

FRONTIERE DELLA DEMOCRAZIA:
IL PLURALISMO RELIGIOSO
Relazione di Valentina Fiorillo
Università La Sapienza

1. Premessa

«*There will be no peace in our world without an understanding of the place of religion within it*». ¹La pacifica convivenza tra i popoli è possibile non eliminando lo spazio che occupa la religione nella sfera pubblica, né assolutizzando quello spazio bensì comprendendo il posto esatto che essa occupa nella vita degli uomini. Questo è quanto pare suggerire l'ex Premier britannico Tony Blair, attualmente Presidente della *Tony Blair Faith Foundation*. La scelta di questa citazione non è casuale, sia per il messaggio che per l'autore, ovvero un uomo di governo, un "decisore pubblico".

Il pluralismo religioso rappresenta una *frontiera* della democrazia in un duplice senso. Da un lato la democrazia non si limita ad accettare il pluralismo delle convinzioni (religiose e secolari) ma lo richiede come preconditione (Rawls 1993). In questo senso il pluralismo è il *perimetro* stesso della democrazia, nonché una delle caratteristiche della forma di Stato.

Dall'altro lato, il termine *frontiera* va inteso come *soglia* o *sfida*, nella misura in cui dal rispetto anche del pluralismo religioso è possibile valutare la performance delle stesse istituzioni democratiche. L'obiettivo, quindi,

1 Tony Blair, Università cattolica, Milano, 10 novembre 2011.

sarà quello di comprendere come sia possibile governare il pluralismo religioso, trovando un punto di equilibrio nello spazio tra due modelli: un sistema di regole uniformi, che limiterebbero eccessivamente le differenze, e un sistema di “statuti personali” che metterebbero a rischio l’esistenza della comunità e il principio dell’eguale applicazione del diritto (Ceccanti 2010). La posizione all’interno di quell’intervallo dipende in larga parte dalle scelte costituzionali, legislative e politiche che i decisori pubblici hanno compiuto o compiranno, impiegando gli strumenti giuridici a propria disposizione o introducendo di nuovi, al fine di poter con efficacia *governare* il pluralismo religioso.

2. Società democratiche, laicità e pluralismo religioso

I principali studi filosofici e sociologici a cavallo tra anni sessanta e settanta avevano sottolineato una riduzione della religione nello spazio pubblico, a tutto vantaggio di una crescente secolarizzazione dei costumi e delle idee. In realtà oggi, dopo la fine delle grandi ideologie novecentesche, stiamo assistendo ad un ritorno della religione nella sfera pubblica, testimoniata non solo dal declino fondamentalista di alcuni gruppi islamici o dai proclami conservatori delle destre religiose americane (Gentile 2006) ma anche da altri fattori rinvenibili pure nel contesto europeo. La peculiarità di questo processo è che esso non si limita a un ambito sociologico o spirituale ma riguarda direttamente la forma politica democratica. Questo perché la religione entra in gioco rispetto a tre profili del tutto nuovi: 1) il multiculturalismo crescente delle nostre società e le problematiche connesse alla con-

vivenza; 2) la globalizzazione che, da un lato, affievolisce le identità nazionali, dall'altro, agevolando l'immigrazione, rafforza le identità religiose degli immigrati; 3) il progresso scientifico e la nascita delle questioni bioetiche (Mancina 2009).

I primi due fattori sono quelli che rilevano in questa sede e che pongono al centro della questione il problema del modello di laicità compatibile sia con il crescente pluralismo religioso che con il ritorno della religione nella sfera pubblica, elementi peraltro tra loro strettamente connessi.

Al netto delle posizioni confessionaliste, il costituzionalismo contemporaneo conosce due principali tipologie di rapporti tra la sfera pubblica e la sfera religiosa: il separatismo ostile e il separatismo non ostile (Ceccanti 2005), anche identificati con i termini di laicità protetta e laicità aperta (Barbera 2007) o anche di laicità militante e laicità inclusiva (Mancina 2009). Nella prima categoria (separatismo ostile, laicità protetta e laicità militante rientra il modello francese di *laïcité*; nella seconda (separazione non ostile, laicità inclusiva o aperta) quello statunitense della *religious freedom* e, più in generale, l'approccio di matrice anglosassone alla questione.

