

DEMOCRAZIE E RELIGIONI

La sfida degli incompatibili?

A cura di Mario Ruggenini, Roberta Dreon  
e Sebastiano Galanti Grollo

DONZELLI EDITORE

VIII. La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule:  
simbolo passivo o spia di un (drammatico)  
mutamento di paradigma?

di Lauso Zagato

1. *Premessa.*

Il moltiplicarsi in Europa di situazioni conflittuali aventi al centro l'esercizio della libertà di religione, situazioni che toccano ampiamente il nostro paese, costituisce occasione per soffermarsi sul problema sotto un angolo visuale ben specifico: quello, cioè, del significato del ritorno greve alle simbologie maggioritarie che percorre variamente il continente, e delle inquietanti conseguenze che si delineano per la tenuta del sistema giuridico europeo in materia di tutela dei diritti umani.

Si tratta di un angolo visuale che risulta strettamente connesso, come si avrà modo di vedere, con l'endiadi che dà il titolo a questo volume. Ripercorse per sommi capi le disposizioni di diritto internazionale che inquadrano la libertà di pensiero e di religione nel diritto internazionale dei diritti umani (par. 3), alla luce in particolare dell'applicazione giurisprudenziale che di tali disposizioni è stata fatta dalla Corte europea dei diritti dell'uomo (Corte Edu), si concentrerà l'attenzione sul caso del crocifisso (par. 4), perché in esso sono distinguibili con estrema chiarezza i profili del fenomeno che ci sta a cuore. Verranno quindi approfonditi (par. 5) il significato e le possibili conseguenze della direzione presa dagli eventi, a partire dalla risposta al quesito del se davvero di un ritorno a situazioni già conosciute si tratti; o, piuttosto, della spia di un drammatico mutamento di paradigmi in atto.

Giova prima di tutto richiamare brevemente i fondamenti del lungo intreccio tra libertà di religione e diritto internazionale<sup>1</sup> (par.

<sup>1</sup> Trattasi invero di antichi compagni di viaggio. Cfr. L. Zagato, *Diritto internazionale e fenomeno religioso: note in margine al nuovo incontro tra antichi compagni di strada*, in «Ragion Pratica», 2007, pp. 141-58.

2). Si farà così piazza pulita, da subito, di alcune false certezze esistenti in materia.

2. *Richiamando le origini. Westfalia e dintorni.*

*Prima facie*, il nesso democrazia/religione si presenta come un rapporto asimmetrico. L'asimmetria consisterebbe in ciò: mentre non vi può essere vera democrazia in assenza di libertà di religione, non si può dire altrettanto del contrario. Anche ai nostri giorni vi sono governi autoritari, o addirittura tirannici che, in materia religiosa, si rivelano tolleranti. È il caso, per non andare lontano, del trattamento delle minoranze religiose in Iraq sotto uno tra i più oppressivi regimi della seconda metà del XX secolo, che tuttavia concedeva maggiore autonomia religiosa di quanto avvenga nella situazione attuale: ciò vale per i cristiani di rito caldeo, come pure per i seguaci dell'antico culto (lo zoroastrismo).

Il discorso viene da lontano. La libertà del gruppo religioso di manifestare il proprio credo auto-organizzandosi in tal senso era garantita sotto il sistema ottomano del *millet* (comunità dei fedeli); l'impero era costituito da una federazione di comunità religiose autonome, mentre il governo centrale del Sultano teneva per sé poche funzioni centrali (giustizia, difesa, polizia, finanze). In tale sistema i capi delle diverse comunità religiose erano chiamati a svolgere delicate funzioni amministrative. Il sistema si reggeva sull'equilibrio tra centro e periferie (gruppi religiosi), ma anche su un equilibrio a rischio tra le comunità e le confessioni, che andò in pezzi con la crisi dell'impero e l'ascesa dei giovani turchi<sup>2</sup>.

Certo, quel sistema non concepiva nemmeno la libertà individuale di pensiero e di religione; creazione del pensiero occidentale, questa va di pari passo – l'affermazione è luogo comune – con lo sviluppo liberal-democratico dell'Europa occidentale e del Nord America. Resta tuttavia da stabilire dove, e quando, tale passaggio sia avvenuto. Le ipotesi che vanno per la maggiore si dimostrano infatti, per un motivo o per l'altro, vaghe e inconsistenti. I primi indizi sembrano

<sup>2</sup> Sull'argomento ci si limita qui a richiamare A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford 1939, pp. 184 sgg., e S. Neff, *An Evolving International Norm of Religious Freedom: Problems and Prospects*, in «California Western International Law Journal», 1977, pp. 543-90, in particolare pp. 551 sgg.

portare al *British Toleration Act* del 1689, prodotto della «gloriosa rivoluzione» che consegna il trono a Guglielmo d'Orange. Ma l'*Act* altro non è che grazioso atto, da parte del sovrano, di tolleranza del non-conformismo privato, ferma restando la severa repressione di qualunque comportamento non conforme all'ortodossia religiosa ufficiale: a non parlare delle critiche, o delle devianze manifeste<sup>3</sup>. Bisognerà aspettare il XIX secolo perché vengano gradualmente cancellate, nel Regno Unito, le norme discriminatorie verso le altre confessioni religiose<sup>4</sup>. Quanto alla Svezia, solo dopo il 1860 sarebbe stato possibile abbandonare formalmente la Chiesa luterana di Svezia a favore di altre confessioni cristiane (calvinismo e cattolicesimo), fermo restando che stava a chi esplicitamente, o per fatti concludenti, si era posto al di fuori della Chiesa di Stato il compito di assicurare che comunque ad altra confessione cristiana si era convertito, e che non aveva abbracciato altre fedi né era diventato ateo. Tale «illuminato» regime sarebbe rimasto in vigore addirittura fino al 1952<sup>5</sup>.

Tralasciando i paesi cattolici, come pure la calvinista Ginevra, fucina di democrazia secondo una famosa dottrina<sup>6</sup>, ma fucina anche di roghi<sup>7</sup>, si deve soffermare l'attenzione sull'ordinamento degli Sta-

<sup>3</sup> Cfr. T. Franck, *Is Personal Freedom a Western Value?*, in «American Journal of International Law», 1997, pp. 593-627, e, per quanto in particolare riguarda gli esempi di ampio ricorso alle leggi contro la blasfemia, L. Levy, *Blasphemy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995. Per una classica panoramica sul periodo, W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1932-40, 4 voll. Sul reato di blasfemia cfr. *infra*, pp. 177-8.

<sup>4</sup> La legislazione discriminatoria viene comunque abrogata nel Regno Unito gradualmente: le misure contro i cattolici e la più parte delle altre confessioni protestanti nel 1828-9, contro i quaccheri nel 1858, gli israeliti dieci anni dopo, mentre solo nel 1888 sarà posta fine alla discriminazione verso i non credenti. Almeno sotto questo profilo si rivelava più avanzato il regno del Piemonte, dove la piena eguaglianza di diritti civili e politici veniva riconosciuta ai valdesi nel febbraio 1848 e agli israeliti nel marzo dello stesso anno.

<sup>5</sup> Piuttosto, caratteristico dell'esperienza svedese è il modo «soft» dell'applicazione della legge: gli appartenenti ad altri culti dovevano emigrare (lasciando i beni a parenti, oppure vendendoli e intascando i proventi) senza gravi forme di persecuzione aggiuntive alla pena dell'esilio. Resta che la norma ebbe inflessibile applicazione per secoli: l'ultima espulsione di massa, quella dei battisti svedesi, ha luogo nel 1848. Cfr. Franck, *Is Personal Freedom a Western Value?* cit., pp. 619 sgg.

<sup>6</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze 1970.

<sup>7</sup> Il riferimento è naturalmente al processo e alla condanna di Michele Servet. La vicenda è tanto più significativa in quanto il Servet passa da Ginevra (che non è certo la sua destinazione finale) in incognito, in fuga dalle autorità cattoliche di Vienna, e viene arrestato su indicazione diretta di Calvino. Dopo l'arresto, le autorità ginevrine sono fatte oggetto di una veemente richiesta di estradizione da parte delle autorità di Vienna. Ginevra e i cantoni protestanti avrebbero potuto dunque facilmente evitare ogni coinvolgimento diretto o lasciandolo allontanare o, all'opposto, consegnandolo. Fatto è che i riformatori anelavano proprio

ti Uniti, del paese cioè cui il nesso tra libertà di religione e democrazia viene più naturalmente accostato. Orbene, il primo emendamento (quello sulla libertà religiosa) del 1791 vieta al Congresso di emanare leggi che impongano a livello federale una legislazione in materia religiosa; con ciò dovendosi intendere che i singoli Stati federati erano legittimati a imporre religioni di Stato ai sudditi: è quanto puntualmente avvenne per gli Stati federati (già colonie religiose) del Massachusetts, Connecticut, Vermont, New Hampshire<sup>8</sup>. Solo il XIV emendamento, nel 1868, avrebbe superato, con la formalizzazione dei diritti individuali di cittadinanza<sup>9</sup>, la libertà individuale di religione. E comunque, le leggi inglesi sulla blasfemia, sopravvissute alla rivoluzione orangista, vennero portate nelle colonie per sopravvivere all'indipendenza e rimanere in uso fino a secolo XIX inoltrato.

