le organizzazioni non confessionali starebbe ad indicare come la laicità si esprima anche attraverso il rispetto del diverso e l'inclusione dell'altro, ponendo le basi per un dialogo tra credenti e non credenti nella società civile, parallelamente a quello che potrà instaurarsi tra l'Unione e le soggettività spirituali (e non). Ovvero, nel condivisibile punto di vista dell'Autore, la laicità europea non dovrà rimandare a referenze esterne, ma dovrà proporsi come autoreferenziale, non adottando come propri ideali, fedi, credenze e culture particolari. Infatti, «l'Unione rispetta ciascuna di queste differenze perché non ha un progetto integralistico: etico, linguistico, monoculturale. Ma con nessuna di esse si identifica. Nessuna di esse assume come punto di riferimento esterno, implicitamente dotandolo di autorità. Le eredità culturali, religiose e umanistiche sono importanti per costruire l'identità del soggetto Europa, costituiscono il patrimonio di risorse cui attingere per costruirla. Ma non sono sufficienti a garantirla perché contraddittorie (...) e perché da verificare nella persistenza del

obblighi di carattere spirituale da essa derivanti) di imporsi come strumento per il conseguimento di fini ed obiettivi rientranti nella competenza delle potestà statuali (come, nel caso di specie, l'assunzione delle pubbliche funzioni)³⁹. In questa prospettiva, sembrerebbe che la Corte Europea, muovendo dal dato di fatto della pluralità delle opzioni culturali e coscienziali rilevabili nella società europea contemporanea, abbia ritenuto opportuno escludere esplicite connotazioni religiose ad un atto simbolico (qual è il giuramento), al quale ognuno può, nell'assoluta libertà delle proprie convinzioni interiori, conferire il valore morale o spirituale preferito, determinando (e calibrando) autonomamente il grado di impegno coscienziale delle obbligazioni assunte.

3. Il sintetico esame, fin qui condotto, di alcune delle più significative pronunce degli organi di Strasburgo in tema di simbologia religiosa offre la possibilità di esprimere alcune considerazioni sulla peculiarità dei rapporti intercorrenti tra il principio di laicità e la libertà di manifestazione dei personali convincimenti religiosi nell'odierna società plurale.

L'analisi della giurisprudenza europea sembra consentire, verosimilmente, un esame più lucido dei problemi offerti dalle nostre vicende interne, che si distinguono per la ricchezza (e, in alcuni casi, per la contraddittorietà) delle argomentazioni sollevate nelle frequenti dispute relative all'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici. Ciò che desta maggiore perplessità è, infatti, il rilevare come, in difesa della presenza negli spazi comuni del simbolo maggiormente evocativo della tradizione religiosa cristiana, vengano addotte – forse anche sulla scia delle soluzioni individuate dagli organi di Strasburgo nelle controversie sottoposte al loro esame⁴⁰ - giustificazioni fragili ed equivoche, tese a strumentalizzare il reale significato del principio di

loro contributo, cioè della loro attualità (...).» Quindi, ben lungi dal rinunciare a disegnare per l'Europa un'identità connotata con valori comuni, è opportuno che tali valori e principi vengano riconosciuti come unitari solo se vissuti e manifestati effettivamente e attualmente. Opinioni identiche si registrano anche in M. DANI, «*L'importante è non avere paura*». *Un'Unione Europea profana in un'Europa cristiana?*, in *Quad. cost.*, 2004, 4, pp. 763 e ss., il quale ritiene che la laicità dello spazio costituzionale europeo (e, in particolare, dell'Unione Europea come soggetto sovranazionale) sia favorevole alla realizzazione di un'integrazione ispirata ad un pluralismo religioso e culturale equidordinato. Da ultimo si segnalano le riflessioni di G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Milano, 2005, pp. 70-75; M. PARISI, *Il sistema europeo di relazioni tra gli Stati e le organizzazioni religiose: conservazione o innovazione nella prospettiva della Costituzione europea?*, in M. PARISI (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, Napoli, 2005, pp. 113-121; M. VENTURA, *Sussidiarietà, governance e gruppi religiosi nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in G. CIMBALO e J.A. ALONSO PÉREZ (a cura di), *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con enti confessionali*, Torino, 2005, pp. 210-213; V. TOZZI, *Persone, Chiese e Stati nell'evoluzione del fenomeno europeo*, in M. PARISI (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, cit., pp. 16-18.