Il modello francese, di matrice repubblicana, si caratterizza per una rigida separazione tra spazio pubblico e privato e tende a ridurre le espressioni di sentimento religioso solo al secondo. La separazione ostile non è quindi solo neutralità dello Stato rispetto alle religioni ma si traduce tendenzialmente in una indifferenza dello Stato nei confronti del fenomeno religioso. Questo procedimento implica anche che lo Stato stesso svolga una funzione

etica, finendo con riempire gli spazi sottratti alla religione e facendo così in modo che la *laïcité* divenga parte integrante della stessa definizione di Stato (Weiler 2010).

Al contrario, il modello americano di *religious freedom* non esclude il messaggio religioso dal dibattito pubblico; la laicità aperta americana e, più in generale, anglosassone, è caratterizzata al contempo da un marcato pluralismo religioso, dall'eguaglianza di tutte le fedi, dalla loro sottoposizione al diritto comune ma anche dal riconoscimento alle stesse di uno spazio pubblico (Barbera 2007).

Il punto è comprendere quale tra questi due modelli sia più adatto a rispondere alla sfida del multiculturalismo e del pluralismo religioso. Non vi sono dubbi, ad opinione di chi scrive, sul fatto che il modello americano appaia maggiormente adatto a rispondere ad esigenze di natura pluralistica. Il primo motivo è da ricercarsi nelle caratteristiche del modello di Stato-nazione a cui, come si diceva, la laicità francese è strettamente connessa. Un modello che è messo a dura prova sia dalla globalizzazione, che dalle istanze di integrazione sovranazionale quanto dalle esigenze di tipo decentrato e localistico. Il secondo motivo è invece connesso alla peculiarità di alcune religioni, come per esempio, l'Islam, che non concepisce la distinzione netta tra pubblico e privato, rispetto alla quale si pone in maniera conflittuale e che è a sua volta trattato in maniera conflittuale e sospettosa da parte della laicità militante (Mancina 2009, si legga in quest'ottica in particolare la vicenda del divieto dell'*hijab* nelle scuole pubbliche francesi). In terzo luogo, il modello americano è maggiormente propenso anche a recepire e declinare in positivo il ruolo svolto dalle organizzazioni religiose,

inserendole pariteticamente nella discussione democratica. In altre parole il modello di laicità aperta è quello maggiormente in grado di assicurare la separazione tra Stato e Chiesa, senza escludere la religione dallo spazio pubblico né nella sua dimensione sociale e organizzata né in termini di tutela della libertà individuale.

Non può quindi esservi una “religione protetta dalla democrazia” né una “democrazia protetta dalla religione” (Ceccanti 2010). La frontiera del pluralismo religioso potrà essere raggiunta con successo solo se ci si muoverà in un contesto in cui – per riprendere le suggestioni del discorso di Tony Blair citato in premessa – vi sarà una «*religion-friendly democracy*» e al tempo stesso una «*democracy-friendly religion*».

In questo contesto generale occorre poi confrontarsi con le concrete modalità di funzionamento del *decision-making process* e dell’interazione tra l’autorità pubblica e i gruppi portatori di interessi religiosi. È da questo punto di vista che è possibile, anzi necessario, applicare anche un’altra definizione di laicità, quella che la configura come un *metodo* in sé. Il legislatore, e più in generale l’autorità pubblica, deve approcciarsi ai problemi di convivenza e riconoscimento posti dalle differenti istanze religiose con *metodo laico*, intendendo con questa espressione la consapevolezza della coesistenza di verità parziali (Barbera, 2007). Un approccio che operativamente si traduce nella capacità di cercare caso per caso delle soluzioni specifiche, modulando di volta in volta «le strategie di trattamento del pluralismo» (Mancina 2009).