Dove, allora, in Europa è stata per la prima volta assicurata la libertà di manifestare liberamente la propria religione? Ciò è avvenuto nel XVIII secolo, sotto il governo del più improbabile, tra i sovrani dell'*ancien régime*, a poter essere tacciato di precursore del liberalismo. Nella Prussia di Federico II, «se turchi e pagani vorranno venire a popolare la Prussia, potranno erigervi moschee, templi, e celebrarvi i propri riti»<sup>10</sup>. All'origine della libertà di esercitare liberamente la propria religione in Europa vi sono dunque motivi politico-economici (bonificare le paludi della Prussia orientale) e militari (fornire una base umana più ampia per la proscrizione).

Il (supposto) rapporto asimmetrico da cui abbiamo preso le mosse dimostra la propria inconsistenza. Si badi: non già il secondo termine dell'asimmetria (esistenza di regimi dispotici e totalitari che consentono, entro determinati limiti, una libertà di religione) ma il

a inaugurare una loro, indipendente, «fucina», onde dimostrare all'Europa tutta di non essere, nella caccia e nella punizione dei nemici della fede, secondi a nessuno.

<sup>8</sup> Amendment I. *Freedom of Religion, Press, Expression* (15 dicembre 1791): «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances».

<sup>9</sup> Amendment XIV. *Citizenship Rights* (9 luglio 1868), par. 1: «All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the state wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges and immunities of citizens of the United States, nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny any person within its jurisdiction the equal protection of the laws».

<sup>10</sup> E. Williams, *The Ancient Regime in Europe: Government and Society in the Major States 1649-1789*, Bodley Head, London 1970, p. 385.

primo (non esisterebbe sviluppo democratico senza libertà di religione) si dimostra fallace.

Proviamo a ricostruire il senso di questa carrellata iniziale, volutamente provocatoria. Come si è accennato, questione religiosa e nascita del moderno ordinamento internazionale sono intrecciati. Con la pace di Westfalia<sup>11</sup> i sovrani del Seicento convergono, per sfinimento, che non si può imporre con la forza l'omogeneità religiosa in Europa, e stabiliscono la tolleranza reciproca tra le tre confessioni principali (cattolica, luterana, calvinista). Peraltro, tale tolleranza riguarda solo le confessioni indicate, e nessuna altra<sup>12</sup>. In secondo luogo, tale tolleranza limitata si innesta sul principio di territorialità (*cuius regio eius religio*) già stabilito dalla pace di Augusta del secolo precedente, donde la conseguenza (Svezia *docet*) che quasi sempre il credente in una delle tre confessioni cristiane diversa da quella ufficiale nel suo Stato se ne deve andare in uno Stato dove la sua confessione sia maggioritaria. Nella variante americana, il credente partirà per la frontiera, territorio libero per eccellenza – in quanto abitato da «selvaggi», esterni al patto costituzionale – dove fonderà un'enclave per la sua confessione. I problemi, nel nuovo continente, cominceranno più tardi: quando, cioè, lo spostamento a ovest sarà finito, e si porrà un problema vero di reciproca tolleranza tra confessioni (e di controllo su talune loro prassi: è quanto avviene con i mormoni nello scorcio finale del secolo XIX).

In ogni caso, fino a oltre la metà dell'Ottocento, ben poco spazio è lasciato, su entrambe le rive dell'Atlantico, alla libertà individuale di manifestare la propria religione; soprattutto, si tratta di una relazione comunque dominata dall'ossessione della lotta al deviante, nelle varianti che la nozione ha assunto nel tempo; varianti che prevedono comunque le figure dell'ateo e del giudeo, quando non siano addirittura limitate a esse. A tale evidenza, purtroppo, non sfuggono neppure – anche se il discorso non può essere svi-

<sup>11</sup> A. Ward, *The Peace of Westfalia*, in *The Cambridge Modern History: The Thirty Years War*, IV, a cura di A. Ward, G. Prothero, S. Leathers, Cambridge University Press, Cambridge 1906, pp. 395 sgg.; G. Garancini, *Alcune linee dell'evoluzione storica e della libertà di culto in Europa*, in F. D'Agostino - P. Alberti Amodio, *La libertà di religione e di culto*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 61-71; L. Gross, *Peace of Westfalia*, in «American Journal of International Law», 1948, pp. 20-41; Neff, *An Evolving International Norm* cit., pp. 548 sgg.

<sup>12</sup> «Praeter religiones supra nominatas nulla alia in sacro imperio romano recipiatur vel toleretur». Osserva Garancini, *Alcune linee dell'evoluzione storica* cit., p. 68, che la tolleranza reciproca tra le tre confessioni principali copre «l'intolleranza politica e giuridicamente sanzionata per tutti gli altri».

luppato in questa sede – i Maestri il cui pensiero è alle origini del diritto internazionale<sup>13</sup>.

È arrivato a questo punto il momento di ripercorrere, per sommi capi, il quadro giuridico che disciplina a livello internazionale la libertà di religione. Particolare attenzione sarà rivolta all'ambito regionale europeo: ciò onde poter meglio apprezzare poi la recente giurisprudenza delle Corti europee, e in particolare della Corte Edu. È quanto permetterà poi di valutare l'evoluzione del quadro descritto.

### 3. La libertà di pensiero e di religione: quadro giuridico.

La libertà di religione è affermata all'art. 18 della Dichiarazione universale sui diritti dell'uomo del 1948<sup>14</sup> e ripresa all'incirca alla lettera dall'art. 9 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo del 1950<sup>15</sup> e dall'art. 12 della Convenzione americana

<sup>13</sup> Il riferimento è soprattutto alla posizione, tra i fondatori del diritto internazionale, di Alberico Gentili. Per un verso infatti troviamo in lui, tra i primi, una difesa «politica» delle ragioni della libertà e della tolleranza religiose; per l'altro egli si scatena con violenza selvaggia verso i non credenti «hos enim quasi piratas, communes hostes omnium, bello persequendos et cogendos in more hominum arbitrari» (A. Gentili, *De Jure Belli Libri Tres*, a cura di T. Holland, Oxonii 1877, libro I, cap. IX, p. 39). Sono parole terribili, e di attualità sconcertante, ove si pensi al perentorio quanto implicitamente minaccioso invito ai non credenti a vivere comunque come se Dio fosse proveniente da altissima cattedra. Sulla libertà di religione in Gentili cfr. D. Panizza (a cura di), *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione*, Atti della seconda giornata gentiliana (S. Ginesio, 17 maggio 1987), Giuffrè, Milano 2002. Cfr. inoltre Zagato, *Diritto internazionale e fenomeno religioso* cit., *passim*. Si veda *ibid.* anche per riflessioni sul ruolo troppo spesso sottovalutato di Vattel, a partire dal contributo di tale autore allo smascheramento dell'ipocrisia groziana in questo campo.

<sup>14</sup> Ris. 217 A (III), adottata solennemente dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, con il voto favorevole di 48 Stati, l'astensione dei paesi del blocco orientale, dell'Arabia Saudita e del Sudafrica, e nessun voto contrario. Sulla Dichiarazione, tra gli altri, H. Lauterpacht, *The Universal Declaration of Human Rights*, in «British Yearbook of International Law», 1954, pp. 364 sgg.; L. Pineschi, *La Dichiarazione universale dei diritti umani*, in Id. (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 67-77; F. Pocar, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo cinquant'anni dopo*, in «Corriere giuridico», 1999, pp. 137 sgg.

<sup>15</sup> Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali, adottata a Roma il 4 novembre 1950 ed entrata in vigore a livello internazionale il 3 settembre 1953, per l'Italia il 26 ottobre 1955 (Ets n. 5). Per prime informazioni H. Cullen, *The Emerging Scope of Freedom of Conscience*, in «Elr», 1997, pp. 32-44; S. Lariccia, *Art. 9*, in S. Bartole, B. Conforti, G. Raimondi, *Commentario alla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Cedam, Padova 2001, pp. 319-35; C. Morviducci, *Libertà. VIII. Libertà di religione o di convinzioni*, in *Enc. Giur.*, XIX, Roma 1990, pp. 1-9; G. A. Frowein, *Article 9 § 1*, in L. E. Pettiti, E. Decaux, P. H. Imbert, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Economica, Paris 1995, pp. 353-60; V. Coussirat-Coustes-

dei diritti umani<sup>16</sup>. Un impianto simile, ma con alcune differenze non secondarie, presenta l'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici delle Nazioni Unite del 1966<sup>17</sup>. In tutti gli strumenti indicati il par. 1 della disposizione si articola in due parti, la prima delle quali dedicata alla libertà individuale di pensiero, di coscienza e di religione, la c.d. libertà del *foro interno*. Si tratta di una libertà assoluta, e nel contempo di una libertà negativa; libertà cioè dai vincoli che lo Stato potrebbe voler porre in tale campo. L'art. 18 par. 1 del Patto non presenta tra le articolazioni di tale diritto il diritto a cambiare religione, come invece, sulla scia della Dichiarazione, fanno l'art. 9 Cedu e l'art. 12 della Convenzione americana; deve convenirsi allora che a livello universale la libertà di religione è circoscritta al diritto di avere, o non avere, un credo, e non comprende il diritto di cambiare religione (o di divenire ateo)<sup>18</sup>; tale diritto è invece garantito in ambiente giuridico europeo e americano.

