



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA  
DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE GIURIDICHE  
SCIENZE CANONISTICHE ED ECCLESIASTICISTICHE  
CICLO XXIX

*SIMBOLI, COMUNICAZIONE E MARKETING RELIGIOSO*

RELATORE

Chiar.mo Prof. GIUSEPPE RIVETTI

DOTTORANDA

Dott.ssa ANTONELLA ARCOPINTO

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. PAOLO PALCHETTI

ANNO 2017

## *Indice*

### **Introduzione**

#### **Capitolo I**

##### *Simbolo religioso: crocevia tra unione e discordia*

1. Il rapporto imprescindibile e problematico tra Icona e Fede.....1
2. Italia: simboli Vs principio di laicità. Brevi cenni normativi e giurisprudenziali sull'esposizione religiosa nei luoghi pubblici.....8
3. La problematica dell'ostentazione simbolica negli altri Paesi europei. Il particolare caso della Francia.....21
- 3.1. Uno sguardo ravvicinato. Il rapporto della Commissione Stasi.....31
4. La portata del simbolo nella società globalizzata. La necessità di un dialogo interreligioso in un contesto di pluralismo di etnie.....44

#### **Capitolo II**

##### *I simboli religiosi al vaglio del diritto nazionale e della giurisprudenza europea*

1. La *querelle* del Crocifisso in Italia. Il caso *Lautsi*.....53
2. Il velo islamico: tutela assoluta della manifestazione religiosa o necessario contemperamento dei vari interessi giuridici? Provvedimenti interni e pronunce delle Corti.....69
- 2.1. L'utilizzo del *foulard* islamico nell'ordinamento giuridico italiano.....72
- 2.2. La vicenda del velo nel contesto turco. Le principali pronunce della CEDU.....81
- 2.3. I casi emblema in Svizzera e Francia: "Dahlab" e "Ebrahimian".....87
3. Diritto ecclesiastico vivente: strumento per la tutela delle tradizioni religiose nelle società multietniche.....95

### **Capitolo III**

#### ***Il linguaggio del segno: semiotica, mass media e satira religiosa***

1. La semiotica come studio della comunicazione: il segno che parla.....100
2. La comunicazione sociale della Chiesa Cattolica. L'*Inter Mirifica* e i documenti del Magistero.....113
3. L'impatto mediatico della fede. La religione protagonista nei *mass media*.....124
4. Satira religiosa. La vicenda *Charlie Hebdo*.....135

### **Capitolo IV**

#### ***Gli "affari" religiosi: l'icona fideistica nella pubblicità e nel marketing***

1. Il simbolo religioso come strumento di promozione nella pubblicità commerciale.....150
2. Dal simbolo al marchio: i segni identificativi delle religioni nei mercati.....161
3. Il cibo dei fedeli. Indicazioni per una sacra alimentazione ed implicazioni nell'ambito economico.....176

**Bibliografia.....187**

## *Introduzione*

Il simbolismo religioso oggi costituisce un argomento di grande interesse per gli ecclesiastici, ma anche per gli studiosi delle varie branche del diritto e non solo, in quanto abbraccia delle problematiche “umane”, relazionali, politiche, economiche, amministrative e giurisprudenziali riguardanti la società nel suo più ampio aspetto.

Ma cos'è un simbolo religioso? Quali sono le sue implicazioni nella comunità nazionale ed europea? Come si affrontano le problematiche delle diverse icone fideistiche all'interno di un contesto multiculturale? Che ruolo ha la giurisprudenza? Il fattore religioso per mezzo di simboli o *sic et simpliciter* può essere protagonista dei più disparati sistemi di comunicazione? Ed è possibile che i simboli svolgano un ruolo decisivo anche nell'ambito economico?

Queste sono le domande principali cui il presente lavoro prova a fornire delle risposte, pertanto si riporterà di seguito una rappresentazione sistematica della ricerca svolta, rimandando alla stessa per contenuti approfonditi e riferimenti bibliografici.

Come potremo vedere nell'ambito del primo capitolo, il simbolo religioso può essere un oggetto, un capo di vestiario, o anche una prassi, un comportamento che in astratto o in concreto viene direttamente collegato ad una determinata confessione fideistica, esso infatti costituisce la chiave d'accesso al mondo delle fedi, comportando una sorta di “richiamo all'origine”, mediante il quale si estrinseca ogni credenza, ogni culto, ogni rituale; attraverso una sorta di “trasfigurazione simbolica”, un singolo o una collettività si riconoscono, con più o meno intensità, in “quella” immagine sacra, assumendola come elemento della propria personalità e socialità, come terreno delle proprie radici storico - culturali.

La scrivente ritiene che il simbolismo religioso sia sempre stato importante per gli adepti di una fede, ma al contempo, si è rilevato dagli studi svolti, in particolare grazie alla lettura delle pronunce giurisprudenziali o dei provvedimenti interni in materia, che c'è stato una sorta di ritorno “forzato”, cercato, preteso, al simbolo ed alla relativa esposizione.

Tale atteggiamento fortemente identitario è legato al fenomeno migratorio avvenuto notevolmente negli ultimi anni in tutta Europa, il quale ha favorito il diffondersi di nuove

confessioni, culture e pratiche completamente diversificate, facendo coesistere, perché parlare di convivenza è ben altra storia, sullo stesso territorio individualità e relativi diritti che rivendicano spazi di azione sempre più ampi.

Nelle moderne società globalizzate, infatti, si assiste alla necessità di trovare punti di riferimento e conferma della propria soggettività soprattutto nella fede, posta al centro della vita dell'uomo al punto di influenzare l'agire dello stesso, sia dal punto di vista sociale che istituzionale, nonché da diventare *in put* delle proprie scelte in ogni aspetto della vita quotidiana.

Il simbolo risponde a tali richieste, perché è “quel qualcosa” che immediatamente, senza spiegazioni, crea un filo diretto con la confessione religiosa, che al solo sguardo tracci quei confini, tra l'altro non auspicabili in una società multiculturale, che individuano e distinguono le diverse appartenenze.

Esso può essere eletto a baluardo sia della soggettività del singolo individuo, nell'identificare le proprie radici e nell'influenzare i modi di operare nella comunità; sia della collettività creando un legame, in alcuni casi platonico, tra soggetti che si accomunano per avere una stessa credenza, che va protetta e riservata.

Da quest'ultimo punto di vista, il simbolo religioso è anche generatore di conflitti, perché nel suo accomunare chi in quel simbolo si riconosce come comunità, d'altra parte separa ed allontana chi non ci si rispecchia, chi ha altri simboli “da mostrare”, chi non ne ha, creando forti tensioni sociali e dando vita a quella che è diventata una vera e propria “guerra” al simbolo e del simbolo.

Generalmente, i soggetti appartenenti ad etnie “altre”, soprattutto attraverso l'ostensione di simboli rappresentativi il proprio credo, avanzano istanze di riconoscimento e di conservazione di identità e *background* sociali, che trovano nell'appartenenza confessionale il proprio fondamento.

I dibattiti maggiormente sollevati rispetto ai simboli religiosi riguardano, ovviamente, l'esibizione degli stessi negli spazi pubblici, poiché tale esposizione sembrerebbe causare “una compressione della libertà religiosa degli utenti il servizio e violerebbe il “principio supremo” di laicità dello stato manifestando, un presunto collegamento tra ordinamento statale e confessionale.

In Italia è emblematica la *querelle* dell'esposizione del crocifisso, in particolar modo nelle scuole pubbliche, nelle aule giudiziarie e nei seggi elettorali, ma sono state affrontate anche questioni inerenti ad altri simboli religiosi, come il velo islamico ed ulteriori simboli

legati a confessioni che maggiormente e da sempre ricoprono un ruolo importante all'interno della società, constatando che dal punto di vista normativo emerge una profonda lacuna di disposizioni.

Non esistono, infatti, leggi di riferimento, ma strumenti secondari che offrono una normativa disorganica, ad oggi, assolutamente inadeguata, per tale motivo la giurisprudenza è dovuta intervenire più volte per regolare concretamente le vicende accadute, pronunciandosi anche diversamente a seconda delle circostanze, ci troviamo così di fronte al cosiddetto “diritto ecclesiastico vivente”.

Ago della bilancia nei vari provvedimenti emessi è il principio di laicità, che nell'accezione italiana è inteso come equidistanza dello Stato da tutte le confessioni religiose, come strumento per garantire uguale riconoscimento e tutela alle fedi, senza distinzioni.

Spesso e volentieri, però, il principio di laicità dello Stato viene, piuttosto, strumentalizzato come rimedio all'interreligiosità, come giustificazione per porre limitazioni al diritto di libertà religiosa quando le relative manifestazioni risultano essere “ostentatorie”; tale principio, dunque, risulta essere inteso quasi come un sinonimo di neutralità, ed “il miracolo della laicità come neutralità è un fuoco fatuo” che “si converte immediatamente in asimmetria e in una percezione di ingiustizia”.

Occorre evidenziare che il fatto che uno Stato sia laico non significa certo che lo stesso debba essere “ripulito” da ogni forma religiosa, bensì dovrebbe condurre i pubblici poteri a riconoscere l'uguale importanza, all'interno di uno stesso contesto sociale, delle varie culture, delle varie religioni, dunque dei vari simboli.

Bisogna non dimenticare lo stretto rapporto che sussiste tra libertà religiosa e laicità, in virtù del quale solo una reale fruizione delle facoltà derivanti dalla prima favorirebbe il concreto invero della seconda.

Il principio di laicità, come vedremo, è stato alcune volte utilizzato come giustificazione alle istanze di rimozione dei simboli religiosi all'interno dei luoghi pubblici, o per inibire l'uso di indumenti religiosi, o ancora per legittimare determinate scelte di vita, influenzate dal proprio credo, che si riversano nell'ambito sociale.

D'altronde è innegabile che tale argomento innesca contraddizioni interpretative ed ideologiche all'interno dei vari ordinamenti statuali. Tant'è vero che nell'ambito dei moderni ordinamenti democratici, diversi possono essere gli atteggiamenti “laici” rispetto al diritto di libertà religiosa: vi sono ordinamenti che si pongono rispetto ad essa con

assoluta “asetticità” , come ad esempio quello francese, che ritengono la religione come elemento appartenente alla sola sfera personale di ogni soggetto; viceversa esistono degli ordinamenti, come quello italiano, che non prendono le distanze dal fatto religioso, bensì intervengono attivamente nel processo di valorizzazione del sentimento fideistico.

Vengono infatti rappresentate nell’ambito del capitolo secondo alcune tra le principali sentenze che riguardano l’esibizione dei simboli religiosi all’interno dei diversi stati: Italia, Francia, Svizzera, Turchia, e come in alcuni casi si è arrivati innanzi alla Corte Europea dei Diritti dell’Uomo, individuando il *modus operandi* della stessa a seconda del contesto nazionale, storico e culturale.

Probabilmente il concetto di “laicità” dovrebbe essere utilizzato, piuttosto, come concezione assorbente l’essenza della multiculturalità sociale, ed una società può qualificarsi come tale solo quando mira a recepire, disciplinare ed accettare comportamenti, simboli, e presenze religiose che prima non esistevano.

La società multietnica, in quanto tale, deve essere capace di prendere atto dell’esistenza e delle divergenze tra fedi che coabitano sullo stesso territorio e dei relativi simboli religiosi che le rappresentano nella più ampia accezione degli stessi, riconoscendo che ognuno di essi costituisce un valore in sé e realizzandone un’effettiva tutela.

Nell’ottica di un pluralismo non solo etnico, quindi “teorico”, ma giuridico, devono essere elaborate decisioni giurisprudenziali e provvedimenti interni atti a disciplinare in modo concreto e specifico le situazioni che di volta in volta si verificano rispetto alla manifestazione del sentimento religioso mediante l’ostensione simbolica, in modo da assicurare, nonostante l’incontestabile fase di conflittualità, l’incontro e la convivenza, non la mera coesistenza, tra i diversi universi simbolici religiosi.

E allora ecco che lo svolgimento della preghiera musulmana recitata in determinati orari, ovunque il fedele si trovi (scuola, posto di lavoro, strada pubblica) sarà regolato e rispettato; il velo islamico potrà essere indossato con gli opportuni accertamenti senza dar vita a contenziosi giudiziari; l’obbligo di portare la *Kippah*, o di avere con sé il *Kirpan* o ottemperare al *ramadan*, saranno oggetto di contemperamenti di interessi e di tutele.

La seconda parte del lavoro di tesi si orienta ad uno studio potremmo dire “dinamico” del fattore religioso e del suo essere presenza all’interno della comunità.

Il simbolo religioso è lo strumento che la confessione utilizza per comunicare ed “arrivare” ai propri fedeli. Da questo assunto, la scrivente ha svolto uno studio sulla semiotica del segno in generale, per poi giungere a quello religioso, constatando come il

significato dello stesso possa mutare a seconda del contesto culturale, giuridico, religioso, ma anche a seconda della persona che ne è il destinatario.

Particolare attenzione viene data al modo di relazionarsi della Chiesa Cattolica, in quanto religione di maggioranza, evitando polemiche e problematiche legate al dato che la stessa, indiscutibilmente per storia e cultura, “occupa” molto spazio, anche rispetto ad altre confessioni, nell’ambito dei *mass media*.

La Chiesa, come istituzione, ha da tempi immemori ricoperto un’importante presenza sociale attraverso i vari mezzi di comunicazione, i quali hanno un ruolo fondamentale nella socializzazione, soprattutto delle nuove generazioni.

Essa sin dai suoi primi passi, ha saputo come divulgare i messaggi e la Parola, adattandosi di volta in volta ai nuovi linguaggi ed ai nuovi mezzi comunicativi e con il passar del tempo e nonostante l’evoluzione degli stessi, l’attenzione della Chiesa verso i *media* si è fatta sempre più intensa ed attiva.

Il fattore religioso entra nelle case delle persone attraverso i rotocalchi, le *fiction*, il cinema, la radio, internet e *social network* vari.

Diversi sono stati gli interventi della Santa Sede volti a regolare tale presenza. Nel testo del presente lavoro sono riportati i vari organismi a ciò preposti, nonché i molteplici documenti vaticani emanati per indirizzare il giusto operato nel settore “multimediale”.

I *media* cattolici, dunque, dovrebbero essere attenti alle novità ed alla formazione continua, dovrebbero riuscire a fare conoscere l’identità dell’istituzione-Chiesa trasmettendo punti di vista istituzionali; dovrebbero, altresì, fornire elementi per la comprensione, discussione ed il dialogo sociale.

Argomentando sulla comunicazione, non poteva non essere riportata una riflessione sulla satira religiosa ed un conseguente cenno alla vicenda “*Charlie Hebdo*”.

Viene tracciato uno studio sulla libertà di espressione, sul significato della satira e della satira che “investe” il fattore religioso. È giusto dire che la satira religiosa non dovrebbe aver limiti? O i limiti sono previsti direttamente dal tessuto costituzionale stesso?

La scrivente ritiene che ugualmente in quest’ambito sia necessario un impegno interlocutorio multiculturale, in quanto anche nell’elaborare un paradosso occorre agire e “disegnare” nella conoscenza dell’altro, poiché in caso contrario andrebbero ad essere intaccati valori e credenze che non possono essere oggetto del mero “barzellettare”, trascendendo così nell’inopportuno e nell’offesa di un qualcosa, come la religione, che costituisce l’identità dei soggetti.

Il quarto ed ultimo capitolo del presente lavoro di ricerca, redatto sul filo conduttore dell'importanza della comunicazione da parte del mondo religioso ai propri adepti, va a confermare quanto i simboli siano parte integrante delle fedi e delle relative pratiche, rappresentando come gli stessi possano, proprio per questa loro peculiarità, trasmigrare dal mero piano spirituale all'ambito sociale e pertanto economico, influenzando l'agire del soggetto che è, al contempo, sia uomo che fedele.

Lo studio mira a verificare l'incidenza dei precetti religiosi in materia economica e commerciale; si indaga sul ruolo che il sociale può avere sul sistema economico ed in quale modo ciò possa indirizzare le scelte economiche, finanziarie e giuridiche del soggetto che intende obbedire ai precetti religiosi.

Interessante è apparso analizzare l'interazione tra marketing e religione negli ultimi cinquant'anni, con particolare attenzione all'utilizzo dei simboli religiosi all'interno delle campagne pubblicitarie, nonché nelle operazioni di tipo commerciale come l'acquisto di determinati prodotti, tra cui quelli alimentari.

L'intersezione del fattore fideistico con la pubblicità e il marketing potrebbe sembrare una relazione improbabile, o meglio, potrebbe essere considerata come un aspetto negativo della società odierna dove il sacro si deve piegare al profano e il consumismo ha invaso ogni categoria, addirittura quella dei valori religiosi.

La realtà è come sempre più pratica: si deve prendere atto del fatto che la religione è un elemento della società e, di conseguenza, si adatta e si modifica ai cambiamenti tecnologici e sociali di ogni epoca. L'errore che comunemente si compie è quello di considerare il marketing, che incorpora sia l'attività pubblicitaria che l'effettiva attività commerciale, come qualcosa di "sbagliato".

È ancora radicata l'idea che la dimensione religiosa dovrebbe essere completamente incolume da basse tecniche di persuasione come quelle utilizzate dalle marche di sapone, di vestiario o di cibo, ma non è più così, probabilmente, inconsapevolmente, non lo è mai stato, semplicemente dal Novecento si è avuta un'evoluzione nella società e dei mezzi comunicazione e di attività commerciale, che ne hanno permesso il progresso e la diffusione.

Dallo studio effettuato si evidenzia come i simboli religiosi non siano più di esclusivo dominio delle confessioni fideistiche, gli stessi infatti vengono spesso utilizzati come strumenti dotati di credibilità per attirare il cliente che al contempo, nella maggior parte dei casi, è anche fedele, spingendolo ad acquistare prodotti che rispecchino la loro religiosità e

gli diano modo di essere maggiormente “obbediente” ai precetti religiosi, come nel caso dell’alimentazione.

È evidente che il richiamo che le confessioni religiose fanno costantemente alla alta eticità dei propri dettami e l’influenza che le stesse, di conseguenza, operano nei confronti dei fedeli, spesso e volentieri si traducono in comportamenti civilmente ed economicamente rilevanti, fatti di scelte precise che condizionano a maggior ragione l’accesso ai vari beni del mercato e, gli operatori di quest’ultimo, “approfittano” di tale credibilità per incoraggiare a loro volta il potenziale consumo.

L’appartenenza religiosa, rappresentata dai relativi simboli, è sentita dai soggetti in quanto singoli e parte della comunità, come un aspetto importante della propria personalità e del proprio agire, al punto da attribuire alla stessa in molti casi un’obbligatorietà ed una doverosità in ogni ambito della vita privata e sociale maggiore addirittura rispetto ai precetti statali.

Questo dato non può essere ignorato, pertanto deve essere regolato.

Una società nell’affrontare il suo *status* di “multiculturale”, deve quindi essere capace di individuare le differenze tra le culture e le religioni che vi coabitano, ma al contempo di governarle ed integrarle, riconoscendo che ognuna di esse ed i propri simboli rappresentativi costituiscono valore ed importanza, in egual modo; occorre attivarsi al fine di predisporre gli strumenti necessari ad assicurare, la conoscenza, l’arricchimento e il rispetto reciproco, emettendo, stante la lacuna del sistema normativo, provvedimenti volti a disciplinare concretamente le diverse questioni che nascono riguardo alle problematiche sull’esposizione precedentemente menzionate, nonché quelle volte a regolamentare l’ambito comunicativo e quello economico che sono sempre più interessati dal fattore religioso.

## I Capitolo

### **Simbolo religioso: crocevia tra unione e discordia.**

SOMMARIO: 1. Il rapporto imprescindibile e problematico tra Icona e Fede. 2. Italia: simboli Vs principio di laicità. Brevi cenni normativi e giurisprudenziali sull'esposizione religiosa nei luoghi pubblici. 3. La problematica dell'ostentazione simbolica negli altri Paesi europei. Il particolare caso della Francia. 3.1 Uno sguardo ravvicinato. Il rapporto della Commissione Stasi. 4. La portata del simbolo nella società globalizzata. La necessità di un dialogo interreligioso in un contesto di pluralismo di etnie.

#### ***1. Il rapporto imprescindibile e problematico tra Icona e Fede.***

“Il pensiero simbolico è inerente all'essere umano: esso precede il linguaggio e la ragione, rivela aspetti della realtà - i più profondi- che sfidano ogni altro mezzo di conoscenza”<sup>1</sup>.

“I simboli sono metafore dell'eterno in forme del transeunte; entrambi sono in essi ‘gettati insieme’, fusi tra loro in un'unità di senso” (O. Doering).

“Il simbolo desta presagi, il linguaggio può solo spiegare... Il simbolo spinge le sue radici fin nelle più segrete profondità dell'anima, il linguaggio, come un alito silenzioso di vento, sfiora la superficie della comprensione. Solo il simbolo riesce a combinare gli elementi più diversi in un'impressione unitaria. Le parole rendono finito l'infinito, i simboli portano lo spirito oltre i confini del finito, del divenire, nel regno dell'essere infinito. Essi destano suggestioni, sono segni dell'ineffabile e inesauribili come questo” (J. J. Bachofen).

“Il simbolo [...] può, in un certo senso, rendere visibile anche il divino... Con potere irresistibile attira a sé il contemplativo e, con la forza della necessità, come lo spirito stesso del mondo, conquista la nostra anima. È una sorgente esuberante di idee vive che si agita in esso; e ciò che la ragione, unitamente all'intelletto cerca di raggiungere con una

---

<sup>1</sup> M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico- religieux*, in *Revue des Science Religieuses*, n. 2, Vol. XXX, Parigi, 1952, p. 197.

successione di inferenze, essa con il simbolismo lo conquista, unitamente al senso, totalmente e in una volta... Chiamiamo simboli queste espressioni supreme della facoltà di formazione d'immagini; sono loro caratteristiche l'istantaneità, la totalità, l'impenetrabilità dell'origine, la necessità. Per mezzo di un'unica parola viene qui caratterizzata l'epifania del divino e la trasfigurazione dell'immagine terrestre" (F. Creuzer).

"Il simbolismo trasforma il fenomeno in idea, l'idea in immagine, e ciò in modo che l'idea rimane nell'immagine sempre infinitamente attiva e irraggiungibile, e anche se espressa in tutte le lingue, rimarrebbe inesprimibile" (W. Goethe)<sup>2</sup>.

L'icona, dunque, rappresenta una spiegazione muta, capace di "dar voce" o raffigurazione a qualcosa che dipende dall'icona stessa, che vi rimanda in modo indiretto, ma d'impatto.

Il simbolo, ed è questa la sua forza e la sua problematicità, è caratterizzato da una innata semplicità pur essendo universale, capace di veicolare messaggi con assoluta immediatezza, essendo svincolato dalla lingua e dalla cittadinanza<sup>3</sup>; mediante la raffigurazione simbolica possono essere espressi tacitamente "concetti complessi in maniera altamente sintetica sul piano cognitivo e fortemente mobilitante sul piano affettivo e volitivo"<sup>4</sup>. Lo psicologo Carl Gustav Jung, ritenendoli un tutt'uno con l'inconscio umano, li definisce "archetipi"<sup>5</sup>, in quanto per il loro valore universale li troviamo, con lo stesso significato, presso tutte le culture e nelle forme di religiosità ad esse collegate.

Il concetto di simbolo, innegabilmente, è di difficile definizione, è una sorta di "categoria trasversale"<sup>6</sup> utilizzata ed analizzata in molteplici ambienti scientifici e sociali, capace di rappresentare qualcosa di diverso da sé; ma al contempo incline ad assumere varie sfaccettature e significati. Per iniziare, lo stesso può essere individuale o collettivo: il primo potremmo definirlo "autobiografico"<sup>7</sup>, in quanto sintetizza ed evoca un qualcosa di personale, condivisa o meno con altri, fungendo da mezzo di richiamo identitario della propria personalità e delle proprie radici storico-culturali; quello collettivo, invece,

---

<sup>2</sup> J. JACOBI, *Il simbolo*, in *Rivista psicologia analitica*, pp. 244- 245.

<sup>3</sup> Cfr. A. GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 133.

<sup>4</sup> F. GRANDE, A. LA BELLA, D. CAPPADONA, *Il Valore del Simbolo (Relazione su)*, Università degli Studi Roma Tre-Facoltà di Giurisprudenza, 2010/2011, p. 4.

<sup>5</sup> Cfr. C.G.JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Tea, Milano, 2004, p. 5.

<sup>6</sup> L. GATTAMORTA, *La società e i suoi simboli*, Carocci Editore, Roma, 2010, p. 9.

<sup>7</sup> F. GRANDE, A. LA BELLA D. CAPPADONA, *Il Valore del Simbolo (Relazione su)*, cit., p. 3.

concretizza il vero significato del simbolo stesso, che deriva dalla parola greca “symballo”, ossia il segno che svolge funzione aggregativa<sup>8</sup>, rispetto ad una cultura o ad una fede condivisa da più individui, e che in quel determinato segno si riconoscono come gruppo, comunità, creando una sorta di legame tra soggetti apparentemente lontani, ma uniti da quanto in quell'icona è rappresentato.

Vi è da dire, però, che allo stesso tempo, per sua stessa natura, può generare dissidio, rispetto a chi in quel determinato segno non si riconosce, assumendo altresì anche una funzione disgregativa (*diàballò*)<sup>9</sup>, agendo da causa scatenante di forti conflitti sociali<sup>10</sup>.

Dunque, “paradossalmente, i simboli sono buoni e cattivi allo stesso tempo”<sup>11</sup>.

Gli stessi sono “buoni” grazie alla loro funzione di compositori di relazioni umane, fungendo da *medium* di costruzione dell'intersoggettività e di legami sociali che prescindono dalla conoscenza effettiva e personale dell'altro: “grazie ad un simbolo si può riconoscere uno sconosciuto *tamquam amicum et vetus hospes*”<sup>12</sup>.

Al contempo si può affermare la “cattiveria” dei simboli, che “esemplificano in modo adialettico, arazionale, adialogico, il sistema delle *fides*”<sup>13</sup>, creando conflitti e lotte sociali all'interno della società plurale.

La simbolizzazione è il punto di partenza per esplicitare le forme elementari della vita religiosa<sup>14</sup> e quest'ultima al contempo si interessa di recepire gli aspetti simbolici dell'integrazione sociale<sup>15</sup>, venendo, pertanto, considerata come un “sistema di simboli”

---

<sup>8</sup> A. FUCCILLO, R. SANTORO, *La simbologia e le osservanze religiose*, in *Giustizia, Diritto, Religione. Percorsi nel diritto ecclesiastico civile vivente*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 98.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Simboli e realizzazione*, in *Symbolon/diabolon: simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 17.

<sup>11</sup> E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, p. 102.

<sup>12</sup> G. AZZONI, *La trascendenza pragmatica del simbolo*, in *Symbolon/diabolon. Simboli. Religioni e diritti nell'Europa multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 34- 36.

<sup>13</sup> E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, cit., p. 103.

<sup>14</sup> C. TAROT, *De Durkheim a Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, La Découverte, Parigi, 1999, p. 211.

<sup>15</sup> R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma, 1991, p. 176.

attraverso il quale le società prendono coscienza di sé<sup>16</sup>; simboli e religione sono, dunque, strettamente collegati e difficilmente imprescindibili<sup>17</sup>. I simboli nella loro interpretazione antropologica segnano costantemente il complesso legame tra il sacro e l'organizzazione sistemica dei popoli, realizzato in città, imperi, nazioni<sup>18</sup>.

Il simbolismo religioso, inteso come l'insieme di icone, oggetti, capi di vestiario o comportamenti, che in astratto o in concreto si riferiscono ad una determinata confessione religiosa, costituisce dunque la chiave d'accesso al mondo delle fedi, comportando una sorta di "richiamo all'origine", mediante il quale si estrinseca ogni credenza, ogni culto, ogni rituale; attraverso una sorta di "trasfigurazione simbolica", un singolo o una collettività si riconoscono, con più o meno intensità, in "quella" immagine sacra, assumendola come elemento della propria personalità e socialità<sup>19</sup>, come terreno delle proprie radici storico- culturali.

I segni religiosi, inoltre, devono essere valutati e distinti anche in relazione alle modalità con le quali i diversi ordinamenti giuridici si relazionano con la relativa esposizione<sup>20</sup>, oggetto di forti discordie attuali in ambito sociale, politico e giurisprudenziale.

A tal riguardo, è importante un breve cenno all'analisi dei cosiddetti "simboli del potere" e "simboli di coscienza"<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. E. DURKHEIM, *De l'irréligion de l'avenir*, in *Revue Philosophie*, Vol. VII, 1887, p. 374; E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Parigi, 1912, p. 448.

<sup>17</sup> "[...] la categoria del sacro attrae quella di simbolo, come forma essenziale e privilegiata della esperienza ed espressione dell'*homo religiosus*. [...]. Il simbolo viene visto come il punto di congiunzione tra l'esperienza umana e l'esperienza della trascendenza, come porta d'accesso al sacro, come rivelatore del mistero. Viene stabilita una forte correlazione tra l'identità del simbolo e quella dell'esperienza religiosa, a partire da quest'ultima. È la dimensione trascendente, del sacro, che, in tale prospettiva, si affaccia alla coscienza, nella mediazione del simbolo; che crea la coscienza come capace di interpretare i simboli. L'essere umano è recettore di simboli, non produttore di essi". Cfr. M. C. BARTOLOMEI, *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, pp. 33- 34.

<sup>18</sup> Cfr. G. LEICK, *Città perdute della Mesopotamia*, Newton Compton Editori, Roma 2006.

<sup>19</sup> C. TULLIO-ALTAN, M. MASSENZIO, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 79; Cfr. M. ELIADE, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey, 1961, pp. 34- 35; Cfr. R. SANTORO, *I simboli religiosi nell'ordinamento penitenziario italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2010.

<sup>20</sup> Cfr. A. ARCOPINTO, *I simboli religiosi nel diritto vivente*, in AA.VV., *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2014, p. 183.