³⁹ S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Milano, 1999, pp. 96-97, ricorda come la configurazione laica delle contemporanee entità statuali stia ad indicare «(...) il modo (razionale) in cui l'identità statale si definisce e si struttura *alternativamente* rispetto al modo d'essere (non semplicemente razionale, ma anche e soprattutto intuitivo) tipico delle identità confessionali e confessioniste. Pertanto, essa descrive un tratto fisionomico che è proprio della normativa statale considerata nel suo complesso, e che mira a salvaguardare anzitutto la "libertà religiosa civile", intesa nel suo significato più ampio, ossia come indipendenza ed autonomia dello Stato, nel proprio ordine, dal religioso sentire delle coscienze e dalla svariate pretese confessionali». Ovvero, l'essere laico di uno Stato, non pregiudicando necessariamente la disponibilità a tenere conto dei sentimenti di fede individuali e collettivi (e non ostacolando l'apertura al dialogo con le organizzazioni confessionali), esclude che l'adesione ai principi, alle manifestazioni e ai tratti distintivi (anche meramente simbolici) dell'uno o dell'altro orientamento fideistico siano imposti ai consociati, nell'organizzazione della convivenza collettiva, come giuridicamente vincolanti. Ne deriverebbe la perdita degli essenziali caratteri (di garanzia generale per le più diverse sensibilità socialmente rilevabili) della neutralità delle pubbliche istituzioni.

⁴⁰ Ricordiamo che i giudici nazionali, nella grande maggioranza delle circostanze in cui sono stati chiamati a pronunciarsi in relazione a fattispecie concernenti il diritto di libertà religiosa (o riguardanti i contenuti del principio di laicità), hanno manifestato una progressiva (e crescente) attenzione agli orientamenti giurisprudenziali maturati dai tribunali sovranazionali. Ciò, molto probabilmente, al fine di disporre di un significativo punto di riferimento, al riparo dai condizionamenti esercitati dalle vicende politiche interne (nonché dalle tradizioni storiche e culturali di ogni Paese), e giudicare i casi specifici con un minimo di imparzialità e di obiettività. Al riguardo concorda P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma, 1988, pp. 74-78.

laicità dello Stato. Quest'ultimo, pur risultando notevolmente influenzato dalle contingenze storiche e politico-sociali di una data realtà nazionale, non potrebbe mai sopportare di essere variabilmente modulato in ossequio alle specifiche richieste di una porzione della popolazione (anche se maggioritaria) a detrimento della sensibilità e delle esigenze di altri settori della società (solo perché minoritari). In questo senso, per le pubbliche potestà l'adozione di un atteggiamento autenticamente laico, rispetto alla varietà delle opzioni ideologiche in campo, consisterebbe nell'assumere, in materia di politica ecclesiastica, una posizione di apertura e di inclusione, e non di pregiudiziale chiusura ed aprioristica difesa. Questa strategia, imponendo allo Stato di non riconoscere alcuna preferenza di principio ad un dato orientamento fideistico in danno di tutti gli altri, dovrebbe tradursi in una politica di imparzialità e di equidistanza rispetto a tutte le espressioni socialmente rilevabili del fattore religioso.

Un simile "modo d'essere" delle pubbliche istituzioni potrebbe realmente proporsi come il miglior viatico alla conservazione della pacifica convivenza nell'odierna società plurale, ove la molteplicità delle opzioni ideologiche e culturali (e delle connesse richieste di riconoscimento⁴¹) risulterebbe in grado di innescare forti conflitti a livello sociale⁴². Un pericolo che risulterebbe notevolmente attenuato in uno Stato sinceramente laico, non partigiano per alcuna delle proposte ideologiche animanti lo spazio sociale, in favore delle quali si aprirebbe la strada ad una uguale e libera rappresentazione esterna. Ma, come è naturale che sia, la libertà di estrinsecazione delle differenti opzioni valoriali non dovrebbe mai proporsi in forme di prevaricazione sulle altre scelte di senso, soprattutto nell'ipotesi in cui l'ingiustificata promozione di un determinato orientamento ideologico avvenga con il sostegno dei pubblici poteri.

Queste riflessioni sembrerebbero evidenziare la sostanziale inconsistenza dell'argomento storico-culturale invocato, da più parti, in difesa della permanenza del crocifisso nella sfera pubblica. Secondo tale orientamento, come è ben noto, si riterrebbe che il simbolo maggiormente rappresentativo dell'esperienza religiosa cristiana sia meritevole (al di là delle forzature del dato normativo in cui si sono, finora, impegnati magistrati e giurisperiti⁴³) di una

⁴¹ Secondo M.R. FERRARESE, *Un diritto al plurale o al singolare? Tendenze e paradossi dell'età globale*, in *Sociologia del diritto*, 2004, 2, p. 48, ritiene che l'attuale notevole visibilità delle diversità si riveli attraverso le molteplici richieste di accettazione e di riconoscimento da esse provenienti. Richieste, che, nell'opinione dell'Autrice, sarebbero tali da sfidare alcuni dogmi della coscienza occidentale, come il concetto di uguaglianza o il principio di laicità, avvalendosi di tali categorie concettuali anche per il raggiungimento delle finalità presupposte dalle stesse istanze di riconoscimento.