Nella seconda parte, il par. 1 degli artt. 9 Cedu e 18 Patto si occupa dell'esercizio della libertà di religione: è, questo, il c.d. foro esterno (*generally recognized forum*). Vi rientrano culto e osservanza dei riti; pratiche religiose, abbigliamento e simboli, insegnamento delle tradizioni. Si tratta essenzialmente di facoltà, esercitabili nei limiti posti dal par. 2 della disposizione Cedu e, rispettivamente, dal par. 3 della disposizione del Patto. Mentre quest'ultimo parla direttamente di «restrizioni previste dalla legge e necessarie per la sicurezza pubblica [...]», l'art. 9 par. 2 Cedu fa riferimento a restrizioni

re, Article 9 § 2, in *ibid.*, pp. 361-3; M. Pertile, *Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in Pineschi (a cura di), *La tutela internazionale* cit., pp. 409-27. Cfr. anche art. 2 del Protocollo addizionale alla Cedu, Paris, 20 marzo 1952, in base al quale lo Stato deve rispettare il diritto dei genitori di assicurare che educazione e insegnamento si svolgano «in modo conforme alle loro convinzioni religiose e filosofiche».

<sup>16</sup> Convenzione americana dei diritti umani, adottata a S. José del Costarica il 22 novembre 1969 ed entrata in vigore a livello internazionale il 18 luglio 1978 (*Oas Treaty Series*, n. 36, in *United Nation Treaties Series*, d'ora in poi *Unts*, vol. 123). In termini più succinti (e vaghi) si esprime l'art. 8 della carta africana dei diritti umani e dei popoli, adottata a Nairobi il 27 giugno 1981 ed entrata in vigore il 21 ottobre 1986 (lo strumento è chiamato *Carta di Banjul* dalla città, capitale dello Zambia, in cui era stato elaborato il progetto finale).

<sup>17</sup> Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali, adottato a New York il 16 dicembre 1966 entrato in vigore a livello internazionale il 3 gennaio 1976 (in *Unts*, vol. 993). L'art. 13 stabilisce l'obbligo per gli Stati di rispettare la volontà dei genitori o dei tutori legali di «scegliere per i figli scuole diverse da quelle istituite dalle autorità pubbliche» purché conformi a requisiti fondamentali richiesti dallo Stato in materia di istruzione.

<sup>18</sup> Morviducci, *Libertà* cit., p. 4; concorda S. Angioi, *Le dinamiche universalismo-regionalismo nei diritti umani e i loro riflessi sulle relazioni euro mediterranee: quali prospettive per un dialogo tra Europa e mondo arabo?*, in «Ridu», 2003, pp. 51-2.

previste dalla legge e che «costituiscono misure necessarie in una società democratica per la tutela della sicurezza pubblica».

La parte finale del par. 1 si riferisce anche alla libertà di auto-organizzazione delle Chiese<sup>19</sup>. La Corte Edu si è trovata così ben presto ad affrontare profili riguardanti l'ingerenza dello Stato nella vita interna delle comunità religiose.

Al riguardo, la Corte si è ispirata al principio del margine di apprezzamento: spetta allo Stato valutare la necessità o meno di porre al riguardo restrizioni compatibili con una società democratica. Il controllo si è sempre posto in termini formali, cioè in relazione alla adeguatezza delle motivazioni fornite dallo Stato. L'ampiezza del margine di apprezzamento lasciata in tal modo allo Stato non ha mancato, in occasione di alcune pronunce, di causare giustificata perplessità nella migliore dottrina. È questo il caso dalle cosiddette sentenze greche, in particolare le pronunce *Kokkinakis* e *Manoussakis*. Nel primo caso<sup>20</sup>, la Corte era chiamata a esprimersi su di un procedimento penale avviato in Grecia per proselitismo religioso contro un testimone di Geova, essendo il proselitismo religioso costituzionalmente vietato in quello Stato (art. 13.2 Cost.). La Corte, pur costretta a rilevare la lesione dell'art. 9, azzardava un confuso quanto pericoloso distinguo tra «proselitismo» e «abuso del diritto di proselitismo», finendo per giustificare la pesante intromissione dello Stato greco nell'esercizio della libertà di religione.

Quanto al caso *Manoussakis*<sup>21</sup>, esso verteva sull'obbligo che sempre la legge greca impone a chi voglia aprire siti di culto non ortodossi di ottenere l'autorizzazione amministrativa; questa viene concessa a conclusione di un iter che include il parere della locale autorità religiosa ortodossa. Anche in questo caso il comportamento della Corte lasciava adito a perplessità: vi era stata violazione dell'art. 9 della Convenzione da parte della Grecia, ma la legge nazionale tendeva a difendere l'ordine pubblico; d'altro canto la pena in-

<sup>19</sup> Ivi compreso il diritto a possedere beni, oggetti e materiali. Cfr. Corte Edu 9 dicembre 1994, *Santi Monasteri c. Grecia*, 13092/87 e 13983/88, in «Pechr», s. A, 301-A, par. 87.

<sup>20</sup> Corte Edu 25 maggio 1993, *Kokkinakis c. Grecia*, 14307/88, in «Pechr», s. A, 260-A. Sulla pronuncia T. Scovazzi, *L'osso duro del proselitismo*, in Pineschi (a cura di), *La tutela internazionale* cit., pp. 433-41.

<sup>21</sup> Corte Edu 26 settembre 1996, *Manoussakis e altri c. Grecia*, 18748/91, in «Rep.», 1996-iv. Cfr. Pertile, *Libertà di pensiero* cit., pp. 422 sgg., e T. Scovazzi, *Un luogo di culto non autorizzato*, in Pineschi (a cura di), *La tutela internazionale* cit., pp. 442-50.

flitta al sig. Manoussakis era comunque meritevole di censura per la mancanza di proporzionalità. Insomma, i giudici di Strasburgo evitavano di esprimersi con chiarezza sulla questione centrale, e cioè l'evidente incompatibilità della norma greca con il diritto sancito dall'art. 9 Cedu.

La discrezionalità di cui gli Stati godono nell'intervento in materia religiosa viene in evidenza anche in alcuni casi riguardanti interferenze nell'elezione di alti rappresentanti delle comunità islamiche, in Grecia, Bulgaria, Bessarabia<sup>22</sup>. Anche in relazione a tali casi la pronuncia dei giudici è stata tentennante: è stata condannata l'evidente interferenza, ma non sono state fornite indicazioni sui limiti della (eventuale) ingerenza statale in siffatte situazioni.

Le questioni più delicate si sono poste in relazione all'esistenza o meno di un obbligo positivo dello Stato di tutelare le Chiese: appare così in primo piano la questione della blasfemia. Negli anni novanta due famose sentenze – *Otto-Preminger-Institut e Wingrove*<sup>23</sup> – hanno fatto emergere l'ambiguità della giurisprudenza della Corte in materia di libertà di religione. Nel primo caso veniva in rilievo la proiezione serale, aperta, di un film vietato ai minori di 17 anni in un istituto privato; la Chiesa cattolica di Innsbruck otteneva dalle autorità dello Stato il sequestro del film in tutto il Tirolo; nel secondo caso una simile misura amministrativa riguardava l'intero Regno Unito. In entrambi i casi le parti ricorrenti facevano valere davanti alla Corte Edu la violazione dell'art. 10 Cedu, che tutela la libertà di espressione. E in entrambi i casi i giudici di Strasburgo, reso omaggio formale alla libertà di espressione, si avventuravano in una distinzione tra critica alla religione e modi in cui tale diritto viene esercitato. Essi finivano per affermare l'esistenza di una gerarchia tra diritti, al cui vertice si troverebbe la libertà di religione, giudicando quindi giustificata l'ingerenza dello Stato nella manifestazione della libertà di espressione quando si tratti di difendere il sentimento religioso predominante di una comunità. Ora, non solo è preoccupante

<sup>22</sup> Corte Edu 14 dicembre 1999, *Serif c. Grecia*, 3817/97, in «Echr Rep.», 1999-IX; 26 ottobre 2000, *Hasan e Chaush c. Bulgaria* (GC), 30985/96, in «Echr Rep.», 2000-XI; 13 dicembre 2001, *Chiesa metropolitana di Bessarabia c. Moldavia*, 45701/99, in «Echr Rep.», 2001-XII. Per osservazioni critiche, B. Conforti, *La tutela internazionale della libertà religiosa*, in «Ridu», 2002, pp. 276-7.

<sup>23</sup> Corte Edu 20 settembre 1994, *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, in «Pechr», s. A, 295, e 25 novembre 1996, *Wingrove c. Regno Unito*, 17419/90, in «Echr Rep.», 1996-V.

l'«attribuzione alla censura di una dignità morale e culturale»<sup>24</sup>; ancor più grave è il fatto che si apra la strada in tal modo a una tutela privilegiata del gruppo religioso dominante<sup>25</sup>, mettendo a repentaglio tra l'altro il diritto delle minoranze di «fruire di opere artistiche eventualmente non gradite a eventuali maggioranze etnico-ideologico-culturali»<sup>26</sup>.

Quid degli atei? Il caso *Angeleni* dimostra che all'atteggiamento restrittivo verso le confessioni minoritarie corrisponde una posizione analoga verso le «convinzioni individuali minoritarie»<sup>27</sup>. Merita quindi condivisione la critica di chi osserva che per i giudici di Strasburgo i diritti dei non credenti sembrerebbero «comportare solo obblighi negativi, o di non ingerenza, e non anche obblighi positivi, come invece avviene per tutti i diritti universali»<sup>28</sup>.

Nodo particolarmente delicato è quello delle pratiche religiose. La Corte Edu è sempre stata restrittiva a tale proposito: o le pratiche sono accostabili al rito (preghiera rivolta verso un luogo sacro, macellazione rituale, Ramadan) e allora rientrano nella libertà del culto, come tale insindacabile, oppure l'applicazione di eventuali restrizioni da parte dello Stato trova, alla stregua del principio del margine di apprezzamento, ampia comprensione da parte dei giudici. Simboli e abbigliamento religioso rientrano giustappunto nelle pratiche in di-

<sup>24</sup> Così Conforti, *La tutela internazionale della libertà religiosa* cit., pp. 282-3. In senso critico cfr. anche H. Cullen, *The Emerging Scope of Freedom of Conscience*, in «European Law Review», 1997, pp. 43-4; P. Edge, *The European Court of Human Rights and Religious Rights*, in «International and Comparative Law Quarterly», 1998, pp. 680-7; Lariccia, *Art. 9* cit., p. 320.