Proprio secondo tale distinzione, un segno di culto esposto in un luogo pubblico in virtù di una disposizione legislativa rientra nella prima categoria di simboli, poiché a permettere che il suo messaggio venga trasmesso è un atto imperativo che ne dispone l'ostensione. Prendendo in considerazione la maggior parte dei Paesi Europei, partendo dal caso concreto italiano, ad essere messo in gioco e in discussione sarà il principio di laicità dello Stato e, dunque, occorrerà “verificare la legittimità dell'inclusione tra quelli rappresentativi della comunità nazionale di un simbolo che ha un'innegabile derivazione religiosa”<sup>22</sup>.

Diverso è il discorso se prendiamo in considerazione il simbolo utilizzato sul corpo di un credente, perché diverso sarà il valore dallo stesso assunto. Diventa, infatti, simbolo di coscienza, di conseguenza sarà la libertà di coscienza a fornire il criterio di valutazione della liceità della manifestazione del segno indossato, ed occorrerà valutare se la libertà individuale possa essere tutelata o, viceversa, limitata in presenza di controinteressi tali da ostacolarne l'esplicazione.

Da questa contrapposizione, emergono altrettante tesi inerenti la simbologia religiosa, le quali pur partendo entrambe da un esame semantico sui simboli religiosi e sulle relative controversie, utilizzano un atteggiamento tendenzialmente opposto: la prima teoria, detta “repulsiva”, esprime angoscia ed intolleranza rispetto alle varie manifestazioni religiose; la seconda, detta “inclusiva”, richiama all'accoglienza delle differenze e accettazione di compromessi<sup>23</sup>.

In particolare, la scuola di pensiero che assume atteggiamento negativo rispetto all'ostensione simbolica abbraccia la mentalità di Westfalia e delle divisioni religiose in Europa. La stessa vede la fede religiosa e la conseguente esposizione dei simboli non come un atto spontaneo del credente, bensì come imposizione del principe, detentore del potere sociale, e come obbedienza ad una volontà egemonica, non propria. Chi avalla tali teorie rifiuta i simboli religiosi e vede essi come fautori di possibili, ed effettivi, scontri culturali e culturali. Insomma, come un deterrente alla pace sociale.

---

<sup>21</sup> Cfr. V. PACILLO, *Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale*, in AA.VV., *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, a cura di M. PARISI, Napoli, 2006, p. 193 ss.

<sup>22</sup> E. LA ROSA, “Uso” ed “abuso” del simbolo religioso: profili di responsabilità penale, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2008, p. 5.

<sup>23</sup> Cfr. C. CARDIA, *Il simbolo religioso e culturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2012, p. 1.

Fanno parte di tale orientamento un gruppo di autori asserente che i simboli religiosi generino sempre e solo conflitti soprattutto se esposti nei luoghi pubblici. Questo accade perché da un lato, lo Stato deve qualificare (o meglio giustificare?), dal punto di vista religioso e/o culturale, i simboli della religione di maggioranza che acconsente ad esporre, dall'altro lato si estenderebbe il diritto delle minoranze religiose di pretendere l'esibizione dei propri simboli religiosi nello spazio comune<sup>24</sup>. Ne consegue che ogni confessione giungerebbe ad un'esaltazione dei propri simboli e della propria fede per timore che il fenomeno della globalizzazione possa, in un certo senso, arrecare svantaggio alla tutela del proprio diritto di libertà religiosa.

Quale potrebbe essere la soluzione? "Ridimensionare l'espressione pubblica e delle specificità confessionali e porre dei limiti all'affermazione della propria identità"<sup>25</sup>, perché solo in questo modo è possibile l'incontro di ogni persona all'interno dello spazio pubblico. Su questa scia si colloca, per fare un altro esempio in ambito europeo, la scelta operata dall'ordinamento francese che bandisce dalla sfera pubblica ogni manifestazione di confessionalità, relegando la religione ad un ambito strettamente privato.

Altra parte della dottrina, invece, sostiene che accanto ai simboli cosiddetti "aggressivi", ne esistano altri cosiddetti "civili e pacifici", o meglio "valoriali", non proprio religiosi, che non rivelano l'esistenza di verità o credenze assolute tali da generare opposizioni rilevanti, bensì manifestano "un senso di appartenenza ad un comune mondo di valori"<sup>26</sup>. Si tratta di segni che testimoniano l'esistenza di un sentire collettivo, che non generano conflitti in quanto costitutivi dell'identità pubblica di ogni soggetto. Ma questi simboli "aggreganti", in seguito alla globalizzazione, non riescono più a creare quel "collante comunitario" all'interno delle società occidentali, così da innescare un sentito bisogno di "rafforzamento della coesione sociale e di una forte identità collettiva" che solo i segni religiosi riescono a fornire, attraverso la propria intrinseca e spiccata capacità di creare

---

<sup>24</sup> Cfr. S. MANCINI, *Il potere dei simboli, i simboli del potere. Laicità e religione alla prova del pluralismo*, Cedam, Padova, 2008, p. 9.

<sup>25</sup> Cfr. P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 179.

<sup>26</sup> A. MORELLI, A. PORCIELLO, *Verità, potere e simboli religiosi*, Comunicazione al Convegno annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti su *Problemi della Laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli, 26- 27 ottobre 2007.

unioni e, al contempo, esclusioni, da una determinata appartenenza fideistica evocando verità assolute e fornendo una decisiva carica personalistica.

La scuola di pensiero inclusiva-accogliente, al contrario, rispecchia la cultura dei diritti umani: favorevole all'incontro, allo scambio, al dialogo tra culture e religioni differenti, dunque, legittima ogni simbologia religiosa. Non esistono in quest'orientamento insinuazioni di conflitti o opposizioni, bensì un'interpretazione della religione e degli atti di manifestazione di fede alla luce delle Carte Internazionali sui diritti umani.

I simboli di appartenenza religiosa riscoprono il loro valore in quella che oggi è una società umana globalizzata e tecnologicamente avanzata, tentando di dare una risposta alle antiche inquietudini esistenziali umane che nel sacro hanno trovato e trovano una risposta rassicurante<sup>27</sup>.

Il tema del simbolo diventa *input* e chiave di risoluzione di conflitti tra diritti stessi<sup>28</sup> e in merito la dottrina, il sociale e soprattutto la giurisprudenza sono intervenuti per provare a bilanciare o far valere istanze di riconoscimento e di tutela, in una società dove ormai convivono diversità etniche "bisognose" di rivendicare, far riconoscere, rafforzare la propria identità. Tanto poiché, come vedremo, la questione dei simboli religiosi investe inevitabilmente anche l'appartenenza culturale e giuridica. Religione, cultura e diritto, dunque, non prescindono l'una dall'altro, ma si rievocano vicendevolmente.

Si può dunque sostenere che nell'Europa post-secolare le comunità migranti nei loro nuovi insediamenti ricostituiscono le loro identità etnico-religiose e ne richiedono il riconoscimento e la tutela alle loro "nuove patrie", mediante un processo di ricostruzione o rafforzamento identitario caratterizzato dall'ostentazione di mezzi d'impatto ed universali, quali i propri simboli di appartenenza culturale e religiosa.

---

<sup>27</sup> Cfr. M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il crocifisso nelle aule scolastiche in Italia. Una condanna annunciata dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*, in Rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), marzo 2010, p. 1.

<sup>28</sup> L. MANCINI, *Simboli religiosi e conflitti nelle società multiculturali*, in AA. VV., *I simboli religiosi tra diritti e culture*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Milano, Giuffrè, 2006, p. 3.

## ***2. Italia: simboli Vs principio di laicità. Brevi cenni normativi e giurisprudenziali sulla regolamentazione dell'esposizione religiosa nei luoghi pubblici.***

Nel corso degli ultimi anni il nostro Paese è stato segnato da controversie che hanno riguardato l'intersezione tra l'ambito religioso-culturale e quello sociale-giuridico. Questioni che hanno suscitato domande, preteso risposte ed azioni; questioni che hanno unito chi vi credeva, rafforzando lo spirito di appartenenza, ma che hanno anche riprodotto forti polemiche ed insanabili divisioni rispetto al ruolo della religione nella sfera pubblica<sup>29</sup>.

Nella nostra, come nella maggior parte delle attuali società occidentali, si è assistito ad un prepotente ritorno ed ostentazione del simbolo come strumento dimostrativo di appartenenza confessionale e di affermazione della propria "esistenza", tale da essere utilizzato da coloro che sono nati e cresciuti in un determinato territorio nazionale come una sorta di riaffermazione delle proprie radici personali e culturali, e da chi vi giunge da "diverso" come mezzo per eludere rischi di omologazione e di sradicamento dai propri valori e delle proprie usanze.

I molteplici dibattiti aventi ad oggetto la presenza della religione negli ambienti pubblici<sup>30</sup> hanno avuto come tema principale l'esibizione dei simboli all'interno degli stessi, poiché tale esposizione, proprio per la portata evocativa ed universale dell'icona fideistica, sembrerebbe causare "una compressione della libertà religiosa degli utenti il

---

<sup>29</sup> V. BARSOTTI, N. FIORITA, *Simboli religiosi e spazi pubblici: un confronto tra laicità e separatismo*, in *Rivista di Diritto Costituzionale*, 2008, p. 71; Cfr. G. J. ADLER, *Secularism, Catholicism and the future of public life*, Oxford University Press, 2015, pp. 76- 77.

<sup>30</sup> Riguardo allo spazio pubblico, Habermas affermava che lo stesso si suddivide in "spazio pubblico informale" dove vengono dibattuti i problemi di carattere generale e dove vige il diritto di libertà di espressione perché l'espressione libera è democrazia; e poi c'è lo "spazio pubblico istituzionale" dove non può esserci dibattito dell'opinione pubblica, questo è lo spazio dove vengono prese le decisioni istituzionali, deve rimanere "incontaminato da influenze". Questa differenza è importante, in quanto un conto è l'esposizione di un Crocifisso in un'aula di Tribunale, diverso sarà l'esibizione dello stesso all'angolo di una piazza. Nel primo caso, trovandoci in uno spazio pubblico istituzionale, si porrebbe il problema dell'imparzialità di quell'aula e dell'influenza che quel simbolo avrebbe sulla decisione giudiziaria, problema che invece non si pone nel secondo caso, perché ci troviamo in uno spazio pubblico informale, dove la manifestazione del proprio pensiero religioso non intaccherebbe quello altrui. Cfr J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Francoforte, 1999, p. 35 ss.

servizio e violerebbe il ‘principio supremo’ di laicità<sup>31</sup> dello stato manifestando un presunto collegamento tra ordinamento statale e confessionale, nella specie con la chiesa cattolica”<sup>32</sup>.

Il modello cattolico, d'altronde, “considera la religione come un’istituzione sociale, non come un insieme di sentimenti intimamente radicati nell’individuo”<sup>33</sup>; e questo, naturalmente, rende in un certo senso più “gravoso” per la Chiesa ricondurre la fede al solo ambito del privato<sup>34</sup>, o comunque riuscire a concretizzare una scissione tra il sacro e lo statale, mettendo a dura prova il rispetto del principio di laicità del nostro Stato.

Il riconoscimento del carattere laico<sup>35</sup> della nostra Repubblica è stato ottenuto al seguito di un particolare percorso storico-giuridico, che non trova però ancora riscontro nella realtà dei fatti, né in alcune prassi e pronunce giurisprudenziali, essendo oggetto di diversi dibattiti, contemperamenti e controversie.

Il nostro “edificio costituzionale” è costituito da due colonne portanti: la laicità e, accanto ad essa, la dimensione sociale e politica del fattore religioso; pertanto all’interno dello stato democratico il principio di laicità deve confrontarsi con il riconoscimento di tale dimensione confessionale, nonché con il precetto, costituzionalmente rilevante, di collaborazione pattizia tra Stato e Chiesa cattolica e altre religioni<sup>36</sup>.

Nel nostro ordinamento non abbiamo un esplicito riferimento normativo al principio di laicità, ma lo stesso è deducibile<sup>37</sup> da una lettura sistematica ed interpretativa degli articoli

---

<sup>31</sup> Cfr. S. PRISCO, *La laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009.

<sup>32</sup> A. FUCCILLO, *Ma la croce in aula è un conforto per tutti*, in *Diritto e Giustizia*, 10, 2006, p. 73; Cfr. F. GARELLI, *Religion Italian Style. Continuities and Changes in a Catholic Country*, Routledge, New York, 2016, pp. 139 ss.

<sup>33</sup> C. CROUCH, *Sociologia dell’Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 331.

<sup>34</sup> G. BRUNELLI, *Simboli collettivi e segni individuali di appartenenza religiosa: le regole della neutralità*, in *Rivista telematica* ([www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it)), 2007, p. 4.

<sup>35</sup> Cfr. A. ZANOTTI, *Laicità e presenza del sacro tra il tempo della secolarizzazione e l’età della tecnica*, in *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007, pp. 255 – 267.

<sup>36</sup> G. B. VARNIER, *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*, in AA.VV., *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA E C. VENTRELLA, Cacucci Ed., Bari, 2012, p. 6.

<sup>37</sup> Altresì, lo si evince dal dato che in occasione delle modifiche al Concordato Lateranense, era stato già definitivamente eliminato l’opposto principio della religione cattolica come unica “religione di Stato”, sancito dall’abrogato art. 1 del Trattato Lateranense e ripreso nell’art. 1 dello Statuto Albertino.

2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, e cioè da quelle norme dalle quali si evince la pluralità confessionale e culturale dello stato italiano, il divieto di ogni tipo di discriminazione e conseguentemente l'uguaglianza di ogni etnia di fronte alla legge, nonché e soprattutto la separazione degli ordini tra sfera temporale e sfera spirituale<sup>38</sup>.

La portata di tale principio è stata poi meglio esplicitata dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 203 del 1989, la quale ribadisce trattarsi di un principio supremo del nostro ordinamento<sup>39</sup>, che non comporta un'indifferenza dello Stato rispetto al fattore religioso, ma piuttosto un impegno dello stesso affinché venga garantita la salvaguardia di ogni convinzione fideistica<sup>40</sup>, ateismo compreso, in un regime di "pluralismo confessionale e culturale". Ergo, allo Stato spetta il compito di mettere in atto tutte le azioni e i mezzi necessari a promuovere e concretamente tutelare il godimento del diritto della libertà religiosa, individuale e collettiva, e dell'uguaglianza, con il "divieto" di assicurare un maggiore riguardo ad una piuttosto che un'altra religione.

La laicità è il prodotto dell'incontro tra storia, filosofia politica ed etica, in grado di realizzare quel giusto dosaggio, necessario in una società pluralista, tra diritti ed esigenze<sup>41</sup>.

È garanzia dell'autonomia e della libertà di ciascuno di scegliere di essere sé stesso e di esprimere le proprie convinzioni e le proprie consuetudini, siano esse culturali o religiose; d'altronde un diritto è "laico" soltanto nel momento in cui riconosce all'uomo, in quanto tale, le spettanze che allo stesso vanno riconosciute a prescindere da ogni tipo di appartenenza, "semplicemente" in ragione della sua dignità<sup>42</sup>.

Orbene, si potrebbe dunque pensare che la laicità sia all'interno del nostro ordinamento una questione ormai assodata, stante i riscontri legislativi e giurisprudenziali al riguardo,

---

<sup>38</sup> Cfr. G. CASUSCELLI, *Nozioni di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 53.

<sup>39</sup> Cfr. Corte Cost. 12 aprile 1989, n. 2013, in *Diritto Ecclesiastico*, 1989, Vol. II, p. 293; "[...]la laicità dello Stato non è una sovrastruttura ideologica calata per eventi sopravvenuti sulla carta del 1948. Al contrario, essa è radicata nelle viscere della Costituzione [...]": Cfr. C. A. CAMPI, *La libertà delle minoranze religiose*, a cura di F. P. CASAVOLA, G. LONG, F. MARGIOTTA BROGLIO, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 173.

<sup>40</sup> Cfr. G. CASUSCELLI, *Nozioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 54.

<sup>41</sup> Cfr. P. STEFANI, *Il principio supremo di laicità dello Stato nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana*, in AA. VV. *Annali della Facoltà di giurisprudenza di Taranto*, Anno II, vol. 1, 2009, pp. 479- 496; P. STEFANI, *Laicità e intercultura: parole per la pace in una società multireligiosa*, in *Athanos. Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, vol. 1, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 101- 114.

<sup>42</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2014, p.13.

ma nella realtà dei fatti non è certo così, infatti tale principio ha bisogno di essere chiarito e reso vivo in un contesto radicalmente differente, apparendo tutt'altro che consolidato<sup>43</sup> soprattutto sul piano giuridico.

Ed infatti, la laicità non potrebbe (dovrebbe) “convivere” con un sistema di tipo concordatario, tantomeno con un ordinamento che prevede una regolamentazione differenziata dei culti, come nel nostro Stato, dove si può piuttosto parlare di un “confessionismo strisciante”<sup>44</sup>, insomma di una confessionalità orientata che non dovrebbe esserci, ma in sostanza si avverte; ciò in quanto la religione di maggioranza, e cioè quella cattolica ha, di fatto (ed in alcuni casi, a mio avviso, anche di diritto), un ruolo preponderante all'interno della società italiana e lo si evince palesemente dalle feste religiose, dai “giorni rossi” sul calendario, dalla maggioranza delle pronunce giurisprudenziali che poi saranno rappresentate in tema, per l'appunto, di simboli religiosi, dalle radio e dalle televisioni che trasmettono la Santa Messa<sup>45</sup>, ecc. ecc.

Le religioni, dunque, temendo un'uscita di scena, o in altri casi una tendenza statale, anche se indiretta, a tutelare la fede di maggioranza, tendono alla (ri-)conquista della sfera pubblica<sup>46</sup>, reclamando con sempre maggior forza il riconoscimento del loro *status* da non relegare nella sfera privata, bensì rivendicano un crescente peso politico e, pertanto, una presenza nello spazio pubblico<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup>Cfr. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Studium, Roma, 1992; P. CAVANA, *Interpretazione della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998; C. MIRABELLI, *Prospettive del principio di laicità dello Stato*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Vol. 2, 2001, p. 331 ss.

<sup>44</sup> Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 104 ss.

<sup>45</sup> Cfr. A. C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, in *La Laïcité, Presses Universitaires de France*, Paris, 1960, pp. 455 ss.

<sup>46</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>47</sup> Il complesso rapporto tra spazio pubblico e confessioni religiose è ormai da tempo al centro del dibattito scientifico. Nei precedenti storici lo spazio pubblico era la piazza, l'*agorà*, il luogo dove i cittadini si riunivano per discutere del governo della città. Oggi lo spazio pubblico è “la sfera dove si articolano gli interessi comuni e si amministrano le differenze; non è una realtà preconstituita ma una costruzione variabile che esige un continuo lavoro di argomentazione e di rappresentazione”. Lo spazio pubblico, insomma, diventa luogo dove si rilevano e si affrontano le tensioni, le differenze e la complessità della vita sociale, culturale e religiosa. Con le problematiche della pluralità lo spazio pubblico smette di avere come protagonista chi assume posizione dominante, o maggioritaria, dando vita ad una moltiplicazione di interessi,

Per rispondere a tale sfida, è indispensabile elaborare una nuova forma di laicità, ripensata e arricchita rispetto alla versione liberale, che ne conservi l'idea portante ma che al tempo stesso prospetti un diverso modo di intendere lo spazio pubblico, capace di misurarsi con quel carattere multiculturale e multireligioso che segna in maniera ineludibile e irreversibile le società del nostro tempo.

Uno spazio pubblico pluralista è uno spazio pubblico che non si volta innanzi alle differenze, anzi le fa interagire, le mette a confronto, ma prima di tutto le impara e le fa vicendevolmente conoscere, senza scansare le inevitabili problematiche che insorgono tra visioni opposte e senza rinunciare tuttavia a reperire punti di convergenza e momenti di intesa, o almeno, di rispetto reciproco.

Ecco perché “laicità” non può significare “neutralità”, in quanto richiede l'impegno dello Stato a mettere in atto un metodo di democrazia che renda possibile, nelle attuali società globalizzate, un confronto equo e concreto tra tutti i protagonisti coinvolti, che si sentono tutelati e, si conseguenza, non “minacciati” nelle proprie credenze e valori.

Tutto quanto esposto, non può, ovviamente, che riportare all'emblematica *querelle* italiana sull'esposizione del crocifisso<sup>48</sup>, all'interno degli spazi pubblici quali le scuole, i seggi elettorali, le aule di giustizia.

Vi è da premettere che i simboli della cristianità, ovviamente in modo particolare il crocifisso, prima che essere simboli “semplicemente” religiosi, sono rappresentativi di una identità storica e culturale; la salvaguardia degli stessi, dunque, include la protezione di una “appartenenza occidentale” che si ritiene, magari equivocamente, minata proprio dal pluralismo religioso e culturale<sup>49</sup>.

---

ma questa volta del singolo, del rispetto dei propri valori, delle proprie credenze della propria cultura, rispetto alla collettività. Cfr. G. RIVETTI, *Spazio pubblico e Religioni. Prospettive di superamento della dicotomia pubblico-privato nelle manifestazioni del sacro*, in AA.VV., *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, cit., pp. 369- 370; Cfr. D. INNERARITY, *Il nuovo spazio pubblico*, Meltemi Ed., Roma, 2008, pp. 12-13.

<sup>48</sup> Anche detta “la piccola guerra dei crocifissi”. A tal riguardo: Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 203; Cfr. P. STEFANI, *Il crocifisso e la laicità dello Stato*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2004.

<sup>49</sup> Cfr. L. MANCINI, *Simboli religiosi e conflitti nelle società multiculturali*, in *I simboli tra diritti e culture religiose*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, cit.; N. COLAIANNI, *Crocifissi e fondamentalismi*, in *Questione giustizia*, Vol. 6, 2003, p. 1285.

Dal punto di vista normativo emerge una profonda lacuna di disposizioni. Non esistono leggi di riferimento, ma strumenti secondari che offrono una normativa disorganica, ad oggi, assolutamente inadeguata<sup>50</sup> e riguardante le aule scolastiche, atti di natura regolamentare o addirittura circolari, tutti risalenti al periodo fascista di un “neo-confessionismo statale” del tutto inconciliabile, come sopra già espresso, con l’odierno principio supremo di laicità<sup>51</sup>.

Le disposizioni normative concernenti l’affissione del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche risalgono a regi decreti emanati nei primi anni del Novecento<sup>52</sup>: il r.d. 30 aprile 1924 n. 965 che all’art. 118 dispone l’esposizione dell’immagine sacra in ogni aula delle scuole medie, e il r.d. 26 aprile 1928 n. 1297 all. C che inserisce il crocifisso nella tabella degli arredi e del materiale occorrente nelle varie classi delle scuole elementari.

La vigenza delle richiamate norme viene confermata nel 1967 dalla legge n. 641 in materia di edilizia scolastica e dalla circolare n. 367/2527 emanata dal Ministero della Pubblica Istruzione. Tale assetto normativo è rimasto incontrastato per notevole tempo, nonostante gli importanti e decisivi eventi verificatosi in quegli anni, venendo messo in discussione solo in seguito all’Accordo di Villa Madama del 1984, quando la religione cattolica è stata dichiaratamente rimossa quale unica religione dello Stato italiano<sup>53</sup>.

Nel 1988 la conferma arriva dal parere n. 63 emanato dal Consiglio di Stato con cui si è affermata l’effettiva operatività delle summenzionate disposizioni, invogliando a vedere nel crocifisso non soltanto un simbolo religioso, ma un segno con valore culturale, civile, universale, facente parte del “patrimonio storico del paese”.

Il 3 ottobre 2002 è stata emanata la circolare del Miur n. 2667 sull’obbligo di esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche, prevedendo da un lato il dovere per ogni dirigente scolastico, di assicurarne il rispetto;

Successivamente l’art. 24 del d.l. n. 112 del 25 giugno 2008 ha previsto l’abrogazione del r.d. n.965 del 1924 in tema di esposizione di immagini sacre nelle aule delle scuole

---

<sup>50</sup> Cfr. F. LA CAMERA, *Il diritto ad esporre simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, a cura di S. DOMIANIELLO, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 224.

<sup>51</sup> Cass. Pen., Sez. IV, sent. n. 439 del 1 Marzo 2000.

<sup>52</sup>Cfr. A. TALAMANCA, *Istruzione religiosa*, in *Enciclopedia del Diritto*, Vol. XXIII, 1973, p. 123; L. ZANOTTI, *Il crocifisso nelle aule scolastiche*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1990, pp. 324 e ss.

<sup>53</sup> Cfr. A. FUCCILLO, R. SANTORO, *La simbologia e le osservanze religiose*, in *Giustizia, Diritto, Religione. Percorsi nel diritto ecclesiastico civile vivente*, cit., p.110.

pubbliche. Sarebbe stata una svolta: per la prima volta si sarebbe operata una modifica a tale risalente disciplina, ma la stessa disposizione abrogante veniva, insolitamente, revocata a sua volta dalla legge 18 febbraio 2009 n. 9 (emanata per la conversione in legge del d.l. 22 dicembre 2008 n 200), dando vita ad un discusso fenomeno di reviviscenza della norma abrogata<sup>54</sup>.

Diversi sono stati gli interventi anche in ambito regionale<sup>55</sup>, ad esempio in Lombardia è stata emanata la legge n. 18 del 21 novembre 2011, avente ad oggetto l'esposizione del crocifisso negli immobili regionali. Attraverso tale normativa la Regione lombarda, prevedendo l'esposizione della croce cristiana all'interno di tali ambienti pubblici, riconosce "i valori storico-culturali e sociali delle sue radici giudaico-cristiane."<sup>56</sup> In tempi più recenti, precisamente nel marzo 2012, il Consiglio Regionale campano ha presentato un simile progetto di legge. Tale proposta legislativa, infatti, prevede l'esposizione del crocifisso all'interno di tutte le sedi istituzionali e all'ingresso di ogni edificio della Regione Campania. In tal modo si tenderebbe a "salvaguardare uno dei simboli della nostra storia e della nostra identità"<sup>57</sup>, non volendo così svuotare il crocifisso della propria natura religiosa, bensì far valere anche i valori civili, quali la tolleranza, la fratellanza, il rispetto reciproco, insiti nello stesso.

Comunicazioni interne sono state inviate anche in tempi recentissimi, spostando l'attenzione dal crocifisso al "famoso" velo islamico ed ai simboli cattolici natalizi.

In data 4 dicembre 2015 direttore il Generale dell'Ufficio scolastico Regionale per il Veneto ha inviato ai dirigenti scolastici del Territorio Veneto una comunicazione inerente la questione delle iniziative scolastiche connesse alle festività natalizie e, in particolare, della presenza dei simboli cristiani all'interno delle scuole. Il direttore ritiene che tali

---

<sup>54</sup> Cfr. G. CASUSCELLI, *Diritto ecclesiastico ed attuazione costituzionale tra de-formazione e proliferazione delle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2010, p. 28.

<sup>55</sup> R. SANTORO, *Pluralismo confessionale e tutela del sentimento religioso nell'ordinamento regionale*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCILLO, Giappichelli, Torino, 2008.

<sup>56</sup> Regione Lombardia, 21 novembre 2011 n.18, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, Rivista telematica ([www.olir.it](http://www.olir.it)), 2011.

<sup>57</sup> Consiglio Regionale della Campania, progetto di legge n. del 22 marzo 2012, in *Consiglio Regionale della Campania*, il relativo testo è edito sul sito istituzionale del Consiglio Regionale della Campania ([www.consiglio.regione.campania.it](http://www.consiglio.regione.campania.it)).

simboli non contrastino con la libertà religiosa e con la laicità dello Stato, tanto partendo dalle normative dei summenzionati Regi Decreti n. 965/1924 e n. 1297/1928 che prevedono la presenza del crocifisso e degli altri simboli della cultura cattolica all'interno degli edifici scolastici e che, sebbene anteriori alla Costituzione, non sono mai state abrogate, nonché facendo riferimento ad alcune pronunce della Cassazione e alla sentenza n. 30814/2011 della Grande Camera.

Pertanto lo stesso invita all'organizzazione delle festività natalizie negli edifici scolastici con tradizionali allestimenti, eventi e segni religiosi; essendo questi *“i simboli della pace, della dolcezza, della di cui è veicolo il messaggio cristiano e che caratterizzano la cultura e l'identità spirituale, sia religiosa che laica, della civiltà italiana ed europea, alla quale la scuola pubblica non deve rinunciare, in coerenza con un progetto educativo che valorizzi l'apertura all'integrazione e all'accoglienza delle altre identità”*<sup>58</sup>.

L'altra comunicazione ha avuto ad oggetto, come accennato, l'utilizzo di simboli religiosi sotto forma di vestiario. In questo caso, in data 19 febbraio 2015, il Dirigente Vicario della Direzione Generale dell'Ufficio Scolastico Regionale per il Friuli Venezia Giulia ha inviato ai Dirigenti Scolastici delle Scuole di detta Regione una comunicazione avente ad oggetto le misure restrittive riguardanti l'uso nella scuola di segni espressivi di un'appartenenza religiosa, in particolare del velo islamico<sup>59</sup>.

Tale comunicazione riporta il parere reso dal Garante regionale dei diritti della persona in data 17 febbraio 2015 che rappresenta come le suddette misure restrittive siano illegittime e contrarie alle disposizioni nazionali ed Europee vigenti, nonché inopportune tanto in ossequio all'art. 9 della CEDU, nonché sulla scorta di alcune pronunce giurisprudenziali emanate dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in materia.

Secondo il Garante regionale: *“la misura del divieto di indossare il velo islamico in classe, anche nelle forme dell'hijab, appare incoerente con gli obiettivi proclamati di contrastare le forme di razzismo, bullismo e discriminazione religiosa. In una società*

---

<sup>58</sup> Comunicazione dell'Ufficio Scolastico Regionale per il Veneto-Direzione Generale ai Dirigenti scolastici delle scuole statali di ogni ordine e grado del Veneto e ai Dirigenti degli Uffici Scolastici Territoriali del Veneto, consultabile sul sito del MIUR Veneto ([www.istruzioneveneto.it](http://www.istruzioneveneto.it)), Prot. n. MIURAOODRIVE-15721, Venezia, 4 dicembre 2015.