⁴² Rispetto a questa prospettiva interviene M. RICCA, *Diritti della coscienza, identità personale e multiculturalismo*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Torino, 2003, pp. 671-672, il quale ritiene che, al di là delle discussioni sulle manifestazioni eminentemente rituali e di costume del multiculturalismo (come l'impiego del *chador*, la circoncisione e le festività religiose), l'evoluzione in senso plurale della società investa ampie aree dei processi di riflessività democratica ed alcuni istituti basilari dell'organizzazione giuridica della convivenza. Infatti, secondo l'Autore, la regolazione normativa dei rapporti familiari, dei processi di scolarizzazione, delle abitudini alimentari, dei legami personali sociali ed economici, così come effettuata dagli ordinamenti giuridici occidentali, potrebbe determinare notevoli problemi di coscienza e reali crisi di identità in chi appartiene ad altre culture. Tali fenomeni sarebbero suscettibili di originare una forte conflittualità sociale, «(...) poiché mal sopportano le scansioni tra area giuridica ed aree della coscienza (religiosa, morale, personale) che sono poste e presupposte a fondamento della legittimità delle soluzioni normative adottate dagli ordinamenti occidentali. Disinnescare questi conflitti o la loro possibilità esigerebbe un ripensamento delle categorie giuridiche, soprattutto privatistiche, idiomatiche della tradizione giuridica europea in modo tale da escogitarne di nuove, capaci di un adattamento *inclusivo* delle istanze *coscienziali* suscitate dal multiculturalismo» (corsivi testuali).

⁴³ Si rinvia, per un'esauriente ricostruzione, ai contributi di A. CELOTTO, *Un difficile bilanciamento di interessi contrapposti tra ricerca di integrazione e tradizione culturale*, in *Guida al diritto*, 2003, 44, pp. 55 e ss.; ID, *Il simbolo sacro inserito tra gli arredi scolastici può mettere in discussione la laicità dello Stato*, in *Guida al diritto*, 2004, 8, pp. 95 e ss.; A. PUGIOTTO, *La Corte messa in croce dal diritto vivente regolamentare*, in R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, cit., pp. 284 e ss.; P. VERONESI, *Una "croce" sul crocifisso nelle scuole pubbliche? A proposito di una questione di legittimità pendente davanti alla Corte costituzionale*, in *Studium Iuris*, 2004, 9, pp. 1067 e ss.

presenza privilegiata in ragione del suo essere parte della nostra identità culturale⁴⁴, del suo carattere di simbolo della civiltà europea, e della sua capacità di evocare il richiamo a valori universali e fortemente condivisi⁴⁵.

Ora, non intendendo minimamente disconoscere il fondamentale contributo arrecato dal cristianesimo allo sviluppo della civiltà occidentale, sembrerebbe opportuno anche non trascurare il dato di fatto (difficilmente contestabile) della non totale coincidenza del nostro patrimonio storico e culturale con l'eredità tramandata dalla tradizione cristiana. In questo senso, è facilmente rilevabile l'importanza degli apporti forniti, alla varietà degli elementi costituenti il bagaglio culturale della nostra realtà nazionale, dalla tradizione greco-romana, dalla presenza araba e dall'esperienza illuministica. Proprio in ragione della diversità degli apporti culturali di cui si nutre la nostra composita identità culturale, sembrerebbe parziale (e storicamente fuorviante) l'eventuale intento dei pubblici poteri di utilizzare uno specifico simbolo (spiritualmente caratterizzato) quale univoco contrassegno esteriore del patrimonio di principi e di valori su cui si fonda la convivenza democratica. Una scelta realmente rispettosa delle diverse appartenenze ideali dovrebbe, tutt'al più, prediligere l'individuazione di elementi simbolici in grado di aggregare ed unire, ovvero tali da non veicolare la sensazione di estromissione di determinati contributi culturali.

Un ulteriore elemento da non trascurare sembrerebbe essere costituito, altresì, dalla notevole varietà di significati di cui la simbologia religiosa si caratterizza⁴⁶, e che implicherebbe (già di per sé) l'adozione di un atteggiamento di cautela delle pubbliche potestà nel consentirne la presenza (peraltro con modalità autoritative) nello spazio pubblico⁴⁷. Infatti, in particolare, la ricchezza di valori (di matrice spirituale) evocata dalla presenza del simbolo della tradizione

Più in generale, in merito agli effetti negativi indotti dall'incertezza giuridica circa le soluzioni ottimali da adottarsi per le questioni involgenti gli atti di estrinsecazione della libertà religiosa positiva (incertezza tramutatasi, in alcuni casi, in una reale eccentricità ed arbitrarietà delle particolari decisioni amministrative e giurisprudenziali), si vedano le condivisibili riflessioni di S. DOMIANELLO, *L'utilità pratica del «Diritto ecclesiastico civile» come scienza*, in G.B. VARNIER (a cura di), *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, Soveria Mannelli, 2004, pp. 298-300.