Il legislatore e l’autorità pubblica dovranno applicare alle istanze provenienti dai differenti gruppi religiosi un

metodo di valutazione, una sorta di “misuratore dell’efficienza delle prestazioni democratiche” in relazione al fenomeno religioso, invece che partire da posizioni ideologiche o soluzioni precostituite rispetto. Ci si riferisce al cosiddetto “triangolo di Bauberot”, ideato dallo storico e sociologo delle religioni francese, il quale ha sostenuto, in maniera pienamente condivisibile, che il governo delle differenze religiose (e culturali) per poter essere efficace e soddisfacente deve poter stare all’interno di un triangolo i cui tre lati sono rispettivamente: la separazione tra Stato e chiesa, la libertà e l’uguaglianza (Bauberot 2004). Sono tre principi imprescindibili, essenza stessa della forma di stato democratico-pluralista. I fedeli delle religioni maggioritarie tenderanno sempre a preferire solo il principio di libertà; quelli delle religioni minoritarie aspireranno in particolar modo all’uguaglianza e, infine, gli atei, agnostici o i seguaci di filosofie umanistiche non religiose perseguiranno primariamente la separazione dello Stato dalle Chiese. L’equilibrio non può che essere ricercato all’interno del triangolo e non all’esterno (Ceccanti 2010).

3. La laicità “aperta” italiana *vis à vis* il pluralismo religioso.

L’incremento del pluralismo religioso in Italia è da imputarsi principalmente alle confessioni religiose cui appartengono gli immigrati giunti nel nostro paese, piuttosto che a una crescita delle religioni storicamente presenti nella penisola (Protestanti, Ebrei, Testimoni di Geova). Le minoranze religiose italiane ammontano a circa il 5% della popolazione e negli ultimi dieci anni sono praticamente raddoppiate in quanto a numero di fedeli. La

religiosità delle minoranze è particolarmente elevata, con quasi il 73% che dichiara di essere religioso, a fronte del 50% dei cattolici; il 51% che aderisce al modello fideistico della propria comunità, a fronte del 28% dei cattolici che fa lo stesso. Una realtà quindi sempre più plurale e interessante dal punto di vista delle dinamiche religiose (Garelli 2011).

A dispetto di quanto si possa pensare guardando alla millenaria storia della Chiesa cattolica in Italia e all'iconografia classica del popolo italiano, l'ordinamento italiano, nella sfida per il governo del pluralismo religioso, potrebbe godere di un grande vantaggio rispetto ad altri ordinamenti europei. Tale vantaggio va ricercato – e valorizzato – proprio nella peculiare nozione di laicità italiana che deriva dalla storia, dal testo costituzionale e dalla interpretazione giurisprudenziale. Con gli Accordi di Villa Madama del 1984 si è formalmente superato il regime concordatario di epoca fascista avvicinando maggiormente il nuovo Concordato al nuovo quadro della Costituzione repubblicana e riflettendo un'evoluzione della giurisprudenza costituzionale verso il superamento del vantaggio per la religione maggioritaria (sent. 234/1984; 925/1988; sent. 440/1995). Dopo gli accordi Craxi-Casaroli la Corte costituzionale ha quindi declinato il modello di laicità italiana come implicante «non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale» (sent. 203/1989). E nella medesima fondamentale sentenza i giudici specificano che: «Il *genus* (“valore della cultura religiosa”) e la *species* (“principi del cattolicesimo nel patrimonio storico

del popolo italiano”) concorrono a descrivere l’attitudine laica dello Stato-comunità, che risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini.» Il superamento del *favor* per la religione della maggioranza degli Italiani (il cattolicesimo) è chiaro, ma altrettanto chiara è la volontà di non configurare una lettura francesizzata della laicità, con una preclusione della sfera pubblica al fenomeno religioso.

Il modello francese ha certamente mostrato i suoi limiti, nella pervicace ricerca di una laicizzazione forzata dello spazio pubblico. Il modello italiano, al contrario, deve ancora essere significativamente messo alla prova da parte del pluralismo religioso e, pur non essendo sovrapponibile al modello di *religious freedom* statunitense, è più vicino ad esso di quanto non si sia tendenzialmente portati a pensare. Certo non mancano le questioni aperte, significativamente quella dei simboli religiosi e dei segni individuali di appartenenza religiosa, che hanno dimostrato la difficoltà di funzionamento dei meccanismi istituzionali della democrazia pluralista (Brunelli 2007). Tuttavia si può essere fiduciosi rispetto alla capacità del nostro ordinamento di rispondere al pluralismo religioso, proprio in virtù delle caratteristiche che lo avvicinano al modello di laicità aperta.