<sup>59</sup> Comunicazione dell'Ufficio Scolastico Regionale per il Friuli Venezia Giulia-Direzione Generale ai Dirigenti scolastici delle scuole ed istituti di ogni ordine e grado, statali e paritarie, della regione Friuli Venezia Giulia, consultabile sul sito [www.scuola.fvg.it](http://www.scuola.fvg.it), Prot. n. AOODRFR- 1415, Trieste, 19 febbraio 2015.

*democratica, obiettivi di un più elevato livello di convivenza ed inclusione sociale dovrebbero essere perseguiti non comprimendo i diritti civili delle minoranze ed eliminando la diversità di cui sono queste portatrici e dunque il pluralismo sociale, bensì educando alla diversità, al dialogo e alle pari opportunità”.*

La scuola pubblica dovrebbe essere una sorta di spazio neutrale, scevro da proselitismo religioso. Il Garante insiste affinché gli studenti vengano educati al rispetto delle differenze, alla convivenza al dialogo e alla lotta alle discriminazioni ed in particolare all’islamofobia.

Questi gli spunti normativi “legislativi ed interni”, ma è in seno alla giurisprudenza che sono nati gli interventi più interessanti, dibattuti e per certi versi anche incoerenti riguardanti l’utilizzo dei simboli religiosi, per di più l’esposizione del crocifisso, nei luoghi pubblici in Italia; tra questi, alcuni di significativa importanza, in quanto rappresentativi di tappe fondamentali nell’evoluzione (anche contraddittoria) di tale disciplina.

Di seguito si portano brevemente all’attenzione cenni inerenti i cosiddetti casi “Montagnana” e “Tosti”.

Il “caso Montagnana” nasce dal rifiuto del professor Marcello Montagnana di svolgere l’incarico di scrutatore<sup>60</sup> nelle elezioni del 1994 a causa della presenza del crocifisso nei seggi elettorali.

Il professore aveva inoltrato alle autorità competenti una missiva nella quale subordinava l’assunzione dell’incarico a condizione della rimozione dai seggi elettorali simboli ed immagini di matrice religiosa<sup>61</sup>. In mancanza di risposta a tale richiesta, il Montagnana esprime il proprio diniego a svolgere la funzione assegnata, motivandolo il con il fatto che la presenza del crocifisso avrebbe comportato la violazione della propria libertà di coscienza e del principio di laicità dello Stato.

Il professore viene condannato in primo grado al pagamento di multa di lire 400.000 dal Pretore di Cuneo per il reato previsto dall’art. 108 D.P.R. 361/1957. Tali conclusioni vengono però ribaltate in sede d’Appello.

---

<sup>60</sup> Occorre tener presente che ai sensi dell’art. 40 comma 2 del D.P.R. n. 361/1957 (Test Unico delle Leggi Elettorali per la Camera dei Deputati) “l’ufficio di presidente, di scrutatore e di segretario è obbligatorio per le persone designate”.

<sup>61</sup> E. LA ROSA, “Uso” ed “abuso” del simbolo religioso. Profili di rilevanza penale, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Vol. II, 2008, p. 736.

Infatti la Corte, contrastando la sentenza del giudice di prime cure, ritiene che la condotta dell'imputato sia tutelabile e motivata, in quanto espressione dell'esercizio della propria libertà religiosa e, pertanto, sia idonea ad integrare quel giustificato motivo tale da escludere la rilevanza penale del rifiuto<sup>62</sup>.

L'*iter* processuale di tale controversia sfocia dinnanzi alla Suprema Corte<sup>63</sup> dove i giudici, inizialmente, rilevano un difetto di motivazione attinente alla essenziale presenza di un nesso di causalità tra la prestazione oggetto del rifiuto e le motivazioni di coscienza addotte a giustificazione dello stesso, dunque concludendo per la necessità di un nuovo giudizio che colmi la lacuna motivazionale della Corte d'Appello<sup>64</sup>.

Nel giudizio di rinvio, all'esito dell'accertamento richiesto dalla Corte di Cassazione viene rilevato che la presenza del crocifisso nell'aula elettorale sia del tutto scollegata ed ininfluyente rispetto al ruolo di scrutatore.

Nonostante tale affermazione, che sembrerebbe indirizzare verso una pronuncia di colpevolezza del Montagnana<sup>65</sup>, la Corte Suprema ribalta il giudizio di merito, dichiarando l'assoluzione dello stesso<sup>66</sup>.

Due sono le argomentazioni sulle quali si basa l'assoluzione: in *primis* una riflessione sul principio di laicità dello Stato; nonché la portata del diritto di libertà di coscienza.

Gli ermellini accolgono l'idea di una "laicità attiva", da intendersi come "compito dello Stato di svolgere interventi per rimuovere ostacoli ed impedimenti" alla piena realizzazione dell'odierno contesto di pluralismo religioso e culturale; nel caso di specie

---

<sup>62</sup>Corte d'Appello di Torino, sez. pen. I, sent. n. 2806/1998, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1998, p. 856.

<sup>63</sup> La Corte di Cassazione ammette che una prestazione imposta da una legge dovrebbe essere sacrificata in caso di conflitto con i (liberi) convincimenti propri di un soggetto, a patto però che la disposizione normativa in questione sia effettivamente ed immediatamente causale a violare l'espressione della propria libertà "in modo diretto e con vincolo di causalità immediata"; diversamente si concretizzerebbe il rischio di un uso strumentale e pretestuoso del diritto di libertà di coscienza (Cass. Penale, sez. III, 4 gennaio 1999 n.10, in *Rivista penale*, 2000, p. 167).

<sup>64</sup> Cassazione Penale, sez. III, sent. 4 gennaio 1999 n. 10, in *Rivista penale*, 2000, p. 167.

<sup>65</sup> Cfr. N. RECCHIA, *Il caso Montagnana e l'affermazione del valore della laicità nell'evoluzione della giurisprudenza penale della Corte di Cassazione*, in *Il diritto ecclesiastico*, Vol. II, 2001, pp. 262 ss.

<sup>66</sup> Cass. Pen. Sez. IV, sent. 1 marzo 2000 n. 439, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 2000, p. 1121 ss. con nota di G. DI COSIMO, *Simboli religiosi nei locali pubblici: le mobili frontiere dell'obiezione di coscienza*; anche in *Diritto Ecclesiastico*, 2001, p. 254 ss. con nota di N. RECCHIA, *Il caso di Montagnana e l'affermazione del valore della laicità nell'evoluzione della giurisprudenza penale della Corte di Cassazione*, cit.

valutano l'incompatibilità di tale principio con la presenza di un simbolo religiosamente orientato all'interno del seggio elettorale.

Dall'altra parte, e come corollario di quanto sopra esposto, l'attenzione viene posta al rispetto dell'irrinunciabile libertà di coscienza riconosciuta a ciascun cittadino, che si estrinseca nella "libertà di manifestazione dei propri convincimenti morali o filosofici"<sup>67</sup>.

Legando i due tasselli argomentativi, la Corte arriva alla conclusione che il diritto e il rispetto della libertà di coscienza vengono invocati proprio in ragione del carattere "aconfessionale" dello Stato italiano; allora obbligare un soggetto, che nell'assumere ruolo di scrutatore avrebbe rivestito un ruolo di pubblico ufficiale, ad identificarsi con una struttura statale rappresentativa di scelte che non si condividono, ritenendole per di più contrarie al dettato costituzionale, significherebbe violare la libertà e i convincimenti del singolo, imponendone propri, e ciò non sarebbe coerente con un ordinamento di stampo liberale. Ecco spiegato l'esito assolutorio.

Altra vicenda emblematica è rappresentata dal cosiddetto "caso Tosti". Il giudice Luigi Tosti del Tribunale di Camerino si sottrae al suo compito di tenere udienza per i procedimenti a lui assegnati, in quanto nell'aula di giustizia in cui avrebbe dovuto esercitare è esposto un Crocifisso. Tale diniego viene reiterato nonostante gli venisse data la possibilità di tenere udienza nella propria stanza, o comunque, in aule prive del suddetto simbolo religioso, tanto poiché, secondo il giudice, la soluzione risulta "ghettizzante" nonché contraria ai principi costituzionalmente garantiti di laicità dello stato, libertà religiosa e conseguente libertà di coscienza.

Il giudice a tal punto viene sottoposto contemporaneamente a procedimento disciplinare e penale per la contestazione del reato di cui all'art. 328 co. 1 c.p., ossia il rifiuto di compiere atti d'ufficio.

Il giudice viene condannato in primo grado dal Tribunale dell'Aquila con sentenza n. 622/2005, secondo la quale "il mancato espletamento della sua attività mai avrebbe potuto essere legittimato da un presunto bilanciamento delle esigenze discendenti dalla legittima tutela della libertà religiosa o di coscienza ovvero del principio di laicità dello stato - ed ancora meno dal loro prevalere - sul dovere di adempimento delle proprie funzioni da giudice"<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Corte Costituzionale, sent. 19 dicembre 1991 n. 467, in *Giustizia Penale*, Vol. I, 1992, p. 78.

<sup>68</sup> Tribunale dell'Aquila, sent. n. 6222 del 15 dicembre 2005.

Decisione confermata con sentenza della Corte d'Appello del Tribunale dell'Aquila del 23 maggio 2007.

Dal punto di vista disciplinare il CSM inizialmente, con ordinanza del 3 novembre 2006, provvede alla “semplice” sospensione del giudice dalle sue funzioni e alla decurtazione del relativo stipendio; in seguito, con sentenza del 25 maggio 2010 n. 88, il *plenum* del CSM dispone l'espulsione dalla magistratura del giudice Tosti, ritenendo che oggetto della controversia non dovesse essere, come dallo stesso giudice richiesto, la compatibilità del principio di laicità dello Stato con la presenza del crocifisso in quell'aula di Tribunale, piuttosto il fatto che il giudice, rifiutando di tenere udienza mette a repentaglio il rispetto delle regole organizzative di servizio nonché l'esercizio delle funzioni giurisdizionali. Ciò soprattutto tenendo conto che la sola presenza del crocifisso non avrebbe arrecato lesione al diritto di libertà religiosa e di opinione del giudice, dal momento in cui lo stesso non viene costretto a svolgere il suo ufficio in quell'aula, bensì gli viene offerta l'alternativa, prontamente rifiutata, di trasferirsi in un'aula privata dove non vi era alcun simbolo religioso esposto.

Su questa scia si esprimono le Sezioni Unite che, con sentenza 14 marzo 2011 n. 5924 (diversamente che nel “Caso Montagnana”), respingono il ricorso del Tosti per assenza di interesse ad agire: non soltanto poiché non può ritenersi leso il proprio diritto di libertà religiosa stante la portata non lesiva del simbolo in questione rispetto alle funzioni giurisdizionali e, altresì, tenendo conto della possibilità data all'imputato di poter svolgere udienza in un'aula privata sprovvista di esposizioni religiose; ma tanto meno egli avrebbe potuto agire a tutela dell'interesse generale alla laicità dello Stato, in ragione del fatto che non è possibile per un singolo farsi portavoce di interessi diffusi o collettivi e, quindi, esercitare un'azione popolare, al di fuori dai casi espressamente previsti.

Orbene, da quanto esposto si evince la disorganicità legislativa, direttiva e giurisprudenziale di tale disciplina, essendo la stessa, probabilmente, troppo delicata e troppo complessa da poter essere compiutamente ed “univocamente” regolamentata.

Si dovrebbe iniziare, al fine di trovare un punto di incontro tra i vari universi religiosi e simbolici, a mettere da parte ogni posizione preconcepita e di superiorità, in quanto le regole che governano le fedi fanno parte di sistemi storici e culturali non sempre paragonabili tra loro, ma non per questo non riconducibili ad un confronto, ad una conoscenza incrociata, capace di condurre alla coesistenza e al rispetto reciproco.

Il principio di laicità, a mio avviso, dovrebbe proprio rappresentare espressione e mezzo per raggiungere tali obiettivi, in virtù del quale tutte le religioni si troverebbero ad essere in una condizione di equidistanza e di eguaglianza tra loro.

Spesso e volentieri, però, tale principio supremo viene, piuttosto, strumentalizzato come rimedio all'interreligiosità, come giustificazione per porre limitazioni al diritto di libertà religiosa quando le relative manifestazioni risultano essere "ostentatorie"; la laicità, dunque, risulta essere intesa quasi come un sinonimo di "neutralità" ed "il miracolo della laicità come neutralità è un fuoco fatuo" che "si converte immediatamente in asimmetria e in una percezione di ingiustizia"<sup>69</sup>.

Il fatto che uno Stato sia laico, quindi, non significa certo che lo stesso debba essere "ripulito" da ogni forma religiosa, bensì dovrebbe condurre i pubblici poteri a riconoscere l'uguale importanza, all'interno di uno stesso contesto sociale, delle varie culture, delle varie religioni, dunque dei vari simboli. Occorre non dimenticare lo stretto rapporto che sussiste tra libertà religiosa e laicità, in virtù del quale solo una reale fruizione delle facoltà derivanti dalla prima favorirebbe il concreto invero della seconda<sup>70</sup>.

Il principio di laicità, come abbiamo visto, è stato spesso utilizzato per giustificare le istanze di rimozione dei simboli religiosi all'interno dei luoghi pubblici, o per inibire l'uso di indumenti religiosi, o ancora per legittimare determinate scelte di vita, influenzate dal proprio credo, che si riversano nell'ambito sociale. D'altronde è innegabile che tale argomento inneschi contraddizioni interpretative ed ideologiche all'interno dei vari ordinamenti statuali. Tant'è vero che nell'ambito dei moderni ordinamenti democratici, diversi possono essere gli atteggiamenti "laici" rispetto al diritto di libertà religiosa: vi sono ordinamenti che si pongono rispetto ad essa con assoluta "asetticità", come ad esempio quello francese di prossima analisi, che ritengono la religione come elemento appartenente alla sola sfera personale di ogni soggetto; viceversa esistono degli ordinamenti, come quello italiano, che non prendono le distanze dal fatto religioso, bensì intervengono attivamente nel processo di valorizzazione del sentimento fideistico<sup>71</sup> garantendo, con equidistanza, una tutela della fede in quanto tale.

---

<sup>69</sup> M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2013, p. 13 ss.

<sup>70</sup> Cfr. M. PARISI, *Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Esi, Napoli, 2006.

<sup>71</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Il crocifisso (e le polemiche) di Ofena tra tutela cautelare e libertà religiosa*, in *Diritto e Giustizia*, 43, 2003, p. 88.

In Italia “il principio di laicità attribuisce allo Stato la competenza delle competenze: la laicità è un confine che solo lo stato è chiamato a definire [...]. È proprio questa operazione di riduzione e di superamento di qualsiasi sospetto di “ingerenza confessionale” nelle decisioni adottate, che consente allo Stato, in specie quando esso è espressione istituzionale di una collettività caratterizzata da una pluralità di appartenenze, di continuare ad essere legittimamente la “casa comune”, un luogo ove si privilegia il dialogo rispetto alla differenza nella inesausta ricerca di una tabella di valori comuni”<sup>72</sup>.

Probabilmente il termine “laicità” dovrebbe allora essere utilizzato come concezione assorbente l’essenza della multiculturalità sociale ed una società può qualificarsi come tale solo quando mira a recepire, disciplinare ed accettare comportamenti, simboli e presenze religiose che prima non esistevano, nonché a garantire agli stessi uguale protezione e riconoscimento.

### ***3. La problematica dell’ostentazione simbolica negli altri Paesi europei. Il particolare caso della Francia.***

La Francia è sicuramente il Paese dell’Europa Occidentale che più ha dovuto confrontarsi con l’(in-)compatibilità degli stessi con il principio di laicità ivi vigente<sup>73</sup>. È bene ricordare che la Francia è problematica giuridiche inerenti l’utilizzo dei simboli religiosi, e la non è mai stato un paese laico, ma lo è diventato<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. R. BOTTA, *Sentimento religioso e appartenenza confessionale*, in AA. VV., *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di P. PICOZZA, G. RIVETTI, Giuffè, Milano, 2007, p. 67.

<sup>73</sup> La laicità francese è un tutt’uno con la forma repubblicana dello Stato, ha una propria specificità istituzionale, giuridica e soprattutto culturale. A tal riguardo Cfr. J. M. DONEGANI, *Laïcité, sécularisation et religion: les enjeux d’une redéfinition obligée*, in *Une République, des religions. Pour une laïcité ouverte*, a cura di G. BÉDOUELLE, H. GAGEY, J. ROUSSE-LACORDAIRE, J.L. SOULETIE, Les Editions de l’Atelier, Parigi, 2003, pp. 144-145; J. CESARI, *L’unité républicaine menacée par les idéologies multiculturelles*, in *La laïcité. Une valeur d’aujourd’hui? Contestations et renégociations du modèle français*, a cura di J. BAUDOUIN, P. PORTIER, Università di Rennes, Rennes, 2001, p. 121.

<sup>74</sup> Cfr. A. FERRARI, *Laicità, separazione e “contratto” nelle relazioni tra amministrazioni pubbliche e culti in Francia. Il paradigma scolastico*, in *Diritto pubblico*, 2, 1999, pp. 525-573; Cfr. E. POULAT, *Notre laïcité publique*, Parigi, 2003, pp. 113 ss.; M. BARBIER, *La laïcité*, Parigi, 1995.

La stessa, già durante il XIX secolo, in seguito all'elaborazione del contenuto dell'art. 10 della “*Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*” del 1789, secondo cui “*Nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni, anche religiose, purché la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalle leggi*”, cercava, con grande difficoltà, di disciplinare giuridicamente i rapporti tra Stato e confessioni religiose: dal Concordato del 1801 voluto da Napoleone<sup>75</sup> e che restituiva alla Chiesa di Roma parte del potere perduto durante la Rivoluzione, fino alla *Loi de séparation* del 9 dicembre 1905, con la quale si instaurava un sistema di separazione tra lo Stato e i gruppi religiosi i quali assumono «un rilievo politico-giuridico di prim'ordine (...)»<sup>76</sup>.

Si è trattato di un processo lungo e difficoltoso, che ha segnato il percorso e l'epilogo di quel principio di neutralità dell'ordinamento francese in campo religioso che si sostanzia nell'articolo 1 della Costituzione del 1958<sup>77</sup>: “*La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale*”<sup>78</sup>, una Repubblica che assicura l'eguaglianza dinnanzi alla legge di tutti i cittadini senza distinzione di origine, razza o religione; in quanto rispettosa di tutte le credenze.

Questo assunto, espressamente richiamato nel summenzionato testo vigente, lo ritroviamo anche nel preambolo della Costituzione del 1946, nel punto in cui afferma che l'insegnamento pubblico, organizzato dallo Stato, è gratuito e laico in tutti i gradi.

La duplice affermazione del principio di laicità comporta, secondo la dottrina francese, una costituzionalizzazione delle due leggi del 1825 e del 1886 di laicizzazione della scuola

---

<sup>75</sup> Cfr. L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 15 ss.

<sup>76</sup> Cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 114 ss.

<sup>77</sup> D'altro canto occorre far presente che tale testo costituzionale non fa riferimento alcuno al diritto di libertà religiosa, limitandosi a prevedere, nel preambolo, la propria fedeltà ai principi della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 (Art. 10: “*Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge*”). A tal riguardo, per precisione di esposizione, si rappresenta che l'art. 1 della legge di separazione del 1905 ha un indiretto riferimento al diritto di libertà religiosa, mediante il richiamo alla tutela del diritto di libertà di coscienza e al libero esercizio dei culti con le sole restrizioni ivi previste nell'interesse dell'ordine pubblico. Cfr. P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, cit., p. 174 ss.

<sup>78</sup> Art. 1 Costituzione Francese: “*La Francia è una Repubblica indivisibile, laica, democratica e sociale. Essa assicura l'uguaglianza dinanzi alla legge a tutti i cittadini senza distinzioni di origini, di razza o di religione. Essa rispetta tutte le credenze*”.

pubblica e della legge di separazione tra lo Stato e le chiese del 1905, tutt'ora in vigore e i cui principi rappresentano il nucleo forte del regime di laicità in Francia<sup>79</sup>.

Le summenzionate leggi di fine Ottocento provvedevano ad eliminare dalla scuola pubblica ogni insegnamento e simbolo religioso; l'attività scolastica veniva affidata a personale esclusivamente laico che doveva porsi con estrema neutralità riguardo ad ogni aspetto del fattore religioso. Con la legge del 1905<sup>80</sup>, come sopra accennato, si instaurava, invece, una separazione giuridica tra l'ambito statale e quello spirituale, di conseguenza gli istituti ecclesiastici, in massima parte della chiesa cattolica, venivano soppressi, i beni mobili venivano espropriati dallo Stato ed ogni confessione religiosa veniva posta su un piano paritario e ricondotte, in qualità di associazioni di culto, ad un regime uniforme di diritto comune, con il divieto di qualsiasi tipo di finanziamento pubblico<sup>81</sup>.

Il principio di laicità francese, insomma, ha vissuto uno sviluppo a dir poco particolare.

Come anticipato, le maggiori problematiche circa la laicità si sono verificate soprattutto per l'utilizzo di simboli confessionali all'interno dei luoghi pubblici in particolare delle scuole, tanto già alla fine degli anni Ottanta quando la Francia si trova ad affrontare il non semplice problema dell'integrazione delle minoranze islamiche nella società.

Nel 1989, per fornire un indirizzo di condotta sociale e giurisprudenziale, il Ministro dell'Educazione Jospin, interpellava il Consiglio di Stato il quale si esprimeva circa la compatibilità dell'esposizione dei simboli religiosi, anche sotto forma di capo di vestiario, con il principio di laicità francese. Il Consiglio disponeva che “negli istituti scolastici l'uso,

---

<sup>79</sup> Cfr. J. BAUBEROT, *Histoire de la laïcité française*, Parigi, 2000.

<sup>80</sup> Il fondamento giuridico della laicità, inteso come principio di neutralità rispetto a tutte le confessioni religiose e di tutela della libertà religiosa individuale, si rinviene nella legge di separazione tra lo Stato e le Chiese del 9 dicembre 1905: negli articoli 1 e 2 della legge sono contenuti i tre elementi giuridici caratterizzanti la laicità francese: il rispetto della libertà di coscienza e di libero esercizio del culto (art. 1), nonché la separazione tra sfera statutale e spirituale mediante la disposizione di non sovvenzionamento di alcuna confessione religiosa (art. 2). Come rappresentato: il primato della libertà di coscienza (Art. 1 “*La République assure la liberté de conscience*”); la conseguente separazione tra lo Stato e le confessioni religiose (Art. 2 “*La République ne reconnaît, ne salarie ni subventionne aucun culte*”); la tutela della libertà religiosa con il solo limite del rispetto dell'ordine pubblico così come stabilito dalla legge (Art. 1 “*La République garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées dans l'intérêt de l'ordre public*”). Cfr. F. MEJAN, *La laïcité de l'Etat en droit positif et en fait*, in AA. VV., *La laïcité*, Parigi, 1960, p. 201 ss.

<sup>81</sup> P. CAVANA, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Archivio Giuridico*, Vol. CCXXVI, Fasc. IV, 2006, p. 518.

da parte degli alunni, di segni attraverso i quali essi intendono manifestare la loro appartenenza ad una religione non è di per sé incompatibile con il principio di laicità, nella misura in cui costituisce l'esercizio della libertà di espressione e di manifestazione di credenze religiose", a condizione che tali segni, per loro stessa natura o per le modalità di "utilizzo", non costituiscano un atto di "pressione, provocazione o proselitismo" e non compromettano la libertà, la salute o la sicurezza, o ancora che non turbino l'attività di insegnamento e l'ordine pubblico<sup>82</sup>.

Negli ultimi decenni, la problematica della laicità strettamente collegata alla crisi dei processi di integrazione sociale e culturale ha fatto sì che la società francese si orientasse verso un forte recupero dei valori repubblicani della tradizione nazionale, anche a scapito della libertà religiosa, restituendo, dunque, al principio stesso quel carattere di rigidità ed univocità che si pensava essere ormai "contemperato" dal diritto di ogni soggetto di avere una propria fede ed una propria identità culturale, da esprimere nel rispetto di determinati principi fondamentali.

In seno all'ordinamento francese si è posta, in particolare, la specifica questione relativa all'adozione del *hijab* islamico da parte di studentesse frequentanti la scuola pubblica e dunque, la relativa compatibilità di suddetto capo di vestiario religioso con il principio di laicità sancito dall'art. 1 della Costituzione del 1958.

"Il caso" nasce quando un preside di una scuola media Francese, nell'estate del 1989, stabilisce in nome del principio di laicità che gli allievi non possono indossare alcun simbolo religioso, causando all'inizio del nuovo anno scolastico, alla luce dell'applicazione di tale disposizione, la sospensione di tre alunne musulmane, che rifiutano di togliersi il velo durante l'orario di lezione.

Sulla scia di questo accadimento, si verificano in Francia situazioni simili, che aprono un ampio e complicato dibattito che coinvolge vari strati sociali della comunità.

Vista la particolarità e delicatezza della vicenda, il Ministro della Pubblica Istruzione chiede un parere in materia al *Conseil d'Etat*, organo supremo della giustizia amministrativa francese che, senza stabilire nulla riguardo alla liceità o all'illiceità dei provvedimenti impeditivi l'uso del velo, invita, piuttosto, a risolvere la questione in ossequio al rispetto del pluralismo che caratterizza soprattutto l'ambiente scolastico e alla tolleranza verso le manifestazioni religiose delle studentesse.

---

<sup>82</sup> Conseil d'Etat- Assemblée Générale n. 346893 del 27 novembre 1989, in *Revue française de Science politique*, Vol. XLI, 1991, p. 45 ss.

Sulla scorta di questo parere, il Ministro della Pubblica Istruzione emana una circolare nella quale si rappresenta che l'utilizzo del velo deve essere considerato poco gradito nelle scuole pubbliche, ma allo stesso tempo i Presidi, prima di procedere alla sospensione nei confronti delle allieve che non ottemperano a tale prescrizione, devono cercare di istituire un dialogo con le famiglie delle stesse<sup>83</sup> e provare trovare una soluzione di contemperamento.

Ma è proprio l'ambiguità di questa prescrizione che permette ad alcuni istituti scolastici la possibilità di adottare regolamenti interni che impediscono a docenti e allievi di indossare simboli religiosi e di espellere gli stessi in caso di reiterata violazione del divieto. Tali provvedimenti di espulsione, occorre per di più rilevare, sono stati ritenuti sempre legittimi dalla totalità dei tribunali amministrativi di prima istanza aditi dalle studentesse espulse.

Nel 1992 il *Conseil d'Etat*, adito da tre studentesse musulmane soggette al provvedimento disciplinare di espulsione, in un certo senso ribalta l'orientamento giurisprudenziale seguito fino a quel momento, affermando che sicuramente la Francia è una Repubblica laica e che tale laicità si esplica soprattutto in ambiti di servizio pubblico, come è appunto quello scolastico, ma tutto ciò non può ostacolare l'esercizio e la manifestazione delle credenze religiose di ognuno, a meno che attraverso tale esercizio o manifestazione si impedisca il corretto funzionamento delle istituzioni scolastiche o si offenda la libertà di altri studenti. Nel caso in particolare, il limite all'indossare l'*hijab* è identificato nel fatto che tale capo di abbigliamento abbia un carattere di "ostentazione" capace di costituire atto di "provocazione, proselitismo o propaganda"<sup>84</sup>.

Nonostante la chiara presa di posizione del *Conseil d'Etat*, il Ministro della Pubblica Istruzione qualche anno dopo emana una nuova circolare dal contenuto estremamente ambiguo, in base alla quale è vietato in ambito scolastico l'uso di "segni ostentatori, che sono di per sé simboli di proselitismo", ma non di quelli "discreti"<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Ministro Della Pubblica Istruzione Francese, circolare del 12 dicembre 1989.

<sup>84</sup> A sostegno di suddetto orientamento dell'organo giurisdizionale adito, depone l'art. 10 della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 in base al quale: "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge".

<sup>85</sup> Ministro della Pubblica Istruzione Bayrou, circolare emanata il 20 settembre 1994.

Il Consiglio di Stato francese ritorna sulla questione il 27 novembre 1996 ritenendo legittimo il provvedimento di un direttore di una scuola pubblica diretto ad allontanare un gruppo di diciassette alunne islamiche che aveva manifestato all'interno del plesso scolastico per rivendicare il diritto ad indossare il velo, quale simbolo di manifestazione della propria religione.

In base allo stesso principio, sempre il Consiglio di Stato, giudica invece illegittimo il provvedimento di espulsione di un'allieva giustificato dal preside solo sulla base delle molteplici assenze delle stesse alle lezioni di educazione fisica, l'organo giurisdizionale motiva la sua decisione affermando che in quell'occasione la rivendicazione dell'uso del velo, non stesce a rappresentare atto di proselitismo.

Ancora il Consiglio di Stato emana un parere questa volta rivolgendosi a chi svolge attività lavorativa nell'ambiente scolastico: *“il principio di laicità costituisce un limite al diritto degli operatori scolastici della scuola pubblica di manifestare, nell'adempimento delle loro funzioni, le proprie credenze religiose”*<sup>86</sup>.

Il 15 giugno del 2000 il Parlamento francese promulga il Codice dell'Educazione, con il fine di disciplinare le modalità di istruzione e di educazione all'interno della scuola pubblica<sup>87</sup>.

Dal 2000 l'aumento della conflittualità circa l'utilizzo dei simboli religiosi, soprattutto in ambienti pubblici quali quelli scolastici, portava la classe politica francese ad interrogarsi e a cercare soluzione riguardo a tale fattispecie; venivano dunque create due

---

<sup>86</sup> Parere del Consiglio di Stato, 3 maggio 2000: il caso riguardava una sorvegliante interinale (si tratta solitamente di studenti universitari che svolgono il compito di sorvegliare gli alunni delle scuole superiori durante le ore di ricreazione), che era stata licenziata dal suo incarico poiché aveva indossato il velo durante lo svolgimento delle proprie mansioni.