⁴⁴ I difensori di questa tesi fanno riferimento, dal punto di vista giuridico, al dettato dell'art. 9 degli Accordi di Villa Madama, ove si riconosce che (...) *i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano*. Tuttavia, il limite evidente di questa posizione sarebbe costituito dal suo riferimento ad una concezione statica di patrimonio storico, funzionale alla conservazione dello *statu quo*, e da cui deriverebbe la tendenza a sottrarre proprio il retaggio in parola dai presunti pericoli di un suo confronto con la realtà quotidiana in costante trasformazione. A ciò si aggiunga la considerazione secondo cui l'esposizione simbolica del crocifisso nelle aule scolastiche, avvenendo in luogo deputato alla diffusione delle conoscenze e della cultura, implicherebbe una inaccettabile supremazia (se non, per certi versi, un anacronistico imperio) della religione sulla scienza e sul sapere. In dottrina cfr. G. CIMBALO, *Sull'impugnabilità delle norme relative all'esposizione del crocifisso nelle scuole pubbliche*, in R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, cit., p. 78; S. FERRARI, *Segni della fede nelle istituzioni*, in *Il Regno-att.*, 1995, 16, p. 464.

⁴⁵ M. NUNZIATA, *Difesa della apponibilità del crocifisso nelle aule scolastiche statali: in margine ad una recente pronuncia della Corte costituzionale tedesca*, in *Riv. giur. della scuola*, 1996, 1, p. 613, giudica priva di dubbi la capacità del crocifisso di proporsi quale simbolo comune (e riassuntivo) delle fondamenta culturali della società europea occidentale. Ciò, secondo l'Autore, in quanto i valori cristiani (simboleggiati dalla croce) costituirebbero il patrimonio culturale comune dell'Occidente e del variegato insieme di nazioni legate tra loro da ben individuati elementi morali e spirituali (più che da fattori esteriori come la lingua o l'appartenenza etnica). In senso conforme anche A. PIVA, *Crocifisso e società pluralista: radici cristiane e diritti civili nell'ordinamento italiano*, in M. JASONNI (a cura di), *Studi in memoria di Gabriele Silingardi*, Milano, 2004, pp. 603-605.

⁴⁶ Proprio in riferimento al crocifisso, è difficile non convenire sulla polivalenza di questo simbolo, suscettibile di essere valutato da differenti angoli visuali. Infatti, la croce della tradizione cristiana può essere considerata come espressione di una determinata cultura (quella che si ritiene essere alla base delle comuni tradizioni europee), come espressiva di una precisa tradizione religiosa (accomunante la religione cattolica, ortodossa e protestante), o come indicativa di una pluralità di valori universalmente riconosciuti dal punto di vista umano (la giustizia, la pace e la fratellanza). Visioni che, pur essendo storicamente fondate, sono contraddistinte da un alto grado di parzialità e di soggettività. Si veda S. BARAGLIA, *Il crocifisso nelle aule scolastiche: una questione ancora aperta*, in *Giur. cost.*, 2004, 3, pp. 2128-2129.

⁴⁷ Una prudenza suggerita, nella costante tensione della nostra democrazia pluralista ai processi d'integrazione culturale in atto, anche da A. MORELLI, *Icone, simboli di Stato e monopolio dei segni religiosi*, in *Quad. cost.*, 2004, 1, p. 139.

cristiana risulterebbe tale da poter essere difficilmente elusa⁴⁸, ed implicherebbe evidenti difficoltà per i fruitori degli spazi comuni⁴⁹ nel doversi frequentemente impegnare in una non agevole attività di astrazione dal carattere religioso del contrassegno del suo (pur presente) valore culturale. Una difficoltà destinata ad acuirsi, in virtù della diffusa presenza nella società contemporanea di soggetti legati alle più diverse esperienze fideistiche (o, anche, di negazione della trascendenza). Ciò sembra, pertanto, evidenziare la fragilità della giustificazione culturale addotta a sostegno dell'obbligatoria esposizione del crocifisso, ponendo in rilievo, contestualmente, la delicatezza dell'equilibrio che lega il principio di laicità con la non identificazione degli apparati pubblici (nonché, inducendo a riflettere anche sull'incongruenza dei privilegi da sempre riconosciuti alla religione dominante⁵⁰).

