

# Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società

a cura di Pierluigi Consorti



# **COSTITUZIONE, RELIGIONE E CAMBIAMENTI NEL DIRITTO E NELLA SOCIETÀ**

a cura di  
**PIERLUIGI CONSORTI**

Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società / a cura di Pierluigi Consorti - Pisa : Pisa university press, 2019.

342.0852 (22)

I. Consorti, Pierluigi 1. Diritto e religione

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

Membro Coordinamento  
University Press Italiane

I contributi pubblicati in questo volume sono frutto delle elaborazioni sviluppate dopo il Convegno nazionale dell'Adec, svoltosi a Pisa il 18 e 19 ottobre 2018, sotto la supervisione del Comitato scientifico composto dai membri del Consiglio direttivo dell'Adec, Professori Antonio G. Chizzoniti, Pierluigi Consorti, Antonio Fuccillo, Antonino Mantineo e Carmela Ventrella.

© Copyright 2019 by IUS/ Pisa University Press srl  
Società con socio unico Università di Pisa  
Capitale Sociale Euro 20.000,00 i.v. – Partita IVA 02047370503  
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 – 56126, Pisa  
Tel. + 39 050 2212056 Fax + 39 050 2212945  
e-mail: [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it)  
[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

ISBN 978-88-3339-215-8  
Impaginazione: Ellissi

Finito di stampare nel mese di giugno 2019  
da Tipografia Monteserra – Vicopisano (Pisa)  
per conto di Pisa University Press

L'editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare per le eventuali omissioni o richieste di soggetti che possano vantare dimostrati diritti sull'immagine riprodotta in copertina.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi – Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali – Corso di Porta Romana, 108 – 20122 Milano – Tel. (+39) 02 89280804 – E-mail: [info@clearedi.org](mailto:info@clearedi.org) – Sito web: [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

## SOMMARIO

Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società. La scelta del tema e primi spunti di riflessione. Introduzione <i>Pierluigi Consorti</i> . . . . .	I
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

### PARTE PRIMA

Saluto iniziale <i>Paolo Moneta</i> . . . . .	II
--------------------------------------------------	----

Dal Convegno di Bari a quello di Pisa <i>Romeo Astorri</i> . . . . .	15
-------------------------------------------------------------------------	----

La stabilità della Costituzione di fronte ai mutamenti nel diritto e nella società <i>Andrea Pertici</i> . . . . .	17
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

La politica delle fonti di diritto in Italia in materia di libertà religiosa e di coscienza a settant'anni dalla entrata in vigore della Costituzione <i>Roberto Mazzola</i> . . . . .	33
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Diritto, società e religione. I settant'anni nell'Italia repubblicana <i>Antonino Mantineo</i> . . . . .	55
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

La Chiesa cattolica e le sfide della modernità. L'angolazione giuridico-costituzionale <i>Carmela Ventrella</i> . . . . .	89
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

### PARTE SECONDA

#### PROIEZIONI INDIVIDUALI DEL DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA

Introduzione <i>Antonio G. Chizzoniti</i> . . . . .	III
--------------------------------------------------------	-----

Libertà religiosa e uguaglianza: itinerari, attori e contraddizioni di un percorso non lineare <i>Nicola Fiorita</i> . . . . .	117
Il diritto di libertà religiosa tra ordinamento canonico e ordinamento costituzionale italiano <i>Ilaria Zuanazzi</i> . . . . .	129
Sovranismo e libertà religiosa individuale <i>Vincenzo Pacillo</i> . . . . .	173
Tra autonomia del foro interno e vincoli del diritto: ipotesi di obiezione di coscienza <i>sine lege</i> <i>Domenico Bilotti</i> . . . . .	191
“Eppur si muove”. La socialità del diritto canonico tra ieri e domani <i>Daniela Tarantino</i> . . . . .	215
Il razzismo in rete a 80 anni dalle leggi razziste di San Rossore. La tutela del sentimento religioso nelle regole delle <i>online communities</i> <i>Simone Baldetti</i> . . . . .	227
La libertà religiosa della donna nell’ordinamento canonico: la clausura 2.0 <i>Patrizia Piccolo</i> . . . . .	239
La tutela della libertà religiosa individuale nei percorsi di deradicalizzazione <i>Laura Sabrina Martucci</i> . . . . .	251
 PROIEZIONI COLLETTIVE DEL DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA	
Introduzione <i>Antonio Fucillo</i> . . . . .	263
Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società. Appunti interdisciplinari per una libera religiosità nella sfera del diritto <i>Giancarlo Anello</i> . . . . .	279
Ambiente, Creato, Sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospettiva ecologica <i>Laura De Gregorio</i> . . . . .	293

Autonomia della confessione “islamica” e neogiurisdizionalismo. “Crisi” della laicità? Le risorse della laicità come pluralismo “confessionale e culturale” <i>Paolo Stefani</i> . . . . .	311
La nozione di Confessione religiosa nel prisma della giurisprudenza: un’analisi dell’ordinamento giuridico italiano <i>Adelaide Madera</i> . . . . .	327
Autonomia confessionale e sistema delle fonti del diritto ecclesiastico. Riforma del Terzo settore e tutela della <i>privacy</i> : un banco di prova per la produzione normativa confessionale <i>Anna Gianfreda</i> . . . . .	347
La tutela dei luoghi sacri naturali: valori spirituali e patrimonio bioculturale nell’ordinamento giuridico italiano <i>Luigi Mariano Guzzo</i> . . . . .	367
La funzione nomopoietica dell’art. 20 della Costituzione <i>Ludovica Decimo</i> . . . . .	391
Cambiamenti della coscienza sociale e adeguamenti del diritto. L’obiezione di coscienza alle D.A.T. nella legge n. 219/2017 <i>Simona Attollino</i> . . . . .	407

## PARTE TERZA

Dialogo tra un penalista e i cultori della disciplina giuridica del fenomeno religioso: reati contro il sentimento religioso e reati c.d. culturalmente motivati <i>Fabio Basile</i> . . . . .	425
Alcune riflessioni sul rapporto tra diritto privato e fattore religioso <i>Paolo Morozzo della Rocca</i> . . . . .	441
Diritto costituzionale e diritto della religione: un comune impegno per rispondere alle sfide del presente <i>Emanuele Rossi</i> . . . . .	457

# SOVRANISMO E LIBERTÀ RELIGIOSA INDIVIDUALE

*Vincenzo Pacillo*

**SOMMARIO: 1. Uno spettro si aggira per l'Europa. - 2. Lo straniero "decaffeinato". - 3. Sul diritto all'identità culturale. - 4. Identità culturale, identità nazionale e libertà religiosa. - 5. La religione in prospettiva sovranista: tra identità, laicità esclusione e dialogo. - 6. Conclusioni.**

## SOVEREIGNISM AND INDIVIDUAL RELIGIOUS FREEDOM

**SUMMARY: 1. A specter is haunting Europe. - 2. The 'decaffeinated' foreigner. - 3. About the right to cultural identity. - 4. Cultural identity, national identity and the freedom of religion. - 5. Religion under a sovereignty perspective: among identities, secularism, exclusion and dialogue. - 6. Conclusions.**