5. Gli “strumenti giuridici” per governare le differenze religiose nell’ordinamento italiano

Come in parte già accennato in precedenza in riferimento alle disposizioni costituzionali, il nostro ordinamento prevede tre modalità di interazione tra lo Stato e le confessioni religiose e, quindi, tre differenti tipologie di fonti del diritto:

a) un principio pattizio con la Chiesa cattolica trasposto nel Concordato (art. 7 Cost.);

b) un principio pattizio con le confessioni diverse dalla cattolica trasposto nella stipula e poi ratifica delle intese (art. 8 Cost.);

c) una legge generale sulla libertà religiosa, in attuazione dell'articolo 19 della Costituzione e che dovrebbe rispondere ai limiti lì previsti (limite del buon costume, libertà di proselitismo, libertà di culto in forma associata). In realtà tale legge è già esistente ed è addirittura pre-costituzionale (cd. Legge sui culti ammessi, n. 1159 del 1929), tanto da essere stata in più passaggi dichiarata illegittima dalla Corte costituzionale perché non compatibile con il nuovo assetto costituzionale.

Il principio pattizio e quello della legge generale non sono tra loro antitetici. Tuttavia di legge generale sulla libertà religiosa si parla sin dalla seconda metà degli anni '80, senza che si sia riusciti a superare né l'inerzia né le vere e proprie resistenze politiche che ne hanno impedito l'approvazione.

Le intese, al contrario – prima limitate alla famiglia giudaico-cristiana – sono state estese anche a Buddisti e Induisti. La prima intesa è stata quella con la Tavola valdese, approvata con legge nel 1984. Ad essa hanno fatto seguito le intese, stipulate e approvate con legge dello Stato, con: Avventisti, Assemblee di Dio in Italia (ADI),

Comunità ebraiche, Battisti e Luterani. Nel corso della 15ma legislatura, tra marzo e aprile del 2007, il Governo Prodi ha stipulato sei nuove intese (alcune peraltro già firmate in passato e poi sottoscritte nuovamente) che interessano la Chiesa apostolica, la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni (Mormoni), la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, la Sacra diocesi d'Italia ed esarcato per l'Europa meridionale (Ortodossi), l'Unione Buddhista italiana e l'Unione Induista italiana. La vicenda di queste intese è stata particolarmente lunga e travagliata, anche a causa della fine anticipata della Legislatura. Nel giugno del 2010 il Governo ha ripresentato al Senato i rispettivi disegni di legge, tra cui quelli relativi a Ortodossi, Apostolici e Mormoni sono passati alla Camera dei deputati e sono in attesa di ricevere la concessione della sede legislativa, come già accaduto in Senato (prima volta nel caso di intese del tutto nuove).² Sono invece ancora all'esame del Senato (nonostante le iniziative dei Senatori Malan e Ceccanti che irritualmente hanno presentato dei ddl di iniziativa parlamentare per dare impulso all'iter) le intese con Induisti, Buddisti e Testimoni di Geova, con numerose resistenze in particolare da parte del gruppo della Lega Nord. È difatti diffusa in alcuni settori politici l'opinione che l'approvazione dell'Intesa, per la prima volta, con confessioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana come quella induista e buddista possa

2 Nel momento in cui il testo di questo intervento viene consegnato per la pubblicazione, si registra un'accelerazione nell'iter legislativo. Le intese con Ortodossi e Apostolici sono state approvate dalla Camera dei deputati in sede legislativa e sono ora all'esame del Senato per quella che dovrebbe essere l'ultima lettura parlamentare. La sede legislativa della I Commissione della Camera è stata deliberata anche per l'intesa con i Mormoni.

fungere da apripista per l'intesa con il mondo musulmano. Questo consente di svolgere alcune considerazioni proprio su quella che, attualmente, è la seconda religione italiana dopo il cattolicesimo per numero di fedeli: l'Islam (Garelli 2011). Peraltro la natura negoziale e pattizia prevista dall'articolo 8 della nostra Costituzione fa sì che lo strumento flessibile dell'intesa sia effettivamente quello più congeniale a relazionarsi con le peculiarità dell'Islam.