Dunque, l'atteggiamento di favore che i pubblici poteri sarebbero inclini a rivolgere ad una specifica organizzazione confessionale, nel consentire la forte presenza di un suo ben individuato emblema nello spazio pubblico, determinerebbe - come naturale (e non auspicabile) conseguenza - l'assunzione di un simbolo particolare come elemento rappresentativo dell'intera realtà sociale. Ciò contribuirebbe a conferire i caratteri dell'assolutezza ad un orientamento ideologico parziale, grazie al sostegno delle pubbliche istituzioni, con grave danno per la libertà delle coscienze individuali e per le condivise (da tutti, quantomeno a livello teorico) aspirazioni alla creazione di società realmente aperte⁵¹. L'intollerabilità dell'arbitraria affermazione (nonché, per certi versi, istituzionalizzazione) di visioni di parte risulterebbe tanto più eccentrica e contraddittoria rispetto alla notevole trasformazione della società contemporanea, interessata da una progressiva (quanto

⁴⁸ Come riconosciuto anche dal T.A.R. Veneto, sez. I, ord. 14 Gennaio 2004, n. 56, secondo cui «(...) il crocifisso rappresenta la massima icona cristiana, presente in ogni luogo di culto e più di ogni altra venerata: esso può bensì assumere ulteriori valori semantici, ma questi non possono comunque mai completamente elidere quello religioso, da cui traggono (...) giustificazione e fondamento». Cfr. *Foro it.*, parte III, 2004, p. 239.

⁴⁹ Difficoltà ben descritte da A. DE OTO, *Presenza del crocifisso o di altre immagini religiose nei seggi elettorali: la difficile affermazione di una «laicità effettiva»* (Osservazioni a Cass. pen. n. 439 del 2000), in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2000, 3, p. 840, il quale evidenzia come il crocifisso, nonostante la sua presenza (apparentemente silente), sia in grado di rivolgere agli utenti degli spazi pubblici dei messaggi subliminali. Così, secondo l'Autore, si priverebbero gli ambiti comuni (e soprattutto, quelli rientranti nei compiti di direzione e di gestione di pubblici poteri) della necessaria "neutralità visiva", fondamentale per la formazione libera ed incondizionata dei convincimenti individuali.

⁵⁰ M. VENTURA, *Regolazione pubblica del religioso. La transizione tra simboli e realtà*, in M. PARISI (a cura di), *Autonomia, decentramento e sussidiarietà: i rapporti tra pubblici poteri e gruppi religiosi nella nuova organizzazione statale*, Napoli, 2003, pp. 215-216, ritiene che, alla base della condizione di privilegio riconosciuta alla Chiesa cattolica, vi sia il particolare riconoscimento giuridico del suo statuto. Infatti, da un punto di vista formale, la condizione della Chiesa risulterebbe privilegiata in quanto garantita dallo strumento pattizio, dal diritto internazionale e dalle disposizioni costituzionali. Da un punto di vista sostanziale, invece, la condizione di favore goduta dalla chiesa di Roma si rivelerebbe dall'insieme di vantaggi (insegnamento della religione nelle scuole, riconoscimento civile delle festività confessionali, guarentigie accordate al personale ecclesiastico, ecc.) non accordati alle altre organizzazioni religiose presenti in Italia. Un'identica opinione è espressa, in dottrina, anche da G.B. VARNIER, *Religione e nazione. Le coordinate del sistema italiano*, in G.B. VARNIER (a cura di), *Fattore religioso, ordinamenti e identità nazionale nell'Italia che cambia*, Genova, 2004, p. 157, il quale ricorda che, nel nostro ordinamento giuridico, pur esistendo un sistema di relazioni pattizie con le realtà confessionali, di fatto è rilevabile l'esistenza di rapporti a livelli giuridici differenziati con le diverse religioni a cui è stato consentito l'accesso al sistema della bilateralità. In questo quadro, una posizione di particolare privilegio sarebbe riconosciuta (in ragione anche del rilievo sociale di cui essa gode) alla Chiesa cattolica. Sul punto analogamente V. TOZZI, *Riforme costituzionali e superamento degli accordi con le organizzazioni religiose*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2005, 1, pp. 247-248, che rileva come l'attenzione prestata dalle istituzioni statali in favore delle organizzazioni confessionali più potenti determinerebbe, da un lato, una diffusa incapacità dei gruppi religiosi meno forti di vincere la discrezionalità politica degli esecutivi per fruire della contrattazione e, dall'altro, favorirebbe delle inevitabili disparità di trattamento conseguenti ai diversi regimi giuridici istituiti.

⁵¹ Ogni identificazione di uno Stato con una determinata religione od orientamento ideologico-culturale dovrebbe ritenersi potenzialmente autoritaria, in quanto in grado da favorire l'esclusione delle minoranze e da incoraggiare la realizzazione di pericolose tendenze razzistiche. In dottrina cfr. P. CONSORTI, *Le Chiese e l'unificazione europea*, in *Agg. soc.*, 2000, 5, pp. 414-415.

inarrestabile) perdita d'omogeneità⁵². In questa prospettiva, infatti, il valore culturale e sociale veicolato dal simbolo preminente di una specifica fede religiosa (come, per l'appunto, è il crocifisso) non dovrebbe più essere interpretato in una logica di universalità e di unanime condivisione collettiva, ma di semplice identificazione dei valori e dei principi di una maggioranza.