<sup>25</sup> L. Zagato, *Libertà di religione e identità culturali nel diritto internazionale*, in *Diritti umani e libertà religiosa*, a cura di V. Possenti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 259-96. Va condivisa dunque la critica di chi – Conforti, *La tutela internazionale della libertà religiosa* cit., p. 283 – parla di una «giurisprudenza inutilmente conservatrice e che, per così dire, rovescia i rapporti tra libertà religiosa e libertà di manifestazione del pensiero».

<sup>26</sup> Così, mettendo in risalto la contraddizione con l'art. 151 Tce (ora 167 Tfe) relativo alla politica culturale europea, M. Ventura, *Diritto e religione in Europa: il laboratorio comunitario*, in «Politica e Diritto», 1999, pp. 577-628. Alla stregua dell'art. 167 par. 2 l'Ue appoggia e integra l'azione degli Stati membri, *inter alia*, in materia di «conservazione e salvaguardia del patrimonio culturale di importanza europea» e «creazione artistica e letteraria, compreso il settore audiovisivo». Sul tema si rimanda senz'altro ai contributi di B. Cortese, *Principi del mercato interno ed Europa della cultura. Alcune suggestioni*, e di L. Zagato, *La problematica costruzione di un'identità culturale europea. Un quadro più favorevole dopo Lisbona?*, in *Le culture dell'Europa, l'Europa della cultura*, a cura di L. Zagato e M. Vecco, Franco Angeli, Milano (in corso di pubblicazione). Cfr. *infra*, pp. 191-3.

<sup>27</sup> Pertile, *Libertà di pensiero* cit., p. 414. Cfr. Commissione, *Decisione* 3 dicembre 1986, *Angeleni c. Svezia*, 10491/83, in «DR», 51.

<sup>28</sup> Conforti, *La tutela internazionale della libertà religiosa* cit., p. 274.

scorso. La Corte ha costantemente assunto un atteggiamento restrittivo verso l'abbigliamento religioso dei gruppi minoritari<sup>29</sup>.

Circa il velo islamico, le sentenze di riferimento sono *Dablab* e *Leyla Şahin*. Cominciando dalla seconda<sup>30</sup>, il divieto per le studentesse di portare il velo nelle università turche rientra nel margine di apprezzamento delle autorità di quello Stato, fermo restando – la Corte non si trattiene dall'entrare nel merito – che queste hanno piena ragione nel merito a proteggere, anche contro la loro volontà, le donne che intendano indossarlo «onde affrancarle da ogni condizionamento sociale». Qualche anno prima, i giudici di Strasburgo avevano stabilito che il divieto da parte delle autorità svizzere a una insegnante svizzera convertita di portare il velo a scuola era giustificato sulla base del principio del margine di apprezzamento, ma aggiungendo che il velo è portatore di un messaggio difficilmente conciliabile con il messaggio di tolleranza, rispetto per gli altri e non discriminazione di cui gli insegnanti debbono dare prova<sup>31</sup>.

In sostanza, attraverso la prassi giurisprudenziale in materia di pratiche religiose si manifesta la tendenza della Corte Edu «a restringere lo spazio per le convinzioni e le fedi minoritarie a favore delle più forti e organizzate»<sup>32</sup>. Interessanti in questo senso risultano le due pronunce *Valsamis* e *Efstration*<sup>33</sup>: in entrambi i casi il rifiuto dei genitori, testimoni di Geova, di ottemperare, per motivi religiosi, all'obbligo di mandare i figli ad assistere alla parata mili-

<sup>29</sup> Analogamente a quanto fatto dal Comitato dei diritti umani (organo istituito dal Patto sui diritti civili e politici), soprattutto in relazione alle restrizioni imposte nei paesi occidentali d'immigrazione alla pratica sikh di usare il turbante. Cfr. Comitato dei diritti umani, Costatazioni 25 ottobre 1988, *Karnel Singh Binder c. Canada* (Comunicazione n. 208/1986). Il Comitato nega la possibilità di avvalersi della libertà di coscienza quando questa venga utilizzata per «sfuggire a obblighi legali imposti alla generalità dei consociati». In ambito Cedu, cfr. Decisione della Commissione 12 luglio 1978, *X c. Regno Unito*, 7992/77, in «DR», 14: l'obbligo di indossare il casco alla guida di motoveicoli costituisce una restrizione giustificata dell'obbligo religioso di portare il turbante.

<sup>30</sup> Corte Edu 29 giugno 2004/10, *Leyla Şahin c. Turchia*, 44774/98, e Corte Edu 10 novembre 2005, *Leyla Şahin c. Turchia* (GC), 44774/98. Sulla pronuncia, annotata da C. Skach in «Ajl», 2006, pp. 186-96, cfr. T. Levis, *What not to Wear: Religious Rights, the European Court, and the Margin of Appreciation*, in «International and Comparative Law Quarterly», 2007, pp. 395-414; J. Marshall, *Freedom of Religious Expression and Gender Equality: Şahin v. Turkey*, in «Modern Law Review», 2006, pp. 452-61; L. Zagato, *Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale dei diritti umani*, in «Diritto, Immigrazione e Cittadinanza», 2007, pp. 64-87.

<sup>31</sup> Corte Edu 15 febbraio 2001, *Dablab c. Svizzera*, 42393/98, in «Echr Rep.», 2001-IV.

<sup>32</sup> Zagato, *Libertà di religione e identità culturali* cit., p. 286.

<sup>33</sup> Corte Edu 18 dicembre 1996, *Valsamis c. Grecia*, 21787/93, ed *Efstration c. Grecia*, 24095/94, in «Echr Rep.», 1996-VI.

tare del 28 ottobre, ricorrenza dell'invasione militare della Grecia a opera dell'Italia fascista, era stato sanzionato dalle autorità scolastiche; le sanzioni erano state avallate successivamente in sede di ricorso amministrativo. La Corte non si limita a giustificare la decisione delle autorità greche richiamando il margine di apprezzamento; entra piuttosto nel merito, negando il carattere militarista della cerimonia, che rappresenterebbe invece espressione della volontà di democrazia e libertà del popolo greco; di conseguenza l'obbligo non ledeva la libertà di religione sancito dall'art. 9 Cedu, né il diritto dei genitori a garantire che l'educazione dei figli avvenga nel rispetto «delle loro convinzioni filosofiche e religiose», come stabilito dall'art. 2 del Protocollo addizionale alla Cedu del 20 marzo 1952<sup>34</sup>.

L'atteggiamento della Corte non si è modificato in casi più recenti, spesso entrando in contraddizione con le più alte giurisdizioni nazionali<sup>35</sup>. Caso emblematico è quello dei Centri *Rajneesh* (Bhagwan) in Germania. Il gruppo religioso ricorre nei confronti delle leggi contro le sette e gli pseudo-culti (tra cui il loro) emanate dal Land della Renania Westfalia (e da altri). I ricorsi interni erano stati rigettati con affermazioni durissime dalla Corte amministrativa d'appello della Renania Westfalia e dalla Corte amministrativa federale; a giudizio di tali organi con le disposizioni in discorso le istituzioni difendevano il proprio diritto/dovere costituzionale di proteggere la salute e la dignità dei cittadini contro i nuovi culti e le sette. Era successivamente intervenuta la Corte costituzionale tedesca a portare un certo equilibrio, accertando che vi era stata mancanza di proporzionalità nella prassi amministrativa, e nella stessa terminologia usata, da parte dei Länder interessati. Orbene, una volta portato il caso davanti

<sup>34</sup> Ben diversamente, malgrado si fosse in piena guerra mondiale, si era comportata la Corte suprema degli Stati Uniti: il rifiuto degli alunni testimoni di Geova di fare il saluto alla bandiera si spiegava con il fatto che il saluto stesso «favoriva e supponeva» una determinata attitudine mentale. Di conseguenza l'obbligo del saluto alla bandiera – vigente nelle scuole di alcuni Stati dell'Unione – andava considerato incostituzionale perché atto a ledere la libertà di religione. U.S. Supreme Court, decided June 14, 1943, <http://laws.findlaw.com/us/319/624.html>.

<sup>35</sup> Non fa prova, in senso contrario, quanto stabilito nelle due sentenze «russe» della Corte. Cfr. Corte Edu 6 ottobre 2006, *Esercito della salvezza c. Federazione russa*, 72881/01, e 5 aprile 2007, *Chiesa di Scientology di Mosca c. Federazione russa*, 18147/02. Le motivazioni addotte dalla Federazione russa erano invero speciose, e nel primo caso addirittura temerarie: gli ostacoli frapposti al riconoscimento dell'esercito della salvezza nell'ordinamento russo sarebbero giustificati dal carattere paramilitare dell'organizzazione, dimostrato dall'abbigliamento e dalla presenza di gradi nella gerarchia interna.

alla Corte Edu<sup>36</sup>, questa non considera l'autorevole invito alla cautela espresso dalla Corte costituzionale, per appiattirsi *in toto* sulla legislazione dei Länder interessati e sulla giurisprudenza amministrativa che ne aveva affermato la piena legittimità.