### **I. Uno spettro si aggira per l'Europa**

*Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del sovranismo. Tutte le potenze della vecchia Europa – il Papa e Juncker, Merkel e Macron, radicali francesi e poliziotti tedeschi – si sono alleate in una santa caccia spietata contro questo spettro.*

*Qual è il partito di opposizione che non sia stato bollato di sovranismo dai suoi avversari al governo? E quale è il partito d'opposizione, che, alla sua volta, non abbia ritorto l'infamante accusa di sovranismo contro gli elementi più avanzati dell'opposizione o contro i suoi avversari reazionari?*

*Da questo fatto si ricavano due conclusioni.*

*Il sovranismo viene ormai riconosciuto come potenza da tutte le potenze europee.*

*È ormai tempo che i sovranisti espongano apertamente a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro scopi, le loro tendenze, e che alla fiaba dello spettro del sovranismo contrappongano un manifesto.*

Fa ovviamente un certo effetto rileggere l'*incipit* del Manifesto del Partito Comunista – qui nella traduzione a cura di Palmiro Togliatti<sup>1</sup> – sostituendo, centosettant'anni dopo la sua prima pubblicazione alla parola che ne strutturava l'essenza (la parola “Comunismo”) la parola “sovranismò”<sup>2</sup>: un neologismo derivato da uno dei concetti cardine dello Stato moderno (quella *souveraineté* che Jean Bodin può definire come *summa in cives legibusque soluta potestas*)<sup>3</sup> che finisce però per caratterizzarsi non in senso oggettivo, ma come un movimento di pensiero sufficientemente strutturato per proporsi come ideologia politica<sup>4</sup>.

D'altra parte, il termine “sovraniista” non è particolarmente recente. Nella seconda metà del Novecento, in Quebec furono chiamati “Souverainistes” coloro che teorizzavano – in nome del diritto all'autodeterminazione dei popoli – l'indipendenza del Quebec dalla repubblica federale del Canada e la costituzione di uno Stato indipendente e sovrano fondato su una precisa identità nazionale ed etnica<sup>5</sup>. E se il sovranismò del Quebec può in fondo sembrare diverso da quello che oggi si muove tra Trump e Salvini, non rappresentando null'altro che l'espressione politica uno dei tanti moti secessionisti che hanno agitato l'Europa, non possiamo – se vogliamo studiarne compiutamente l'essenza e non giungere a conclusioni semplicistiche – dimenticare la figura di Lionel Groulx.

Michel Bock mette bene in evidenza come il Sovraniemò *quebecois* fosse saldamente legato all'esigenza di preservare l'identità dei cattolici, minoranza entro una nazione a larga maggioranza protestante, nell'ottica di salvaguardarne non solo la sopravvivenza, ma altresì il ruolo di predominio culturale, nell'ottica di

<sup>1</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 53.

<sup>2</sup> Il gioco intellettuale è proposto anche da Giuseppe Valditara, *Lo spettro del sovraniemò si aggira per l'Europa*, in «Logos», gennaio 2019, [http://www.logos-rivista.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1532:lo-spettro-del-sovraniemò-si-aggira-per-leuropa-g-valditara&catid=56:categoria-slide](http://www.logos-rivista.it/index.php?option=com_content&view=article&id=1532:lo-spettro-del-sovraniemò-si-aggira-per-leuropa-g-valditara&catid=56:categoria-slide).

<sup>3</sup> Jean Bodin, *De re publica libri sex*, Parisiis, 1586, I, 8, p. 78.

<sup>4</sup> cfr. Giuseppe Valditara, *Sovraniemò. Una speranza per la democrazia*, Milano, BookTime, 2018; Alessandro Somma, *Sovraniemò. Stato, popolo e conflitto sociale*, Roma, DeriveApprodi, 2018; Giovanni Di Cosimo, *Ricorsi della sovranità?*, in «Giornale di Storia costituzionale», 2018, II, pp. 271 ss.

<sup>5</sup> Pascale Dufour, Christophe Trasniel, *Aux frontières mouvantes des mouvements sociaux, ou quand les partis politiques s'en mêlent. Le cas du souverainisme au Québec*, in «Politiques et Societé», 2009, I, pp. 37-62; Joseph Theriault, *Politique et démocratie au Québec: de l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme*, in «Recherches sociographiques», 2011, I, pp. 13-25.

una prospettiva teologico-politica assai chiara: resistere alla modernizzazione e alla secolarizzazione della società<sup>6</sup>.

Le teorie di Groulx finivano inevitabilmente, tuttavia, per ibridare il sovranismo quebecchese con una forte componente di carattere etnico-razziale<sup>7</sup>: se è senz'altro errato far coincidere l'opera di Groulx esclusivamente con la sua premessa ad uno studio storico sul Quebec intitolata *La naissance d'une race*, è ben chiaro – in quello scritto – che una delle chiavi dirette a legittimare la pretesa sovrana era indissolubilmente legata alla sussistenza di caratteristiche fortemente identitarie del popolo del Quebec. In questa chiave, l'autentico quebecchese doveva essere legato ad una precisa componente storico-culturale, che veniva riconnessa anche alla religione cattolica.

D'altra parte, è noto il legame tra il giornale fondato nel 1917 da Lionel Groulx e *l'Action Française* di Maurras<sup>8</sup>: giornale che infatti prenderà il nome dall'associazione cattofascista e ruralista europea, salvo smarcarsi da questa dopo la condanna pontificia che essa ricevette nel 1926. Ed è d'altra parte ancora oggetto di studio l'antisemitismo di Groulx, il cui sovranismo sembra effettivamente ammantato di una forte diffidenza nei confronti degli ebrei canadesi<sup>9</sup>.

## 2. Lo straniero “decaffeinato”

Se peraltro l'idea di un sovranismo clericale poteva avere una peculiare rilevanza nel contesto sociopolitico (e teologico) del Quebec di Groulx, sembra effettivamente più complesso ritrovarne tracce precise nell'attuale momento storico, soprattutto in Europa, continente in cui – come si è notato – ci troviamo di fronte ad una secolarizzazione di tipo marcatamente gehleniano<sup>10</sup>. Eppure, l'immagine di politici sovranisti che terminano i loro comizi brandendo il rosario, giurando sul vangelo, reinterprestando la laicità in senso marcatamente anti-islamico oppure lanciando in modo chiaro l'idea che la questione dei rifugiati sia – in primo luogo – una sfida all'identità religiosa dell'Europa (evidentemente percepita

<sup>6</sup> Michel Bock, *Quand la nation débordait les frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. «Cahiers du Québec - histoire», 2004.

<sup>7</sup> Cfr. Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, Sillery, Septentrion, 2003, spec. pp. 35 ss.

<sup>8</sup> Cfr. Susan Mann, *Action française: French Canadian nationalism in the twenties*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, pp. 21 ss.

<sup>9</sup> Cfr. F. Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, cit., pp. 42 ss.