Sulla base di queste riflessioni, ben si comprende come, nelle democrazie pluralistiche contemporanee, la centralità ordinamentale del principio di laicità risulterebbe tale da escludere una sua modulazione in ragione dell'adesione della maggioranza della popolazione ad un dato orientamento fideistico⁵³. Lo Stato laico deve ritenersi come la forma di organizzazione giuridica della convivenza in grado di riassumere «(...) in sé tutte le verità possibili, senza escluderne alcuna, ma ciascuna spogliando del suo preteso valore assoluto, ciascuna relativizzando, e ciascuna garantendo nella sua esistenza; esso non è il luogo del rifiuto e della negazione, ma dell'accoglienza e dell'integrazione, in condizioni di pari dignità, per ogni istanza ideologica, culturale o religiosa che emerga dalla comunità»⁵⁴. Così, i pubblici poteri non potrebbero mai far propria alcuna ideologia particolare, se realmente intendono proporsi come i supremi garanti del diritto all'esistenza di tutte le diverse opzioni culturali ed ideali⁵⁵.

Ne consegue che l'esistenza di un pluralismo dinamico (come quello attuale, basato sul confronto e il contatto tra le eterogenee proposte di valore socialmente rilevabili), debba necessariamente rifiutare la presenza esclusiva di uno specifico contrassegno religioso nello spazio comune. In caso contrario, ben lungi dal favorire il dialogo tra le diverse istanze ideali, si conseguirebbe solo il progressivo acuirsi delle divisioni e delle lacerazioni già presenti all'interno del tessuto sociale⁵⁶.

⁵² Sul punto si rinvia ai contributi di M. GIANNI, *Riflessioni su multiculturalismo, democrazia e cittadinanza*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2000, 1, pp. 3 e ss.; M. RICCA, *Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nelle società multiculturali*, in *Quad. dir. pol. ecl.*, 2000, 1, pp. 87 e ss.; G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in *Riv. it. scienza politica*, 1997, 3, pp. 477 e ss.

⁵³ Ricordiamo che la Corte costituzionale ha avuto modo di esprimersi, nel corso degli anni novanta, sull'arbitrarietà del criterio della rilevanza del numero di seguaci dell'una o dell'altra organizzazione confessionale, posto a giustificazione dei privilegi riconosciuti alla religione cattolica. A ciò, «(...) non tanto vi si oppongono ragioni di ordine statistico (...), quanto ragioni di ordine normativo. Il superamento della contrapposizione fra la religione cattolica, "sola religione dello Stato", e gli altri culti "ammessi", sancito dal punto 1 del Protocollo del 1984, renderebbe, infatti, ormai inaccettabile ogni tipo di discriminazione che si basasse soltanto sul maggiore o minore numero degli appartenenti alle varie confessioni religiose». Cfr. Corte cost., sent. n. 925 del 1988, in *Giur. cost.*, 1988, pp. 4294 e ss.

⁵⁴ Così F. RIMOLI, voce *Laicità* (*dir. cost.*), cit., p. 7.

⁵⁵ S. FERRARI, *Diritto e religione tra multiculturalità e identità*, in C. VIGNA e S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Milano, 2002, p. 287, sottolinea come, nella tradizione culturale occidentale, la laicità della sfera pubblica imponga che il compito di definizione (e di proposizione) dei valori spirituali e fideistici risulti essere una competenza propria di specifiche "agenzie" ideologicamente caratterizzate (tra cui le organizzazioni confessionali). L'azione di tali soggetti, esplicantesi in regime di ampio pluralismo, pur influenzando la legislazione statale (proporzionalmente alla recezione dei diversi valori e principi ideologico-spirituali nel corpo sociale) non potrebbe mai determinare una totale e passiva subordinazione della funzione nomopoietica alla positivizzazione dell'una o dell'altra ideologia di parte. Ovvero, non potrebbe mai essere tollerata l'identificazione della legislazione statale con uno dei sistemi di valori proposto dalle soggettività ideologicamente orientate agenti nello spazio sociale.