6. L'intesa con l'islam in Italia

L'importanza dell'intesa con l'Islam italiano è dovuta a due principali fattori. L'1,6 per cento della popolazione è musulmano e, come si anticipava, questo fa dell'Islam la seconda religione italiana dopo la cattolica, per quanto ancora largamente minoritaria (la terza è quella cristiana-ortodossa). Questo dato è tuttavia da considerarsi fortemente approssimativo per difetto, dal momento che non tiene conto dell'alto numero di immigrati di fede islamica, spesso irregolari, che non compaiono nelle statistiche nazionali. Il 21mo Rapporto annuale della Caritas-Migrantes del 2011 parla infatti di 1.505.000 musulmani residenti in Italia. Anche se le cifre della presenza musulmana in Italia sono ben lontane da quelle di paesi di ben più antica immigrazione quali Francia (3 milioni e mezzi stimati nel 2009 dal *Pew Forum*, Germania (oltre 4 milioni) e Regno Unito (2 milioni e mezzo), la peculiarità dell'islam italiano è data dal fatto che esso non è riconducibile ad un unico gruppo etnico (maghrebino in Francia, turco in Germania, indo-pakistano in UK) ma si presenta come altamente eterogeneo: la prima comunità è quella marocchina (meno secolarizzata) seguita poi da quella albanese

(più secolarizzata) e da quelle africane, in particolare la senegalese (che collega molto il fattore religioso a quello etnico-culturale e identitario) (Pin 2010).

Il secondo fattore è connesso alle peculiarità dell'Islam, come unica confessione non cattolica che ha un impatto maggiore sulla società italiana (Garelli 2011) e che potenzialmente pone alcuni interrogativi di natura giuridica sulla compatibilità con il nostro ordinamento (Pin 2010).

La prima difficoltà consiste nell'individuare un soggetto rappresentativo della confessione religiosa con cui stipulare l'accordo. Esistono una pluralità di soggetti che sono riconducibili anche a differenti sensibilità politiche e dottrinarie. Tuttavia questo problema, per quanto molto serio, pare comunque superabile, se si considera che si era riproposto allo stesso modo per i Buddisti e se si pensa che anche i Valdesi e i Metodisti erano originariamente divisi ma sono riusciti a riavvicinarsi proprio al fine di fare da controparte allo Stato italiano nella ricerca dell'intesa. Questo purché si comprenda che la reciprocità è l'obiettivo politico da raggiungere e non la precondizione giuridica per stipulare l'intesa.

Peraltro un altro fattore che deve incoraggiare la ricerca dell'intesa con l'Islam è il fatto che in un paese culturalmente, sociologicamente affine al nostro, la Spagna, lo Stato sin dal 1992 ha stipulato un'intesa con i Musulmani (legge n. 26 del 10 novembre 1992), superando in larga parte le medesime problematiche. In altre parole all'Islam, come in generale ad altre confessioni e sensibilità religiose, il legislatore deve approcciarsi con metodo laico, intendendo con questa espressione, come anticipato, la consapevolezza della coesistenza di verità parziali (Barbe-

ra 2007). Un approccio quindi che, rimanendo all'interno del già citato triangolo di Bauberot, affronti caso per caso le situazioni specifiche. Pertanto, a titolo meramente esemplificativo è possibile citare tre proprio casi di questioni specifiche connesse all'Islam che pongono differenti livelli di problematicità rispetto al caso italiano e, quindi, differenti tipologie di soluzioni (Ceccanti 2010).

In primo luogo un problema facilmente risolvibile, quale quello della macellazione rituale. L'intesa con gli Ebrei già prevede una pratica simile, quella della macellazione *kosher*, e il modello è estendibile a quello musulmano, anche in presenza di nuove direttive comunitarie che hanno individuato pratiche alternative allo stordimento degli animali. Allo stesso modo, l'esperienza statunitense – messa alla prova da un grado certamente maggiore di pluralismo religioso – dimostra che è possibile congegnare dei meccanismi per cui una dieta musulmana possa essere offerta nelle carceri o negli ospedali (Hamilton 2005).