Elementi di novità presenta piuttosto la pronuncia *Zengin*<sup>37</sup>, che possiamo considerare indice di una tensione verso il ridimensionamento della sfera d'applicazione del principio del margine di apprezzamento. Con tale pronuncia, i giudici di Strasburgo accertano esservi stata violazione dell'art. 2 del par. 1 del I Protocollo da parte della Turchia per l'obbligo fatto a un bambino di fede alevita di seguire i corsi di religione (storia delle religioni) nella scuola pubblica.

#### 4. La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule della scuola pubblica.

È il momento di concentrare l'attenzione sul caso del crocifisso, deciso dalla Corte Edu alla fine del 2009<sup>38</sup>, con sentenza poi rovesciata nel merito dalla grande Camera nella primavera 2011; tale caso costituisce, anche per il dibattito che lo ha accompagnato e seguito<sup>39</sup>, un punto di svolta. La vicenda è nota, ma va per sommi capi ricapitolata: la signora Lautsi considera la pratica della scuola dell'obbligo frequentata dai suoi figli (un istituto comprensivo di Abano Terme, in provincia di Padova) di esporre il crocifisso in ogni aula contraria ai principi di secolarismo in base ai quali essi vengono educati, e ne chiede la rimozione; in ciò richiamando anche una pronuncia della Cassazione (n. 4273 del 2000) relativa alla presenza del crocifisso nelle cabine elettorali in occasione delle elezioni. Il Tribu-

<sup>36</sup> Corte Edu 6 novembre 2008, *Leela Förderkreis E. V. e altri c. Germania*, 58911/00.

<sup>37</sup> Corte Edu 9 ottobre 2007, *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, 1448/04.

<sup>38</sup> Corte Edu 3 novembre 2009, *Lautsi c. Italia*, 30814/06.

<sup>39</sup> Tra gli altri S. Bartole, *Simbolo religioso, simbolo passivo, simbolo civile: le metamorfosi forensi del Crocifisso*, in «Diritto, Immigrazione e Cittadinanza», 2010, pp. 65-73; M. Lugato, *Simboli religiosi e Corte europea dei diritti dell'uomo: il caso del crocifisso*, in «Rivista di diritto internazionale», 2010, pp. 402-20; F. M. Palombino, *Laicità dello Stato ed esposizione del crocifisso nella sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso Lautsi*, in «Rivista di diritto internazionale», 2010, pp. 134-9; M. Ricca, *Chi vuole il crocifisso? Domande semplici, democrazia interculturale, fede personale*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2010, pp. 5-39. N. Ronzitti, *La sentenza sul crocifisso: verso un effetto domino?*, [www.affarinternazionali.it](http://www.affarinternazionali.it) (on-line dal 9 novembre 2009); R. Sapienza, *Il crocifisso nelle aule scolastiche italiane: una questione ancora aperta*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2010, pp. 75-86.

nale amministrativo (Tar) del Veneto, adito a seguito del rifiuto del dirigente scolastico di provvedere alla rimozione, il 14 gennaio 2004 giudicava non infondato il ricorso e poneva alla Corte costituzionale il quesito relativo alla costituzionalità della prassi espositiva nelle scuole pubbliche, alla stregua delle rilevanti disposizioni della Costituzione; aggiungeva che a suo avviso non vi era dubbio che tale prassi favorisse una religione sulle altre. Davanti alla Corte costituzionale, il governo dal canto suo sosteneva che il crocifisso non è solo un simbolo religioso ma anche lo «stendardo della Chiesa cattolica», e che essendo questa l'unica Chiesa citata nella Costituzione (art. 7) se ne deve desumere che il crocifisso è un simbolo dello Stato italiano.

Dopo che la Corte costituzionale<sup>40</sup> si fu dichiarata incompetente, constatando che si trattava di disposizioni contenute in regolamenti amministrativi e non in leggi della Repubblica, il caso tornò alle autorità amministrative. Sia il Tar del Veneto (sentenza n. 1110 del 17 marzo 2005) che il Consiglio di Stato (13 febbraio 2006) rigettarono il ricorso della signora Lautsi per motivi di merito: il crocifisso era simbolo della storia e della cultura, addirittura dell'identità italiana, e in particolare dei principi di eguaglianza, libertà e tolleranza (Tar) e rappresentava i valori della vita civile (CS). A giudizio del primo (punto 14.1) in particolare il simbolo della croce in classe non avrebbe nulla a che vedere con le convinzioni religiose di alcuno, ma comporterebbe invece una riflessione sulla storia della società italiana come oggettivata nella Costituzione repubblicana e quindi farebbe corpo con il principio di secolarizzazione, nel suo aspetto migliore. Il CS, a sua volta, insisteva sul valore educativo del crocifisso anche in una prospettiva improntata al secolarismo.

La signora Lautsi invocava innanzi alla Corte Edu la violazione dell'art. 2 del Protocollo addizionale alla Cedu e dell'art. 9 della stessa. Faceva valere che il crocifisso ha innanzitutto e soprattutto un significato religioso, altre eventuali connotazioni risultando secondarie. In tal modo garantirebbe alla Chiesa cattolica una situazione di privilegio, che interferiva obiettivamente con la libertà di pensiero e di religione assicurata dalla Costituzione. Dal punto di vista educativo, ciò ingenerava nei fanciulli l'impressione che quanti non condividono la religione cristiana siano tenuti ai margini.

<sup>40</sup> Corte costituzionale, sentenza n. 359 del 15 dicembre 2004.



Dal canto suo il governo italiano insisteva sulla presenza nel crocifisso di significati diversi da quello religioso. In particolare tale simbolo presenterebbe un valore etico che va alla radice dei valori costitutivi della società europea e che può perfettamente venire accettato anche dai non credenti a prescindere dal valore religioso. Dal momento poi che l'esposizione non è accompagnata dalla richiesta di comportamenti particolari né agli alunni né ai docenti, essa non attenta in alcun modo al diritto di aderire a uno o un altro credo o filosofia. Solo come argomentazione sussidiaria, il governo italiano si rifà al principio del margine di apprezzamento, ricordando come questo costituisca uno dei capisaldi della giurisprudenza della Corte, anche perché i singoli Stati europei sono ben lungi dal presentare applicazioni concordi del principio del secolarismo in questo campo.

La Corte constata come il caso riguardi l'esposizione del simbolo religioso di una confessione largamente maggioritaria nel paese, donde la pregnanza dell'offrire garanzia a chi pratica religioni diverse, come pure ai non credenti; tale problema risulta ovviamente tanto più serio quando coinvolga la formazione dei giovani nella scuola pubblica. Subito dopo i giudici denotano di aver perfettamente compreso la specificità della difesa operata dallo Stato italiano: questo attribuisce al crocifisso (punto 51) un significato non solo morale, ma addirittura neutrale e secolare in riferimento alla storia del Paese, strettamente avvinta come questa è alla storia della cristianità. Un significato che addirittura – giusta la linea interpretativa del Tar del Veneto – farebbe corpo con i valori costituzionali.

I giudici ricordano come secondo la giurisprudenza *Buscarini*<sup>41</sup> il fatto che un simbolo religioso sia usato anche per fini di altro genere (nel caso era l'uso di giurare in tribunale sul Vangelo in uso a San Marino) non priva il simbolo stesso del suo valore religioso. Richiamano poi opportunamente la pronuncia *Dahlab*<sup>42</sup>, notando come in ambiente scolastico il crocifisso non possa che venire percepito dai discenti come parte integrante dell'ambiente scolastico, e quindi «a powerful external symbol». A questo punto la Corte dice qualcosa di effettivamente innovativo in materia di *libertà ne-*

<sup>41</sup> Corte Edu 18 febbraio 1999, *Buscarini e altri c. San Marino* (GC), 24645/94, in «Echr Rep.», 1999-I.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 31.

*gativa* di religione; questa non può consistere solo nel diritto a non essere fatti oggetto di educazione e indottrinamento religiosi, o di assentarsi dai servizi religiosi, ma si estende alle pratiche e ai simboli. In particolare il diritto negativo richiede «special protection if it is the State which expresses a belief and dissenters are placed in a situation from which they cannot extract themselves if not by making disproportionate efforts and acts of sacrifice» (punto 55). Ancora, i giudici confessano di non riuscire a vedere come un simbolo proprio della religione maggioritaria del nostro paese possa essere considerato, all'inverso, simbolo di quel pluralismo educativo che è essenziale per la conservazione di una società democratica nel senso della Convenzione. Di conseguenza la Corte, senza neppure prendere in esame l'altro motivo di gravame, e cioè la violazione dell'art. 14 Cedu che vieta la discriminazione, stabilisce che vi è stata violazione dell'art. 2 del Protocollo in collegamento con l'art. 9 Cedu.

La pronuncia resa dalla Grande Camera il 18 marzo 2011<sup>43</sup> si caratterizza intanto, rispetto alla precedente, per essere introdotta da un'amplissima citazione dalla sentenza del Tar del Veneto del 2005 e da una panoramica sulla legislazione in Europa, che non era stata oggetto di particolari approfondimenti nella prima sentenza. Risulta da questa che la presenza di simboli religiosi è prevista, oltre che in Italia, in Austria, Polonia e (prima della sentenza della Corte costituzionale federale tedesca) in alcuni Länder, nonché in enti territoriali svizzeri. Il simbolo è presente in maniera diffusa, senza regolamentazione *ad hoc*, anche nelle scuole di Spagna, Eire, Grecia, Malta, San Marino, Romania. Non è diffuso nelle scuole pubbliche degli altri paesi europei, mentre è espressamente escluso in Francia, Georgia e nella repubblica di Macedonia.