⁵⁶ Tali difficoltà sembrerebbero essere acute dalla diffusa volontà di percepire le tradizioni religiose diverse dalla propria come elemento di espressione di comunità ideologiche rivali, o come veicolo di conquista teologica. Ovvero, il persistere di una esclusiva (se non assoluta) rivendicazione di superiorità della propria fede religiosa (basata sulla presupposizione della falsità e dell'incompletezza delle altre esperienze religiose) potrebbe determinare serie difficoltà nella reale comprensione degli ordinamenti giuridici e delle visioni del mondo propri delle altre religioni. In questa prospettiva, la sfida che si presenterebbe dinanzi alle maggiori religioni del mondo dovrebbe consistere nell'abbandono di concezioni pregiudiziali e sprezzanti verso le fedi "altre", recuperando così la capacità di incidere – nella loro configurazione di genuine sorgenti di valori, e non di subdole fonti di sempre più insuperabili divisioni – sul materialismo del mercato e sulla povertà di contenuti della globalizzazione. Per approfondimenti cfr. A. RAMBACHAN, *Le religioni come coscienza morale della comunità globale*, in R. PAPINI (a cura di), *Globalizzazione: conflitto o dialogo di civiltà?*, Napoli, 2002, pp. 253 e ss.

Tali argomentazioni non sembra siano state tenute nel dovuto conto, non solo dagli organi di giustizia nazionali, ma anche dalla suprema magistratura di Strasburgo. Pare, infatti, essere prevalsa, sia in sede interna che in ambito europeo, una logica di difesa dello *status quo*, trascurando che l'ampiezza del principio di laicità – e le tradizioni di accoglienza e tolleranza maturate nelle società occidentali – consentirebbero di recepire (come è già accaduto) molte delle istanze di riconoscimento delle diversità confessionali⁵⁷. Così, l'eccessiva attenzione prestata alla “guerra dei crocifissi” (e alle parallele “crociate di principio” contro i più diversi simboli di identificazione confessionale) hanno indotto a non rilevare come ben più rilevanti istanze di affermazione identitaria siano state (agevolmente e con pochissime contestazioni) soddisfatte. Dalle questioni relative alle prescrizioni alimentari e ai metodi di macellazione⁵⁸ (parzialmente comuni all'ebraismo e all'islamismo), fino alla circoncisione e alle usanze in tema di sepoltura, la disponibilità alla regolamentazione normativa (sia nelle diverse realtà nazionali, che in sede sovranazionale europea) è stata ampia e costante. Ciò dovrebbe indurre a riflettere su come l'inevitabile interazione tra pluralismo religioso e multiculturalismo possa esplicarsi nell'alveo della pacifica convivenza⁵⁹, e su come l'impiego di un pizzico di fantasia giuridica⁶⁰ e di capacità di innovazione normativa⁶¹ possano

Su tali prospettive interviene anche S. FERRARI, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, in G. CIMBALO e J.A. ALONSO PÉREZ (a cura di), *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con enti confessionali*, cit., pp. 68-69. L'Autore evidenzia che la volontà della Chiesa di Roma di segnare precise linee di distinzione tra il cattolicesimo e le altre religioni (nonostante l'attualità del dialogo interreligioso) si è accompagnata ad una contestuale messa in discussione dei valori della modernità e dello Stato laico. Più precisamente, la perdita del peso sociale e l'incapacità di orientare i comportamenti quotidiani dei fedeli ha spinto le maggiori denominazioni confessionali cristiane (e tra esse, ovviamente, la Chiesa cattolica) a prendere le distanze dal relativismo etico imputato alla società moderna. In questo senso, il rifiuto di ogni forma di riconoscimento civile delle unioni omosessuali, la posizione assunta in tema di biotecnologie e l'indicazione di precisi codici di comportamento per i politici di ispirazione cristiana costituirebbero gli esempi più concreti della denunciata tendenza. All'origine di tale atteggiamento sembrerebbe esservi la convinzione della irreversibilità della crisi dello Stato laico e liberale, nonché la necessità di giungere su posizioni di forza al confronto con le altre identità spirituali, abbandonando la ricerca di possibili compromessi con esse e con le altre presenze ideali presenti nello spazio sociale (nazionale ed europeo).

⁵⁷ V. TOZZI, *Società multi-culturale, autonomia confessionale e questione della sovranità*, cit., p. 158, sottolinea, opportunamente, come la maggior parte delle richieste avanzate dai gruppi sociali di recente insediamento non siano tali da minare l'universalismo degli ordinamenti giuridici occidentali, e possano andare agevolmente incontro ad una loro soddisfazione.

⁵⁸ E. BARBERIS, *Problemi di regolazione della macellazione islamica in Italia: note da una ricerca empirica*, in *Sociologia del diritto*, 2004, 3, pp. 77 e ss.; A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, in S. FERRARI (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, 2000, pp. 201 e ss.