<sup>10</sup> Sia consentito il rinvio a Vincenzo Pacillo, *Le financement public des églises et Kirchenaustritt en Allemagne et in Suisse*, in *Droit et Religions. Annuaire*, 6, 2012, p. 175.

come un nucleo omogeneo) non provengono da gruppuscoli di ultradestra, ma da leader di partiti di grandissimo successo elettorale.

La questione è strettamente legata ad un processo che chi in Italia si è occupato di sovranismo, identifica nel passaggio dal sovranismo di opposizione a quello di costruzione<sup>11</sup>: dopo aver raccolto i voti di una larga parte di popolazione contraria al globalismo, inteso – secondo Steger<sup>12</sup> – come ideologia politica diretta a cancellare o a ridurre fortemente le competenze dell'ordinamento giuridico degli stati nazionali al fine di favorire una regolamentazione transnazionale e mondialista dei movimenti di merci e di uomini, i movimenti ed i partiti sovranisti cercano ora di costruire un proprio set di valori di riferimento su cui fondare i principi giuridici del nuovo ordine antiglobalista.

È del tutto evidente che – in questa prospettiva – risultano centrali le idee espresse dal filosofo sloveno Slavoj Žižek in un contributo destinato all'Almanacco Guanda 2011. Lo scritto di Žižek è incentrato su due idee cardine: la prima riguarda il rapporto tra tecnocrazia e politica della paura, la seconda l'atteggiamento di populistici e progressisti di fronte ai movimenti immigratori.

Quanto alla prima idea cardine, Žižek si limita a considerare che, in Europa occidentale, il potere statale è esercitato - anche a causa della crisi economica - sempre più spesso attraverso un'amministrazione tecnica e depoliticizzata; l'unico modo che la politica avrebbe a disposizione per attrarre l'attenzione dell'opinione pubblica sarebbe quello di «fare leva sulla paura: la paura degli immigrati, la paura del crimine, la paura dell'empia depravazione sessuale, la paura di uno Stato invadente (con il suo fardello di tassazione elevata e controllo), la paura di una catastrofe ecologica, e inoltre la paura delle molestie (il politicamente corretto è la forma progressista esemplare della politica della paura)»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. P. Becchi, *Italia sovrana*, Sperling & Kupfer, 2018, ediz. Kindle, parte seconda: *Che cos'è il sovranismo?* Talora il concetto di sovranismo è sovrapposto a quello di populismo, inteso – secondo la definizione di Massimo Donini – come ideologia e fatto politico in cui il «popolo, visto come “massa salvifica”, è il corpus mysticum della Nazione, di cui il leader rappresenta l'espressione numinosa di personificazione del consenso» (Massimo Donini, *Populismo e ragione pubblica*, Modena, Mucchi, 2019, p. 13). In realtà, come avverte G. Valditara (*Sovranismo*, cit., pp. 133 ss.) il sovranismo non si sovrappone al populismo, poiché pur nascendo dall'idea di opporsi alle oligarchie globaliste ma non si esaurisce nella demagogia, ma nella scrittura di regole secondo i processi di una vera democrazia rappresentativa.

<sup>12</sup> Manfred B. Steger, *Globalism: The New Market Ideology*, I ed., Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

<sup>13</sup> Slavoj Žižek, *La barbarie dal volto umano. Le illusioni dei progressisti nell'Europa delle paure*, in *Con quella faccia. L'Italia è razzista? Dove porta la politica della paura*, a cura di Raineri Polese, Parma, Guanda, 2011, p. 46.

L'idea di un diffuso "governo della paura" come ultima frontiera delle democrazie occidentali – le quali sarebbero "costrette" dai processi sociali in corso ad abdicare dal loro ruolo di garanti dei diritti fondamentali in favore di "politiche della sicurezza" sempre meno garantistiche – non è – per la verità – un'esclusiva del pensatore sloveno. Basti ricordare che già alla fine degli anni '70 del secolo scorso Michel Foucault, nel suo corso al College de France, aveva ritenuto che gli ordinamenti occidentali post-sessantottini fossero fondati su un patto sociale di sicurezza: «quel che lo stato propone come patto al suo popolo è: "sarete protetti". Protetti da tutto ciò che può essere incertezza, danno, rischio. Siete malati? Avrete l'assistenza sanitaria! Non avete lavoro? Avrete il sussidio di disoccupazione! C'è un maremoto? Creeremo un fondo di solidarietà! Ci sono delinquenti? State certi che gli daremo una raddrizzata, una bella sorveglianza poliziesca!»<sup>14</sup>.

Ciò che Žižek correttamente enfatizza è invece l'assurgere del "governo della paura" a cardine fondante della proposta politica della maggior parte dei partiti: cosicché le forze che fanno della garanzia dei diritti civili uno dei programmi principali della loro azione ideologica rischiano di essere messe all'angolo dal terrore diffuso che maggiori spazi di libertà per i consociati possano trasformarsi in un attentato alla sicurezza della società. La crescente ricerca di un "nemico" impersonale (di volta in volta identificato nello straniero, nel diverso, nella "casta", nelle banche, nei poteri forti, nella Chiesa cattolica, ma l'elenco potrebbe continuare) cui attribuire la colpa del senso di precarietà che oggi caratterizza il nostro esistere e delle difficili condizioni socio-economiche che condizionano il quotidiano ricorda non poco il meccanismo – il più delle volte irrazionale, anche se atavico – di ricerca di un "capro espiatorio" al quale far scontare i peccati di scelte politiche (nel senso più ampio possibile) errate.

Molto più discutibile pare invece la seconda idea cardine dello scritto di Žižek: per il pensatore sloveno l'attuale "governo della paura" spingerebbe populistici e progressisti verso una posizione sostanzialmente omogenea nei confronti degli stranieri, i quali sarebbero vittime di politiche immigratorie fondate sull'«esperienza dell'Altro privato della sua Alterità: l'Altro decaffeinato». Secondo Žižek, mentre i populistici sostengono che gli immigrati sono ospiti tenuti a adattarsi ai valori culturali che definiscono la società ospite, i progressisti tendono sempre di più a propugnare politiche immigratorie fondate su un concetto di tolleranza strettamente connesso a quello che il pensatore sloveno definisce «diritto di non essere molestati, ossia il diritto di essere tenuti a distanza di sicurezza

<sup>14</sup> Michel Foucault, *La sicurezza e lo Stato* (1979), in *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di Salvo Vaccaro, Palermo, Duepunti Edizioni, 2009, p. 71.

dagli altri. Il posto di un terrorista i cui piani micidiali debbano essere sventati è a Guantánamo, la zona vuota sottratta all'esercizio della legge; un ideologo del fondamentalismo dovrebbe essere ridotto al silenzio perché istiga all'odio. Persone simili sono soggetti tossici che compromettono la mia tranquillità». Žižek ritiene che tali politiche migratorie – oltre ad evocare lo spettro dell'antisemitismo ragionevole di Robert Brasillach – comporterebbero una vera e propria «disintossicazione del prossimo», una regressione «all'istinto pagano di privilegiare la propria tribù rispetto all'Altro, il barbaro». Seppure travestita da difesa di valori cristiani – conclude Žižek – la “decaffeinizzazione dello straniero” – intesa, se non comprendo male, come impossibilità di esprimere pienamente l'alterità attraverso atti e comportamenti contrari alla legge dello Stato ma conformi ai dettami della religione o della cultura di riferimento – costituirebbe «la minaccia maggiore all'eredità culturale del cristianesimo»<sup>15</sup>.