Un grado medio di difficoltà è rappresentato dalle scuole islamiche che chiedono la parificazione. In questo caso la disciplina quadro in cui questo problema va affrontato è la legge sulla parità scolastica, la n. 62 del 2000, all'interno della quale vi sono chiari requisiti e garanzie che la confessione deve assicurare per l'apertura di scuole parificate. Tra questi: un progetto educativo in armonia con i principi costituzionali, organi collegiali democraticamente eletti, personale docente fornito del titolo di abilitazione. Tra queste caratteristiche quella che presenta maggiori problematicità è senza dubbio il reclutamento del corpo docente, proprio a causa della mancanza, cui si faceva cenno in precedenza, di un unico referente isti-

tuzionale per la confessione. La legge 62/2000 comunque come norma quadro sembra, almeno per il momento e in linea teorica, adatta a fornire una risposta equilibrata alle richieste provenienti dal mondo islamico e comunque non è ipotizzabile l'esclusione aprioristica di interlocutori da parte dello Stato.

Infine, il più alto grado di problematicità è senza dubbio connesso a due pratiche, fortemente connotate anche da fattori di natura culturale: la poligamia e la pratica della mutilazione genitale femminile, entrambi non accoglibili nel nostro ordinamento. La prima perché in contrasto con la concezione che della famiglia italiana è rinvenibile in Costituzione e con la concezione della parità tra uomo e donna, la seconda perché lesiva della dignità della donna e, quindi, incompatibile con la tutela dei diritti fondamentali stabilita non solo nella Costituzione ma anche nel diritto internazionale ed europeo. Così come non è immaginabile affrontare il problema delle mutilazioni genitali femminili in termini di esenzione dalla legislazione penale per coloro i quali le praticano in nome di precetti religiosi. Un trattamento differenziato in materia penale non è compatibile con il principio d'egualianza né tantomeno con il principio di libertà religiosa che è, prima di tutto, esso stesso limite alla coercizione.

6. Il ruolo delle donne nella sfida del pluralismo religioso: costruttrici di ponti o soggetti da tutelare?

Un primo modo per affrontare la questione del rapporto tra donne e pluralismo religioso è quello di considerare alcuni dati di natura meramente quantitativa. Pur non essendo giunta ad individuarne in maniera compiuta

ed univoca le ragioni, la sociologia delle religioni negli ultimi anni ha dimostrato statisticamente come vi sia un maggiore impegno religioso delle donne rispetto a quello degli uomini. Nel caso italiano i dati più recenti dicono che crede in Dio senza avere dubbi il 55,3% delle donne a fronte del 36,3% degli uomini (Garelli 2011). In secondo luogo le minoranze religiose in Italia, rispetto al profilo degli appartenenti al cattolicesimo risultano composte in media più da donne che da uomini. Questi dati segnalano in maniera fattuale l'esigenza che le politiche di integrazione passino attraverso le donne e siano soprattutto a favore delle donne.

Proprio la questione della convivenza con l'Islam consente di svolgere un'ulteriore riflessione sul ruolo della donna. Il ruolo della donna e la sua concezione nell'ambito della religione musulmana è spesso utilizzato nel dibattito pubblico per sottolineare i punti di conflitto tra l'Islam e le democrazie occidentali (Guolo 2003). Dati statistici dimostrano che in effetti questa problematica riflette le preoccupazioni comuni degli italiani, dal momento che il 67,3% degli intervistati ritiene inaccettabile il ripudio della moglie in caso di adulterio, mentre il 58,5% rifiuta l'obbligo per le ragazze musulmane di indossare il velo a scuola (Garelli 2011).