⁵⁹ In merito si segnalano le riflessioni di M. GIANNI, *Cittadinanza differenziata e integrazione multiculturali*, in *Riv. it. scienza politica*, 1997, 3, pp.513-516. Secondo l'Autore, la migliore soluzione ai problemi imposti alla convivenza democratica dalla trasformazione in senso multiculturale delle società contemporanea consisterebbe nell'affermazione del modello della cittadinanza differenziata. Ovvero, di un modello in cui l'individuo, oltre alla fruizione dei diritti *uti singuli*, fruirebbe di un *surplus* di diritti che gli sono conferiti in ragione della sua appartenenza ad una minoranza culturale. Ciò permetterebbe l'integrazione politica e sociale di categorie di consociati escluse o marginalizzate, consentendo loro di recuperare le risorse giuridiche necessarie ai fini della modificazione degli elementi alla base delle discriminazioni da esse vissute. Si tratterebbe, sostanzialmente, di una politica del riconoscimento basata sul passaggio da un modello di integrazione imperniato sui diritti individuali ad uno in cui i diritti collettivi occupano un ruolo preminente. Un modello di cittadinanza democratica che tende a valorizzare le differenze culturali, contemplando modalità d'integrazione dei gruppi minoritari in cui non siano negate le loro appartenenze e le specifiche identità di gruppo. Nella medesima prospettiva, ma con accenti latamente più conservatori, anche S. ZAMAGNI, *Migrazioni, multiculturalità e politiche dell'identità*, in C. VIGNA e S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, cit., pp. 221 e ss.

⁶⁰ In questa direzione, ad esempio, rispetto alle controversie suscitate dall'obbligatoria presenza del crocifisso nei luoghi pubblici, si potrebbe immaginare una soluzione in cui sarebbe assente qualsiasi intento autoritativo della pubblica amministrazione. Ovvero, la presenza del simbolo maggiormente evocativo dell'esperienza religiosa cristiana non verrebbe imposta per legge, ma sarebbe, più semplicemente, consentita dai pubblici poteri in base ad una libera manifestazione di volontà degli utenti degli spazi pubblici (genitori, alunni ed insegnanti negli istituti d'istruzione; presidente di seggio, scrutatori ed elettori nei seggi elettorali; ecc.). In questa ipotesi, l'esposizione del

positivamente cospirare per condivise ed equilibrate soluzioni dei problemi legati alla simbologia religiosa.

segno cristiano sarebbe l'esito di una libera scelta dei cittadini che, nei singoli e specifici casi, sarebbero messi in condizione di chiedere (ed ottenere) la soddisfazione di una propria esigenza di libertà religiosa. Sul punto M. CANONICO, *Il crocifisso nelle aule scolastiche: una questione ancora aperta*, in *Dir. ecl.*, 2004, 1, pp. 284-286.

Tale soluzione è oggetto delle riflessioni di N. COLAIANNI, *Diversità religiose e mutamenti sociali*, in G.B. VARNIER (a cura di), *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 155-156, il quale la valuta come una positiva forma di riconoscimento dei diritti della coscienza, ovvero di valorizzazione della formazione stessa della coscienza come bene giuridico. Tuttavia, l'Autore esprime la preoccupazione che la soluzione prospettata possa rivelarsi foriera di una pluralità di monismi, al punto che – in assenza di decisioni condivise – il dissenso (di pochi, o anche di un singolo utente degli spazi pubblici) possa trasformarsi in un diritto di veto.

⁶¹ Del resto, il reciproco riconoscimento tra culture diverse impone un'attenta opera di mediazione in sede legislativa ed un'attività giurisdizionale in grado di concepire il diritto come "mediazione in atto", al fine di perseguire l'obiettivo della definizione delle relazioni multietniche sulla base dell'irrinunciabile garanzia dell'uguale dignità degli uomini. In questa prospettiva, gli esiti giuridici particolari diventano il prodotto della quotidiana (e naturale) attività dei giuristi, impegnati ad interpretare le situazioni imposte dalla convivenza organizzata e ad individuare le soluzioni più accettabili per la disciplina delle più disparate diversità. Inoltre, il restare ancorati categorie interpretative eccessivamente rigide (come quella dell'ordine pubblico) e il trascurare il crescente rilievo nell'attuale società multietnica e multireligiosa di altri principi di struttura (come il principio di eguaglianza nel trattamento giuridico) potrebbe determinare l'affermazione di un modello di "accoglienza a debita distanza". Ovvero, si correrebbe il rischio del prevalere della tendenza all'affermazione del valore della propria storia e della propria cultura, finendo per ignorare le domande di riconoscimento delle nuove culture (che non necessariamente sono tali da intaccare i capisaldi dell'identità storicamente e tradizionalmente consolidata). Si veda A. SCERBO, *L'incontro con l'alterità tra legislazione e giurisdizione*, in R. ASTORRI e F.A. CAPPELLETTI (a cura di), *Lo straniero e l'ospite. Diritto. Società. Cultura*, Torino, 2002, pp. 218-224.