<sup>87</sup> Codice dell'Educazione: Art. 141 - 1 garantisce l'eguale accesso all'istruzione, alla formazione e alla cultura *“da parte dei fanciulli e degli adulti”* per poi aggiungere il principio cardine che *“l'organizzazione dell'insegnamento pubblico gratuito e laico in tutti i gradi è un dovere dello Stato”*;

Art. 141 - 2 : Lo Stato francese assicura a tutti gli alunni che frequentano gli istituti pubblici di istruzione la possibilità di *“ricevere un insegnamento conforme alle loro attitudini nell'eguale rispetto di tutte le credenze”* e *“adotta tutte le disposizioni utili per assicurare agli allievi degli istituti pubblici la libertà di culto e di istruzione religiosa”*;

Art. 141 - 5 : *“l'insegnamento è affidato esclusivamente a personale laico”*;

Art. 141 - 6 prevede che l'insegnamento superiore debba essere *“laico ed indipendente”* da ogni tendenza politica, economica, religiosa o ideologica in quanto *“esso tende all'oggettività del sapere”* e rispetta la diversità di opinione.

commissioni di studio chiamate ad esprimere il loro parere sul rapporto di laicità della scuola pubblica e la conseguente legittimità dell'utilizzo di simboli religiosi presso di essa<sup>88</sup>.

Una commissione veniva istituita nel giugno del 2003 da Jean Louis Debrè in seno all'Assemblea nazionale di cui lo stesso era presidente. Tale commissione il 4 dicembre 2003 presentava un rapporto intitolato "*La laicità nelle scuole: un principio repubblicano da riaffermare*", in base al quale il principio di laicità, consacrato dalla storia e dal diritto, doveva essere confermato prescrivendo, appunto, il divieto dell'uso di simboli religiosi e politici all'interno degli ambienti scolastici.

La seconda commissione, "*Commissione sulla laicità della Repubblica*", veniva istituita nel luglio del 2003 dall'allora Presidente della Repubblica Jacques Chirac e affidata alla presidenza di Bernard Stasi. Il rapporto di tale commissione fu presentato a Chirac l'11 dicembre 2003.

Il testo, divenuto ben presto la principale fonte di dibattito e di polemica, era diviso in quattro parti: 1) *La laicità, valore universale, principio repubblicano*; 2) *La laicità alla francese, un principio giuridico applicato con empirismo*; 3) *La sfida della laicità*; 4) *Affermare una laicità stabile e capace di unire*<sup>89</sup>.

I lavori della Commissione Stasi hanno rappresentato numerose problematiche riguardanti la sicurezza e l'ordine pubblico, dovute al fallimento delle politiche di integrazione, rilevando come in determinati luoghi le ragioni della coscienza di ciascun individuo confliggono con quelle dello Stato.

La commissione Stasi propone, sostanzialmente, l'approvazione di una legge organica basata sulla laicità. Ciò avrebbe implicato, da un lato, la neutralità dello Stato, intesa non solo come uguaglianza di trattamento dei cittadini indipendentemente dalle convinzioni religiose, ma, allo stesso tempo, anche come divieto per gli stessi di qualsiasi manifestazione nell'ambito di un pubblico servizio attraverso l'esposizione "ostentatoria" di simboli religiosi, ciò, per i dipendenti pubblici, vale anche quando non siano in contatto diretto con il pubblico; dall'altro lato, tale principio di laicità implica la tutela della libertà

---

<sup>88</sup> V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLO, *Simbolo religioso, libertà dell'individuo e sue limitazioni*, in *I simboli religiosi di diritto ecclesiastico italiano e comparato*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 14.

<sup>89</sup> V. ACANFORA, *Religione e Stato di diritto. Il caso Francese*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, Rivista telematica ([www.olir.it](http://www.olir.it)), Agosto 2005, p.6.

di coscienza intesa come garanzia dell'affermazione della libertà di scelta religiosa e filosofica di tutti consociati.

Il Presidente Chirac si pronuncia a favore del progetto della Commissione Stasi, che all'inizio del 2004 diviene progetto di legge. Quest'ultimo, tra gli altri, si pone anche come obiettivo quello di aggiungere nel Codice dell'Educazione l' art. 141-5-1, norma diretta a sancire il divieto di indossare, nelle scuole pubbliche, simboli e abbigliamenti diretti a manifestare in maniera "ostentatoria" un'appartenenza religiosa<sup>90</sup>.

Il suddetto progetto di legge che introduce tale norma e che vieta nelle scuole pubbliche l'utilizzo di simboli religiosi esplicitamente rappresentativi di una determinata appartenenza religiosa, viene definitivamente approvato dal Senato il 3 marzo 2004; la legge è stata promulgata il 15 marzo 2004 con il numero 228.

I profili applicati della legge 228/2004 sono stati specificati mediante una circolare del Ministero dell'Educazione nazionale.

In tale atto si afferma che la disposizione legislativa "*esprime la volontà, largamente condivisa, di riaffermare l'importanza del principio di laicità, che è principio indissociabile dei valori di eguaglianza e di rispetto per gli altri*"<sup>91</sup>.

Dal settembre 2004, momento di inizio del primo anno scolastico dall'entrata in vigore della legge, si sono verificati numerosi episodi di espulsione e il Consiglio di Stato ha già avuto modo di pronunciarsi sul ricorso presentato dalla *Union Francaise pour la Cohesion Nationale* per l'annullamento della circolare applicativa. L'organo giurisdizionale rigetta il ricorso, riconoscendo la legittimità delle disposizioni attuative della legge e la portata del divieto che non violano né l'art. 9 della Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, né quelle dell'art. 28 del Patto internazionale dei diritti civili e politici, relativi alla libertà di pensiero, di conoscenza e di religione<sup>92</sup>, dal momento che lo stesso divieto disposto dalla legge e richiamato dalla circolare attuativa non realizza un attacco eccessivo a queste libertà, ma mira al rispetto del principio di

---

<sup>90</sup>«*Dans les écoles, les collèges et les lycées, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit*».

<sup>91</sup> Ministero dell'Educazione nazionale, circolare n. MENG0401138C. Questa circolare, per espressa previsione del Ministero dell'Educazione, abroga e sostituisce la circolare del 12 dicembre 1989 e quella del 20 Settembre 1984.

<sup>92</sup> E. BRANDOLINO, *La Corte Europea dei diritti dell'uomo e l'annosa questione del velo islamico*, in *Diritto pubblico comparato ed Europeo*, 2006, p. 107.

laicità, proprio della Repubblica francese, e caratterizzante soprattutto gli istituti scolastici pubblici dove è necessario bilanciare la multireligiosità e il rispetto degli altrui diritti e libertà.

La legge 228/2004, nonostante abbia come oggetto, seppur indiretto, l'utilizzo del velo islamico, va comunque ad "inibire" l'utilizzo e l'ostensione di ogni segno fideisticamente caratterizzato, dunque rappresenta un pregiudizio contro la religione *tout court*, ciò anche in contraddizione con l'orientamento ultimo della giurisprudenza, nonché della dottrina francese<sup>93</sup>.

L'attività ermeneutica che il giudice dovrà svolgere nelle controversie avente tale oggetto sarà delicata ed invasiva e non si fermerà ad una semplice constatazione del portare un simbolo religioso, ma dovrà andare a rilevare l'esistenza di un'ostentazione, di un pregiudizio, che vada a minare la neutralità dello spazio pubblico. Accertamento, a mio avviso, che non soltanto è di difficile oggettività all'interno di una società multiconfessionale e multiculturale, ma che rischia di essere oltremodo invasiva della sfera personale del singolo soggetto, cittadino e non.

Nei dibattiti francesi di questi ultimi anni si è affermata una visione della laicità positiva che, senza mettere in discussione il principio di separazione (o meglio neutralità), è orientata non a combattere, ma a favorire una maggiore partecipazione delle religioni alla vita pubblica del Paese<sup>94</sup>, pur se nel rispetto di quei principi cardine posti alla base della Repubblica stessa. E proprio a questa laicità, positiva e matura, contrapposta ad una laicità "integralista" che consiste nel rifiuto o nell'indifferenza rispetto alle religioni, fa riferimento l'allora Presidente francese Nicolas Sarkozy nel suo discorso del 20 dicembre 2007<sup>95</sup> nella Sala della Conciliazione del Palazzo del Laterano, dopo la cerimonia per il titolo di Canonico onorario della basilica lateranense.

Le parole di Sarkozy destano attenzione, tanto da non poter essere escluse da tale discorso sulla laicità, poiché ne dà un contenuto all'avanguardia, scevro da superate contrapposizioni con il fattore religioso.

---

<sup>89</sup> C. DURAND PRINBORGNE, *Le port des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école: une jurisprudence affirmée, une jurisprudence contestée*, in *RFD adm.*, Vol. 13, 1997, p. 151 ss.

<sup>94</sup> M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008, pp. 257-273.

<sup>95</sup> Il discorso in versione integrale è consultabile sul sito [www.elysee.fr](http://www.elysee.fr). La traduzione italiana può leggersi in *Il Regno- Documenti 5/2008, Religioni e laicità, due radici per la Francia. Discorso del presidente francese Nicolas Sarkozy al capitolato di S. Giovanni in Laterano*, pp. 170-173.

A differenza dei precedenti Capi di Stato francesi e dei politici in generale, Sarkozy si esprime e, soprattutto, si espone dinanzi alle autorità ecclesiastiche, dando un'interpretazione personale della religione e del messaggio religioso ritenendoli “*strumentali alla convivenza pacifica e civile*”, riconosce il ruolo importante che la fede ricopre nella vita sociale in quanto “*risponde al bisogno profondo degli uomini e delle donne di trovare un senso all'“esistenza”*”. Egli crede in una concezione della laicità matura e positiva che “[...]pur difendendo la libertà di pensiero di credere e di non credere, non consideri le religioni un pericolo, ma una risorsa; [...] non soltanto garantisce la libertà di credere e di non credere, ma soprattutto favorisce il dialogo e sviluppa le possibilità di incontro tra le diverse componenti della comune identità nazionale”, lasciandosi completamente alle spalle il concetto di laicità di matrice illuministica, che al contrario, relegava il ruolo delle religioni nell'ambito privato. Il punto saliente del discorso dell'ex Presidente francese è evidente: “[...] dobbiamo tenere insieme le due estremità della corda: accettare le radici cristiane della Francia e addirittura valorizzarle difendendo la laicità che è giunta a maturità. È questo il senso del passo che ho voluto, compiere questa sera in San Giovanni in Laterano”. Sia ben chiaro: non si tratta di mettere in discussione la legge di separazione tra le Chiese e lo Stato del 1905, bensì di interpretarla in modo da riconoscere e valorizzare il ruolo ricoperto dalle religioni nella vita pubblica e istituzionale, senza schivarle, o relegarle nella sola sfera privata del singolo. Pertanto, Nicolas Sarkozy propone una sorta di “riconciliazione” tra le due morali, quella pubblica-laica e quella religiosa-privata, che in Francia nel corso del XIX secolo sono state a lungo divise e contrapposte<sup>96</sup>.

La laicità francese odierna nelle parole e nelle idee di Sarkozy<sup>97</sup> va a salvaguardare le concrete esigenze dei cittadini in una società multietnica: tutela la libertà di credere e di non credere e soprattutto favorisce il dialogo tra confessioni e culture differenti sviluppando nuove possibilità di incontro non soltanto con sé stessi, ma tra le diverse componenti della comune identità nazionale, ovviamente sempre nel preciso rispetto dei principi propri della Repubblica francese. Come afferma nel suo libro: “La laicità è al servizio della libertà per ogni cittadino della Repubblica di vivere o meno una religione e

---

<sup>96</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2008, pp. 8-9.

<sup>97</sup> Cfr. N. SARKOZY. *La République, les Religions et l'Espérance*, Cerf, Parigi, 2004. Tradotto in italiano con il titolo: *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Nuove idee, Roma, 2005.

di trasmetterla, come crede ai propri figli. Questo diritto di vivere la propria fede è [...] il riconoscimento di un diritto universale alla speranza. [...] La Repubblica può trarre occasione di arricchimento dalla speranza dei cittadini «credenti», senza che ciò comporti una loro superiorità rispetto a quelli che non credono. Ognuno ha il proprio posto, ma colui che professa non deve difendersi e la Repubblica deve altresì vigilare affinché lo possa fare nelle giuste condizioni»<sup>98</sup>.

L'attuale capo di stato francese, François Hollande, ha affrontato a sua volta il tanto dibattuto tema della laicità in data 13 Aprile 2016 davanti a 300 membri della Federazione protestante di Francia (Fpf) ricevuti all'Eliseo<sup>99</sup>.

Il presidente non ha direttamente affrontato l'argomento della portata della laicità e del suo rapporto con la neutralità e lo spazio pubblico. Queste le sue parole: “La laicità è la libertà donata a ciascuno di praticare la religione scelta, a condizione di non imporla agli altri. Ma laicità è anche concedere ad ognuno di non credere [...] Noi viviamo con la convinzione che nessuna religione debba imporsi sulle altre [...] La laicità è sinonimo di libertà”.

### **3.1 Uno sguardo ravvicinato. Il rapporto della Commissione Stasi<sup>100</sup>.**

La Commissione Stasi è la Commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella Repubblica francese, come anticipato, indetta dall'allora presidente Jacques Chirac in seguito alle molteplici problematiche inerenti la compatibilità del principio di laicità con le manifestazioni religiose, soprattutto mediate l'esposizione di simboli fideistici, in ambito pubblico, ed in particolare nella pubblica istruzione e nella sanità<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> N. SARKOZY. *La Repubblica, le religioni, la speranza*, cit., p. 18.

<sup>99</sup> Cfr C. GEYMONAT, *Hollande: La laicità valore irrinunciabile*, in *Riforma.it*, Quotidiano on-line consultabile al sito [www.riforma.it](http://www.riforma.it), 14 aprile 2016.

<sup>100</sup> Il testo originale in francese è consultabile sul sito ufficiale dell'Eliseo: <http://www.elysee.fr>; il testo tradotto in lingua italiana è consultabile su S. ROMANO, E. BIANCHI, *Velo Islamico e simboli religiosi nella società europea. Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi*, Libri Scheiwiller, Milano, 2004; P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, cit., Appendice, pp. 173-223.

<sup>101</sup> S. ROMANO, E. BIANCHI, *Velo Islamico e simboli religiosi nella società europea. Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi*, cit., p. 8.

La Commissione è stata istituita il 3 luglio 2003 ed ha concluso i propri lavori l'11 dicembre dello stesso anno.

Con a capo l'ex Ministro di Stato e mediatore della Repubblica Bernard Stasi, la commissione è stata composta da venti membri tra i più noti protagonisti del dibattito dottrinale sulla laicità<sup>102</sup>, tra cui giuristi, studiosi, funzionari pubblici, con il compito di analizzare il principio di laicità mediante un'ampia consultazione pubblica dei rappresentanti delle principali correnti di pensiero e di fornire possibili soluzioni per garantire un'integrazione delle minoranze culturali e religiose, ma al contempo per la gestione dell'ostentazione dei simboli religiosi<sup>103</sup>, come il velo islamico, che se utilizzati all'interno di ambienti pubblici, andavano a minare la portata di quel principio fondamentale per la società francese.

Nei lavori della Commissione non si intende rimettere in discussione la portata e il significato del principio stesso, né il percorso storico per la sua elaborazione, ma “soltanto” pianificarne una giusta applicazione capace di affrontare le problematiche menzionate<sup>104</sup> che in quel momento facevano (e a mio avviso ancora fanno) parte della quotidianità francese. Per verificare concretamente tali questioni, la Commissione dà ampio spazio all'opinione pubblica<sup>105</sup>, ascoltando i rappresentanti delle varie confessioni religiose e dei

---

<sup>102</sup> Cfr. R. DEBRAY, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Parigi, 2004, p. 45.

<sup>103</sup> Sul problema specifico dei simboli religiosi, ed in particolare dell'utilizzo del velo islamico, la Commissione, anche sotto pressione dell'opinione pubblica, si è orientata verso un divieto dell'utilizzo nelle scuole pubbliche di abbigliamento e segni che manifestano un'appartenenza religiosa o politica, suggerendo una distinzione tra segni vistosi, vietati, e segni “discreti”, ritenuti leciti.

<sup>104</sup> Cfr. P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, cit., p. 14.

<sup>105</sup> “Tra luglio e dicembre 2003, la Commissione ha condotto un centinaio di audizioni pubbliche e una quarantina di audizioni a porte chiuse. Essa ha fatto la scelta di ascoltare tanto responsabili politici, religiosi, sindacali, amministrativi, associativi quanto eletti negli enti locali, imprenditori, capi d'istituto, professori, direttori d'ospedale e di prigione, infermieri. È stato organizzato un dibattito pubblico con 220 allievi di licei francofoni e francesi all'estero che avevano preliminarmente lavorato sulla laicità. La Commissione si è anche spostata in vari Paesi europei per mettere a confronto l'esperienza francese con quella dei nostri *partners*. Essa ha, infine, ricevuto parecchie centinaia di contributi scritti. Nei suoi sei mesi di esistenza, si è curata di dare ascolto al più largo ventaglio di opinioni che hanno avuto modo d'esprimersi nel corso del dibattito. Le analisi che seguono sono il frutto della ricerca condotta in comune dai venti membri della commissione, loro stessi rappresentativi di sensibilità e settori di esperienza fra i più ampi. Tali analisi testimoniano la sfida con cui oggi la laicità si confronta. Di fronte a un nuovo contesto sociale e spirituale, la laicità ha saputo rispondere con l'affermazione del principio di eguaglianza su cui si fonda. Ma numerose

movimenti dei liberi pensatori, dei sindacati e dei partiti politici, nonché diversi funzionari pubblici della scuola, della sanità delle carceri, e ancora imprenditori, alunni.

Come già accennato, il *Rapport* della Commissione si suddivide in quattro quarti, precedute da una breve ma sostanziale definizione del principio di laicità contenente i principi di libertà di coscienza, eguaglianza giuridica e neutralità del potere politico.

La Prima Parte del Rapporto intitolata “La laicità, Principio Universale, Valore Repubblicano” tende a ricostruire la storia della laicità francese, a far comprendere la ricchezza e la complessità del suo significato.

Si parte dagli albori del principio, per passare alla Rivoluzione che segnava l’atto di nascita della laicità nella sua accezione contemporanea, affermando l’autonomia della coscienza, anche sul piano spirituale. Questa nozione risulta essere così innovativa da essere (ri-)proposta all’articolo 10 della Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789: “*Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, posto che la loro manifestazione non turbi l’ordine pubblico stabilito dalla legge*”.

Con il Concordato del 1802 inizia un periodo di stabilizzazione politica. Il ruolo sociale e morale della religione giustifica, nello spirito del Concordato, che lo Stato conduca una politica attiva in materia di culti. Viene sancita la posizione prevalente della religione cattolica, ma è preso in considerazione anche il pluralismo delle opzioni religiose. Sono riconosciuti quattro culti: cattolico, luterano, riformato, israelita. L’entrata in vigore del codice civile laicizza definitivamente i diritti della persona e della società.

Questo regime si mantiene per tutto il XIX secolo.

La laicità si radica allora nelle istituzioni francesi con la legge repubblicana, già precedentemente menzionata, del 9 dicembre 1905 che separa le Chiese dallo Stato. Lo stile è notevolmente conciso: articolo primo “*La Repubblica assicura la libertà di coscienza. Essa garantisce il libero esercizio dei culti, con le sole restrizioni di seguito stabilite nell’interesse dell’ordine pubblico*” e articolo secondo “*La Repubblica non riconosce, non finanzia né sovvenziona alcun culto [...]*”. La dissociazione fra cittadinanza e appartenenza religiosa viene formalmente affermata; così la Francia mette fine al definirsi come nazione cattolica rinunciando nello stesso tempo al progetto di una religione civile repubblicana.

---

questioni non risolte la mettono oggi in pericolo, così come in pericolo altri valori fondanti del patto sociale”.  
Cfr. *Rapporto Stasi*, Parte III.

Un breve accenno viene fatto alla prima guerra mondiale, in seguito alla quale la pace religiosa viene ristabilita con l'accordo del 1924 tra la Santa Sede e il governo francese. Malgrado le omissioni, i colpi di mano e le violenze simboliche, la laicità nel XX secolo riusciva a trasformarsi in un valore repubblicano largamente condiviso.

La commissione rappresenta come in due secoli il contesto francese sia cambiato: da un primato della Chiesa cattolica, per passare ad una laicità/neutralità che si andava adattare alle metamorfosi del Paese.

“La storia della laicità non è il racconto di una marcia lineare verso il progresso. Da ognuna delle sue battaglie essa è uscita ogni volta rinnovata. Le tensioni attuali si iscrivono in tale prospettiva. Pur rimanendo un valore da tutti condiviso, posto al cuore del patto repubblicano, la laicità non è mai stata una costruzione dogmatica. Declinata in maniera empirica, attenta alle nuove sensibilità e ai retaggi della storia, è in grado nei momenti cruciali di trovare gli opportuni equilibri e d'incarnare le speranze della società (francese)”.

L'Islam, la religione “altra” che maggiormente ha interessato la Francia con numerosi fedeli, è talvolta presentata come incompatibile con la laicità. Eppure la teologia musulmana ha prodotto, nel suo periodo di maggior splendore, un pensiero innovativo nella concezione del rapporto fra politica e religione. Le correnti più razionali al suo interno respingevano la confusione fra potere politico e spirituale. La cultura musulmana può trovare nella propria storia le risorse che le permettano di adattarsi al quadro della laicità, così come la laicità può consentire il pieno sviluppo intellettuale del pensiero islamico al riparo dai condizionamenti del potere.

La Commissione più volte ribadisce che la laicità non può ridursi alla mera neutralità dello Stato, questo non può ignorare il fattore religioso, “laicità” è qualcosa di più profondo, suppone l'indipendenza del potere politico e delle differenti opzioni spirituali o religiose, scevre di influenze vicendevoli.

Lo Stato laico è uno stato che deve poggiarsi sul principio di uguaglianza e, in quanto tale, non concede privilegi a nessun culto e le sue relazioni con le confessioni religiose sono caratterizzate dalla separazione giuridica. La laicità è incompatibile con ogni concezione della religione che si proponga di dettar regole, in nome dei propri supposti principi, al sistema sociale o all'ordine politico; pertanto dà modo di tutelare il fattore religioso, ma nel rispetto delle esigenze dell'ordine pubblico così come regolato in Francia.

I culti e lo Stato beneficiano entrambi della separazione. I primi possono rifocalizzarsi sulla loro missione spirituale ed è qui che ritrovano la loro libertà di parola. Il secondo, libero da ogni legame confessionale, appartiene a tutti i cittadini.

La laicità pone una responsabilità a carico dello Stato, o forse la laicità è la risposta dello Stato di fronte alla pluralità? Fatto sta che lo Stato laico non può restare indifferente ad atti che turbano l'ordine pubblico, a pressioni, minacce, pratiche razziste o discriminatorie che scalfano i fondamenti della società con il pretesto di giustificazioni religiose o spirituali.

Non occorre negare le tradizioni comportando una frammentazione del sentimento comunitario, né ignorare il pluralismo creando illusioni e realtà falsate, entrambi gli atteggiamenti genererebbero soltanto ulteriori, conflitti; per la Commissione “la laicità è posta oggi davanti alla sfida di costruire l'unità nel rispetto delle diversità della società”, fornendo “gli strumenti per far vivere insieme su uno stesso territorio individui che non condividono le medesime convinzioni, anziché giustapporli in un mosaico di comunità chiuse su se stesse e mutuamente escludentisi. La laicità è un mezzo per far coesistere individui che non condividono forzatamente le stesse convinzioni”.

La Commissione punta soprattutto sulla scuola. Gli alunni devono avere la possibilità, in un clima di serenità, di istruirsi e di formarsi nell'autonomia di giudizio nei confronti delle religioni e delle relative manifestazioni. L'insegnamento può contribuire alla scoperta dei testi sacri delle diverse tradizioni e a riflettere sul loro significato, senza intromettersi nella interpretazione consacrata.

La Seconda Parte del rapporto intitolata “La Laicità alla francese, un principio giuridico applicato con empirismo”. In questa fase la Commissione analizza il principio di laicità sotto l'aspetto, per così dire, “Europeo”: la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, la Convenzione per la lotta contro la discriminazione nel campo dell'istruzione adottata sotto l'egida dell'UNESCO, i due Patti internazionali dell'O.N.U. del 19 dicembre 1966 sui diritti civili e politici, da una parte, e sui diritti economici, sociali e culturali, dall'altra parte.

L'Unione europea non fa menzione d'un principio di separazione tra il potere politico e l'autorità religiosa o spirituale. Tuttavia, la costruzione politica dell'Unione europea, che non poggia su alcun fondamento religioso, risponde in pratica alle esigenze della laicità, anche se a livello europeo le si preferisce il termine di secolarizzazione.

La Commissione opera un breve resoconto sull'articolo 9 della Convenzioni e sui casi giurisprudenziali<sup>106</sup> principali che hanno avuto ad oggetto il fattore religiosi negli ambienti pubblici, dimostrando che la libertà religiosa trova dei limiti nel confronto con gli imperativi della laicità, ma al contempo che non è incompatibile con essa, in quanto tutelata dalla Convenzione stessa, seppur con i dovuti limiti.

---

<sup>106</sup> Quanto alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, l'articolo 9 tutela la libertà religiosa, senza farne però un diritto assoluto. Lo Stato può stabilire dei limiti, alla tripla condizione che tale ingerenza sia prevista dalla legge, che essa corrisponda ad uno scopo legittimo e che si ponga come necessaria in una società democratica. Sul fondamento dell'articolo 9, la Corte è stata indotta ad occuparsi di questioni che riguardano la laicità. L'approccio della Corte si basa sul riconoscimento delle tradizioni di ciascun Paese, senza cercare di imporre un modello uniforme di relazioni fra Chiesa e Stato. Nella sentenza "*Cha'are Shalom ve Tsedek contro la Francia*" del 27 giugno 2000, la Corte ha così fatto ricorso ad una formula prudenziale: «avuto riguardo al margine di discrezionalità che bisogna lasciare a ciascuno Stato, in particolare per ciò che attiene alla definizione dei delicati rapporti tra le Chiese e lo Stato. La sentenza "*Refah Partisi (partito della prosperità) e altri contro la Turchia*" del 13 febbraio 2003 è a questo proposito esemplare. Il governo turco aveva messo fuori legge il Refah, partito islamico. La Corte costituzionale turca aveva ritenuto che il progetto politico del Refah fosse pericoloso per i diritti e le libertà garantiti dalla Costituzione turca, fra cui la laicità, e che esso avesse reali opportunità di mettere in atto il suo programma se fosse arrivato al potere. La Corte europea dei diritti dell'Uomo ha constatato che la laicità aveva un posto tale nella Costituzione dello Stato turco che ha ammesso che il Refah abbia potuto essere sciolto senza che ciò costituisse una violazione della Convenzione europea. Le giurisdizioni nazionali avevano dunque potuto prendere in considerazione il rischio che questo partito rappresentava per la democrazia.

A partire da questo ragionamento, la Corte ha emanato alcune sentenze sulle questioni della laicità, nelle quali essa afferma esigenze comparabili a quelle della giurisprudenza francese su questioni relative tanto a chi svolge funzioni pubbliche che agli utenti. Per quanto concerne gli addetti a pubblici servizi, nella sentenza di ricevibilità "*Dahlab contro la Svizzera*" del 15 febbraio 2001, riguardante una insegnante del Cantone di Ginevra che aveva subito sanzioni disciplinari perché rifiutava di togliersi il velo, la Corte di Strasburgo ha respinto la richiesta giacché la proibizione di portare il velo nel quadro di un'attività d'insegnamento primario costituiva una misura necessaria in una società democratica. Nella sentenza "*Kalaç contro la Turchia*" del 1° luglio 1997, la Corte ha ugualmente convalidato la sanzione disciplinare emessa contro un militare che si dava al proselitismo religioso. Per ciò che riguarda gli utenti, la Corte ha parimenti riconosciuto la possibilità di limitare il pieno esercizio della libertà religiosa. Nella sentenza "*Karadum contro la Turchia*" del 3 maggio 1993, la Corte, dopo aver rilevato l'esistenza di un insegnamento privato parallelo all'insegnamento pubblico, ha ammesso la proibizione di portare simboli religiosi negli istituti pubblici d'istruzione superiore turchi, in ragione della necessità di proteggere le ragazze contro eventuali pressioni. Nella decisione "*Valsamis contro la Grecia*" del 6 luglio 1995, essa ha ritenuto che una studentessa non poteva invocare le proprie convinzioni religiose per rifiutare di sottomettersi al regolamento della scuola.

La Commissione rappresenta di volersi orientare verso una laicità “pacificata”, che riconosca l’importanza delle opzioni religiose e spirituali, ugualmente attenta a delimitare lo spazio pubblico condiviso. Nel corso dell’ultimo secolo, in seguito all’immigrazione, la società francese è diventata plurale, multireligiosa, multietnica: bisogna riservare un posto alle nuove religioni riuscendo nello stesso tempo ad integrarle, “la laicità non è solo una regola del gioco istituzionale, è un valore fondatore del patto repubblicano, la possibilità di conciliare il vivere insieme con il pluralismo e la diversità”.

Come rappresenta la Commissione, l’applicazione del principio di laicità è delicata quando i beneficiari del servizio pubblico, o coloro che vi sono addetti, si trovano a confrontarsi con situazioni suscettibili di toccare le loro convinzioni religiose. Ciò accade particolarmente in luoghi come le prigioni, gli ambienti ospedalieri o le scuole, dove la vita in comune può giocare un ruolo importante sul temperamento degli interessi in gioco.

La Terza Parte del *Rapport* è intitolata “La sfida della laicità”: “di fronte alla nuova diversità spirituale e religiosa, la pratica della laicità ha cominciato ad adeguarsi. L’obiettivo prioritario d’eguaglianza fra tutte le opzioni rappresenta un processo di lunga durata, ancora da raggiungere”. Ed infatti la commissione in questa sessione analizza le problematiche scaturenti in Francia a causa delle diversità religiose e culturali presenti sul territorio, rappresentando quali passi sono stati compiuti e quanti ancora sono da compiere al fine di raggiungere una pacifica convivenza tra religioni.