### 3. Sul diritto all'identità culturale

Le teorie di Žižek confliggono in maniera evidente con l'idea che esistano delle identità culturali collettive, connesse alla tradizione politica, giuridica, religiosa, etica del popolo, le quali costituiscono «l'insieme delle pratiche e delle azioni tramite le quali il nostro posto può essere politicamente riconosciuto nello spazio pubblico»<sup>16</sup>, e dalle quali gemma il c.d. “diritto di restare se stessi” anche di fronte alle rivendicazioni dei gruppi di più recente insediamento. Questo “diritto di restare se stessi” – diritto collettivo fondato sul carattere preminente ed assoluto delle libertà fondamentali ma anche sul valore cardine giocato dalla tradizione culturale di riferimento – impone una certa cautela nel forzare processi dinamici di trasformazione delle identità: cautela che non significa – naturalmente – sospensione delle libertà fondamentali, ma semplicemente impossibilità di ridefinire forzatamente le coordinate valoriali di riferimento del sistema per mezzo di un meticcio imposto. Per fare degli esempi, non sembra possibile – in nome del desiderio di alcune minoranze di vivere integralmente la propria fede – consentire il ripudio unilaterale della sposa, la poligamia o forme (anche lievi) di lesioni motivate da esigenze rituali: un atto che rendesse leciti tali comportamenti costituirebbe una ridefinizione delle coordinate culturali, etiche e religiose che definiscono il matrimonio o gli atti di disposizione del proprio corpo, e nello stesso tempo comporterebbe il tradimento di alcuni diritti fondamentali proclamati

<sup>15</sup> S. Žižek, *La barbarie dal volto umano. Le illusioni dei progressisti nell'Europa delle paure*, cit., p. 47.

<sup>16</sup> Alain De Benoist, *Identità e comunità*, Napoli, Guida, 2005, p. 39.

dalla Costituzione, la quale rappresenta la cristallizzazione dell'identità collettiva in un determinato momento storico. Nello stesso tempo, pare anche impossibile ammettere la liceità di sermoni che incitino alla violenza, all'odio, alla discriminazione fondata sull'etnia e/o sulla religione: la propaganda confessionale non può spingersi sino alla negazione della dignità dell'altro – da – sé, poiché proprio tale dignità è il presupposto (ed il limite) di tutte le libertà fondamentali<sup>17</sup>.

In questa prospettiva, è di tutta evidenza la centralità del rapporto tra tradizione, identità, cultura e religione<sup>18</sup>.

Di queste quattro parole, solo le ultime due sono esplicitamente menzionate in Costituzione: la cultura, che l'art. 9 tutela e della quale promuove lo sviluppo (è ormai preferita dalla dottrina costituzionalistica più recente un'interpretazione unitaria dei due commi di cui è composta la norma) e la religione, come ben sappiamo, la cui libera professione, la cui propaganda e le cui manifestazioni di culto sono tutelate dall'art. 19<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Torna qui il problema del rapporto alterità – estraneità già ampiamente proposto da Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli, 2000. Nel vasto panorama bibliografico seguito allo scritto di Sartori, sono da segnalare – tra gli studi di ecclesiasticisti – contributi di tendenza contrapposta. Vi sono autori che enfatizzano la necessità di tenere saldi, di fronte al moltiplicarsi delle culture di riferimento all'interno della società, le matrici del patrimonio assiologico cui fa riferimento l'ordinamento italiano, declinate essenzialmente nel senso del retaggio storico di matrice cristiana che ha accompagnato i concetti di dignità e diritti umani. Tra questi si veda Giuseppe Dalla Torre, *Lezioni di Diritto ecclesiastico*, V ed., Torino, Giappichelli, 2014, pp. 128 ss. e Carlo Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, spec. pp. 114 ss. Altri autori preferiscono enfatizzare il diritto alla diversità insito nelle trame e nell'ordito della carta fondamentale, come Nicola Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Bologna, il Mulino, 2006, v. spec. p. 10, non senza evidenziare l'equidistanza e l'imparzialità imposta allo Stato dal principio di laicità come fa Giuseppe Casuscelli, *La laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2007, 1, p. 185. Si è addirittura inaugurato un filone di studi nel segno del diritto interculturale, diretto a creare una grammatica condivisa tra linguaggi culturali e religiosi differenti coesistenti nello stesso territorio: si veda in particolare Mario Ricca, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, Torri del Vento, 2013.

<sup>18</sup> A questo proposito rimangono basilari le riflessioni di Mario Ricca, *Diritto e religione. Per una sistemazione giuridica*, Padova, Cedam, 2002, spec. pp. 153 ss. e Sergio Ferlito, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 53 ss.

<sup>19</sup> In realtà i confini tra art. 9 ed art. 19 della Costituzione sono molto più labili, o meglio – come ha efficacemente mostrato Mario Ricca, *Oltre Babele*, Bari, Dedalo, 2008, pp. 78 ss. – esiste un diritto all'autorappresentazione identitaria che transita dal riconoscimento della propria identità culturale e religiosa. Il problema, casomai, riguarda i limiti cui tale diritto deve essere soggetto e che non possono non relazionarsi con una duplice opera di interpreta-

Vale tuttavia la pena soffermarsi più diffusamente sul concetto di cultura tutelato dall'art. 9 giacché – sebbene autorevole dottrina<sup>20</sup> ne proponga un'interpretazione ben più restrittiva – alcuni Autori sostengono che la cultura tutelata dall'art. 9 sarebbe l'insieme delle conoscenze, valori, simboli, concezioni, credenze, modelli di comportamento, e anche delle attività materiali, che caratterizzano il modo di vita di un gruppo sociale nascenti «dal libero sviluppo della personalità dell'uomo, dalla sua libertà di scelta dei processi formativi, dalla libera formazione del suo sistema di valori»<sup>21</sup>.

La cultura costituzionalmente garantita rappresenterebbe dunque una sorta di precipitato della tradizione di valori e concezioni del mondo sviluppata nel tempo, capaci in fondo di costituire gli elementi essenziali dell'identità di popolo. Nel rapporto tra identità e tradizione risiederebbe dunque il nucleo della tutela della cultura: cultura che contiene anche degli elementi religiosi, e che dunque darebbe all'elemento religioso una sorta di duplice valenza: una *intra-* e l'altra *extraconfessionale*. Il problema di questa interpretazione sta nel coniugare la promozione con lo sviluppo, soprattutto nell'ottica della dinamica tra maggioranze e minoranze (non solo tutelate a livello costituzionale, ma protette anche da una serie di strumenti di diritto internazionale): ma – al di là di queste dinamiche – è del tutto evidente che l'identità e le identità che costituiscono oggetto del diritto di restare se stessi si nutrono di una grammatica che è anche – giocoforza – di natura religiosa<sup>22</sup>.