Interessante è il fatto che, quando la questione è stata portata davanti alle Corti supreme dei singoli paesi europei, solo la Corte costituzionale polacca si è espressa in termini rigidi, corrispondenti a quelli dei tribunali amministrativi italiani. La Corte federale svizzera ha imposto di togliere il crocifisso dalle aule nella scuola primaria; la Corte costituzionale federale tedesca ha stabilito la contrarietà al principio costituzionale della neutralità dello Stato dell'ordinanza

<sup>43</sup> Corte Edu 18 marzo 2011, *Lautsi e altri c. Italia* (GC), 30814/06.

bavarese che obbligava l'esposizione del crocifisso nelle scuole. A seguito di tale sentenza il Parlamento bavarese confermava con ordinanza la precedente misura, ma introduceva *ex novo* l'indicazione di misure di compromesso – o di soluzioni individualizzate – tutte le volte che i genitori, aderenti ad altra religione o non credenti, ponessero in discussione la presenza del crocifisso. Alla necessità di individuare simili soluzioni di mediazione e ragionevolezza si ispiravano pure le Corti supreme romana e spagnola.

Davanti alla Grande Camera il governo italiano contesta alla prima sentenza di aver confuso neutralità (concetto inclusivo) e secolarismo (concetto esclusivo) favorendo così un specifica scelta religiosa, quella dell'ateismo e del razionalismo agnostico. In altre parole, la sentenza del 2009 non sosterebbe la neutralità dello Stato, ma favorirebbe una delle parti in causa. In secondo luogo, a detta del governo italiano, il crocifisso costituisce un simbolo identitario e culturale, il simbolo dei principi che stanno alla base della civiltà occidentale. Si tratta peraltro di un *simbolo passivo*, tanto più dal momento che non si può in alcun modo sostenere che in Italia l'insegnamento scolastico sia influenzato dalla presenza nelle classi del crocifisso. La sua presenza sarebbe dunque elemento di rispetto di una tradizione vecchia di secoli; il pur sacrosanto diritto dei genitori a veder rispettate le proprie scelte educative, e la propria cultura di provenienza, non può entrare in contrasto con il diritto della comunità a veder tramandata la propria cultura. La presenza del crocifisso in classe costituisce in definitiva un contributo legittimo che consente agli studenti di comprendere la comunità nazionale in cui ci si aspetta si integrino (punto 39).

Da ultimo (punto 40), il governo italiano richiama con sconcertante brutalità il diritto della maggioranza a vedere soddisfatte le proprie esigenze; ove ciò non avvenisse, si avrebbe abuso dei diritti della minoranza. La Corte avrebbe il dovere di tutelare i sentimenti religiosi maggioritari; nel dir questo il governo italiano richiama la giurisprudenza tradizionale della Corte Edu in materia di libertà di religione<sup>44</sup>, e l'ampilissimo ricorso che questa fa al principio del margine di apprezzamento.

<sup>44</sup> Ovviamente, non può mancare, in questo quadro di ragionamento, il riferimento alla pronuncia Otto-Preminger-Institut, portata come esempio di «buona» giurisprudenza (cfr. *supra*, pp. 177-8).

I ricorrenti originari, oltre a riproporre gli argomenti presentati nel primo processo, richiamano (punto 42) la sentenza della Corte costituzionale federale tedesca (16 maggio 1995) secondo la quale dare un significato profano al crocifisso ne contraddirebbe la natura di simbolo sacro; parlare inoltre di simbolo passivo, sempre secondo il giudice supremo tedesco, significherebbe non considerare che come ogni simbolo esso dà «material form to a cognitive, intuitive and emotional reality» che va al di là di ciò che è materialmente percepibile.

La Grande Camera parte dall'affermare che il termine rispetto, di cui all'art. 2 del Protocollo addizionale, ha un significato che travalica gli obblighi negativi, implicando anche comportamenti positivi da parte dello Stato; ne trae la conseguenza che, alla luce delle complessità e diversità delle situazioni nei diversi Stati Parte, in questo più che in altri campi deve essere lasciato un ampio margine di apprezzamento ai singoli Stati. Richiama quindi la propria giurisprudenza consolidata, secondo la quale il citato art. 2 del Protocollo addizionale non impedisce allo Stato di impartire insegnamenti formativi che toccano materie religiose, anzi, lo esige. L'importante è che tali insegnamenti vengano impartiti in termini obiettivi, critici e confacenti a un'impostazione pluralistica.

La Corte prende poi, opportunamente, posizione su alcune affermazioni francamente temerarie fatte dal governo italiano: non è vero che il diritto garantito dall'art. 2 del Protocollo addizionale faccia riferimento solo all'insegnamento materialmente impartito a scuola, e che la questione dell'imposizione o meno dei simboli religiosi della maggioranza non interferisca con l'esercizio di tale diritto, come sostenuto da quello. Quanto al crocifisso, è evidente trattarsi di un simbolo prima di tutto religioso: beffardamente, i giudici di Strasburgo rilevano come esista in materia un significativo contrasto tra giurisprudenza della Cassazione e del Consiglio di Stato, contrasto che non sta alla Grande Camera risolvere. Resta che, sia in relazione all'ampiezza dell'ambito di applicazione dell'art. 2 del Protocollo, sia in relazione alla valutazione di opportunità circa il perpetuare o meno una tradizione religiosa, la decisione ricade nel margine di apprezzamento dello Stato. Unico limite è che ciò non dia luogo a fenomeni di indottrinamento capaci di porre a repentaglio la libertà di religione e i diritti dei genitori sull'educazione dei figli. Per

stabilire se ciò sia avvenuto o meno la Corte richiama le pronunce *Folgerø*<sup>45</sup> e *Zengin*<sup>46</sup>. In entrambe, il fatto che i programmi scolastici dessero maggior rilevanza alla religione cristiana (nel primo caso, ambientato in Norvegia, dove esistono corsi di «Cristianesimo, religione e filosofia») e a quella islamica (caso *Zengin*, in Turchia), non costituisce, per sé, violazione dell'art. 2.

A questo punto la Corte vira, e si avvia a chiudere in gran fretta. Il crocifisso è davvero un simbolo passivo, come aveva sostenuto il governo italiano già nel primo processo; di conseguenza l'affermazione dei primi giudici secondo cui si tratterebbe di un potente simbolo religioso nel senso della sentenza *Dahlab* non merita condivisione (punto 73). I due casi sarebbero invero radicalmente divergenti. Nella pronuncia *Dahlab* si trattava di tutelare gli studenti da un atteggiamento che metteva a rischio le convinzioni religiose dei giovani e delle loro famiglie; non così nel caso in esame, anche perché la scuola italiana fornisce possibilità a iosa di corsi alternativi per studenti appartenenti ad altre religioni o non credenti. Di conseguenza le scelte del governo italiano rientrerebbero pienamente nel suo margine di apprezzamento<sup>47</sup>.

### 5. Molto rumore per nulla o indizio di sommovimenti che interessano la tenuta del sistema europeo dei diritti?

Merita piena condivisione, intanto, il rilievo secondo cui la Grande Camera prima ha deciso «quale soluzione dare alla questione sottoposta alla sua attenzione e poi ha trovato la motivazione»<sup>48</sup>. Due sono soprattutto le considerazioni che si impongono. La Grande Camera giustifica intanto l'applicazione della teoria del margine di

<sup>45</sup> Corte Edu 29 giugno 2007, *Folgerø e altri c. Norvegia* (GC), 15472/02, in «Echr», 2007-VIII.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, nota 37.

<sup>47</sup> Su tale pronuncia G. Boccaccini, *Crocifisso e identità nazionale, dopo la sentenza di Strasburgo*, in «Diritti e società», Strasburgo, in [www.imille.org](http://www.imille.org) (on-line dal 20 marzo 2011); B. Conforti, *Crocifisso nelle scuole, una sentenza che lascia perplessi*, [www.affarinternazionali.it](http://www.affarinternazionali.it) (on-line dal 24 marzo 2011); F. M. Palombino, *La decisione della Grande Camera dei diritti dell'uomo nel caso Lautsi: un uso incongruo della nozione di «simbolo passivo»*, in «Rivista di diritto internazionale», 2011, pp. 463-7. In termini più generali, ma con ampie e conclusive considerazioni sulla pronuncia in esame, N. Fiorita, *Uguaglianza e libertà religiosa negli «anni zero»*, in «Diritto, Immigrazione e Cittadinanza», 2011, pp. 30-49.

<sup>48</sup> Conforti, *Crocifisso nelle scuole* cit.

apprezzamento alla luce della pluralità dei regimi vigenti in Europa sulla materia. Ma, come la Corte stessa ha appurato, la presenza del simbolo del crocifisso nelle aule della scuola pubblica è prevista solo in Italia, Austria e Polonia; in alcuni altri Stati vi è tolleranza di fatto. Soprattutto in Svizzera, Spagna e Germania le Corti supreme ne hanno ordinato lo spostamento. Proprio a seguito della pronuncia della Corte federale costituzionale, anzi, la Baviera ha fatto un significativo passo indietro, accettando una soluzione di tipo greco, o romeno. Lo scomposto gridare contro l'ateismo di Stato che ha attraversato l'Italia nell'intervallo tra le due sentenze dimostra, nel confronto, la strumentalità che lo ispirava.