Vengono rappresentate le difficoltà<sup>107</sup> che si incontrano nel gestire il rapporto laicità-fattore religioso nell’ambito dei servizi pubblici come gli ospedali, le scuole, le carceri, le

---

<sup>107</sup> “Tutti coloro che, in quanto operatori sul campo, sono stati ascoltati dalla commissione nel corso delle audizioni, hanno denunciato il contesto sociale ed urbano favorevole allo sviluppo di logiche comunitarie, che fanno prevalere la fedeltà ad un gruppo particolare rispetto all’appartenenza alla Repubblica. Questo fenomeno era, fino a qualche anno fa, ancora poco percepibile in Francia.

Alcune cifre illustrano la gravità della situazione. È stato segnalato alla commissione che in settecento quartieri, che accolgono molte nazionalità diverse, le difficoltà si accumulano: disoccupazione superiore al 40%, problemi acuti di scolarizzazione, segnalazioni degli assistenti sociali tre volte più numerose che nel resto del territorio.

Gli abitanti di questi quartieri credono di esser vittime di un rifiuto sociale che li condanna al ripiegamento su sé stessi. È in particolare il caso dei più giovani. Il 32% della popolazione ha qui meno di vent’anni: è uno spreco per loro stessi e per la Repubblica.” [...]

“Molte delle persone ascoltate hanno ripetutamente riferito alla Commissione dell’ostilità manifesta di cui sono oggetto i musulmani. Questi fatti, che possono arrivare fino alla profanazione di tombe e alle violenze fisiche, esprimono una forma d’odio contro l’Islam. Il razzismo nei confronti dei musulmani viene a

aule di giustizia, le trasmissioni televisive; o anche nella vita quotidiana: il cibo nei ristoranti, l'assunzione al lavoro, la gestione dei lavoratori nelle aziende, i rapporti interpersonali, le opportunità delle giovani donne, le discriminazioni.

“L’attuazione del principio di laicità non ha ancora consentito di colmare alcune diseguaglianze tra credenti o tra credenti ed atei”.

La Quarta, ed ultima, parte è intitolata “Affermare una laicità forte in grado di unificare” e fornisce le “soluzioni” alle problematiche rappresentate nel corso del rapporto. La Commissione mira ad una promozione della laicità e alla lotta alle discriminazioni di ogni tipo, senza mettere in discussione la nozione del principio così come la storia Francese ha modellato.

La Commissione propone l’adozione d’una «Carta della laicità», mediante la riformulazione dei principi esposti nel Rapporto stesso. Una Carta non giuridica, che configuri una guida di comportamento, che definisca i diritti e gli obblighi di ognuno.

“Il dibattito pubblico si è focalizzato sulla polemica intorno alla questione del velo islamico a scuola. Le audizioni della Commissione hanno permesso di prender le distanze dalla logica riduttiva e stigmatizzante di questo approccio, limitato a un simbolo e nel solo ambito scolastico: al di là della scuola, è l’intero servizio pubblico che incontra difficoltà nell’applicazione del principio di laicità (sanità, giustizia, difesa); le minacce scuotono tutto il nostro edificio giuridico, a partire dalle ostentazioni vistose e a fini di proselitismo, fino all’attacco ai diritti individuali e alle libertà pubbliche.

---

sostituirsi agli atti finora conosciuti di razzismo anti-magrebino. Per alcuni, le persone d’origine straniera, che siano magrebine o turche, sono ricondotte e ridotte ad una identità religiosa supposta, che supera ogni altra dimensione della loro appartenenza culturale.” [...]

“I diversi rappresentanti delle comunità ebraiche hanno riferito alla commissione il clima di paura nel quale sempre più vivono le famiglie ebraiche. Le violenze si verificano particolarmente nella scuola. L’insulto corrente durante la ricreazione è diventato: «sporco ebreo!» o «sporco giudeo!». Quando si affronta la storia della comunità ebraica le lezioni vengono talvolta contestate, al punto che l’insegnamento della Shoah diventa impossibile. Vari ragazzi sono perseguitati dai compagni di classe per la loro supposta appartenenza religiosa. Portare la kippa all’uscita da scuola, nella strada e sui trasporti pubblici, può esser pericoloso. In occasione dell’audizione di 220 liceali da parte della commissione, uno di essi ha dichiarato, senza che nessuno lo smentisse, che nessun alunno ebreo potrebbe portare la kippa nel suo liceo, senza esser immediatamente «linciato». Di fronte a queste violenze, alcuni alunni hanno dovuto essere spostati dalle scuole pubbliche dove si erano iscritti e trasferiti in altre”. *Rapport Stasi*, Parte III.

Dunque, riaffermare la rigorosa neutralità imposta agli addetti ai servizi pubblici e “difendere” i servizi pubblici, la scuola, le carceri, gli ospedali, le imprese dove deve essere rispettata la diversità di culto ed il fattore religioso in quanto tale, ma occorre, contemporaneamente, tutelare determinate situazione di fatto, e di diritto, con un corretto bilanciamento rispetto ai principi interni e agli altrui diritti.

Il problema maggiormente affrontato è stato, ovviamente, l'utilizzo del velo nelle scuole pubbliche<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> “La scuola non deve essere estranea al mondo, ma gli alunni devono essere protetti dalle «tensioni del mondo»: certo essa non è un santuario, ma deve favorire una presa di distanza dal mondo reale per permettere di prenderne coscienza. Ora, le testimonianze che abbiamo ricevuto hanno mostrato che in troppe scuole i conflitti identitari possono diventare un fattore di violenza, essere fonte di attacchi alle libertà individuali e provocare turbamenti all'ordine pubblico.

Il dibattito pubblico si è concentrato sulla questione del velo islamico portato da giovani ragazze e più in generale sul fatto di portare simboli religiosi e politici a scuola.

- Per quelle che lo portano, il velo può avere diversi significati. Può essere una scelta personale o al contrario una costrizione, particolarmente intollerabile per le più giovani. L'indossare il velo a scuola è un fenomeno recente. Affermatosi nel mondo musulmano negli anni Settanta con l'emergere di movimenti politico-religiosi radicali, esso si manifesta in Francia solo a partire dagli anni Ottanta.

- Per quelle che non lo portano, si stigmatizza che è «la ragazza adolescente o la donna la sola responsabile delle molestie sessuali dei maschi», visione che contravviene in maniera fondamentale al principio d'eguaglianza tra uomini e donne.

La commissione desidera ricordare le differenti posizioni assunte dalle persone che sono state ascoltate:

- Per la comunità scolastica, il velo è diventato troppo spesso fonte di conflitti, di divisioni e perfino di sofferenze. L'ostentazione d'un simbolo religioso è percepito da molti come contrario alla missione della scuola, la quale dev'essere uno spazio di neutralità e un luogo di sviluppo della coscienza critica. Ciò rappresenta dunque un attacco ai principi e ai valori che la scuola deve insegnare, in particolare l'eguaglianza fra uomini e donne.

- I rappresentanti delle maggiori religioni così come i dirigenti di associazioni in difesa dei diritti dell'uomo hanno manifestato le loro obiezioni a una legge che vieti di portare simboli religiosi. I motivi invocati sono i seguenti: stigmatizzazione dei musulmani, inasprimento del sentimento anti-religioso, incoraggiamento all'abbandono scolastico e sviluppo di scuole confessionali musulmane. Sono state sottolineate anche le difficoltà d'applicazione cui andrebbe incontro una legge. La giurisprudenza del Consiglio di Stato è giunta ad un equilibrio al quale le associazioni si attengono e che una legge rischierebbe di compromettere.

- Per altro verso, la quasi totalità dei capi d'istituto e moltissimi docenti sono convinti della necessità di una legge. La commissione è stata particolarmente sensibile al loro disagio e alle loro difficoltà. Dotati di

A tal riguardo la Commissione, dopo aver ascoltato le diverse posizioni e pensieri, ritiene che oggi la questione non sia più la libertà di coscienza ma l'ordine pubblico. Il contesto francese è cambiato, è stato caratterizzato da tensioni e scontri negli istituti scolastici, tanto da non far riuscire più ad assicurare lo svolgimento regolare dei corsi. Secondo la Commissione le ragazze spesso vengono costrette dalle famiglie o dalla religione stessa ad indossare il velo, la stessa ritiene che occorre intervenire affinché lo spazio scolastico costituisca per tali ragazze un luogo di libertà e di emancipazione; pertanto la commissione propone d'introdurre in un testo di legge sulla laicità la seguente disposizione<sup>109</sup>: *“Nel rispetto della libertà di coscienza e del carattere proprio degli istituti privati sotto contratto, sono vietati nelle scuole elementari e secondarie di primo e secondo grado gli indumenti e i simboli che manifestino un'appartenenza religiosa o politica. Ogni sanzione viene adeguata e assunta dopo che l'alunno è stato invitato ad uniformarsi agli obblighi”*.

Questo dettato deve andare di pari passo con le seguenti precisazioni: *“Gli indumenti e i simboli religiosi vietati sono i segni ostentatori, come una grande croce, un velo o una kippa. Non sono considerati come simboli di appartenenza religiosa i simboli discreti,*

---

strumenti insufficienti, si sentono del tutto soli davanti all'eterogeneità delle situazioni e alla pressione esercitata dai rapporti di forza locali. Contestano le cifre ufficiali che minimizzano le difficoltà che si incontrano sul campo. Hanno sottolineato le tensioni suscitate dalle rivendicazioni identitarie e religiose, la formazione di clan, ad esempio, di gruppi comunitari durante la ricreazione, o la mensa scolastica. Esprimono l'esigenza di un quadro chiaro, di una norma formulata a livello nazionale, deliberata e assunta dal potere politico e dunque preceduta da un dibattito dei rappresentanti nazionali. La richiesta espressa è quella di una legge che vieti di portare qualsiasi simbolo ostentatorio, in modo che il capo d'istituto non debba confrontarsi da solo col problema di stabilire se si trovi di fronte all'ostentazione di un simbolo oppure no.

- I responsabili politici e un buon numero di dirigenti delle associazioni locali, a fianco degli insegnanti, hanno chiesto che si vada in aiuto di tantissime ragazze e donne d'origine immigrata che abitano nelle città. Presentate come «la maggioranza silenziosa», vittime di pressioni esercitate nell'ambito della famiglia o del quartiere, queste giovani donne hanno bisogno di esser protette e a questo scopo è necessario che i poteri pubblici indirizzino segnali forti verso i gruppi islamisti” *Rapport Stasi*, Parte IV.

<sup>109</sup> “Questa proposta è stata adottata dalla commissione dei presenti con una astensione. Tale proposta va intesa come elemento d'integrazione. Non si tratta di porre un divieto ma di fissare una regola di vita in comune. La nuova regola dovrà esser esplicitata e attuata mediante regolamenti interni e corsi d'educazione civica. La sanzione deve intervenire solo come ultima ratio. Devono essere mantenuti, o meglio rinforzati, i tentativi di persuasione e le procedure attuali di mediazione nel contatto diretto con gli alunni e le loro famiglie”.

*come ad esempio medaglie, piccole croci, stelle di Davide, mani di Fatima, o piccoli Corani”.*

La Commissione “giustifica” questo proprio orientamento con l’assunto che la Corte europea di Strasburgo tutela la laicità quando questa è un valore fondamentale dello Stato, ammettendo tra l’altro, come controbilanciamento alla tutela della libertà religiosa, che siano posti limiti alla libertà d’espressione nei servizi pubblici, soprattutto quando si tratti di proteggere dei minori contro pressioni esterne.

Altro elemento da evidenziare in questa parte del Rapporto, a mio avviso, è la ulteriore proposta di istituire una Scuola nazionale di studi islamici. “Essa avrebbe parecchie missioni: sviluppare la ricerca scientifica sulle società, sul pensiero e la cultura legate al modello “islamico” di costruzione sociale; offrire uno spazio d’espressione scientifico-critica dell’Islam come religione; contribuire alla formazione di docenti chiamati a insegnare il fenomeno religioso a tutti i livelli dell’istruzione pubblica; creare un centro di lettura, di documentazione e di scambio per tutti i cittadini desiderosi d’acquisire informazioni scientifiche su tutto ciò che si collega con l’inserimento dell’Islam e dei musulmani nelle grandi correnti del pensiero critico contemporaneo e di costruzione d’uno spazio laico della cittadinanza; tessere relazioni con ricercatori ed insegnanti del mondo musulmano contemporaneo; creare strutture d’accoglienza per i numerosi studenti francofoni provenienti dal Maghreb, dall’Africa e dal Medio-Oriente”.

Le conclusioni della Commissione nel *Rapport Stasi* sono le seguenti: “*La legge del 9 Dicembre 1905 ha affermato la separazione fra la Chiesa e lo Stato. La questione della laicità non si pone più oggi negli stessi termini. Nel corso di un secolo la società francese è diventata, per effetto dell’immigrazione, diversa sul piano spirituale e religioso. Il nodo è oggi quello di dare il loro posto a nuove religioni, riuscendo allo stesso tempo nell’integrazione e lottando contro le strumentalizzazioni politico-religiose. Si tratta di conciliare l’unità nazionale e il rispetto delle diversità. La laicità, poiché permette di assicurare la possibilità d’una vita in comune, assume una nuova attualità. La convivenza è ormai una questione di primo piano.*

*Perciò, la libertà di coscienza, l’eguaglianza dei diritti, e la neutralità del potere politico devono recar vantaggio a tutti, qualunque siano le loro opzioni spirituali. Ma si tratta anche per lo Stato di riaffermare regole rigorose, affinché possa esser assicurata la possibilità di vivere insieme in una società pluralista. La laicità francese implica oggi di dar forza ai principi che la fondano, di rafforzare i servizi pubblici e di garantire il*

*rispetto delle diversità spirituali. Perciò, lo Stato deve richiamare le amministrazioni all'obbligo di impedire pratiche pubbliche discriminatorie e all'adozione di regole ferme e chiare nel quadro d'una legge sulla laicità.*

**Un richiamo agli obblighi a cui sono tenute le amministrazioni:**

- Lottare fermamente contro il razzismo e l'antisemitismo. Invitare le amministrazioni alla più grande fermezza a questo riguardo, in particolare nell'ambito dell'istruzione pubblica. Far rispettare rigorosamente le regole dell'obbligo scolastico e il contenuto dei programmi.
- Assicurare della laicità un argomento fondamentale dell'educazione civica, in occasione in particolare di una «giornata dedicata a Marianne».
- Assicurare meglio l'insegnamento dei fenomeni religiosi.
- Invitare le amministrazioni a prevedere cibi sostitutivi nelle mense pubbliche.
- Adottare solennemente una Carta della laicità da diffondere in varie circostanze quali: la consegna della scheda elettorale, la formazione iniziale degli operatori dei servizi pubblici, l'inaugurazione dell'anno scolastico, l'accoglienza degli immigrati – con o senza contratto firmato di accoglienza e d'integrazione – o l'acquisizione della nazionalità francese. La commissione auspica che essa sia anche affissa nei luoghi pubblici interessati.
- Inserire la laicità nel programma delle giornate di preparazione alla difesa nazionale.
- Invitare le amministrazioni a tener conto dei precetti religiosi nelle questioni funerarie.

**L'eliminazione di pratiche pubbliche discriminatorie**

- Incoraggiare l'abbattimento dei ghetti urbani e la riprogettazione delle città.
- Render possibile l'accesso alla scuola pubblica in tutti i comuni.
- Dare la priorità nei comuni alle strutture sportive che favoriscano l'integrazione sociale.
- In Alsazia-Mosella, includere l'Islam fra gli insegnamenti religiosi proposti e lasciar aperta la scelta di seguire o no un insegnamento religioso.
- Sopprimere gli Insegnamenti di Lingue e Culture d'Origine (ELCO) e sostituirli progressivamente con l'insegnamento di lingue vive. Deve esser previsto

l'insegnamento di nuove lingue non statali (per esempio, berbero, curdo). Sviluppare l'apprendimento della lingua araba nel quadro dell'istruzione pubblica e non soltanto nelle scuole coraniche.

- Assicurare un insegnamento completo della nostra storia, integrandovi la schiavitù, la colonizzazione, la decolonizzazione e l'immigrazione.
- Riequilibrare il sostegno alle associazioni a vantaggio delle associazioni culturali.
- Reclutare cappellani musulmani nell'esercito e nelle prigioni.
- Creare un'autorità per la lotta contro le discriminazioni
- Dare alle correnti del libero pensiero e dell'umanesimo razionalista equo accesso alle trasmissioni televisive del servizio pubblico.

### **L'adozione d'una legge sulla laicità**

Tale legge deve essere costruita su un duplice asse:

- la definizione delle regole di funzionamento dei servizi pubblici e delle imprese;
- il rispetto delle diversità spirituali presenti nel nostro Paese.

#### **a) Il funzionamento dei servizi pubblici**

- Affermare il rigoroso rispetto del principio di neutralità per tutti gli addetti ai servizi pubblici. Includere l'obbligo di neutralità del personale nei contratti con le imprese delegate alla fornitura di servizi pubblici e con quelle concorrenti al servizio pubblico. Contemporaneamente precisare che gli addetti ai servizi pubblici non possono essere ricusati in ragione del loro sesso, razza, religione o opinione.
- Prevedere che gli utenti dei servizi pubblici debbano uniformarsi alle esigenze di funzionamento dei servizi.
- Adottare per la scuola la seguente disposizione: «Nel rispetto della libertà di coscienza e del carattere proprio degli istituti privati sotto contratto, sono vietate nelle scuole elementari e secondarie di primo e secondo grado gli abbigliamenti e i simboli che manifestino un'appartenenza religiosa o politica. Ogni sanzione viene adeguata e assunta dopo che l'alunno è stato invitato ad uniformarsi alle regole»; questa disposizione dovrebbe esser inseparabile dall'esposizione delle seguenti motivazioni: «Gli abbigliamenti e i simboli religiosi vietati sono quelli visibilmente ostentati, come ad esempio una grande croce, il velo o una kippa. Non sono considerati simboli di ostentazione della propria fede religiosa quelli discreti come ad esempio medaglie, piccole croci, stelle di Davide, mani di Fatima, o piccoli Corani».

- Prevedere nella legge sull'istruzione superiore la possibilità di adottare un regolamento interno che richiami gli studenti al rispetto delle regole relative al funzionamento del servizio pubblico.
- Completare la legge ospedaliera con il richiamo degli utenti ai loro obblighi, in particolare il divieto di rifiutare il personale curante o il rispetto delle regole d'igiene e di salute pubblica.
- Inserire nel codice del lavoro un articolo che metta le imprese in condizione di integrare il proprio regolamento interno con disposizioni relative all'abbigliamento e ai simboli religiosi, per ragioni di sicurezza, di contatto con la clientela o di pace sociale interna.

b) Il rispetto delle diversità spirituali

- Rendere le feste religiose del Kippur e dell'Aid-el-kébir giorni festivi in tutte le scuole della Repubblica.
- Nel mondo imprenditoriale, permettere ai dipendenti di scegliere una giornata di festa religiosa a credito di una giornata di ferie.
- Istituire una Scuola nazionale di studi islamici.

La Commissione si è pronunciata all'unanimità dei presenti sull'insieme delle proposte e, con un'astensione, sulla proposta relativa al divieto di portare vesti e simboli religiosi e politici negli istituti d'istruzione. La commissione è convinta che le sue proposte possano rafforzare l'esistenza di valori comuni nel quadro di una laicità aperta e dinamica in grado di rappresentare un modello integrato e convergente. La laicità non è solo una regola del quadro istituzionale, è un valore fondante del patto repubblicano che permette di conciliare la convivenza col pluralismo e le diversità”.

***4. La portata del simbolo nella società globalizzata. La necessità di un dialogo interreligioso in un contesto di pluralismo di etnie.***

Come abbiamo potuto constatare, il fenomeno migratorio avvenuto notevolmente negli ultimi anni ha favorito il diffondersi di nuove confessioni, culture e pratiche completamente diversificate<sup>110</sup>, facendo incontrare (-scontrare) e coesistere sullo stesso

---

<sup>110</sup> A tal riguardo Cfr. M. TEDESCHI, *I nuovi movimenti religiosi in Italia*, Nomos, Milano, 1988, p. 3 ss.

territorio fedi differenti<sup>111</sup>, rappresentate da simboli<sup>112</sup> e manifestazioni religiose, caratterizzati, a loro volta, da individualità e relativi diritti che rivendicano spazi di azione sempre più ampi. Nelle moderne società globalizzate<sup>113</sup> si assiste alla necessità di trovare punti di riferimento e conferma della propria soggettività soprattutto nella fede<sup>114</sup>, posta al centro della vita dell'uomo al punto di influenzare l'agire dello stesso, sia dal punto di vista sociale che istituzionale<sup>115</sup>.

In una realtà multietnica, la molteplicità delle opzioni culturali e religiose<sup>116</sup> e delle conseguenti richieste di riconoscimento<sup>117</sup>, basate sui principi di uguaglianza, di stabilità

---

<sup>111</sup> V. TOZZI, *La trasformazione dello Stato nazionale, l'integrazione europea, l'immigrazione ed il fenomeno religioso*, in *Fattore religioso, ordinamenti e identità nazionale nell'Italia che cambia*, a cura di G.B. VARNIER, Genova, 2004, pp. 103- 104.

<sup>112</sup> In effetti le questioni simboliche, risultando essere maggiormente rappresentative del sentimento religioso dei fedeli e dell'appartenenza, manifesta, ad un determinato credo, non attutiscono le differenze tra i variegati universi religiosi, bensì le esasperano generando, spesso e volentieri, conflitti. (Cfr. A. FUCCILLO, *Unioni di fatto, convivenze e fattore religiose*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 5.).

<sup>113</sup> Cfr. C. SERMENTO, *From here to diversity: Globalization and Intercultural dialogues*, Cambridge Scholars Publishing, 2010.

<sup>114</sup> Le dinamiche legate al fenomeno della pluralità sociale, e quindi questa sorta di dispersione delle identità religiose e culturali, compulsa la ricerca di nuovi punti di riferimento nel sacro, conducendo, in certi casi, all'osservanza di "nuove regole" provenienti dal proprio universo confessionale che innescano nel fedele un sentimento di doverosa obbedienza verso le stesse, spesso addirittura prevalente rispetto al diritto di produzione statale. Cfr. P. BELLINI, *Il diritto di essere sé stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 59; S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 12.

<sup>115</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011, p. X. Il "diritto alla variabilità culturale", infatti, ha sollevato diverse problematiche, anche giudiziarie, inerenti ai comportamenti e alle scelte quotidiane, quali quella del cibarsi, dell'istruzione, del vestiario e delle cure sanitarie, messe in atto in conformità alle proprie credenze religiose. Cfr. S. FERRARI, *Diritti e Religioni*, in AA.VV., *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, a cura di S. FERRARI, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 15.

<sup>116</sup> "Il pluralismo religioso e culturale non si presenta come una novità assoluta. La molteplicità di popoli, razze, stati, nazioni, religioni eccetera costituisce un dato storico permanente. La convivenza e coesistenza fra diversi è un tratto comune alla storia dell'umanità tanto quanto quello relativo ai conflitti che l'hanno attraversata e continueranno a contrassegnarla". P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica e proposta interculturale*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008, p. 197 e ss.

pubblica e di nuove forme di legittimazione da parte dello Stato, potrebbe innescare forti conflitti ordinamentali<sup>118</sup> qualora non si giungesse ad una soluzione di contemperamento dei vari interessi in gioco<sup>119</sup> e di tutela dei diritti umani vantati dai singoli e dalle comunità; a tal riguardo occorre non dimenticare che il diritto individuale di libertà religiosa non comprende in sé anche la pretesa di imporre ai “fedeli diversi”, i propri principi, segni e costumi fideistici ritenendoli come universali, o comunque, superiori, rispetto agli altri<sup>120</sup>.

All'interno di una “terra d'approdo” avente una impronta confessionale tale da “indirizzare” anche l'ordinamento giuridico, il problema principale da affrontare è quello della tutela delle diversità religiose o, come potrebbe essere anche detto, delle “minoranze”<sup>121</sup>, che versano in una costante difficoltà di esprimere e manifestare il proprio essere “differenti”<sup>122</sup>.

Dal punto di vista giuridico, la preoccupazione della multiculturalità e della multireligiosità riguarda in particolare l'accettazione di condotte diverse, in alcuni casi ritenute “strane”, “anormali”, “eccessive”, che possono minare i principi fondativi di un ordinamento strutturato su radici culturali e fideistiche ben piantate. Ciò imporrebbe un non semplice un confronto in termini di uguaglianza e di uguale libertà tra valori, modelli

---

<sup>117</sup> La libertà di fede diviene ad essere, piuttosto che un diritto soggettivo pubblico com'è stato sempre considerato, un diritto soggettivo privato, in quanto teso al riconoscimento e all'effettiva pratica e tutela del professare liberamente il proprio credo religiosa. Cfr. A. FUCCILLO, *Il crocifisso (e le polemiche) di Ofena tra tutela cautelare e libertà religiosa*, cit., p. 89.

<sup>118</sup> Cfr. M. R. FERRARESE, *Un diritto al plurale o al singolare? Tendenze e paradossi dell'età globale*, in *Sociologia del diritto*, 2004, II, p. 48; S. FERRARI, *Libertà religiosa sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2005, pp. 161-184.

<sup>119</sup> Cfr. V. TOZZI, *Integrazione europea e società multi- culturale. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, in *Critica liberale*, 111, 2005.

<sup>120</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Il crocifisso (e le polemiche) di Ofena tra tutela cautelare e libertà religiosa*, cit., p. 90.

<sup>121</sup> Cfr. S. FERRARI, *Le minoranze religiose. Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA, C. VENTRELLA, Cacucci, Bari, 2012, pp. 65-71; Cfr. M. TEDESCHI, *Le minoranze religiose tra autonomia e immobilismo del legislatore*, in *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, cit., pp. 73-79.; Cfr. M. PARISI, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012.

<sup>122</sup> Cfr. L. WIRTH, *The Problem of Minority Groups*, in *The Science of Man in the World Crisis*, New York: Columbia University Press, 1945, p. 347.

culturali, stili di vita, non solo diversi, ma persino contrastanti con quelli seguiti dalla maggioranza di un popolo<sup>123</sup>.

Tendenzialmente, il passaggio da una società semplice ad una società pluralista è il passaggio da un universo simbolico monolitico ad una pluralità di universi di simboli<sup>124</sup>, i quali per coesistere necessitano di una forte stabilità sociale e di nuove forme di legittimazione: al di là di un nucleo culturale e religioso accettato e vissuto da tutti, nelle società globalizzate si vengono a creare molteplici sub-universi simbolici che non aspirano a pretese di universalità<sup>125</sup>, ma rivendicano altrettanta tutela e riconoscimento.

La c.d. “globalizzazione” avvicina persone e storie molto diverse tra loro, mettendo in contatto culture molteplici, ma non producendo, nella maggior parte dei casi la “familiarità” tra i cittadini della società multiculturale<sup>126</sup>. Il contatto tra universi semantici, culturali e religiosi differenti non è certo un preludio di armonia e fratellanza, rafforzando, al contrario, pregiudizi e mettendo a nudo differenze<sup>127</sup> che non vengono utilizzate per arricchire sé stessi e gli altri, ma utilizzate come scudo e come “arma” per combattere la propria battaglia di valori.

Generalmente, i soggetti appartenenti a culture e religioni diverse, di minoranza, soprattutto attraverso l’ostensione di simboli rappresentativi il proprio credo<sup>128</sup>, avanzano istanze di conservazione di identità che trovano nell’appartenenza confessionale il proprio fondamento<sup>129</sup>; essi esprimono la propria soggettività attraverso segni e codici

---

<sup>123</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 1 ss.

<sup>124</sup> Cfr. L. GATTAMORTA, *La società e i suoi simboli*, cit., p. 31.

<sup>125</sup> Cfr. P. L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 67 ss.

<sup>121</sup> Cfr. J. P. HOGAN, *Cultural Identity, Pluralism and Globalization*, in *Cultural Pluralism and Democratic freedom*, Vol. I, The Council of Research in Values and Philosophy, Whashington 2005.

<sup>127</sup> Cfr. G. MACRÌ, *Europa democratica e simboli religiosi*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, p. 142.

<sup>128</sup> M. PARISI, *Società multietnica e simboli religiosi, tra laicità delle istituzioni pubbliche e pluralismo culturale*, in *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA, C. VENTRELLA, Cacucci Editore, Bari, 2012, p. 459 ss.

<sup>129</sup> A. FUCCILLO, *La multireligiosità tra possibile “normazione” ed ipotetica “autonormazione”*, in AA.Vv., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 268.

comprensibili solo in base alla loro fede e che, inevitabilmente, fanno da sfondo al loro modo di essere persone e di atteggiarsi all'interno dell'ambiente sociale<sup>130</sup>.

La soluzione a tali problematiche è sicuramente il pluralismo giuridico<sup>131</sup>, inteso come "lente" di rilettura delle pratiche e delle categorie normative in prospettive diversificate. Occorre immettere nel quadro dei principi, degli istituti e delle prassi propri degli ordinamenti giuridici nazionali, le norme, i comportamenti e i valori che derivano da culture diverse da quelle autoctone, rendendole compatibili con esso. L'ordinamento giuridico nazionale, quindi, deve attivarsi per l'elaborazione di strumenti socio-normativi capaci di dar voce e risposta alle diverse istanze di tutela provenienti dai soggetti appartenenti a culture e fedi differenti<sup>132</sup>.

Il rifiuto verso tale modo interculturale di fare diritto causerebbe il pericolo che, in assenza di un concreto riconoscimento all'interno della comunità autoctona, vengano a crearsi, come in certi casi è accaduto, delle "fazioni etniche", aventi ognuna delle proprie regole estrapolate dalle credenze dei gruppi stessi, la cui osservanza è sintomo di appartenenza a quella determinata cultura e/o religione e, pertanto, le stesse saranno considerate più rilevanti rispetto anche al diritto statale, in cui i soggetti "altri" non si rispecchiano, poiché non riconosciuti.

Una società nell'affrontare il proprio *status* di "multiculturale", dunque, deve essere capace di individuare le differenze tra le etnie che vi coabitano, ma al contempo di governarle ed integrarle, rilevando che ognuna di esse costituisce un valore in sé ed

---

<sup>130</sup> Cfr. M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008, p. 43.