#### 4. Identità culturale, identità nazionale e libertà religiosa

In un articolo apparso su «Logos» del marzo 2018<sup>23</sup> ho tentato di mostrare come le comunità alpine in Svizzera ed Austria abbiano tentato di reagire allo spopolamento anche attraverso una ri-valorizzazione delle identità locali; tale operazione

zione: l'ermeneutica antropologica connessa all'interpretazione del dato etico e l'ermeneutica giuridica connessa all'interpretazione del testo di legge.

<sup>20</sup> Michele Ainin, *Cultura e politica. Il modello costituzionale*, Padova, Cedam, 1991, pp. 74 ss.

<sup>21</sup> Così S. Merlini, *La "politica culturale" della Repubblica ed i principi della Costituzione*, in *Diritti, nuove tecnologie, trasformazioni sociali. Scritti in memoria di Paolo Barile*, Padova, Cedam, 2003, p. 515.

<sup>22</sup> Cfr. Mario Ricca, *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali. Cultura vs competenza culturale nel mondo del diritto*, in «E/C, Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici» ([www.ec-aiss.it](http://www.ec-aiss.it)), 2013, spec. pp. 24 ss.

<sup>23</sup> Sia consentito il rinvio a Vincenzo Pacillo, *Religione e religioni nella costruzione delle comunità alpine: chi ha paura delle identità tradizionali?*, in «Logos», marzo 2018, [http://www.logos-rivista.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1338&Itemid=1061](http://www.logos-rivista.it/index.php?option=com_content&view=article&id=1338&Itemid=1061).

è stata compiuta anche grazie ad una serie di interventi normativi diretti a proteggere l'*Heimat* locale attraverso la tutela del paesaggio architettonico e naturale tradizionale.

In tale sede ho cercato inoltre di evidenziare come tale paesaggio sia profondamente caratterizzato anche dall'elemento religioso: il luogo di culto della religione dei Padri viene riconosciuto infatti, tanto in Svizzera quanto in Austria, un immediato veicolo di identificazione della "piccola patria" in cui si dipana la vita della comunità (e questo a prescindere dalla religiosità o irreligiosità di cittadini e residenti, in quanto la libertà di coscienza e la libertà di credo vengono pienamente tutelate), mentre la presenza di luoghi di culto di religioni "non tradizionali" – proprio per la capacità di tali edifici di interagire in maniera "forte" con il paesaggio, marcandone un definito e chiaro mutamento – viene limitata o comunque nettamente ridimensionata.

È ora il momento di provare a riflettere più in generale sull'importanza dell'elemento religioso nella costruzione dell'identità di popolo all'interno del nostro contesto nazionale, e verificare quanto ciò sia compatibile con la caratterizzazione dell'ordinamento italiano come democrazia rispettosa della libertà di coscienza, di culto e dell'uguaglianza senza distinzione di credo professato.

Secondo Giuseppe Valditara<sup>24</sup> sono le identità ad essere il fondamento della sovranità: queste vengono collegate – secondo l'idea di Renan – alla «tradizione di un popolo, (al)l'accettazione di modelli di comportamento [...] a stili di vita che si basano su valori fondamentali elaborati nel corso di generazioni». Di identità nazionale come matrice del sovranismo parla anche Paolo Becchi<sup>25</sup> ponendo tuttavia l'attenzione sul fatto che lo Stato debba unire la tutela dell'identità culturale con quella dell'identità dei bisogni del popolo.

Di fatto, l'identità nazionale richiama dunque un elemento storico-tradizionale (la creazione e lo sviluppo continuato nel tempo di miti e riti civili nonché di valori considerati fondanti per la comunità) che si somma ad un elemento etico (la riproduzione di comportamenti socialmente diffusi ed accettati nel tempo, anche nella prospettiva della risoluzione di bisogni materiali e spirituali considerati di ordine primario). Tali elementi sono richiamati a livello nazionale, ovvero si esprimono non all'interno di comunità più o meno circoscritte all'interno del territorio statale, ma caratterizzano la stragrande maggioranza del popolo che costituisce la nazione.

Se da un punto di vista teorico-generale queste considerazioni strutturano la base del nostro ragionamento, esse debbono però essere specificate con particola-

<sup>24</sup> G. Valditara, *Sovranismo. Una speranza per la democrazia*, cit., pp. 65 ss.

<sup>25</sup> Paolo Becchi, *Che cos'è il sovranismo?*, in «Trasgressioni», 2017, n. 60, pp. 103 ss.

re riferimento al contesto nazionale italiano: contesto vieppiù peculiare, in quanto la formazione di uno Stato nazionale unico, indipendente e sovrano capace di unire tutto il popolo italiano è – come è ben noto – impresa piuttosto recente e sviluppatasi nel segno di un centralismo diretto ad un'assimilazione culturale che ha spesso cancellato o svalutato non pochi elementi costitutivi del *Volskunde* (ad esempio i dialetti).

Ernesto Galli della Loggia, in un volume di alcuni anni fa<sup>26</sup> sottolineava come la strutturale debolezza della nostra identità nazionale poggi tuttavia su due basi solide e profonde: quella della civiltà romana – dalla quale abbiamo ereditato non soltanto la struttura linguistica e giuridica ed alcuni costumi che permangono immutati nel tempo, ma anche quella mirabile armonia tra uomo e natura per cui Lucrezio poteva parlare di un'attività umana ispirata dalla capacità di contemplare le celesti mura del mondo, *ethos* capace di accogliere il soggiorno dell'uomo e pertanto dotato di sacralità intrinseca – e quella del cattolicesimo – sia nella prospettiva di elemento unificatore del popolo, sia come metanarrazione capace di fungere da presupposto per lo sviluppo dei concetti di laicità (intesa come de-sacralizzazione della politica e dunque fondamento del concetto stesso di sovranità popolare) e di rispetto per la dignità dell'uomo (che è presupposto per l'attribuzione a tutti gli esseri umani di diritti fondamentali e permette la piena attribuzione – entro i confini dello *status civitatis* – dei diritti politici che tale sovranità vanno a strutturare e a definire).

È infatti ben noto che la fondazione della distinzione tra i valori spirituali e le realtà temporali, tra fede e politica trae linfa dalla premessa evangelica del dare a Cesare quel che è di Cesare, per lasciare a Dio quel che è di Dio. Come nota Massimo Jasonni, seppure «non sia stata indenne da ricorrenti fenomeni di intolleranza religiosa ed abbia sofferto di tentazioni teocratiche» (Italo Mereu), la storia d'Italia si è connotata e sviluppata nel segno dell'idea dell'autonomia della scienza politica dalla religione e del riconoscimento dei diritti di libertà<sup>27</sup>.