La seconda considerazione riguarda la questione della natura passiva o meno del simbolo. Il richiamo a tale teoria, elaborata in ambiente giuridico non europeo<sup>49</sup>, è servito ai giudici per mettere fuori gioco, lo si è visto, il precedente della pronuncia *Dahlab*, in cui il velo islamico indossato in classe da una docente convertita all'Islam era stato definito «a powerful external symbol». Dal momento che la libertà religiosa e di educazione religiosa dei figli non sono in Italia a rischio, il crocifisso esposto nelle aule non può essere così definito; si tratta, invece, di un simbolo passivo<sup>50</sup>. Ma è davvero così? Si impone a questo punto un approfondimento, in una duplice direzione.

L'argomentazione della Grande Camera funziona solo ove resti ancorata al terreno tradizionale dell'eventuale contesa religiosa tra diversi credo e convinzioni. Ma è fin troppo facile replicare che in Italia è in corso una battaglia senza esclusione di colpi sul terreno della biopolitica<sup>51</sup>, che vede l'organizzazione di cui il simbolo del crocifis-

<sup>49</sup> Corte Suprema degli Stati Uniti, 5 marzo 1984, *Lybch v. Donnelly*, n. 82-1256. I simboli religiosi possono essere esposti in pubblico purché si tratti di meri simboli passivi: decisivo a tal fine è che siano percepiti come tali dai frequentatori del luogo pubblico. Determinante è dunque l'atteggiamento del ricettore, non la natura del simbolo religioso. Cfr. le succinte ma condivisibili osservazioni di Palombino, *La decisione della Grande Camera* cit.

<sup>50</sup> La Grande Camera non fa dunque riferimento alla percezione del simbolo da parte dei ricettori, ma si ingegna a costruire dei criteri obiettivi di passività. Cfr. Palombino, *La decisione della Grande Camera* cit.

<sup>51</sup> Il termine è di derivazione foucaultiana. L'autore francese pone in risalto come, a partire dalla fine del XVIII secolo, alle tecnologie del potere disciplinare sul corpo individualizzato (che a loro volta avevano sostituito l'episodicità dell'intervento del potere assoluto del re, che si esercitava attraverso il prelievo di risorse e l'esercizio del potere di morte) si sostituisce una nuova tecnologia del potere, il biopotere appunto, che «si rivolge alla molteplicità degli uomini [...] in quanto costituisce [...] una massa globale, investita da processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia e così via» (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano

so rappresenta (secondo la prosa poetica del Tar del Veneto) «il vessillo», in prima linea per imporre a tutti i membri della società non già la propria fede sul destino dell'uomo dopo la morte, ma la propria visione di ciò che è naturale e lecito (e di ciò che non lo è, e va quindi proibito) dal momento della nascita a quello della morte fisica. Basta quindi spostare l'attenzione dal terreno religioso in senso proprio ai temi scottanti della fecondazione artificiale<sup>52</sup>, del testamento biologico, delle scelte sessuali<sup>53</sup>, per constatare come l'utilizzo del simbolo nella scuola non abbia più nulla di passivo, ma costituisca invece manifestazione tipica di un *powerful external symbol*. Concediamo che il simbolo non prefiguri alcuna situazione di indottrinamento implicito rispetto ai seguaci di altre religioni o ai non credenti. Il fatto certo è che la presenza del simbolo della Chiesa cattolica nella scuola pubblica contribuisce senz'altro a costruire elementi di pre-identificazione con le posizioni di tale organizzazione sulle questioni decisive riguardanti l'inizio, lo svolgimento e la conclusione della vita terrena (per i non credenti, l'unica) degli individui. Diviene insomma vessillo del biopotere<sup>54</sup> nella sua configurazione più *hard*.

Perplessità sulla natura di simbolo passivo del crocifisso nelle aule vengono peraltro in rilievo anche sotto un altro punto di vista, in rela-

1998, p. 209). Il paradigma biopolitico non esaurisce peraltro la sua produttività nell'ambito dell'esercizio del potere, ma si impone come articolazione fondamentale di momenti di resistenza: qualità della vita, riappropriazione del corpo, diritto alla salute. L'analisi foucaultiana è stata in seguito ripresa criticamente e approfondita da altri pensatori, tra i quali Agamben e, soprattutto, Haraway (cfr. *infra*, nota 54). Cfr. M. Guareschi, *Biopolitica*, in *Lessico del postfordismo*, a cura di A. Zanin e U. Fadini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 33-9.

<sup>52</sup> Spunti interessanti al riguardo offre la sentenza della Corte Edu 1° aprile 2010, *S. H. e altri c. Austria*, 57813/00, su cui C. Campiglio, *Il divieto di fecondazione eterologa all'esame della Corte europea dei diritti umani*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2010, pp. 624-9.

<sup>53</sup> Su tale aspetto la Corte si è dimostrata, in recenti interventi, più coraggiosa. Corte Edu 24 giugno 2010, *Schalk e Kopf c. Austria*, 30141/04, su cui C. Ragno, *La tutela delle coppie omosessuali nella recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani. Il caso Schalk e Kopf*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2010, pp. 639-43.

<sup>54</sup> Nell'odierno orizzonte biopolitico, insegna Donna Haraway, le problematiche inerenti la scienza e la tecnologia assumono carattere strategico e, per molti versi, immediatamente ontologico e politico. Non solo la distinzione tra organico e inorganico, vita e artificio si fa più difficile, ma è il corpo a non poter più essere preso in esame a prescindere dalle proteste che lo accompagnano, dal composto informazionale-tecnologico che ne definisce operatività e manipolabilità. L'attualità del pensiero della studiosa americana è assoluta; di più, la possente metafora del *cyborg* proietta la propria ombra sul secolo in cui siamo da poco entrati, anticipando e spiegando terreni e logiche di scontro di potere che ci attendono. Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche dei corpi*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, e Id., *Testimone\_Modesta@FemaleMan@incontra\_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000.

zione cioè alla vera e propria ossessione identitaria<sup>55</sup> che ha caratterizzato, in entrambi i giudizi, le posizioni dello Stato italiano. Anche chi critica la pronuncia della Grande Camera non può non apprezzare, in proposito, il suo rifiuto di seguire lo Stato italiano su tale terreno.

La questione è drammatica; il richiamo identitario risulta sostenuto da «un inedito diritto municipale di natura confessionale»<sup>56</sup>, come dimostra abbondantemente il fioccare di ordinanze di sindaci, dopo la prima sentenza, in cui si *impondeva* l'esposizione del crocifisso nelle scuole di singoli territori comunali. Folklore giuridico? Per certi versi sì, come del resto la proposta di personaggi politici dell'allora maggioranza (ma non solo) di uscire dall'Unione europea se la Grande Camera della Corte di giustizia non avesse ribaltato in appello (*sic!*) la sentenza. Si tratta peraltro di un folklore torvo, piegato a esigenze di controllo e discriminazione in chiave territoriale. Non solo simboli, edifici<sup>57</sup> e abbigliamento religioso<sup>58</sup>, ma anche la somministrazione di cibi etnici<sup>59</sup> si intrecciano e si confondono in una deriva

<sup>55</sup> La scelta di puntare sul crocifisso come simbolo identitario piuttosto che «far riferimento al principio di sussidiarietà e al margine di apprezzamento che spettano agli ordinamenti nazionali» era stata oggetto di forte critica, in occasione della prima sentenza, da parte di Ronzitti, *La sentenza sul crocifisso* cit. Sotto tale profilo, né lo Stato italiano né la Corte hanno sostanzialmente modificato le rispettive posizioni nel secondo processo. In direzione contraria l'opinione di V. Fiorillo, *La sentenza della grande Camera sul crocifisso: il margine di apprezzamento ritorna «a scuola» dopo un'assenza ingiustificata*, [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it) (on-line dal 12 aprile 2011).

<sup>56</sup> Fiorita, *Uguaglianza e libertà religiosa* cit., p. 46.

<sup>57</sup> Sul tema scottante dei luoghi di culto islamici, per quanto riguarda il referendum svizzero sull'edificazione di minareti e l'andamento dei ricorsi innanzi alla Corte, cfr. C. Sanna, *Sovranità popolare e diritti umani in Svizzera: l'iniziativa federale contro l'edificazione dei minareti*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2010, pp. 644-7. Per una riflessione sulla situazione italiana, alla luce del documento del Comitato per l'Islam italiano presso il ministero dell'Interno in materia di «luoghi di culto islamici in Italia» del 28 gennaio 2011, cfr. il commento di N. Fiorita in «Newsletter del servizio giuridico contro la discriminazione etnica, razziale e religiosa», 7, febbraio 2011, [www.asgi.it](http://www.asgi.it).

<sup>58</sup> Cfr. Zagato, *Il volto conteso* cit., soprattutto nella parte finale, relativa alla varietà non solo nello spazio ma anche nel tempo della legislazione in questa materia in Europa; misure radicali vengono spesso prese, a livello statale e sub-statale, sulla base di maggioranze ristrettissime, passibili di rovesciamento (con conseguenti immediate e radicali modifiche della disciplina normativa e amministrativa) in poco tempo. Sull'evoluzione della situazione francese cfr. l'analisi equilibrata di A. Cossiri, *Francia: il rapporto Gerin-Raoult sul velo islamico riaccende il dibattito*, [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it) (on-line dal 5 febbraio 2010). Per considerazioni d'insieme sulla sentenza *Arslan* (Corte Edu 23 febbraio 2010, *Ahmet Arslan e altri c. Turchia*, 41135/98, [www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int)) e sulla pronuncia del Conseil Constitutionnel francese del 7 ottobre 2010, n. 201-613 ([www.conseil-constitutionnel.fr](http://www.conseil-constitutionnel.fr)), cfr. C. Campiglio, *Parigi e Strasburgo ancora a confronto con veli e turbanti*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2011, pp. 149-54.