<sup>131</sup> Cfr. A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 41-63; A. FACCHI, *Prospettive attuali del pluralismo normativo*, in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Rivista telematica ([www.juragentium.org](http://www.juragentium.org)), 2005; R. MOTTA, *Approccio classico e approccio critico al pluralismo giuridico*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2004; G. TEUBNER, *The Two faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism*, in *Cardozo Law Review*, Rivista telematica ([www.cardozolawreview.com](http://www.cardozolawreview.com)), 1993; S. ROACH, *Cultural Autonomy, Minority Rights and Globalization*, Farnham, Aldershot Ashgate, 2005.

<sup>132</sup> Cfr. G. RIVETTI, *Migrazione e fenomeno religioso: problemi, opportunità e prospettive*, in *La coesistenza religiosa: nuova strada per lo stato laico*, a cura di G.B. VARNIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp.108- 126.

attivandosi al fine di predisporre “*quegli strumenti necessari ad assicurare [...] l’arricchimento reciproco, pur transitando in una fase di conflittualità*”<sup>133</sup>.

L’elaborazione di un pluralismo giuridico, fatto di regole fondate sui valori di base condivisi e che tengano conto della diversità delle condizioni e delle situazioni di fatto esistenti in una società multiculturale, renderà maggiormente efficace la tutela dei diritti umani, tra cui rientra senz’altro la libertà religiosa e, soprattutto, rivestirà di legittimità l’ordinamento giuridico nazionale anche agli occhi delle minoranze<sup>134</sup>.

Difficilmente sarà possibile elaborare una normazione capace di riflettere in egual modo diritti e garanzie di tutte le culture e religioni insistenti su uno stesso territorio, ma occorre muoversi verso un mutamento giuridico, pluralista per l’appunto, che agisca tenendo conto della varietà di fatto e di senso della società, che tratti le differenze senza annullarle, che interpreti in senso interculturale normative ormai obsolete.

È dunque incontestabile che il fattore religioso sia diventato elemento principale di comunione e, al contempo, di discordia nell’ambito delle società contemporanee.

Occorre misurarsi con tale realtà, gestendo dal punto di vista giuridico e sociale le situazioni di fatto che richiedono regolamentazione non soltanto per una legittima tutela dei soggetti autoctoni e stranieri<sup>135</sup>, ma anche per la risoluzione di conflitti, ormai dilaganti, che scaturiscono dalle diversità religiose e culturali.

Il concetto di “integrazione” comporta che l’“estraneo”, l’“altro”, il “diverso” giungano ad un’assimilazione della maggioranza, o che rimangano nella propria differenza culturale e religiosa convivendo in modo rispettoso con il contesto che lo circonda<sup>136</sup>.

Le politiche europee ed interne mirano, nelle società contemporanee di oggi, a favorire l’inserimento sociale degli immigrati e delle minoranze in generale, nel mercato del lavoro, nei sistemi educativi, nella tutela dei diritti fondamentali della persona e nel conseguente riconoscimento dei diritti culturali e religiosi.

---

<sup>133</sup> G. DAMMACCO, *Multiculturalismo e mutamento delle reazioni*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 83.

<sup>134</sup> Cfr. M. PARISI, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, cit.;

<sup>135</sup> Cfr. M. PARISI, *Cittadinanza europea, organizzazioni religiose e processi di integrazione giuridico-politica: realizzazioni e prospettive*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, 2, 2010.

<sup>136</sup> Cfr. V. PACE, *La diversità nella città e il dialogo interreligioso*, in *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, a cura di M. MASCIA, Marsilio Ed., Venezia, 2007, pp. 127 ss.

Integrare, infatti, significa creare condivisioni per garantire le pari opportunità in campi strategici della vita sociale e per tutelare l'esercizio della libertà di culto e la manifestazione della propria identità culturale senza discriminazioni e violenze pretestuose; significa trattare ogni soggetto come "persona", come cittadino del mondo, a prescindere dalla provenienza e dalle convinzioni personali, evitando di creare di fatto questa distinzione gerarchica di cui, purtroppo, ancora oggi si legge e si scrive, di gruppi di minoranza e di maggioranza<sup>137</sup>.

Le società europee, divenute multiculturali e multireligiose, hanno provato ciascuna per proprio conto e non dimenticando la storia e la struttura giuridica del proprio territorio, dal punto di vista ordinamentale e culturale, ad elaborare strategie di riconoscimento delle differenze etniche e religiose rappresentate dai "nuovi cittadini"; la loro più grande sfida è quella di garantire nell'ambito di questo contesto multietnico il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali delle minoranze mediante politiche di integrazione sociale che mirino da un lato a tutelare la storia del proprio paese, dall'altro a garantire voce, risposte e rimedi concreti a chi non ha un *background* culturale e fideistico differente.

Le società per essere pluraliste devono tutelare il diritto alla differenza, il diritto di poter scegliere come condurre la propria vita personale liberi da obblighi imposti da altri o da regole sociali avvertite come ingiuste; gli odierni ordinamenti devono garantire i diritti umani mediante la libertà di accedere alle risorse materiali che permettono di vivere una quotidianità libera, indipendente e scevra da discriminazioni<sup>138</sup>.

Conoscere per comprendere, comprendere per comunicare, comunicare per creare un lessico giuridico condiviso.

D'altronde, (con-)vivere in un contesto multiculturale comporta la rielaborazione della propria identità sia soggettiva che comunitaria; confrontarsi, creare relazioni con soggetti che sono portatori di conoscenze, fedi, valori e culture diverse, fare un passo indietro, facendo un passo in avanti.

---

<sup>137</sup> Cfr. P. DEGANI, *Diritti Umani, Multiculturalismo e dimensioni di genere, Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, in *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, a cura di M. MASCIA, Marsilio, Padova, 2007, pp. 143 ss.; Cfr. L. WIRTH, *The Problem of Minority Groups*, in *The Science of Man in the World Crisis*, cit., p. 347.

<sup>138</sup> Cfr. S. ROACH, *Cultural Autonomy, Minority Rights and Globalization*, cit.

Il dialogo tra confessioni, e confessioni e società civili, favorisce l'intreccio tra diversi stili di vita, consistenti in proiezioni delle credenze di ognuno e favorisce la convergenza, spesso faticosa e conflittuale, verso obiettivi condivisi e comuni, essenziali per il progresso dei singoli e dei loro diritti. L'incontro tra fedi differenti e il connubio dello stesso con il diritto, comporterebbe il superamento dei rispettivi limiti e delle rispettive distanze ideologiche.

Non è importante quale sia la confessione di maggioranza in una società<sup>139</sup>, ogni persona dovrebbe godere della libertà di potersi esprimere, anche dal punto di vista religioso, di avere o meno una personalità fideisticamente orientata e di vedere tutelati i propri diritti, anche se provenienti da istanze di un "diverso". Tale processo presuppone volontà di conoscenza e condivisione, scardinando stereotipi e pregiudizi, per arrivare ad una profonda consapevolezza delle differenze<sup>140</sup>.

Il dialogo interreligioso spinge le varie confessioni ad un reciproco approccio, anche rispetto al contesto sociale in cui le stesse sono calate, con l'intento di elaborare, anche mediante l'intervento degli organi istituzionali, principi comuni che mirino ad una pacifica coesistenza. Le fedi dialoganti e gli stessi Stati nazionali sono, dunque, chiamati a mettere in pratica quei principi di libertà, di rispetto, di uguaglianza e di tolleranza che affermano di condividere, al fine di aiutare il fedele, il cittadino, l'appartenente ad una minoranza, nella sua evoluzione e nel conseguimento dei diritti che ad essi spettano in quanto esseri umani.

Gli Stati dell'Unione Europea da tempo sottolineano il ruolo positivo che il dialogo tra le fedi può svolgere all'interno delle loro società e la sua capacità di porsi come strumento di pace in Europa e ai suoi confini, in particolare nell'area del Mediterraneo, dove la diversità di religione ha creato non pochi conflitti.

Nei documenti dell'Unione Europea, infatti, il dialogo interreligioso è considerato non una teoria, ma una vera e propria pratica sociale, necessaria per creare una società pacifica, libera e coesa, che sia in grado di *"superare l'estremismo filosofico e religioso, gli stereotipi e i pregiudizi, l'ignoranza e l'indifferenza, l'intolleranza e l'ostilità, che anche nel passato recente sono stati causa di tragici conflitti e di spargimento di sangue in*

---

<sup>139</sup> Cfr. M. RICCA, *Diritto e religione. Per una pistemica giuridica*, Cedam, Padova, 2002, p. 210.

<sup>140</sup> Cfr. R. SANTORO, *Fenomeno migratorio e fattore religioso nella legislazione della Regione Campania*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009, pp. 15-16.

*Europa*” (Dichiarazione sul dialogo interreligioso e sulla coesione sociale. Consiglio Europeo doc. 5381/2004).

A tal proposito si ricorda, altresì, la risoluzione approvata nel 2010 con unanimità dall’Assemblea generale dell’ONU<sup>141</sup> che proclama la prima settimana di febbraio di ogni anno come la *World Interfaith Harmony Week*<sup>142</sup>; ossia come occasione formale per le rappresentanze religiose di sviluppare un dialogo che porti ad azioni e soluzioni concrete all’interno delle realtà sociali, una comunicazione tra le religioni che porti i singoli e le comunità a scongiurare le diffidenze verso l’“altro”, visto troppo spesso come un nemico da cui proteggersi<sup>143</sup>. Mediante tale iniziativa si auspica, dunque, in un superamento della diffidenza basata sulla diversità religiosa e si intende altresì favorire lo sviluppo e la conseguente diffusione di una conoscenza e di un confronto effettivo, concreto, tra le varie Chiese, che non si limiti a parole e a buoni propositi, ma si traduca in azioni dirette ad una convivenza se non pacifica, civile.

Quando soggetti appartenenti a lingua, cultura ed ideologie differenti intraprendono un rapporto di “scambio” di usi, prassi e valori, le possibilità di negoziazioni sociali, sono davvero ampie. Accedere ad altri punti di vista, adattarvi le proprie conoscenze, percepire non solo gli “altri” ma anche gli autoctoni come “differenti”, è la base da cui partire per una convivenza pacifica, o comunque tollerante.

---

<sup>141</sup> L’ONU indirizza i singoli stati a predisporre un sistema normativo che tuteli concretamente ogni forma di religiosità e cultura, a prescindere dalle maggioranze presenti all’interno di un territorio, al fine di realizzare un’armonizzazione in tema dei sistemi giuridici coinvolti. Il diritto è quindi chiamato ad uno sforzo di attivazione e positivizzazione della “libertà religiosa” attraverso una predisposizione di risposte “giuridiche” che tendano alla eliminazione delle fenomenologie discriminatorie e perciò stesso persecutorie.

<sup>142</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Pace interreligiosa: alcuni spunti di riflessione a margine della World Interfaith Harmony Week ed il possibile ruolo del diritto*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it), febbraio 2011.

<sup>143</sup> Cfr. G. RIVETTI, *Islam- Occidente. Nuove identità religiose*, in *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di G. RIVETTI- P. PICOZZA, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 71- 100.

## Capitolo II

### I simboli religiosi al vaglio del diritto nazionale e della giurisprudenza europea.

SOMMARIO: 1. La *querelle* del crocifisso in Italia. Il caso Lautsi. 2. Il velo islamico: tutela assoluta della manifestazione religiosa o necessario contemperamento dei vari interessi giuridici? Provvedimenti interni e pronunce delle Corti. 2.1 L'utilizzo del *foulard* islamico nell'ordinamento giuridico italiano. 2.2 La vicenda del velo nel contesto turco. Le principali pronunce della CEDU. 2.3 I casi emblema in Svizzera e Francia: "Dahlab" e "Ebrahimian". 3. Diritto ecclesiastico vivente: strumento per la tutela delle tradizioni religiose nelle società multietniche.

#### *1. La querelle del crocifisso in Italia. Il caso Lautsi.*

Come si evince da quanto precedentemente esposto, la trasformazione della società odierna in contesto globalizzato e multietnico ha comportato l'apparire ed il consolidarsi di molteplici insicurezze identitarie e nazionali su prassi ed aspetti di vita quotidiana che sembravano ormai indiscutibili.

La comunità nazionale ha reagito ripiegandosi su se stessa<sup>144</sup>, attuando una sorta di protezione delle proprie tradizioni religiose e culturali finalizzata all'esaltazione della propria identità; in questo scenario la religione è stata utilizzata come "riserva di valori a cui attingere per dare risposta a questa esigenza"<sup>145</sup>, mediante l'ostentazione di simboli e di ulteriori manifestazioni fideisticamente orientate.

In territorio nazionale il crocifisso, simbolo per eccellenza della religione cristiana, è stato così, in certe circostanze, strumentalizzato, condotto nelle "lotte" di esposizione,

---

<sup>144</sup> Cfr. N. FIORITA, *La questione del Crocifisso nella giurisprudenza del terzo millennio*, in AA.VV., *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, p. 126.

<sup>145</sup> S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in *Concilium*, 2, 2004, p. 65.

eretto a baluardo della religione e della cultura cattolica<sup>146</sup>, come barriera morale rispetto all'invasione e all'invadenza dell'"altro"<sup>147</sup>.

La controversia giudiziaria *Lautsi c. Italia*, conosciuta anche come "il caso dei crocifissi"<sup>148</sup>, ha condotto ad una delle pronunce più discusse, ma al contempo evolutive, in seno alla giurisprudenza della CEDU attinente all'esposizione dei simboli religiosi<sup>149</sup>.

La questione nasce sulla base della richiesta dei genitori di Dataico e Sami Albertin, due ragazzi frequentanti nell'anno accademico 2001- 2002 l'Istituto comprensivo statale "Vittorino da Feltre" ad Abano Terme, di rimuovere il crocifisso esposto nelle aule scolastiche della struttura e ciò in quanto contrastante con il principio di laicità posto alla base dell'educazione dei propri figli<sup>150</sup>, che i genitori stessi intendevano garantire anche al di fuori del contesto familiare.

In particolare, i richiedenti pongono alla base della loro mozione la sentenza del "caso Montagnana"<sup>151</sup> secondo la quale, come già visto in precedenza, la presenza del crocifisso in un seggio elettorale costituisce una violazione del principio di laicità dello Stato e della libertà di coscienza di chi in quel simbolo non si riconosceva<sup>152</sup>.

Di fronte alla negazione della loro proposta da parte del Consiglio d'Istituto, la madre dei ragazzi Soile Lautsi, porta la controversia innanzi alla giurisdizione amministrativa, lamentando la violazione del principio costituzionale di laicità e dell'imparzialità della pubblica amministrazione. Il TAR di Venezia con sentenza del 17 marzo 2005<sup>153</sup> e,

---

<sup>146</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità*, Milano, 2003, p. 68 ss.; F. PATERNITI, *Tutelare il Crocifisso quale simbolo del patrimonio storico e dell'identità culturale della nazione*, in *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI, Giappichelli, Torino, 2004, p. 265 ss.

<sup>147</sup> Cfr. V. CESAREO, *Società multietniche e multiculturalismi*, Ed. V&P, Milano, 2000, p. 163 ss.

<sup>148</sup> Cfr. G. PUPPINCK, *Il caso Lautsi contro l'Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2012, p. 1 ss.;

<sup>149</sup> Cfr. J. TEMPERMAN, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden- Boston, 2012, p. 241 ss.

<sup>150</sup> Cfr. P. CAVANA, *La pronuncia della Grande Chambre di Strasburgo sul caso Lautsi c. Italia: post nubila Phoebus*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 2011, p. 1563 ss.

<sup>151</sup> Corte di Cassazione, sentenza n. 439 del 1 maggio 2000.

<sup>152</sup> Cfr. G. DI COSIMO, *Simboli religiosi nei locali pubblici: le mobili frontiere dell'opinione pubblica*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2000, 2, p. 1130 ss.

<sup>153</sup> Il Tar Veneto, anticipando quello che poi è stato il ragionamento del Consiglio di Stato, pur valorizzando la natura religiosa del Crocifisso afferma che lo stesso "dovrebbe essere considerato non solo come simbolo

successivamente, il Consiglio di Stato<sup>154</sup> rifiutano di seguire la giurisprudenza della Corte di Cassazione<sup>155</sup> attinente alla presenza del simbolo religioso nei seggi elettorali,

---

di un'evoluzione storica e culturale e quindi dell'identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, uguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, principi questi che innervano la nostra Carta costituzionale". Tar Veneto, III sez., sent. 1110/05, in *Diritto e Giustizia*, 16, 2005, p. 75).

<sup>154</sup> Il Consiglio di Stato con sentenza 556/2006 asserisce che "la presenza del Crocifisso nelle scuole pubbliche si giustifica per l'idoneità di tale simbolo a svolgere nello specifico contesto scolastico una funzione altamente educativa, esprimendo, meglio di ogni altra raffigurazione, l'elevato fondamento dei valori civili che delineano la laicità nell'attuale ordinamento dello Stato" (Consiglio di Stato, sent. 556/2006, in *Diritto e Giustizia*, 10, 2006, p. 69). Il Consiglio afferma la non lesività della presenza del Crocifisso all'interno dei luoghi pubblici, non incidendo lo stesso non arreca pregiudizio né ai non cristiani né ai non credenti, poiché quello che rileva di tale simbolo non deve essere la sua valenza religiosa, bensì il suo valore storico-culturale. Nel caso di specie, la presenza del Crocifisso all'interno dell'aula scolastica non mira a voler imporre la pratica di una determinata fede, piuttosto ad educare secondo principi e valori propri dell'ordinamento italiano e della sua storia. Il ragionamento cui giungono il Tar di Venezia e lo stesso Consiglio di Stato è il seguente: il crocifisso è simbolo del cristianesimo; il principio di laicità nasce da cristianesimo; dunque il Crocifisso è simbolo di laicità. (A. MORELLI, *Se il Crocifisso è simbolo di laicità l'ossimoro costituzionale è servito*, in *Diritto e Giustizia*, 16, 2005, p. 66 ss.). In questo modo è come se la Croce, spogliata del suo valore fideistico per divenire una rappresentazione dei valori culturali e sociali del nostro paese, cessasse di configurare un semplice segno religioso, per essere assorbita da una configurazione simbolica "complessa", figurativa dei molteplici significati riconducibili all'area semantica di tale simbolo. (O. CHessa, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, Rivista telematica ([www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it)), febbraio 2006, p. 7 ss.). Bisogna però rilevare che il Consiglio di Stato in tale decisione, affermando che il Crocifisso non sia né una semplice suppellettile né solo un oggetto di culto e, altresì, concentrandosi precipuamente sul profilo sociale, piuttosto che su quello religioso, del simbolo, porta ad una confusione tra valori civili e valori fideistici. Difatti è sicuramente innegabile che alla base del cristianesimo ci siano quei principi di tolleranza, di libertà, di fraternità e reciproco rispetto riportati nella decisione in oggetto, ma è pur vero che appare "non del tutto condivisibile la commistione effettuata in sentenza tra la simbologia religiosa e i valori civili", in quanto il simbolo religioso è certamente atto ad esprimere (verso fedeli e non) un valore immanente non banalizzabile, soprattutto agli occhi dei credenti, nella sola «origine religiosa» di valori civili" e ciò in quanto la fede sicuramente è parte e fonte di valori e principi sociali, ma, soprattutto per i credenti, è anche altro. (A. FUCCILLO, *Ma la croce in aula è un conforto per tutti*, cit., p.73 ss.).

<sup>155</sup> La Corte di Cassazione nella sentenza n.439 del 1 maggio 2000 rifiutava la tesi che vedeva nel Crocifisso simbolo "di un'intera civilizzazione o della coscienza etica collettiva e di un valore universale indipendente da una confessione religiosa specifica". A. MORELLI, *Se il Crocifisso è simbolo di laicità l'ossimoro costituzionale è servito*, cit., p. 66 ss.

affermando, viceversa, che il principio di laicità non debba intendersi come violato dalla presenza del crocifisso all'interno delle aule, in quanto lo stesso non è soltanto la rappresentazione di una fede, bensì un simbolo che esprime la storia, la cultura ed i valori dell'Italia e, sostanzialmente, di tutta l'Europa, dunque la sintesi di un insieme di principi e significati che prescindono dal suo carattere esclusivamente religioso.

Analizziamo i passaggi appena esposti nel particolare.

Il TAR Veneto si poneva in netto disaccordo con quanto rappresentato dal Consiglio di Stato nel parere n. 63/1988<sup>156</sup> ritenendo che sicuramente il segno cristiano poteva assumere significati semantici diversi, incluso quello storico-culturale, ma ad avviso dei giudici amministrativi era innegabile la preponderanza della portata religiosa, pertanto gli stessi ponevano alla Corte Costituzionale la problematica delle norme regolamentari<sup>157</sup> che prevedevano l'esposizione del simbolo cristiano<sup>158</sup>. Gli stessi, accogliendo la teoria del c.d. "diritto vivente regolamentare"<sup>159</sup>, ritenevano che le disposizioni sopra menzionate potessero essere considerate attuative e specificative di norme primarie e pertanto dichiarate costituzionalmente illegittime rispetto al fondamentale principio di laicità dello Stato scaturente dagli artt. 2,3,7,8, 19 e 20 della Costituzione italiana<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> "Il Crocifisso, o più comunemente la Croce, a parte il significato per i credenti, rappresenta il simbolo della civiltà e della cultura cristiana, nella sua radice storica, come valore universale, indipendente da specifica confessione religiosa".

<sup>157</sup> Il riferimento è, ovviamente, alla normativa riportata già nel capitolo precedente, riguardante l'esposizione del Crocifisso per gli istituti di istruzione secondaria all' art. 118 del R.D. 965/1924 e per le scuole primarie all'art. 119 del R.D. n. 1297/1928, in combinato disposto con l'allegato C del decreto stesso.

<sup>158</sup> Cfr. N. MARCHEI, *Il simbolo religioso e il suo regime giuridico nell'ordinamento italiano*, in AA.VV., *Symbolon/ Diabolon*, cit., p. 261 ss.; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, in AA. VV., *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P. A. D'AVACK, Neri Pozza, Milano, 1967, p. 225 ss.

<sup>159</sup> Cfr. C. ESPOSITO, *Diritto vivente, legge e regolamento di esecuzione*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1962, p. 605 ss.

<sup>160</sup> "Le norme contenute nei RR.DD. 965 e 1297, caratterizzandosi per la propria natura regolamentare, non avrebbero potuto essere sottoposte *ex se* al sindacato della Corte costituzionale, che l'art. 134 della Costituzione limita alle leggi e agli atti aventi forza di legge. Tuttavia – argomentava il TAR, richiamando sul punto le sentenze 30 dicembre 1994, n. 456 e 20 dicembre 1988, n. 1104 della Corte – il sindacato di legittimità costituzionale di norme regolamentari è ammissibile quando i contenuti di queste ultime integrino il precetto di una norma primaria, che trova così applicazione per mezzo delle specificazioni contenute nella normativa secondaria. Tale rapporto, nella ricostruzione sistematica dei giudici veneti, andava ravvisato tra i precetti dei regi decreti summenzionati e gli artt. 159 e 190, D. Lgs. 16 aprile 1994, n. 297 («Approvazione del testo unico delle disposizioni legislative vigenti in materia di istruzione, relative alle scuole di ogni ordine

La Corte Costituzionale, dichiarandosi incompetente<sup>161</sup> a causa della natura regolamentare degli atti che prevedono la presenza del crocifisso<sup>162</sup>, rappresentava “la manifesta inammissibilità della questione sottoposte, non ravvisando quel rapporto di necessaria “integrazione” e “specificazione” tra le norme legislative in materia di istruzione e le citate disposizioni regolamentari che, esso solo, avrebbe consentito di estendere il controllo (indiretto) di legittimità alle seconde”<sup>163</sup>.

Il TAR Veneto, sezione III, non trovando soluzione dalla questione di costituzionalità sottoposta alla Corte delle leggi, si trova a dover risolvere concretamente il problema, insistere sulla questione, sollevata dalla I sezione l’anno precedente, della non validità dei regi decreti in questione assumendosi la responsabilità giuridica e sociale di disapplicarli, o riconsiderare la questione in un’ottica differente.

Decidendo di aderire a quest’ultima opzione, i giudici amministrativi nulla disponevano circa l’abrogazione dei regi decreti e rappresentavano la portata “polisemica” del crocifisso, che racchiude sicuramente un significato religioso, ma è anche il simbolo della storia e della cultura italiana<sup>164</sup>, proprio come affermato dal Consiglio di Stato; vi è di più i giudici affermavano che proprio tenendo conto della sua portata confessionale, “in virtù di

---

e grado») i quali, pur non contenendo alcun espresso riferimento al crocifisso, tuttavia trovavano specificazione – quando facevano riferimento agli «arredi» per le scuole elementari o all’«arredamento» per le scuole medie – proprio nelle previgenti disposizioni regolamentari che imponevano la presenza del simbolo religioso nelle aule. Analoghe considerazioni, poi, erano svolte con riguardo all’art. 676 del medesimo D. Lgs. 297/1994 che, regolando i rapporti del Testo Unico con le fonti previgenti, faceva salva la vigenza (anche) delle norme contenute nei citati decreti degli anni Venti”. M. TOSCANO, *Nuovi segnali di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell’uomo*, in *Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), maggio 2010, p. 42, nota n. 85.

<sup>161</sup> Cort. Cost. Ordinanza n. 389/2004. La corte ritiene trattasi di una questione di legittimità “concernente le norme regolamentari richiamate: norme prive di forza di legge, sulle quali non può essere invocato un sindacato di legittimità costituzionale, né, conseguentemente, un intervento interpretativo di questa Corte”.

<sup>162</sup> Corte Costituzionale, ord. n. 389 del 15 dicembre 2004. In questo modo la Corte ha rimesso alla magistratura, rispetto a tali tipi di controversie, il compito di decidere caso per caso la compatibilità delle norme che prescrivono la presenza del Crocifisso rispetto alla Costituzione, dando vita a decisioni e ad esiti interpretativi non sempre del tutto coincidenti.

<sup>163</sup> M. TOSCANO, *Nuovi segnali di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell’uomo*, cit., p. 42.

<sup>164</sup> TAR Veneto, sez. III, sent. 22 marzo 2005 n. 1110, in *Il diritto di famiglie e delle persone*, 1, 2006, p. 90 ss.

una supposta assimilazione tra i valori fondanti lo stato laico- così come delineato anche dalla sentenza costituzionale- e i principi ispiratori del cristianesimo”<sup>165</sup> il crocifisso poteva essere addirittura un vero e proprio simbolo della laicità dello Stato<sup>166</sup>.

Come precedentemente anticipato, anche il Consiglio di Stato<sup>167</sup> rigetta il ricorso della signora Lautsi affermando la natura storica del crocifisso e, pertanto, la legittimazione ad essere esposto all’interno delle aule scolastiche come rappresentativo dello stesso ordinamento repubblicano. Secondo il Consiglio di Stato i contenuti degli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 Cost., “individuerebbero le «condizioni d’uso» secondo le quali il principio di laicità, desunto dalla Corte Costituzionale dall’insieme delle citate disposizioni, va inteso ed

---

<sup>165</sup> M. TOSCANO, *Nuovi segnali di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell’uomo*, cit., p. 45

<sup>166</sup> Cfr. TAR Veneto, sent. 22 marzo 2005, n. 1110: “in particolare poi il cristianesimo [...] contiene in nuce quelle idee di tolleranza, eguaglianza e libertà che sono alla base dello Stato laico moderno e di quello italiano in particolare. [...] In sostanza, non appare azzardato affermare che [...] la laicità dello Stato moderno sia stata faticosamente conquistata anche (certamente non solo) in riferimento più o meno consapevole ai valori fondanti del cristianesimo. [...] A saper mirare la storia, ponendosi cioè su di un poggio e non rimanendo confinati a fondovalle, si individua una percepibile affinità (non identità) tra il “nocciolo duro” del cristianesimo, che, privilegiando la carità su ogni altro aspetto, fede inclusa, pone l’accento sull’accettazione del diverso, e il “nocciolo duro” della Costituzione repubblicana. [...] La sintonia permane anche se attorno ai due nuclei, entrambi focalizzati sulla dignità dell’uomo, si sono nel tempo sedimentate molte incrostazioni, alcune talmente spesse da occultarli alla vista, e ciò vale soprattutto per il cristianesimo. Si può quindi sostenere che, nell’attuale realtà sociale, il crocifisso debba essere considerato non solo come simbolo di un’evoluzione storica e culturale, e quindi dell’identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, principi questi che innervano la nostra Carta costituzionale. In altri termini, i principi costituzionali di libertà hanno molte radici, e una di queste indubbiamente è il cristianesimo, nella sua stessa essenza. Sarebbe quindi sottilmente paradossale escludere un segno cristiano da una struttura pubblica in nome di una laicità, che ha sicuramente una delle sue fonti lontane proprio nella religione cristiana”.

<sup>167</sup> “Il richiamo, attraverso il crocifisso, dell’origine religiosa di tali valori e della loro piena e radicale consonanza con gli insegnamenti cristiani, serve dunque a porre in evidenza la loro trascendente fondazione, senza mettere in discussione, anzi ribadendo, l’autonomia (non la contrapposizione, sottesa a una interpretazione ideologica della laicità che non trova riscontro alcuno nella nostra Carta fondamentale) dell’ordine temporale rispetto all’ordine spirituale, e senza sminuire la loro specifica “laicità”, confacente al contesto culturale fatto proprio e manifestato dall’ordinamento fondamentale dello Stato italiano. Essi, pertanto, andranno vissuti nella società civile in modo autonomo (di fatto non contraddittorio) rispetto alla società religiosa, sicché possono essere ‘laicamente’ sanciti per tutti, indipendentemente dall’appartenenza alla religione che li ha ispirati e propugnati”. Consiglio di Stato, sentenza n. 556 del 13 aprile 2006.

opera. Tuttavia, le suddette condizioni d'uso andrebbero «determinate con riferimento alla tradizione culturale, ai costumi di vita, di ciascun popolo, in quanto però tale tradizione e tali costumi si siano riversati nei loro ordinamenti giuridici». Così ragionando il principio di laicità è svuotato del suo contenuto propriamente giuridico, soppiantato dal dato pre- o meta-giuridico, che finisce per alterarne la portata e limitarne il ruolo a quello di sfocato referente ordinamentale per una politica del diritto (anche giurisprudenziale) orientata al mantenimento dello *status quo*<sup>168</sup>.