D'altra parte, il magistero ecclesiastico ha sottolineato e continua a sottolineare con forza il legame tra dignità umana e divinità, la «somialtanza dell'uomo all'immagine di Dio e di conseguenza la sua imprescindibile dignità. In essa» – secondo Giovanni Paolo II – «si fondono infine i suoi diritti fondamentali inalienabili nonché i valori fondamentali per una convivenza sociale degna dell'uomo»<sup>28</sup>. Come è

<sup>26</sup> Ernesto Galli Della Loggia, *L'identità italiana*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 45 ss.

<sup>27</sup> Massimo Jasonni, *La lealtà indivisa. Autonomia soggettiva e sacralità della legge alle origini e nelle tradizioni d'Occidente*, II ed., Milano, Giuffrè, 2004.

<sup>28</sup> Sia consentito il rinvio a Vincenzo Pacillo, *Osservazioni preliminari ad uno studio del rapporto tra dignità e diritti umani nel magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, in *Giovanni Paolo II: legislatore della Chiesa*, a cura di Libero Gerosa, Città del Vaticano, LEV, 2013, pp. 207 ss.

noto, il principio del rispetto per la dignità umana costituisce – negli ordinamenti europei – l'elemento cardine in cui si radica la tutela dei diritti fondamentali, tanto che è proprio il comune riconoscimento del valore dell'essere umano in quanto tale a giustificare l'attribuzione di determinate libertà a tutti i consociati, a prescindere dal fatto che essi godano della cittadinanza oppure no.

A ciò, ovviamente, deve aggiungersi il valore storico – ripetuto nel tempo – della religione cattolica come elemento di unificazione delle masse popolari, non solo (e non tanto) in prospettiva dogmatica, quanto fundamentalmente in senso etico. L'educazione cattolica avrebbe infuso nel popolo italiano una serie di principi/valori che – attraverso un precipitato secolarizzato – avrebbero contribuito a costruire una morale di base radicata e comune: morale che avrebbe illuminato la vita sociale, economica e politica della nazione. Questo valore è ritenuto da Massimo Viglione di importanza così radicale che l'anticlericalismo ottocentesco avrebbe generato quella divisione e quell'odio ideologico che ancor oggi avvelenano – almeno a suo avviso – la società italiana<sup>29</sup>.

Il legame tra cattolicesimo ed identità nazionale sembrerebbe dunque *utile* oltre che evidente: utile nel senso che esso verrebbe a definire un *ethos* politico condiviso che si struttura in modo profondamente antitetico rispetto al fondamentalismo religioso militare e militante, che vede nell'altro-da-sé un male da distruggere, e nello stesso tempo capace di fungere da elemento catalizzatore – fatte salve alcune “fattispecie estreme” – della legge morale generalmente condivisa.

Questa interpretazione appare peraltro problematica per una serie di motivi. Tralasciando coloro che – come Remotti – sono fortemente ostili all'idea che si debba e si possa parlare di un'identità individuale e men che meno di un'identità di popolo (quella che Remotti chiama *ossessione identitaria* finirebbe, ad avviso di tale Autore, per impedire la convivenza tra le persone)<sup>30</sup> – dal momento che la loro posizione rischia facilmente di cadere in una fallacie relativistica che destruttura completamente l'idea che le persone ed i gruppi possano disporre di (e di conseguenza fondare la propria esistenza su) un certo patrimonio di cultura, valori, preferenze, modi di comportarsi – rimangono essenzialmente le obiezioni legate alla necessità di garantire il pluralismo confessionale e la libertà di credo.

La necessità di garantire il pluralismo confessionale – ovvero il fatto che ciascuno possa liberamente scegliere se credere ed in cosa credere – impedisce

<sup>29</sup> Massimo Viglione, *Libera chiesa in libero stato?: il Risorgimento e i cattolici: uno scontro epocale*, Roma, Città Nuova, 2005, p. 87.

<sup>30</sup> Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2017, spec. pp. 13 ss., 26, 124.

di assumere una determinata religione come punto di riferimento esclusivo dei principi/valori su cui si fonda l'ordinamento giuridico statale e vieta di dare un significato di carattere esclusivamente confessionale a concetti utilizzati dal legislatore. La libertà di credo - nel rispetto di tutte le visioni del mondo presenti nella società - vincola i pubblici poteri a trovare un consenso "per intersezione", diretto a caricare i concetti giuridici di un contenuto che sia accettabile dalla stragrande maggioranza dei consociati, e pertanto pare vietare di fondare il precetto legislativo su comandi o tradizioni di carattere fideistico. Dietro l'angolo, altrimenti, finirebbe con il montare il pregiudizio cattolico di Padre Lombardi, secondo il quale «essere buon italiano contiene anche l'essere cattolico; essere anticattolico contiene per noi l'essere traditore della Patria»<sup>31</sup>, così vilificando impropriamente chi - pur non professando il cattolicesimo - custodisce, difende e vive i principi ed i valori civici su cui si fonda la nazione.

Tuttavia, in una prospettiva sovranista, il cattolicesimo può senz'altro essere considerato non nella prospettiva dogmatica e soteriologica, ma secondo una chiave di lettura storica e filosofico-politica: esso può essere considerato come la principale sorgente di quei valori pregiuridici e prepolitici che scorrono come un fiume carsico all'interno della società e che costituiscono il fondamento ideale dei principi inderogabili su cui si fonda il nostro Stato. Secondo questa chiave di lettura, il cattolicesimo potrebbe essere visto non tanto nella prospettiva della religione-di-Chiesa (prospettiva che ovviamente i fedeli sono liberi di adottare nel rispetto della libertà religiosa di ciascuno), quanto in quella di una religione civica, di un *set* di valori de-teologizzati ma fortemente legati alla cultura nazionale europea, tanto da costituire in senso unitivo (una parte significativa dell'identità del popolo italiano).

Questo, è in fondo, il significato di quel *vivere veluti Deus daretur* che Joseph Ratzinger propose anche ai non credenti il 1° aprile 2005 a Subiaco: come afferma Marcello Pera: «vivere come se Dio esistesse significa negare all'uomo quel senso di onnipotenza e di libertà assoluta che prima lo esalta e poi lo avvilisce e degrada, riconoscere la nostra condizione di finitezza, essere consapevoli dell'esistenza di limiti etici del nostro agire, che è precisamente uno dei punti del decalogo delle ragioni per cui i liberali devono dirsi cristiani»<sup>32</sup>.

Va peraltro ricordato che, nella *lectio magistralis* di Ratisbona, Ratzinger - questa volta già assunto al soglio pontificio con il nome di Benedetto XVI -

<sup>31</sup> Riccardo Lombardi, *L'ora presente e l'Italia*, in «La civiltà cattolica», 1° gennaio 1947, p. 22.

<sup>32</sup> Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 57-58.

riprenderà l'idea di Dio come *Logos*, affermando non solo che essa rimane fondamentale per definire la storia e la cultura dell'Europa, e ma anche per ribadire che solo con la ragione è possibile scoprire quella legge naturale capace di costituire 'la grammatica della vita sociale' e – di conseguenza – di individuare verità condivise tra i diversi attori della società.