<sup>59</sup> Per una panoramica relativa al solo Veneto, cfr. il volume approntato dal Servizio studi, documentazione e biblioteca del Consiglio regionale del Veneto: P. De Marchi (a cura di), *Le ordinanze sindacali (2008-2009) in materia di sicurezza urbana*, s.e., Venezia 2010. Sulla dimensione culturale dell'alimentazione si sofferma P. L. Petrillo, *La dimensione culturale del*

populista che per un verso si richiama a una visione artificiale di identità culturale (nazionale e locale), per l'altro trova «il suo postulato teorico nello svuotamento del concetto di democrazia, ridotta sempre più spesso al mero governo della maggioranza»<sup>60</sup>. Donde il preoccupato invito<sup>61</sup> a prender atto che ormai – nella prassi giurisprudenziale italiana, ma non solo – la tutela contro la discriminazione riesce a funzionare solo nei confronti di singoli individui facenti parte dei gruppi minoritari. Quando invece si tratti di discriminazione imposta dalla maggioranza ai gruppi minoritari in quanto tali (ad esempio i rom)<sup>62</sup>, la tutela del giudice si presenta assai più aleatoria, limitata com'è da una produzione normativa che, muovendo da presupposti (astrattamente) identitari, sempre più spesso è incline a fare strame del principio di eguaglianza e non discriminazione.

Non è in discussione la realtà del ritorno della dimensione religiosa. Piuttosto, sul terreno delle pratiche religiose e delle loro manifestazioni esteriori, il ritorno della dimensione religiosa appare in misura crescente collegato al ritorno della dimensione identitaria. Questa, nella temperie della globalizzazione<sup>63</sup>, e in presenza di fenomeni migratori su larga scala<sup>64</sup>, torna a cavalcare forme dure di territorialismo. Si tratta di un fenomeno non nuovo, ampiamente studiato. Non a caso facendo ricorso all'appropriata metafora «tra cosmo e campanile», «a ridosso dei processi internazionali di mescolanza e scambio delle tradizioni [...] la territorializzazione dei tratti culturali [...] viene rivendicata dai soggetti sociali locali come un atto di appropriazione culturale» con inequivocabili tratti di resistenza alle

patrimonio agro-alimentare italiano, in *Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni*, a cura di T. Scovazzi, B. Ubertazzi, L. Zagato, Milano (di prossima pubblicazione).

<sup>60</sup> Fiorita, *Uguaglianza e libertà religiosa* cit., p. 33.

<sup>61</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>62</sup> Cfr. M. Cermel, *Rom e Sinti, cittadini senza patria?*, in *Le minoranze etnico-linguistiche in Europa tra Stato nazionale e cittadinanza democratica*, a cura di M. Cermel, Cedam, Padova 2009, pp. 129-64.

<sup>63</sup> Sull'argomento si rimanda a L. Zagato, *La protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato all'alba del secondo Protocollo 1999*, Giappichelli, Torino 2007; Id., *Rassicurare anche le pietre, ovvero: il patrimonio culturale come strumento di riconciliazione?*, in *Rassicurazione e memoria per dare un futuro alla pace*, a cura di L. Picchio Forlati, Cedam, Padova (in corso di pubblicazione).

<sup>64</sup> «Questo processo di produzione identitaria, di coagulazione di nuovi gruppi attorno a simboli identificanti (tra i quali i beni patrimoniali e le «proprietà culturali») è esattamente quello dell'etnogenesi»; così M. L. Ciminelli, *Salvaguardia del patrimonio immateriale e possibili effetti collaterali: Etnomimesi ed etnogenesi*, in *Le identità culturali nei recenti strumenti Unesco. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, a cura di L. Zagato, Cedam, Padova 2008, p. 119.

culture neoliberali<sup>65</sup>. Si tratta di manifestazioni che in altri contesti avevano avuto un segno democratico e laico: si pensi ad alcuni fenomeni di resistenza di culture regionali allo statalismo accentratore dell'Italia unitaria, a partire dal regionalismo sardo<sup>66</sup>.

Oggi le dimensioni e la tipologia del fenomeno migratorio, che attraversa in profondità il continente, hanno sconvolto il terreno della convivenza sociale<sup>67</sup> e riproducono forme di razzismo gaglioffo. Queste investono il fenomeno dell'appartenenza religiosa in termini contraddittori e in parte inediti<sup>68</sup>.

Lo stesso richiamo allo scontro tra religioni, alla criminalizzazione della religione «altra», appare in questo contesto debole e strumentale<sup>69</sup>. Ma ciò per un motivo preciso: a differenza che negli scenari di guerra di religione che hanno insanguinato in altre epoche l'Europa e il Mediterraneo, la criminalizzazione dell'altro non viene meno se per avventura la sua religione è la stessa. Basti un esempio. Quei barconi sui quali si applicò per la prima volta nel 2008 il nuovo corso italiano del respingimento in mare erano pieni di profughi provenienti dal Corno d'Africa (cristiani copti, in larga misura) e dell'Africa subsahariana occidentale (parte cristiani, parte animisti). E ciò non a caso: il regime libico era selettivo nella «pressione» sui gruppi di profughi e migranti provenienti dal Sud e dal Sudest del continente. Resta che il popolo di quei barconi smentiva con la sua viva carne la narrazione ossessiva sull'invasione islamica via mare che dominava e domina tuttora i nostri mass media così come l'immaginario diffuso<sup>70</sup>. L'altro, soprattutto quan-

<sup>65</sup> P. Clemente, *L'Europa delle culture e dei progetti europei. Dall'Europa all'Unesco: il contributo dell'antropologia. Tra cosmo e campanile*, in Zagato - Vecco (a cura di), *Le culture dell'Europa* cit., pp. 72-8.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> E ciò malgrado il meticciamiento di molte tradizioni culturali locali sia già un fatto abbondantemente compiuto. Cfr. Clemente, *L'Europa delle culture* cit., *passim*; sotto altra angolatura, cfr. anche S. Ferracuti, *L'etnografo del patrimonio in Europa: esercizi di ricerca, teoria e cittadinanza*, in Zagato - Vecco (a cura di), *Le culture dell'Europa* cit.

<sup>68</sup> Le ordinanze «Bianco Natale» cui vari sindaci della Val Padana hanno dato vita sono istruttive al riguardo.

<sup>69</sup> Anche se non assente, come dimostra il caso delle vignette satiriche, su cui cfr. R. Kahn, *Flemming Rose, the Danish Cartoon Controversy, and the New European Freedom of Speech*, in «California Western International Law Journal», 2010, pp. 253-90.

<sup>70</sup> L'affermazione secondo cui «il razzismo europeo ha trovato nell'Islam di immigrazione un nuovo bersaglio» – F. Perocco, *Dall'islamofobia al razzismo anti-musulmano*, in *Razzismo di Stato*, a cura di P. Basso, Franco Angeli, Milano 2010, p. 491 – richiede dunque un'integrazione per essere condivisibile: in assenza di distinzioni, il bersaglio Islam di immigrazione evoca l'intera immigrazione dall'Asia e Africa, anche quando non si tratti di islamici.

do ha pelle diversa, resta tale anche se condivide la religione del paese di emigrazione<sup>71</sup>.

Le conclusioni sono preoccupanti. Nel rimescolamento di uomini e donne che pur ibridano, quasi sempre a propria insaputa, le rispettive culture e convinzioni, le stesse simbologie proprie delle pratiche religiose dei gruppi maggioritari possono acquistare – anzi acquistano spesso – valenze pericolose. Ben più che di guasti prodotti dal fanatismo religioso, si tratta della spia di un problema di emergenza democratica sul terreno del riconoscimento e rispetto delle identità culturali<sup>72</sup>, quando non sul terreno minimale del diritto alla non discriminazione delle minoranze<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Sarebbe interessante, disponendo di dati sufficienti, studiare meglio quanto avviene nell'Islam europeo, in particolare il rapporto tra minoranza islamica europea residente (parte per conversione, in particolare nei Balcani, parte per emigrazione risalente) e migranti islamici «da sbarco» provenienti da Asia e Africa settentrionale.

<sup>72</sup> Cfr. Zagato, *Libertà di religione e identità culturali* cit., *passim*; Id., *Il ruolo della lingua nella costruzione (mantenimento e sviluppo) delle identità culturali. Riflessioni alla luce dei nuovi strumenti Unesco*, in Cermel (a cura di), *Le minoranze etnico-linguistiche* cit., pp. 229-54. Sulla tutela delle differenze culturali in diritto internazionale, da ultimo M. Pedrazzi, *La tutela delle diversità culturali nel diritto internazionale*, in Zagato - Vecco (a cura di), *Le culture dell'Europa* cit.

<sup>73</sup> Sul tema C. Bröckmann, R. Lefebvre, M. Zieck (a cura di), *Peoples and Minorities in International Law*, Nijhoff, Dordrecht 1993; N. Ronzitti, *Le minoranze nel diritto internazionale: considerazioni generali*, in Cermel (a cura di), *Le minoranze etnico-linguistiche* cit., pp. 197-206; F. Salerno, *Le minoranze nazionali dal Congresso di Vienna ai trattati di pace dopo la Seconda guerra mondiale*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1992, pp. 63 sgg.; Id., *La dimensione collettiva e le forme di autogoverno nella tutela internazionale delle minoranze*, in Cermel (a cura di), *Le minoranze etnico-linguistiche* cit., pp. 207-27; R. A. Wilson (a cura di), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London 1997.