Pertanto, non soddisfatta del risultato (non) ottenuto da parte della giurisprudenza italiana, la sig.ra Lautsi insieme con i figli ormai diventanti maggiorenni, ricorre alla Corte di Strasburgo il 27 luglio 2006, adducendo la violazione del diritto di libertà di pensiero, coscienza e di religione sancito dall'art. 9 della CEDU<sup>169</sup>, la violazione del divieto di discriminazione, in quanto non praticanti la religione cattolica, sancito dall'art. 14 della stessa Carta<sup>170</sup>, nonché per la violazione del diritto di istruzione dei propri figli così come sancito dall'art. 2 Protocollo addizionale n. 1<sup>171</sup>.

Vi è di più: i proponenti, sostenuti dalle organizzazioni italiane del libero pensiero, oltre alle disposizioni ritenute violate, chiedono altresì che la Corte europea si pronunci sul principio di laicità, rendendo la “neutralità confessionale” una qualità propria dello Stato, necessaria al rispetto del diritto alla libertà religiosa anche di chi non crede, come aveva già fatto in altri casi relativi all'interdizione del velo islamico nel quadro educativo. Si indirizza la Corte europea a ritenere la “neutralità confessionale” dello Stato

---

<sup>168</sup> M. TOSCANO, *Nuovi segnali di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo*, cit., p. 46

<sup>169</sup> Sull'art. 9 CEDU si veda: F. MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Milano, Giuffrè, 1967, che affronta lo studio partendo da un accurato esame dei lavori preparatori della Convenzione; C. MORVIDUCCI, voce *Libertà, Libertà di religione o di convinzioni*, *Diritto internazionale*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, 1990, p. 5 ss.

<sup>170</sup> Art. 14 CEDU: “*Il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o di altro genere, l'origine nazionale o sociale, l'appartenenza a una minoranza nazionale, la ricchezza, la nascita o ogni altra condizione*”.

<sup>171</sup> Art. 2 del I Protocollo Addizionale: “*Il diritto all'istruzione non può essere rifiutato a nessuno. Lo Stato, nell'esercizio delle funzioni che assume nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, deve rispettare il diritto dei genitori di assicurare tale educazione e tale insegnamento secondo le loro convinzioni religiose e filosofiche*”.

un'implicazione necessaria del diritto alla libertà religiosa dei non credenti e più precisamente della libertà negativa di religione dei non credenti.

“Questo caso rientra nell'ambito di ciò che gli anglosassoni chiamano la *strategic litigation*. Si tratterebbe per le associazioni italiane di libero pensiero, che hanno agito con il pretesto della signora Lautsi, di utilizzare la Corte europea per ottenere un risultato politico di portata generale oltrepasando l'oggetto giuridico iniziale della richiesta. Questo contesto di *strategic litigation* è all'origine della grande confusione giuridica che circonda questo caso. La responsabilità è di alcuni giudici della Seconda Sezione che, vicini loro stessi al libero pensiero, hanno pensato di dover intraprendere un percorso che in definitiva si è rivelato più politico che giuridico. In effetti, creando un nuovo obbligo di neutralità confessionale per l'insegnamento pubblico, la Seconda Sezione ha abbandonato il rigore giuridico e il ritegno giudiziario, concentrando tutta l'attenzione sul tema politico della laicità a detrimento della stretta analisi giuridica delle disposizioni della Convenzione. Ciò facendo, la Seconda Sezione ha originato una crisi meta-politica sul ruolo del cristianesimo in Europa e sulla legittimità politica della Corte europea. Questa crisi sta avendo effetti durevoli; il prestigio e l'autorevolezza della Corte sono stati seriamente intaccati.

In definitiva, la questione iniziale strettamente giuridica dell'impatto del crocifisso sulla libertà degli alunni e dei loro genitori, così come garantita dalla Convenzione, è passata in secondo piano. È stata necessaria molta energia per ricondurre la Corte a pronunciarsi principalmente su questa questione, che la presenza del crocifisso non ha come effetto di indottrinare gli alunni”<sup>172</sup>.

Sostanzialmente, dunque, la questione strettamente giuridica che ha scaturito la controversia in questione, è passata in secondo piano, portando la Seconda Sezione della Corte a concentrarsi sul tema politico della laicità.

La Sezione inizia il suo ragionamento, sfociato poi nella sentenza del 3 novembre 2009, operando una interpretazione soggettiva dell'art. 2 Protocollo n. 1, facendo leva sul concetto di pluralismo educativo<sup>173</sup>, in base al quale l'ambiente scolastico dovrebbe essere “aperto e incoraggiante l'inclusione piuttosto che l'esclusione, indipendentemente dall'origine sociale degli allievi, dalle credenze religiose o dall'origine etnica”; lo Stato,

---

<sup>172</sup> G. PUPPINCK, *Il caso Lautsi contro l'Italia*, cit., p. 6.

<sup>173</sup> “La scuola non dovrebbe essere teatro di attività missionarie o di predicazione; dovrebbe essere un luogo di incontro di diverse religioni e convinzioni filosofiche, in cui gli allievi possano acquisire delle conoscenze sui propri pensieri e sulle rispettive tradizioni”. CEDU, *Lautsi c. Italia*, n. 30814/06, § 47.

insomma, ha il compito di garantire un ambiente scolastico e relativi insegnamenti in una prospettiva pluralista e conforme ai valori democratici così come concepiti dalla Corte stessa.

I Supremi Giudici ricordano che, sulla scorta dei principi fondamentali di uguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di religione sancito dall'art. 3 Cost. e di uguale libertà davanti alla legge di tutte le confessioni religiose così come previsto dall'art. 8 Cost., l'atteggiamento dello Stato deve essere caratterizzato da equidistanza e imparzialità rispetto al fenomeno religioso, senza che possa assumere importanza quale sia la fede di maggioranza all'interno di un contesto sociale e il relativo raggio d'azione e di reazione degli adepti della stessa, ciò in quanto l'uguale protezione della coscienza di tutti prescinde dalla confessione di appartenenza e non è in contraddizione con la possibilità di una differente regolazione dei rapporti tra lo Stato e le diverse confessioni ai sensi degli artt. 7 e 8, Cost.; d'altronde da tale posizione di equidistanza e imparzialità deriva il principio supremo di laicità che il giudice costituzionale ha estrapolato dalle norme della Carta, andando a caratterizzare lo Stato in senso pluralistico: fedi, culture e tradizioni diverse devono convivere nell'uguaglianza, nel rispetto e nella libertà.

L'argomentazione della Corte incalza sul principio di neutralità confessionale, corollario di quello educativo, secondo cui gli insegnamenti devono avvenire "in maniera oggettiva, critica e pluralista evitando qualsiasi obiettivo di indottrinamento che possa essere considerato come non rispettoso delle convinzioni religiose e filosofiche dei genitori". La scuola, soprattutto nello scenario multietnico degli ultimi decenni, deve essere luogo di incontro e confronto tra differenti credenze e culture, a tal riguardo l'imparzialità dello Stato, il suo essere *super partes*, deve concretizzarsi in strumento atto a tutelare il pluralismo educativo, soprattutto quando si ha riguardo all'educazione dei bambini, in quanto come si evince dal testo della sentenza in esame, in questo caso l'atteggiamento dello Stato è rivolto a coscienze particolarmente influenzabili che mancano ancora della capacità critica che consenta loro di prendere le distanze dal messaggio derivante da un'opzione manifestata dallo Stato in materia religiosa.

La Sezione prosegue, analizzando le norme sulle quali è fondata la doglianza in esame, affermando che il principio sancito nell'art. 9 della Convenzione posto a garanzia della libertà religiosa, implica anche la cosiddetta "libertà negativa", ossia quella del non credere, che non si estrinseca soltanto nel non partecipare ai riti religiosi, bensì "si estende alle pratiche e ai simboli che esprimono, in particolare o in generale, una credenza, una

religione, o l'ateismo. Questo diritto negativo merita una tutela particolare se è lo Stato che esprime una credenza e se la persona è in una situazione da cui non si può liberare affatto o solamente con il coinvolgimento di sforzi e sacrifici sproporzionati”.

La Corte non condivide la teoria che vede il crocifisso come un simbolo che vada al di là della religiosità, non lo ritiene avere un significato “laico”, in quanto legato alla cultura e alla storia italiana, anzi la stessa lo identifica come un “segno esteriore forte”, capace di incidere fortemente sull'educazione degli alunni e di ridurre il diritto dei genitori di educare i figli secondo le proprie convinzioni, tra cui rientra quella di non credere.

Il fatto che il crocifisso rappresenti il simbolo della religione predominante in Italia, in quanto non si può, per la Corte, prescindere da questo, non basta a giustificarne la sua presenza, ma sarebbe al contrario un'aggravante.

La Seconda Sezione, nel caso di specie, ha ritenuto che vista l'esposizione del crocifisso si potrebbero verificare effetti “emotivamente perturbanti per gli studenti di altre religioni o per coloro che non professano alcuna fede”<sup>174</sup>; trovarsi ed essere istruiti all'interno di un ambiente scolastico influenzato da una religione specifica, infatti, se può essere gradito agli alunni e ai rispettivi genitori che in quella religione si identifichino, può al contempo, rivelarsi fattore di turbamento emotivo (“*perturbant émotionnellement*”) per quanti non credano o professino diverse convinzioni<sup>175</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, la Corte afferma il dovere statale di attenersi a una rigorosa neutralità confessionale nell'ambito del sistema pubblico di istruzione, in quanto in caso contrario si produrrebbe inevitabilmente una violazione del diritto di libertà religiosa degli alunni e, contestualmente, del diritto dei loro genitori a educarli nel rispetto delle proprie convinzioni religiose e filosofiche.

---

<sup>174</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Il Crocifisso nelle aule scolastiche: la legittimità di un simbolo che «dà a pensare»*, in *Nuova giurisprudenza civile commentata*, 1, 2010, p. 289 ss.

<sup>175</sup> Cfr. Lautsi c. Italia, § 55: «[l]a présence du crucifix peut aisément être interprétée par des élèves de tous âges comme un signe religieux et ils se sentiront éduqués dans un environnement scolaire marqué par une religion donnée». Sulla possibilità che la presenza del simbolo possa interferire con lo sviluppo delle coscienze più sensibili di quanti, a maggior ragione se di giovane età, siano di fatto costretti a confrontarvisi. Cfr. S. BARAGLIA, *Il crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche: una questione ancora aperta*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2004, Vol. III, pp. 2129 ss.

La libertà di non credere in alcuna religione, o di credere in una religione di minoranza rispetto al contesto sociale di appartenenza, si estende non soltanto ai servizi religiosi o agli insegnamenti che in una scuola pubblica vengono o meno attivati, ma riguardano anche la presenza di pratiche e simboli che esprimono una credenza determinata<sup>176</sup>, pertanto lo Stato deve garantire una tutela neutrale e pluralista nell'ambito della scuola pubblica, al fine di preservare la società multietnica e democratica così come pensata dalla Convenzione europea, nonché, sostanzialmente, anche dalla Costituzione italiana.

Sulla base di questi ragionamenti e contestazioni, la Corte nel 2009 non vede come l'esposizione, nelle aule delle scuole pubbliche, di un simbolo che è ragionevole associare al cattolicesimo (la religione maggioritaria in Italia) potrebbe servire il pluralismo educativo che è essenziale alla preservazione di una "società democratica" come concepita dalla Convenzione; pertanto la II Sezione condanna l'Italia, pronunciandosi sulla violazione dei diritti dei richiedenti.

Ad occhio critico, tale sentenza appare traguardo raggiunto percorrendo la strada più "semplice", forse la più breve e diretta, ma a parere di chi scrive, non certo la più corretta e ponderata, in quanto estremamente drastica e scevra da considerazioni necessarie riguardanti le politiche interne e sovranazionali in gioco.

"Se [...] esistono ragioni "giuridico- formali" che inducono a ritenere la decisione sul caso Lautsi logica e razionale, non mancano invece non trascurabili ragioni "giuridico- sostanziali" che inducono a considerarla come inopportuna e non del tutto ragionevole. [...] Potrebbe dirsi una sentenza illuministica, più che illuminata e quindi, una decisione sicuramente razionale, ma probabilmente non ragionevole"<sup>177</sup>.

Il Governo Italiano decide di presentare ricorso avverso questa sentenza, valutando la sussistenza dei presupposti richiesti dall'art. 43 della Convenzione per il riesame dei casi da parte della Grande Camera, sia le questioni di merito da porre alla base della richiesta di riforma della precedente pronuncia<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Cfr. M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il crocifisso nelle aule scolastiche in Italia. Una condanna annunciata della Corte Europea dei Diritti Umani*, cit., pp. 10 ss.

<sup>177</sup> A. SPADARO, *La sentenza "Lautsi" sul Crocifisso: summum jus, summa iniuria?*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, voce *Libertà e diritti civili*, 1, 2010, p. 203 ss.

<sup>178</sup> Cfr. M. TOSCANO, *Nuovi segni di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo*, cit., p. 5.

Il nostro Governo lamenta innanzitutto il ruolo marginale assegnato nella sentenza della Seconda Sezione, in contraddizione con la giurisprudenza consolidata della Corte di Strasburgo, al margine di apprezzamento<sup>179</sup>.

Suddetto principio, teso a garantire legittimamente, ad ogni Stato membro, un ambito di autonomia e di discrezionalità nel proprio ed insostituibile compito di provvedere alla tutela dei diritti e delle libertà fondamentali sanciti nella Convenzione<sup>180</sup>, risulta del tutto ignorato nella sentenza impugnata.

Il Governo ritiene, inoltre, che le conclusioni cui giunge la Corte sono in realtà in contrasto con i principi di equidistanza e imparzialità nell'ambito religioso che la Sezione pone alla base della pronuncia stessa, in quanto spingerebbe lo Stato convenuto ad un'ideologia areligiosa, rappresentante l'agnosticismo, o antireligiosa, l'ateismo, rendendolo, in ogni caso parziale rispetto alle diverse appartenenze religiose, in quanto lo Stato finirebbe comunque, inevitabilmente, ad esprimere una presa di posizione.

Il Governo, soprattutto, sottolinea come sia stato eccessivo asserire che la presenza di un crocifisso possa violare la libertà di coscienza e di educazione degli studenti, tanto da "disturbarli emotivamente", e soprattutto affermare la violazione dei diritti lamentata dai richiedenti senza alcuna evidenza probatoria, ma semplicemente qualificando il crocifisso come "simbolo forte", sopravvalutandone la potenzialità offensiva. Proprio su quest'ultimo aspetto si fonda la critica principale da parte del Governo italiano che afferma, invece, la "natura passiva" del simbolo in questione, incapace di influenzare l'educazione e l'emotività degli allievi.

Nella successiva procedura davanti alla Grande Camera, intervengono a sostegno dell'Italia la maggior parte degli Stati Europei<sup>181</sup> e numerose organizzazioni non governative, ripercorrendo sostanzialmente quanto già contestato dal ricorrente Governo

---

<sup>179</sup> Cfr. V. FIORILLO, *La sentenza della Grande Camera sul crocifisso: il ritorno del margine di apprezzamento*, in *Quaderni Costituzionali*, 2, 2011, p. 422 ss.

<sup>180</sup> Cfr. R. SAPIENZA, *Sul margine d'apprezzamento statale nel sistema della Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1991, p. 571 ss.

<sup>181</sup> Inizialmente l'Armenia, la Bulgaria, Cipro, la Grecia, la Lituania, Malta, Monaco, la Romania, la Federazione Russa e San Marino si sono presentati come terzi intervenienti (*amicus curiae*), consegnando una nota alla Grande Camera invitandola a tornare sulla sua prima decisione. I governi di Albania, Austria, Croazia, Ungheria, Polonia, Macedonia, Moldavia, Norvegia, Serbia, Slovacchia e Ucraina, hanno pubblicamente messo in discussione il giudizio della Corte richiedendo che le identità e tradizioni culturali e religiose nazionali debbano essere rispettate.

italiano; gli stessi si concentrano in particolare sulla confusione operata dalla Corte nella precedente pronuncia sul concetto laicità (-neutralità), sulla mancanza di considerazione prestata al margine di apprezzamento e sulla passività del simbolo religioso<sup>182</sup>.

La Grande Camera, argomentando sulla base del principio del margine di apprezzamento<sup>183</sup>, si preoccupa di inquadrare le proprie competenze “sussidiarie”, precisando che il suo ruolo è quello di giudicare caso per caso, e dunque non può pronunciarsi *in abstracto* su una disposizione di diritto interno; precipuamente la questione che rientra nell’ambito delle sue competenze è solo quella di valutare, nel caso di specie, la compatibilità della presenza del crocifisso nelle aule della scuola pubblica con le esigenze tutelate dagli artt. 2 del Protocollo I e 9 della CEDU, non potendosi pronunciare, invece, sulla compatibilità con il principio di laicità italiano<sup>184</sup>, né tanto meno, regolare le divergenze tra le assisi superiori italiane.

La Corte riconduce al margine di apprezzamento statale sia la volontà di continuare una tradizione (come può essere per l’appunto l’esposizione del crocifisso, a prescindere dal suo significato, anche, religioso), che (conformemente alla propria giurisprudenza)

---

<sup>182</sup> Cfr. M. TOSCANO, *Nuovi segni di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell’uomo*, cit., p. 12; M. PARISI, *Il soddisfacimento delle istanze di visibilità spirituale e culturale tra margine di apprezzamento statale e principio maggioritario: il caso Lautsi contro Italia*, in *Diritto di Famiglia e delle Persone*, 4, 2011.

<sup>183</sup> Il margine di apprezzamento costituisce una delle principali applicazioni del principio di sussidiarietà, in quanto definisce i rapporti tra le autorità interne e la Corte. Il rispetto dello stesso fa sì che la Corte rispetti il potere di valutazione delle autorità nazionali. Tenendo in considerazione proprio suddetto principio, vi è da sottolineare che le diverse questioni affrontate in questi anni a livello giudiziario, forniscono spunti interessanti e conflittuali circa la praticabilità-opportunità di giungere a determinate soluzioni e il modus operandi delle decisioni adottate (Cfr. V. SCIARABBA, *Il ruolo delle Corti costituzionali nella giurisprudenza della Corte EDU: considerazioni sulla dottrina del margine di apprezzamento*, in AA.VV., *All’incrocio tra Costituzione e Cedu. Il rango delle norme della Convenzione e l’efficacia interna delle sentenze di Strasburgo*, a cura di R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI, Giappichelli, Torino, 2007, p. 235 ss.). La Seconda Sezione, nella precedente pronuncia, ha in effetti commesso il grave errore di non porre alla base del suo ragionamento, e quindi decisione, tale principio, decisivo in materia di libertà religiosa.

<sup>184</sup> Nonostante la Corte affermi che non rientra tra le sue competenze quella di regolare la compatibilità tra la presenza del Crocifisso e il principio di laicità, comunque esprime la propria posizione rispetto alla laicità, che per la Corte è una convinzione filosofica, una credenza, al pari di altre che meritano rispetto. Il contenuto di tale principio è variabile, non ne esiste una definizione certa, dunque la Corte ritiene che tale principio debba essere ritenuto estraneo al sistema della Convenzione (Cfr. G. PUPPINCK, *Il caso Lautsi contro l’Italia*, cit., p. 17 ss.).

l'individuazione di quegli accorgimenti necessari volti a far coincidere le scelte prese nel campo dell'istruzione con il rispetto del diritto dei genitori di assicurare ai figli un'educazione conforme alle proprie convinzioni.

La determinazione dei programmi scolastici, dunque, rientra nelle prerogative degli Stati membri; la Corte, invece, deve “valutare che i programmi siano svolti in maniera obiettiva, critica, pluralista, così da permettere agli alunni di sviluppare un senso critico a proposito, in particolare, del fatto religioso, in un'atmosfera serena, preservata da ogni proselitismo”<sup>185</sup>.

Altrettanto di competenza del diritto nazionale è l'organizzazione dell'ambiente scolastico, tendente al rispetto delle convinzioni filosofiche e religiose degli alunni e dei propri genitori. Ciò che è necessario evitare è “l'indottrinamento” degli allievi.

La Seconda Sezione rappresenta nella sua pronuncia proprio la forza del simbolo del crocifisso, capace di poter emotivamente influenzare gli studenti<sup>186</sup>, di violare la loro libertà religiosa e di minacciare i diritti educativi dei genitori.

Ma la Grande Camera, muovendosi sullo stesso orientamento del Governo italiano, afferma che l'influenza che può esercitare il crocifisso sugli allievi, non è paragonabile a quella scaturente da insegnamenti religiosi. La Corte afferma che “è un simbolo essenzialmente passivo [...]. Non gli si potrebbe influire un'influenza sugli alunni comparabile a quella che può avere una lezione o la partecipazione ad attività religiose”.

L'esposizione di un simbolo religioso non comporta assunzione di particolare impegni o obblighi di comportamento<sup>187</sup>. D'altronde, la Corte osserva che per valutare effettivamente l'incidenza di un simbolo sull'emotività e sull'educazione degli alunni, è necessario prendere in considerazione anche l'intero contesto in cui lo stesso è collocato.

Nel caso di specie l'organo giudicante nota che “non ci sono di fronte alla Corte elementi che attestano l'eventuale influenza che l'esposizione su dei muri di aule di un simbolo religioso avrebbe potuto avere sugli alunni”; quindi non si potrebbe

---

<sup>185</sup> Corte CEDU, Grande Camera, sent. *Lautsi c. Italia*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, Rivista telematica (www.olir.it), 18 marzo 2011.

<sup>186</sup> Cfr. M. PACINI, *La Cedu e il crocifisso nelle aule scolastiche*, in *Giornale di diritto amministrativo*, 8, 2011, p. 858 ss.

<sup>187</sup> Dunque, libertà negativa di religione, per la Corte, intesa come di assenza di coazione inerente al foro interno o esterno dell'individuo, circoscritta alla salvaguardia della sfera individuale

“ragionevolmente affermare se essa ha o meno un effetto su dei giovani, le cui convinzioni non sono ancora radicate”.

Rispetto alla madre dei ragazzi, che ha sollevato la questione giudiziaria, la Corte afferma che “la percezione soggettiva della richiedente non è di per sé sufficiente a dimostrare una violazione dell’art. 2 del Protocollo n. 1”. Dunque, la Camera non ritiene fondata la “perturbazione emotiva” attribuita al crocifisso ed invocata dalla richiedente (riconosciuta dalla Seconda Sezione), si tratta, bensì, soltanto di una percezione soggettiva insufficiente per caratterizzare una violazione dei diritti oggetto della controversia.

I giudici della Grande Camera, dunque, hanno ritenuto, con quindici voti contro due, che l’esposizione del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche italiane non configura una violazione del diritto dei genitori di assicurare l’educazione e l’insegnamento dei propri figli conformemente alle proprie convinzioni culturali, religiose e filosofiche, così come tutelato dall’art. 2 del 1° protocollo addizionale alla Convenzione europea dei diritti dell’uomo. La Corte ha inoltre giudicato, per le ragioni indicate nel quadro dell’esame del diritto dei genitori, che non si pongono questioni distinte né nell’ambito dell’art. 9 che difende la libertà di pensiero, di religione e di coscienza, né nell’ambito dell’art. 14 che vieta le discriminazioni nel godimento dei diritti garantiti dalla Convenzione. Inoltre, i diritti invocati dalla signora Soile Lautsi e dai suoi figli, così come sono garantiti dalla Convenzione e interpretati dalla Corte, non sono violati dall’esposizione di un crocifisso sul muro dell’aula della scuola pubblica.

Vi è di più: come detto precedentemente, è necessario valutare anche il contesto in cui l’esposizione avviene<sup>188</sup>, in quello di specie la stessa ha luogo all’interno di un sistema di istruzione pubblica e in un ambiente ispirati al pluralismo e al rispetto di ogni convinzione religiosa, tale da scardinare maggiormente l’insinuazione di perturbazione emotiva sugli allievi.

Tale pluralismo religioso viene messo in dubbio dai richiedenti i quali, ritenendosi facenti parte di una minoranza religiosa, parlano di “dispotismo della maggioranza” della religione cattolica in Italia. La Corte si pronuncia anche a tal riguardo, affermando che “il ruolo che occupa il cristianesimo nella storia e tradizione dello Stato difensore” comprova che il programma scolastico miri a conferire maggiormente la conoscenza del cattolicesimo, rispetto ad altre inclinazioni religiose, ma ciò non implica un’operazione di

---

<sup>188</sup> Cfr. M. LUGATO, *Simboli religiosi e Corte Europea Dei diritti dell'Uomo: il caso del Crocifisso*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 2010, p. 414 ss.

indottrinamento o proselitismo riguardo agli allievi. La Grande Camera, in effetti, riconosce che nei paesi, come appunto l'Italia, aventi tradizioni cristiane, il relativo simbolo religioso possa giustamente avere una visibilità dominante all'interno della società, in quanto caratterizzato da una legittimità culturale e tradizionale<sup>189</sup>, che distingue il cristianesimo da altre credenze<sup>190</sup>.

In ragione di quanto sopra significato, capovolgendo la precedente pronuncia della II Sezione, la Corte ritiene, con sentenza del 18 marzo 2011 con quindici voti favorevoli e due contrari, che non sussiste violazione dell'art. 2 del Protocollo n. 1 e, all'unanimità, che non sia necessario procedere ad un esame separato della fattispecie riguardo alla violazione dell'art. 9 della Convenzione.

La sentenza della Grande Camera dal punto di vista strettamente giuridico può ritenersi esente da critiche<sup>191</sup>, in quanto applica al caso dell'esposizione del simbolo religioso cattolico nelle aule scolastiche italiane, lo stesso principio posto alla base della valutazione circa il divieto nelle scuole francesi di poter utilizzare segni religiosi troppo visibili<sup>192</sup>. La Corte, infatti, in entrambe le vicende, dichiara che questi provvedimenti rientrano nel margine di apprezzamento riconosciuto ai singoli stati, e non sono quindi censurabili rispetto all'art. 9 della Convenzione o all'art. 2 del Protocollo Addizionale n. 1.

Entrambe le pronunce della CEDU appaiono invece contestabili dal punto di vista della politica giurisprudenziale. La prima ignora il valore delle tradizioni nazionali, non lasciando spazio al margine d'apprezzamento, legittimamente spettante ai singoli stati nell'ambito di tale materia; la seconda, sembra non tener atto, invece, del pluralismo religioso, che caratterizza i paesi europei, non sembra prendere in considerazione chi ha una religione diversa da quella cattolica, o chi, non crede<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> La Corte riconosce che nei paesi a tradizione cristiana, il cristianesimo possiede una legittimità sociale specifica che lo distingue dalle altre credenze filosofiche e religiose. Poiché l'Italia è un paese di tradizione cristiana, il simbolo cristiano può legittimamente avere una visibilità preponderante nella società.

<sup>190</sup> Cfr. G. PUPPINCK, *Il caso Lautsi contro l'Italia*, cit., p. 41.

<sup>191</sup> Cfr. A. SPADARO, *La sentenza "Lautsi" sul Crocifisso: summum jus, summa iniuria*, cit., p. 203.

<sup>192</sup> Dunque, la tradizione laica della Francia spiega la negazione di ostentare simboli religiosi all'interno delle scuole; mentre in Italia è legittima l'esposizione all'interno delle aule scolastiche del Crocifisso, in quanto è un paese di tradizione cattolica.

<sup>193</sup> Cfr. R. Mazzola, *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 52 ss.

La Corte, probabilmente, ha dato vita a due eccessi, perdendo l'opportunità di attivare quell'opera di mediazione che tanto occorrerebbe nella nostra società multiconfessionale.

In ogni caso, la “sentenza Lautsi” rappresenta un momento ed un dato importante della *querelle* sull'esposizione dei simboli religiosi negli spazi pubblici italiani, e non soltanto.

Dalla pronuncia in questione si evince come il fatto che una religione sia identificata come fede di maggioranza di una determinata società, comporta che i suoi simboli rappresentino anche la storia e la cultura della stessa, divenendo parte integrante ed essenziale di prassi comunitarie. Pertanto, risulterebbe non proficuo contestare l'origine religiosa di un simbolo per considerarlo contrario alla neutralità confessionale, alla laicità, al rispetto della diversità, poiché meramente configurazione di una “mera” realtà storico-sociale.

## ***2. Il velo islamico: tutela assoluta della manifestazione religiosa o necessario contemperamento dei vari interessi giuridici? Provvedimenti interni e pronunce delle Corti .***

Il velo è forse uno dei simboli più evidenti e rappresentativi dell'identità culturale e religiosa islamica. Con il generico termine “velo” si identificano, in realtà, diversi tipi di copricapo e/o indumenti<sup>194</sup> a seconda dell'area geografica di appartenenza.

Tale simbolo religioso rappresenta per la donna musulmana l'elemento di separazione tra la sfera privata e la sfera pubblica, raffigura il limite esteriore che stempera la vanità di colei che lo indossa, esaltandone la modestia e la riservatezza, così, in un certo senso, da

---

<sup>194</sup> Tra i più importanti ricordiamo il *burqa* tipico velo di origine afghana che individua due tipi di abbigliamento diversi: il primo è una sorta di foulard fissato sul capo coprendolo interamente permettendo di vedere solamente attraverso un'apposita fessura all'altezza degli occhi lasciandoli scoperti, l'altro è un abito che copre sia la testa che il corpo e all'altezza degli occhi pone una retina che permette alla donna di vedere; il *chador* un indumento tradizionale iraniano simile ad un mantello che ricopre il capo e le spalle, ma che lascia scoperto il viso, ed è tenuto chiuso sotto il mento ad incorniciare il volto; il *hijab* è un foulard che avvolge la testa e le spalle lasciando il viso scoperto; il *niqab* di origine araba, solitamente composto da due pezzi: uno che copre naso e bocca lasciando gli occhi scoperti e un altro che copre i capelli e la parte superiore del busto. Cfr. M. TH. HOUTSMA, *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 2000

proteggerla dalle possibili contaminazioni e dalle “invadenze” provenienti dal mondo esterno<sup>195</sup>, rendendo manifesta la sua indisponibilità.