## 5. La religione in prospettiva sovranista: tra identità, laicità esclusione e dialogo

Si può dunque affermare che – in una prospettiva sovranista – il valore identitario del cattolicesimo non può essere divisivo ma inclusivo: esso deve essere accettabile anche per gli atei, per gli agnostici, per coloro che coltivano una spiritualità diversa o semplicemente "tiepida": tale valore deve prospettarsi come elemento di unificazione dei cittadini a prescindere dalla loro religione o visione del mondo. Si è inoltre argomentato che, alla luce delle predette considerazioni, la strutturazione del cattolicesimo come religione civica apre ad un'enfatizzazione di una serie di valori – caratteristici dell'occidente cristiano – riconosciuti in via generale come riferimenti pregiudiziali e prepolitici del patto sociale.

Sappiamo che – in un'accezione generale – il concetto di "religione civile" è legato ad una strutturazione complessa di valori, riti, miti e simboli considerati espressivi del legame tra popolo e nazione: la religione civile non è costruita dal dogma o dalla rivelazione soprannaturale, ma si struttura dall'esaltazione dell'*Heimat* e dai processi ideali, culturali e storici che hanno formato o rinsaldato il rapporto tra individuo e comunità statale. Religione civile, in altre parole, è l'insieme di quei valori che possono essere ritenuti di tale importanza dalla comunità politica da poter essere considerati sacri ed intangibili: la loro osservanza non è imposta ai consociati da una divinità, ma dalla ragione pratica, così come essa si è evoluta nello spettro della storia e della tradizione culturale.

Possiamo dunque affermare che il cattolicesimo, in prospettiva sovranista, può rappresentare la sorgente di alcuni dei valori di riferimento della nazione: valori considerati di così stretta connessione con l'identità del popolo e con le basi etiche della società – dalle quali scaturisce l'amore per lo Stato e l'armonica convivenza tra i consociati – da essere considerati dotati di un carattere sacrale.

Esistono tuttavia due grandi questioni che rimangono sullo sfondo.

La prima è di carattere teologico, e interessa più ai cattolici sovranisti che ai sovranisti cristiani: come può il fatto, l'avvenimento cristiano, sussistere ed avere valore come set di valori de-teologizzati, disancorati dall'obbedienza alla Chiesa ed ai vincoli di comunione che da essa derivano?

In una recente intervista, Julian Carrón, Presidente della Fraternità di Comunione e Liberazione, ha messo in evidenza come la separazione dei valori del cristianesimo dal fatto storico che li ha generati, ossia l'incarnazione di Gesù Cristo, trasforma la religione in ideologia, con la conseguenza che pian piano tali valori finiscono con perdere forza ed attrattività a seguito della dialettica e dei cambiamenti d'epoca che attraversano le società umane. O il fatto cristiano permane nella sua bellezza come strutturato nel legame della croce, e dunque – ad esempio – nel legame di comunione con il Pontefice regnante, chiunque egli sia, oppure esso finirà – già nel medio periodo – a trasformarsi in una serie di idee che rischieranno di essere rottamate dalla storia<sup>33</sup>.

La seconda impegna il diritto e la politica, ed è di maggiore interesse per i sovranisti cristiani: quale ruolo possono giocare le religioni non cristiane nella creazione del patrimonio etico condiviso?

Qui il problema è duplice: e riguarda in primo luogo il terreno delle conoscenze, più che quello delle coscienze. Anche in prospettiva sovranista, infatti, occorre una conoscenza seria e rigorosa della diversità religiosa che oggi attraversa l'Italia, per capire davvero – senza enfattizzazioni mediatiche o fallacie generalizzatrici – quali formanti culturali dell'alterità religiosa possono corroborare e contribuire a strutturare il patrimonio di valori su cui si fonda la nazione.

Anche da un punto di vista delle coscienze, tuttavia, se il valore culturale e identitario del cattolicesimo deve essere inclusivo, esso non può che essere proiettato con strumenti e modalità che lo rendano comprensibile anche a chi non possa definirsi appartenente alla religione cattolica. Soprattutto, l'inclusività di tale valore non può non incardinarsi su due presupposti: l'uguaglianza e la pari dignità sociale di ogni individuo a prescindere dalla religione professata o non professata (per cui la religione professata non può legittimare di per sé trattamenti differenziati) e la neutralità dello Stato-ordinamento (per cui, anche di fronte ad una matrice culturale e religiosa di riferimento, non può esistere né una religione di Stato né una religione che sia considerata di per sé contraria ai principi/valori su cui l'ordinamento si fonda).

È in questo senso che può porsi questione di simboli religiosi – come il crocifisso o il presepe – entro le scuole pubbliche, secondo una linea di tendenza ermeneutica avallata dal Consiglio di Stato e tutto sommato non sconfessata

<sup>33</sup> Julián Carrón, «Los problemas no nos los crean los otros, los otros nos hacen conscientes de los problemas que tenemos», intervista di Ángel L. Fernández Recuero, in <https://www.jotdown.es/2017/01/julian-carron-los-problemas-no-nos-los-crean-los-otros-los-otros-nos-hacen-conscientes-los-problemas-tenemos/>.

dalla Corte Edu<sup>34</sup>. Ma è in questa prospettiva che deve porsi anche la questione del pieno godimento del diritto all'istruzione, con i diritti sociali che ne sono corollario, alla luce non solo dell'articolo 2 comma 5 TU Immigrazione, ma anche in riferimento al livello essenziale delle prestazioni che devono essere garantite in modo uniforme su tutto il territorio nazionale in forza dell'art. 117, lettera m) Cost.

È chiaro che, nell'approccio sovranista, l'inclusione ed il dialogo, anche e soprattutto dentro lo spazio pubblico scolastico, non possono che avvenire attraverso una reciproca presentazione delle proprie identità. Se la laicità "mite" – che cioè si esaurisce nella distinzione dell'ordine temporale da quello spirituale, nell'assicurazione della libertà di religione e del divieto di discriminazione per motivi di credo – non impedisce che lo Stato-comunità possa essere attraversato e segnato da valori religiosi della tradizione dominante, non è possibile escludere che possa esistere un *favor* (non tanto *religionis* quanto) *traditionis religiosae*, ossia una peculiare attenzione (non per i dogmi ma) per i valori veicolati da una determinata tradizione religiosa, che non solo possono essere riconosciuti come grandezze di segno positivo, ma addirittura quali estrinsecazioni che fondano l'*ethos* della nazione.