Il cuore della questione femminile nell'Islam ricondotto all'interno del dibattito sul pluralismo religioso nelle democrazie moderne è il rapporto esistente tra Stato, comunità religiosa e, all'interno di essa, singolo individuo. In altre parole il problema è rappresentato dalla conflittualità che di per sé caratterizza il rapporto individuo-stato ma al tempo stesso la dinamica per cui lo Stato deve

tutelare comunque l'individuo rispetto al corporativismo (Cardia 1983). L'esempio del velo islamico torna a essere calzante. L'argomento – non l'unico, l'altro è connesso all'idea di spazio pubblico religiosamente neutrale – è quello dell'eguaglianza tra uomini e donne, un principio universale. Si valuti il caso della legge francese sui simboli religiosi del 2004. Il divieto di indossare il velo nelle scuole, anche qualora questo sia frutto di una libera scelta individuale, è incompatibile sia con il principio di libertà che con quello di eguaglianza (tale divieto tutela l'eguaglianza tra i generi ma al tempo stesso sanziona un comportamento che non sanzionerebbe se fosse adottato per motivi di natura secolare). Allo stesso modo (per quanto numerosi studi abbiano dimostrato che la scelta delle donne musulmane in Europa sia tendenzialmente libera) uno Stato che non tutela una ragazza costretta a indossare il velo per imposizione del gruppo sociale nel quale è inserita omettendo una soluzione al problema e, per dirla con Bauberot, la scelta del non intervento è comunque incompatibile con quel lato del triangolo rappresentato dal principio di libertà.

La libertà del gruppo non può mai colpire la libertà dell'individuo nel gruppo. In altre parole, a prescindere dalle opinioni che, nel merito, ogni individuo può avere su una determinata pratica ispirata da motivazioni religiose, il governo delle differenze religiose e culturali deve sempre tener presente tre soggetti (Stato, comunità, individuo) e tre principi (libertà, eguaglianza e separazione). Questo, pur tenendo elevato il livello di guardia rispetto a qualsiasi intervento "paternalistico" dello Stato quando

pretende di intervenire a tutela della libertà della persona senza conoscere bene né la persona né il gruppo.

Essendo il modello di laicità protetta eccessivamente sbilanciato sullo Stato e sul lato della separazione, la validità del modello di laicità aperta o inclusiva risponde meglio a queste caratteristiche, dal momento che è l'unico davvero in grado di «proteggere la religione dallo Stato e lo Stato dalla religione, e inoltre i cittadini dalle loro rispettive confessioni e ciascun cittadino da ogni altro.» (Rawls 1993). Ivi comprese le donne.

Riferimenti bibliografici

A. BARBERA, *Il cammino della laicità* in *Forum di Quaderni costituzionali*, 2007.

J. BAUBEROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Parigi, Seuil, 2004.

G. BRUNELLI, *Simboli collettivi e segni individuali di appartenenza religiosa: le regole della neutralità*, in *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI, Atti del convegno dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, (Napoli 26-27 ottobre 2007) su archivio.rivistaaic.it/materiali/convegni/aic200710/brunelli.pdf

C. CARDIA, *Pluralismo (dir. eccl.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIII, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 983-1003.

S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi, società multi-etniche*, Bologna, il Mulino, 2001.

S. CECCANTI, *Il pluralismo religioso nelle società democratiche*, Intervento svolto a Cordoba (3 maggio 2010), Convegno Conferenza internazionale “Libertà religiosa e società democratiche”, pubb. In S. Ceccanti, *Al cattolico perplessa*, Roma, Borla, 2010, pp. 145-151.

F. GARELLI, *Religione all'italiana*, Bologna, il Mulino, 2011.

E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, Bari, Laterza, 2006.

R. GUOLO, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Bari, Laterza, 2003.

M. HAMILTON, *God v. the Gavel: Religion and the rule of law*, Cambridge University Press, 2005.

C. MANCINA, *La laicità al tempo della Bioetica*, Bologna, il Mulino, 2009.

J. RAWLS, (trad. it) *Un riesame dell'idea di ragion pubblica*, in Id. *Saggi*, Torino, Edizioni di comunità, 2001.

A. PIN, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano*, Padova, Cedam, 2010.

J. WEILER, *Il crocefisso a Strasburgo: l'Italia non è la Francia*, in *Quaderni costituzionali* n. 1/2010, pp. 148-152.