In prospettiva sovranista, la Scuola allora potrebbe muovere la propria identità programmatica non nell'alveo di una religione di Stato (che non esiste più), ma di una tradizione religiosa che offre allo Stato – comunità ed allo Stato – apparato tutta una serie di valori ed idee guida. Questa prospettiva non potrebbe peraltro dimenticare alcuni documenti normativi assai chiari sulla questione dell'inclusione all'interno della scuola pubblica: primo tra tutti la legge 107/2015, con la quale la scuola è chiamata a contribuire allo sviluppo delle competenze in materia di cittadinanza attiva e democratica attraverso la valorizzazione dell'educazione interculturale e alla pace, il rispetto delle differenze ed il dialogo tra le culture. Per cui qualunque tipo di visione sovranista dell'educazione non potrà mai impedire il libero sviluppo della personalità degli alunni (ma più correttamente, di tutte le componenti della comunità scolastica) attraverso l'estrinsecazione della propria identità, sia essa religiosa che non religiosa, dovendo garantire l'esplicito rifiuto di qualunque discriminazione. Nello stesso tempo, nessuna visione sovranista potrà – quantomeno a livello locale – subordinare l'accesso ai diritti sociali connessi all'istruzione alla richiesta di più gravi oneri amministrativi per gli stranieri, così come nessuna visione sovranista, dopo le sentenze 63/2016 e 67/2017 della Corte costituzionale, potrà legittimare leggi regionali che condizionino la programma-

<sup>34</sup> Cfr. *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classrooms*, a cura di Jeroen Temperman, Leiden-Boston, M. Nijhoff, 2012.

zione e realizzazione di luoghi di culto alla sussistenza di requisiti differenziati e più stringenti per le confessioni prive di intesa, ovvero introdurre nei luoghi di culto l'obbligo di impiegare la lingua italiana.

## 6. Conclusioni

Come è dunque possibile immaginare un sovranismo rispettoso della libertà religiosa senza cadere nell'etnonazionalismo di Lionel Groulx, senza costituire una dicotomia interna tra amico e nemico che è assolutamente l'opposto di quella idea di fraternità nazionale propria del sovranismo?

Possiamo immaginare una soluzione tornando a Žižek e al suo "straniero decaffeinato": e possiamo farlo partendo da un presupposto che assumiamo come assioma.

Come è noto, lo Stato-ordinamento delle democrazie occidentali garantisce a tutti, cittadini o stranieri, un set di diritti fondamentali: per quanto di nostro interesse, oltre alla libertà di professione religiosa, di propaganda confessionale e di culto, viene in rilievo il diritto di essere se stessi, ovvero il diritto alla estrinsecazione della propria identità religiosa o irreligiosa che non è comprimibile nemmeno dalla più ampia maggioranza parlamentare, a meno che esso si risolva in comportamenti capaci di pregiudicare diritti fondamentali altrui ovvero principi costituzionali inderogabili<sup>35</sup>.

In questa prospettiva, il sovranismo trova il suo limite nel comma secondo dell'art. 1, ma anche una sua capacità espansiva nella grammatica generale dei limiti al godimento dei diritti di libertà che si fonda sulla necessità di tutelare principi o diritti di terzi che siano ritenuti preminenti ed inderogabili.

Lo Stato-ordinamento si fonda infatti su una serie di principi/valori che sono sottratti non solo alle logiche della politica e del mercato, ma anche alle istanze culturali e religiose che siano in contrasto radicale con essi. La libertà di vivere secondo coscienza esiste solo quando essa non si trasformi in atti *contra legem*

<sup>35</sup> Su questo è amplissimo il consenso in dottrina. Cfr. Giuseppe Casuscelli, *Libertà religiosa e fonti bilaterali*, in *Studi in memoria di M. Condorelli*, Milano, Giuffrè, 1988, I, pp. 319 ss.; Giuseppe Casuscelli, *Perché temere una disciplina della libertà religiosa conforme a Costituzione?*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), novembre 2007, pp. 3 ss.; Gaetano Catalano, *Libertà religiosa e diritti fondamentali nelle società pluraliste*, in «Dir. Eccl.», 1997, III, pp. 597-616; Francesco Onida, *Nuove problematiche religiose per gli ordinamenti laici contemporanei*, in «Quad. dir. pol. eccl.», 1998, I, pp. 279-293; Enrico Vitali, Antonio G. Chizzoniti, *Diritto Ecclesiastico, manuale breve*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 51 ss.; Pierluigi Consorti, *Diritto e religione*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 45 ss.

diretti a pregiudicare diritti e libertà altrui ovvero principi inderogabili, e ciò ovviamente non riguarda solo gli stranieri, ma anche i cittadini, in forza del generale obbligo di fedeltà alla Repubblica che la nostra Costituzione esprime nell'articolo 54.

Il problema – dunque – non può risolversi nella prospettiva etnico-identitaria del sovranismo cattolico di Groulx, ma deve radicarsi nell'esigenza di sottrarre alle maggioranze parlamentari i diritti fondamentali (che non siano) connessi (alla cittadinanza ma) alla dignità dell'uomo e, in un secondo momento, determinare quali comportamenti siano ad essi (e a tutti i consociati) preclusi per ragioni intrasistematiche, ovvero di puro e semplice rispetto di quei principi su cui un ordinamento giuridico si fonda a prescindere dalla religione/cultura professata (o non professata) dagli individui. Ciò ovviamente non comporta l'esistenza di un "dovere di assimilazione", giacché il diritto interviene attraverso un processo di limitazione della sola libertà morale, e non anche della libertà di pensiero. L'idea di un diritto "cieco" di fronte alla fedeltà ideologica dei consociati, e capace di intervenire sui fatti (e non sugli atteggiamenti interiori) quando essi collidano con il precetto normativo è del resto un frutto della secolarizzazione e della compiuta separazione tra diritto e morale, in forza della quale – per salvaguardare la stessa esistenza delle democrazie aperte – la legge della coscienza può coartare la sovranità popolare solo attraverso un esplicito intervento del legislatore.

E qui si ricava la centralità del principio di laicità, intesa (almeno in prima approssimazione) non solo come proibizione di costituire una religione come religione di Stato e come impossibilità di considerare illeciti determinati comportamenti solo perché essi appaiono in contrasto con i dogmi di una fede religiosa, ma anche come divieto di predisporre trattamenti irragionevolmente differenziati fondati sulla religione o sulla cultura<sup>36</sup>. Da ciò deriva che l'Alterità – e dunque il principio di autodeterminazione soggettiva – può esprimersi solo entro i confini del *neminem laedere* e – pur nel rispetto per la libertà di coscienza in regime di pluralismo confessionale e culturale – del rispetto della dignità umana e dei diritti fondamentali.

Credo che – anche in una prospettiva sovranista – la strada da percorrere per garantire il pieno sviluppo della personalità di tutti i consociati non sia quello di tutelare l'illimitata espressione delle diversità di ciascuno, ma valorizzare un patriottismo costituzionale che si consolidi intorno ad un nucleo di valori fondanti: tale patriottismo costituzionale dovrebbe comportare uguale rispetto e uguale considerazione per tutti gli uomini e le donne che si riconoscano nei valori sui

<sup>36</sup> Giuseppe Casuscelli, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in «Quaderni dir. e pol.eccl.», cit., pp. 169 ss.

quali si fonda la Carta fondamentale italiana, e come tale dovrebbe costituire il termine di riferimento decisivo per il riconoscimento dei diritti politici e – correlativamente – la base teorica necessaria perché possa considerarsi effettivamente adempiuto il dovere sancito dall'art. 4 Cost.