In tal senso, l’adozione del velo diviene uno strumento di controllo dell’integrità dei valori cui si riconosce la purezza della donna e, per suo tramite, anche della comunità musulmana tutelandola dalle possibili influenze “altre”, assumendo il significato di rifiuto di modelli diversi dalla propria tradizione, implicito in ogni affermazione identitaria e di fede.

La donna, dunque, nella maggior parte dei casi, indossa il velo come simbolo della propria identità, per distinguersi come “credente”; tale indumento diventa segno di decoro e protezione dagli sguardi imbarazzanti di coloro che non fanno parte della propria sfera familiare<sup>196</sup>, in quanto in ossequio ai dettami culturali e religiosi, “negando” al pubblico il proprio corpo, la stessa viene tutelata<sup>197</sup> e garantisce, a sua volta, l’integrità della propria comunità.

Come spesso accade quando si affrontano le questioni inerenti il mondo musulmano, inutile negarlo, nella maggior parte dei casi l’approccio è contaminato da una serie di “immagini paradigmatiche e di stereotipi consolidati”<sup>198</sup>, senza operare il minimo sforzo finalizzato a conseguire l’adeguata conoscenza dell’altro. L’equazione è semplice: velo= imposizione coranica= fondamentalismo.

A tal riguardo, occorre in realtà sottolineare, i versetti più noti del Corano si limitano a recitare: “*E di alle credenti che abbassino lo sguardo e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle [...] e si coprano i seni d’un velo e non mostrino le loro parti belle che ai loro mariti, ai loro padri [...]*”<sup>199</sup> e ancora “*O profeta, di alle tue*

---

<sup>195</sup> M. D’ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell’Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 2002, p. 949 ss.

<sup>196</sup> G. NASHAT, *Women and Revolution in Iran*, Boulder (Colorado), 1982, p. 927 ss.

<sup>197</sup> G. SGRENA, *Il prezzo del velo*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 27 ss.

<sup>198</sup> N. FIORITA, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), giugno 2008, p. 2.

<sup>199</sup> Corano, XXIV, 31.

*figlie e alle donne dei credenti che si ricoprono dei loro mantelli*”<sup>200</sup> e poi “*O profeta, di alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprono dei loro mantelli*”<sup>201</sup>.

Riferimenti specifici circa un presunto obbligo di portare il copricapo islamico, o altro indumento atto a celare la figura femminile, non rinvencono anche se allarghiamo lo sguardo fino alla seconda delle fonti di produzione del diritto islamico, ovvero alla *Sunnah*, perché anche in questo caso non è dato rintracciarne, almeno nelle collezioni più autorevoli e più note di *hadith*.

La vicenda del velo islamico si manifesta con dei contorni per certi versi “paradossali”, il classico rovescio della stessa medaglia, poiché se la maggior parte delle donne musulmane rivendica il proprio diritto a vestire quel simbolo, rappresentazione della loro fede e della loro appartenenza alla comunità islamica, nella cultura occidentale, e da parte di una minoranza delle appartenenti alla stessa cultura musulmana, il velo viene percepito come emblema della discriminazione tra sessi, una sorta di “*metafora della scansione pubblico/privato che in quella cultura contrassegna il ruolo della donna*”, espressione della sua relegazione nella sola sfera personale<sup>202</sup>.

D'altronde, se molte donne scelgono di indossare il velo, fedeli alla propria cultura e religione, altre lo individuano come una discriminazione, come se la negazione del proprio volto, del proprio corpo, fosse segno di esclusione dalla vita sociale, mezzo di controllo della femminilità attraverso la mortificazione della sua bellezza. Ed è proprio a partire da tali problematiche riguardanti l'abbigliamento “simbolico” che alcune donne musulmane si sono attivate tramite il movimento del “femminismo islamico” per contestare tradizioni e costumi della cultura musulmana, da loro percepiti come degradanti e discriminanti per la figura femminile.

Il velo è diventato così l'emblema della discordia e, talvolta, emblema preso come spunto per creare quei famosi stereotipi su cui basare la contrapposizione della cultura occidentale rispetto a quella musulmana. Per dirlo con le parole di Iqbal Baraka, direttrice

---

<sup>200</sup> Corano, XXXIII, 59. Il dettato coranico imporrebbe, dunque, alle donne (e anche agli uomini) l'uso di un abbigliamento pudico senza peraltro prevedere alcuna sanzione nel caso di trasgressione dell'obbligo. Cfr. H. KUNG, *Islam*, Milano, 2005, p. 739 ss.

<sup>201</sup> Corano, XXXIII, 59.

<sup>202</sup> M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, cit., p. 237 ss.

della rivista femminile egiziana “Hawaa” (in un’intervista alla Lbc tv del 28 Maggio2006), “Questo [del velo] è un fenomeno sociale, politico e psicologico, più che religioso”<sup>203</sup>.

### **2.1 L’utilizzo del foulard islamico nell’ordinamento giuridico italiano.**

Negli ultimi anni tra i temi maggiormente dibattuti dalla dottrina giuridica europea, si annovera proprio quello inerente all’indossare particolari simboli religiosi, nel caso di specie il velo nella sua duplicità semantica di simbolo religioso e simbolo politico-culturale, in determinate circostanze e in determinati luoghi, come espressione della libertà di manifestazione religiosa delle donne di fede islamica.

Le questioni relative all’abbigliamento con cui si esprime l’appartenenza ad una specifica confessione hanno posto la necessità di prendere in considerazione principi quali quello di uguaglianza e di non discriminazione, nonché la tutela dell’ordine pubblico, criteri che, però, sono passati in secondo piano rispetto alla più importante esigenza di bilanciare, da un lato, la libertà personale e la libera professione di fede, dall’altro, la laicità dello Stato<sup>204</sup>.

Per iniziare, in Italia la questione del velo si è manifestata in diverse forme, attirando non solo l’attenzione dei giuristi, ma anche quella dell’opinione pubblica<sup>205</sup> in un certo senso “intollerante” verso determinate pratiche religiose di minoranza.

D’altronde è innegabile che il fenomeno migratorio, cui spesso si fa cenno, ha posto, tra gli altri, il nostro ordinamento giuridico dinnanzi ad una serie di problemi “nuovi” conseguenti alla trasformazione della società in comunità multiculturale<sup>206</sup> e che hanno indotto ad una sorta di “crisi del sistema giuridico interno”, generando incomprensioni e conflitti tra il sistema d’accoglienza e il bagaglio etnico dei migranti<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> G. SGRENA, *Il prezzo del velo*, cit., p. 151 ss.

<sup>204</sup> P. PASSAGLIA, *Religione, abbigliamento e diritto: verso l’apertura di una nuova fase (dall’indumento come «signe religieux» all’indumento come «dissimulation du visage») ?*, in *Foro Italiano*, 2010, p. 444 ss.

<sup>205</sup> Per approfondimenti a tal riguardo R. GUOLO, *Ai confini del velo*, in *La Repubblica*, 24 settembre 2007, p. 27 ss.

<sup>206</sup> Cfr. A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, cit.

<sup>207</sup> Cfr. W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Clarendon Express, Oxford, 1996.

La *querelle* italiana ha preso avvio dalla richiesta avanzata da alcune donne islamiche di poter essere ritratte con il velo sui documenti di identità. A tal riguardo due circolari del Ministero dell'Interno<sup>208</sup> autorizzavano espressamente l'uso del copricapo nelle fotografie destinate agli stessi partendo dal presupposto che determinati indumenti concorrono nel loro insieme ad identificare chi li indossa, a condizione, però, che i volti siano comunque ben visibili ai fini del riconoscimento.

Nel nostro ordinamento, il problema relativo alla legittimità di una legge o di un atto amministrativo che disponga espressamente l'illiceità dell'utilizzo del velo non potrebbe porsi nemmeno in prospettiva, in quanto non esiste alcuna norma giuridica che in Italia vieti di indossare tale indumento.

Il punto di riflessione da cui partire è che il dettato della nostra Carta fondamentale sembrerebbe dare vita ad un vero e proprio "*diritto costituzionalmente garantito di indossare l'abbigliamento religioso che si preferisca*"<sup>209</sup>.

L'esistenza di tale garanzia si ricava dall'art. 19 della Costituzione<sup>210</sup>, dalla cui lettura e interpretazione si evince il diritto di ogni individuo di avere una fede religiosa, di non averne una o di cambiare orientamento confessionale; di manifestare liberamente la propria credenza o miscredenza; di scegliere i precetti della propria confessione da seguire, e allo stesso tempo di non essere vincolato da nessuno degli stessi; e ancora di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata.

Indossare il velo, costituendo palese asserzione dell'appartenenza ad una determinata confessione religiosa, rientra in questa gamma di diritti: è una manifestazione di credenza e di ottemperanza alla propria fede e, come tale, legittimo oggetto di rivendicazione da parte delle donne musulmane, alle quali deve essere riconosciuto il diritto di poterlo indossare facendo leva, ovviamente, sempre sull'opportuno bilanciamento con gli altri interessi e diritti "in gioco" propri di un determinato ordinamento.

---

<sup>208</sup> La prima circolare è stata emessa il 14 marzo 1995 (consultabile in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, pt. II, 1996, p. 475); la seconda il 21 luglio 2000.

<sup>209</sup> V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLI, *Simbolo religioso, libertà dell'individuo e sue limitazioni*, cit., p. 29 ss.

<sup>210</sup> Art. 19 Cost.: "*Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume*".

Su tale scia ideologica, con circolare del 24 luglio 2000, il Ministero dell'Interno ha precisato che il turbante, il *chador* e il velo, indossati per motivi religiosi, “*sono parte integrante degli indumenti abituali e concorrono, nel loro insieme, ad identificare chi li indossa, naturalmente purché mantenga il volto scoperto*” e, pertanto, tali accessori sono ammessi, anche in ossequio al principio costituzionale di libertà religiosa, a patto che i tratti del viso siano ben visibili.

Di natura certamente favorevole all'apertura interculturale, ma con indicazione dei limiti necessari posti alla manifestazione di appartenenza religiosa e/o culturale<sup>211</sup>, i contenuti della Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione sociale<sup>212</sup>; in particolare rileva segnalare la disposizione di cui all'art. 26 che recita: “*In Italia non si pongono restrizioni all'abbigliamento della persona, purché liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell'entrare in rapporto con gli altri.*”

---

<sup>211</sup> Cfr. N. FOLLA, commento alla sentenza del Tribunale di Cremona (Giud. Beluzzi) del 27 novembre 2008, *L'uso del burqa non integra reato, in assenza di una previsione normativa*, in *Il Corriere del Merito. Mensile di giurisprudenza civile, penale e amministrativa commentata*, 3, 2009, p. 298 ss.

<sup>212</sup> La Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione nasce da un percorso avviato dal Ministro dell'Interno, Giuliano Amato, nella seconda metà del 2006, nel quadro delle iniziative volte all'integrazione e alla coesione sociale. L'obiettivo è quello di enucleare i valori e i principi validi per tutti coloro che desiderano risiedere stabilmente in Italia, di qualsiasi gruppo o comunità facciano parte, di natura culturale, etnica o religiosa. Il 13 ottobre 2006 con decreto del Ministro dell'Interno è stato nominato il Comitato scientifico incaricato di elaborare la Carta dei valori, nella seguente composizione: Professoressa Roberta Aluffi Beck Peccoz (Università di Torino), Professor Carlo Cardia, con funzioni di coordinatore (Università Roma Tre), On.le Professor Khaled Fouad Allam (Università di Trieste), Professor Adnane Mokrani (Università Gregoriana di Roma), Professor Francesco Zannini (Pontificio Istituto di studi arabi ed islamistica di Roma). Hanno partecipato ai lavori del Comitato scientifico il Prefetto Franco Testa ed il Vice Prefetto Maria Patrizia Paba. Il Comitato scientifico ha svolto ampie consultazioni incontrando associazioni ed organizzazioni del mondo dell'immigrazione e religiose, sociali, sindacali e del volontariato, i componenti della Consulta per l'Islam italiano e della Consulta giovanile per le questioni relative al pluralismo culturale e religioso, esperti ed esponenti delle Istituzioni. La Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione, ancorata strettamente alla Costituzione italiana e alle Carte europee e internazionali sui diritti umani, ha un carattere essenzialmente programmatico per l'azione del Ministero dell'Interno e intende rappresentare uno strumento utile per i soggetti dell'immigrazione, per le comunità religiose, per i cittadini italiani, soprattutto i giovani, per diffondere una migliore conoscenza dei problemi dell'immigrazione e della libertà religiosa. La Carta dei valori è stata presentata ufficialmente dal Ministro dell'Interno il 23 aprile 2007.

Nessuna significativa organizzazione musulmana che agisce in Italia ha come obiettivo delle proprie rivendicazioni quello di mettere in discussione i principi generali che guidano l'ordinamento giuridico nazionale in questa materia e, comunque, quelli della piena esplicazione del diritto di libertà religiosa, riconoscendo dunque il giustificato limite della necessaria identificazione della persona<sup>213</sup>.

Ed è proprio rispetto all'identificabilità della donna, che si è provato a far leva sulla disciplina normativa per fornire una sorta di giustificazione alla legittimità del velo islamico in Italia, partendo dalla Legge n. 155 del 2005, modificativa della Legge 152 del 1975.

Tale operazione, dunque, che è stata eseguita mediante una certa forzatura della legislazione antiterrorismo e mediante l'emanazione di alcune discutibili ordinanze comunali, è stata prontamente respinta dalla giurisprudenza ordinaria ed amministrativa<sup>214</sup>.

L'art. 10 comma primo della legge 155/2005 aumenta la pena già prevista dall'art. 5 della legge 152/1975 per chiunque faccia uso di caschi protettivi o di qualunque altro mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento in luogo pubblico o aperto al pubblico senza giustificato motivo. Il secondo comma dell'art. 10 precisa quest'ultimo inciso e assolutizza il divieto nell'ipotesi di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, con l'unica eccezione delle manifestazioni sportive in cui l'uso di questi indumenti si riveli necessario.

Fondamentalmente la disposizione in oggetto si limita ad inasprire il trattamento sanzionatorio di una fattispecie regolata nel nostro ordinamento già da molto tempo e, nonostante non abbia introdotto alcuna novella in tema di identificazione personale, essa è stata rappresentata dai *mass media* e da molti esponenti della classe politica come la soluzione fornita dal Governo alla questione dell'uso legittimo del velo, o comunque come fonte di disciplina di quelle situazioni in cui i veli indossati rendessero difficile il riconoscimento della persona.

In ogni caso, a tal riguardo, occorre sottolineare che quest'opera interpretativa ha fatto sì che la norma in oggetto prevedesse la non punibilità per chi indossa un indumento non allo scopo di rendersi irricognoscibile, ma per un giustificato motivo, tra i quali rientra

---

<sup>213</sup> N. FIORITA, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, cit., p. 9 ss.

<sup>214</sup> G. SCARPARI, *La legge Reale, il burqa e il "comune sentire del popolo"*, in *Diritto, Immigrazione, Cittadinanza*, pt. I, 2006, p. 78 ss.

sicuramente quello delle donne islamiche alla manifestazione della propria fede religiosa anche in un ordinamento diverso da quello di appartenenza<sup>215</sup>.

Tant'è vero che la giurisprudenza, chiamata ad occuparsi più volte di tali casi, ha convenuto nella maggior parte delle occasioni sulla configurazione del velo quale indumento proprio di una determinata tradizione e confessione, indossato certamente non per nascondersi o mascherarsi, ma per osservare una consolidata pratica religiosa.

A tal riguardo, il Consiglio di Stato nella sentenza n. 3076 del 19 giugno 2008, ha evidenziato che implicazione della disposizione prevista dall'art. 5 della legge n. 152/1975, è quella di porre un divieto assoluto all'utilizzo di determinati caschi, indumenti o mezzi che rendendo difficile il riconoscimento personale, soltanto in manifestazioni che si svolgono al pubblico o in luoghi aperti al pubblico, tranne per quelle di carattere sportivo che richiedano tale uso. Negli altri casi, l'utilizzo di mezzi potenzialmente inadeguati all'identificazione dei soggetti, è vietato solo se avviene senza giustificato motivo<sup>216</sup>.

L'ordinamento italiano, dunque, in materia di simboli religiosi individuali ed in particolare nel caso del velo islamico ha manifestato una predisposizione positiva, ponderandola con i limiti generali dell'ordine pubblico e della sicurezza dei cittadini; tant'è che con circolare n. 4/1995 del Ministero dell'Interno è stato consentito il rilascio della carta di identità a donne di religione musulmana che, pertanto, venivano ritratte con il capo coperto dal relativo simbolo religioso.

Si riportano qui di seguito alcuni recenti provvedimenti interni in materia di utilizzo del velo islamico.

Dal punto di vista giurisprudenziale si riporta a titolo esemplificativo la sentenza del Tribunale di Cremona del 27 novembre 2008-Giudice Beluzzi, emessa nei confronti della signora M.M.

L'imputata veniva perseguita ai sensi dell'art 5 della l. 152/1975 in quanto, per assistere ad un processo penale dinnanzi alla Corte d'Assise del Tribunale di Cremona nei confronti di un suo familiare per reati di terrorismo di matrice "islamica", si presentava all'ingresso dell'aula di giustizia indossando il *burqa*, il velo che, come prima rappresentato, copre completamente il volto, lasciando scoperti soltanto gli occhi.

---

<sup>215</sup> A. G. CHIZZONITI, *Multiculturalismo, libertà religiosa e norme penali*, in *Laicidad y libertades*, pt. VI, 2006, p. 93 ss.

<sup>216</sup> Cfr. A. FUCCILLO, R. SANTORO, *La simbologia e le osservanze religiose*, cit., pp. 100-101.

La valutazione operata in sede di elaborazione della sentenza si è incentrata sulla condotta in oggetto all'imputazione e se l'utilizzo del *burqa* in occasione di un accesso in tribunale per assistere ad un processo potesse rappresentare effettivamente un mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona e, nel caso positivo, se ricorresse un giustificato motivo che ne legittimasse l'utilizzo.

Si rappresenta che la sig.ra M.M. su richiesta degli Ufficiali di Polizia Giudiziaria, addetti alla sicurezza dell'aula, di sollevare il velo per procedere al suo riconoscimento, prontamente vi ottemperava al cospetto di personale femminile; pertanto veniva regolarmente identificata mediante documenti.

La questione è questa: la condotta generica di indossare un mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento all'interno di un luogo pubblico come quello del Tribunale, può essere perseguita anche nel momento in cui il riconoscimento venga reso poi effettivamente possibile? Il tribunale ritiene di no.

La *ratio* della norma di cui all'art 5 della l. 152/1975 non intende sanzionare il mero fatto di indossare, nel caso di specie, il velo, bensì la difficoltà o l'impossibilità di riconoscimento dell'individuo in determinati ambienti ed occasioni. La condotta individuale della persona assume rilievo penale solo nel caso in cui sia ravvisato un problema concreto ed oggettivo di ordine pubblico e siano ravvisate effettive difficoltà di riconoscimento, non facilmente superabili mediante la mera richiesta di mostrare il volto in modo da consentire l'identificazione della persona mediante documenti.

L'imputata veniva, pertanto, assolta.

Intervenuto in materia anche il Consiglio Superiore della Magistratura mediante delibera 22/2012, sulla scorta di una vicenda avvenuta in un'aula di tribunale avente ad oggetto il rifiuto di una interprete musulmana di togliersi il velo su invito del presidente del collegio, arrivando a rifiutare l'incarico per l'udienza<sup>217</sup>. Il CSM circa l'obbligo di assistere all'udienza a capo scoperto, così come previsto dall'articolo 129 c.p.c., ha affermato che *“fermo restando che spetta al giudice la direzione dell'udienza e l'applicazione delle relative norme, nell'esercizio dei suoi poteri di direzione e di organizzazione dell'udienza deve essere garantito il pieno rispetto di quelle condotte che- senza recare turbamento al regolare e corretto svolgimento dell'udienza, costituiscono legittimo esercizio del diritto di*

---

<sup>217</sup> Cfr. A. FUCILLO, R. SANTORO, *La simbologia e le osservanze religiose*, in *Giustizia, Diritto, Religioni. Percorsi nel diritto ecclesiastico civile vivente*, cit., p. 102 ss.

*professare la propria religione, anche uniformandosi ai precetti che riguardano l'abbigliamento ed altri segni esteriori”.*

In data 27 novembre 2015, in seguito ai diversi attentati terroristici di matrice islamica avvenuti in Europa, il Gruppo Consiliare della regione Lombardia (Lega Lombardia-Lega Nord-Padania), in previsione di un probabile attacco in territorio italiano, inviava interrogazione a risposta immediata (n. 1244/15- seduta 1 dicembre 2015)<sup>218</sup> al Presidente della Giunta Regionale *ex art. 115 R.G.*, circa il divieto di indossare *burqa* e *niqab*, atti ad occultare i connotati fisici dei soggetti, in quelli che lo stesso ritiene essere luoghi ad alto rischio: negli edifici istituzionali, nelle strutture pubbliche regionali ed in quelle facenti parte del Si.Reg-Società del Sistema Regionale.<sup>219</sup>

La Giunta Regionale della Lombardia in seduta del 10 dicembre 2016, con deliberazione n. X/ 4553<sup>220</sup>, risponde all'interrogazione disponendo “*in attuazione dell'art. 85 del Regio Decreto n.773/193, dell'art. 5 della Legge n.152/1975 e del Regolamento regionale 8 agosto 2002, n. 6 “Regolamento sulle modalità di accesso e di permanenza nelle sedi istituzionali della Giunta Regionale”, l'adozione di misure idonee al rafforzamento del sistema di controllo, di identificazione e della sicurezza, che vietino l'uso di caschi protettivi o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, per le sedi istituzionali della Giunta e degli Enti e Società del Sistema Regionale (SiReg)”.*

---

<sup>218</sup> Il documento è consultabile al sito web: [www.consiglio.regione.lombardia.it](http://www.consiglio.regione.lombardia.it)

<sup>219</sup> Gli ambienti Si.Reg. sono Individuati all'art. 1 della L.R. n. 30/2006. Allegato A: •ENTI DIPENDENTI: a) Agenzia regionale per l'istruzione, la formazione e il lavoro (ARIFL); b) Agenzia regionale per la protezione dell'ambiente (ARPA); c) Ente regionale per i servizi dell'agricoltura e delle foreste (ERSAF); d) Istituto Superiore per la Ricerca, la Statistica e la Formazione (Éupolis Lombardia); • SOCIETA' PARTECIPATE IN MODO TOTALITARIO: a) Finlombarda S.p.a.; b) Infrastrutture Lombarde S.p.a.; c) Lombardia Informatica S.p.a.; d) Azienda regionale centrale acquisti S.p.a. (ARCA S.p.a.); • ENTI SANITARI: a) Azienda regionale dell'emergenza urgenza (AREU); b) Agenzia di tutela della salute (ATS); c) Aziende ospedaliere (AO); c-bis) Aziende sociosanitarie territoriali (ASST); c-ter) Agenzia di controllo del sistema sociosanitario lombardo; c-quater) Agenzia per la promozione del sistema sociosanitario lombardo; d) Fondazione IRCCS di diritto pubblico; d.1) Policlinico di San Matteo Pavia; d.2) Istituto Nazionale Neurologico Carlo Besta di Milano; d.3) Istituto Nazionale dei Tumori di Milano; d.4) Cà Granda – Ospedale Maggiore Policlinico di Milano; • ENTI PUBBLICI: a) Aziende Lombarde per l'edilizia residenziale (ALER);

<sup>220</sup> Deliberazione consultabile al sito web: [www.regionelombardia.it](http://www.regionelombardia.it) e [www.olir.it](http://www.olir.it) (voce documenti).

In particolare la Giunta arriva a tale delibera tenendo in considerazione gli attacchi terroristici menzionati all'interno dell'interrogazione sopracitata, nonché il dato che *“nel nostro Paese, molte aree soggette a possibile attacco sono individuabili anche all'interno del territorio lombardo: tra queste, le strutture pubbliche regionali, relativamente alle quali occorre elevare gli standard di sicurezza interni, onde fornire maggiori garanzie ai dipendenti, agli operatori e agli utenti esterni”*, volendo, tra l'altro, come dato rilevante rappresentare che *“le tradizioni o i costumi religiosi [...] non possono rappresentare giustificati motivi di eccezione ai sensi dell'art 5 della legge 152/1975 rispetto alle esigenze di sicurezza all'Interno delle strutture regionali”*.

Un recentissimo provvedimento avente ad oggetto proprio l'ostensione di segni espressivi di un'appartenenza religiosa all'interno delle scuole, in particolare le misure restrittive circa l'utilizzo del velo islamico, è stata la comunicazione del Dirigente Vicario della Direzione Generale dell'Ufficio Scolastico Regionale per il Friuli Venezia Giulia, inviata in data 19 febbraio 2015 ai Dirigenti Scolastici delle Scuole<sup>221</sup>.

Tale comunicazione riporta il parere reso dal Garante regionale dei diritti della persona in data 17 febbraio 2015 che rappresenta come le suddette misure restrittive siano illegittime e contrarie alle disposizioni nazionali ed Europee vigenti, nonché inopportune tanto in ossequio all'art. 9 della CEDU, nonché sulla scorta di alcune pronunce giurisprudenziali emanate dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in materia<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> Provvedimento del 19 febbraio 2015- Prot. AOODFRR-1415. Consultabile al sito web: [www.scuola.fvg.it](http://www.scuola.fvg.it).

<sup>222</sup> Il provvedimento del Garante così riporta : “La Corte europea dei diritti dell'Uomo ha più volte sancito che l'utilizzo di indumenti religiosamente connotati, tra cui l'uso del velo islamico o di copricapo quali il turbante da parte dei Sikh o della *kippah* da parte degli Ebrei, o di simboli religiosi, quali l'uso di catenine attorno al collo con appeso il crocifisso, rientrano tra le manifestazioni del credo religioso “protette” dall'art. 9 della CEDU (ad es. Leyla Sahin c.Turchia, n. 44774/98; Ahmet Arslan e altri c. Turchia, n. 41135/98; Dahlab c. Svizzera, HR 449, Eweida e altri c. Regno Unito, nn.48420/10, 59842/10, 51671/10 e 36516/10). Ne consegue che possono trovare applicazione restrizioni all'uso pubblico di indumenti o simboli religiosamente connotati solo se, in primo luogo, tali restrizioni sono stabilite dalla legge e se, ulteriormente, perseguono finalità legittime con mezzi appropriati e necessari (principi di proporzionalità e necessità). Al contrario di quanto avviene in altri Paesi (ad es. la Francia o la Turchia), nell'ordinamento italiano non esiste alcuna norma di legge che vieti l'uso in pubblico, ed in specie nell'ambito degli istituti di educazione, dell'*hijab*, ovvero del velo o fazzoletto islamico di maggiore uso comune, portato da ragazze e donne di fede musulmana, e che copre il collo e i capelli ma non il volto. Al contrario, due circolari del Ministero dell'Interno ammettono espressamente la piena legittimità del loro utilizzo, anche nella sfera pubblica, come

Secondo il Garante regionale *“la misura del divieto di indossare il velo islamico in classe, anche nelle forme dell’hijab, appare incoerente con gli obiettivi proclamati di contrastare le forme di razzismo, bullismo e discriminazione religiosa. In una società democratica, obiettivi di un più elevato livello di convivenza ed inclusione sociale dovrebbero essere perseguiti non comprimendo i diritti civili delle minoranze ed eliminando la diversità di cui sono queste portatrici e dunque il pluralismo sociale, bensì educando alla diversità, al dialogo e alle pari opportunità [...] Associare il divieto al principio di laicità della scuola pubblica non appare condivisibile, in quanto questo dovrebbe essere inteso innanzitutto come uno spazio neutrale e scevro da ogni proselitismo religioso dal punto di vista dell’istituzione, mentre per quanto riguarda l’utenza, nella diversità delle provenienze e delle tradizioni culturali, gli studenti devono essere guidati, nel loro percorso educativo, al rispetto delle differenze, alla convivenza e al dialogo, in un quadro di promozione di una base di valori e principi comuni, che derivano dal riferimento ai diritti e doveri sanciti innanzitutto dalla Costituzione e dalle norme fondamentali dell’Unione europea”*.

La scuola pubblica dovrebbe essere una sorta di spazio neutrale, scevro da proselitismo religioso. Il Garante insiste affinché gli studenti vengano educati al rispetto delle differenze, alla convivenza al dialogo e alla lotta alle discriminazioni ed in particolare all’islamofobia.

Tanto dovrebbe accadere in generale all’interno della nostra società.

La scrivente ritiene che il quadro giuridico italiano rispetto all’utilizzo del velo islamico rispecchi a pieno l’idea di laicità italiana, atta al rispetto e alla tutela di tutte le differenze culturali e religiose, ponendo dei limiti, necessari, che garantiscano sempre e comunque l’ordine pubblico, la sicurezza dei soggetti e il giusto bilanciamento tra i diversi diritti in “gioco”.

---

espressione del libero esercizio del diritto fondamentale alla libertà religiosa. Si tratta in specie della circolare n. 4/95 del 14 marzo 1995, con la quale il Ministero dell’Interno ha autorizzato l’uso del copricapo nelle fotografie destinate alle carte di identità di cittadini professanti culti religiosi che impongano l’uso di tali copricapo; e la circolare del 24 luglio 2000, con la quale il Ministero dell’Interno ha precisato che il turbante, il chador e il velo, imposti da motivi religiosi, “sono parte integrante degli indumenti abituali e concorrono, nel loro insieme, ad identificare chi li indossa, naturalmente purché mantenga il volto scoperto” e pertanto tali accessori sono ammessi, anche in ossequio al principio costituzionale di libertà religiosa (art. 19 Costituzione), purché i tratti del viso siano ben visibili. Tale circolare, in conseguenza, estende il principio della precedente, riferita alla carta d’identità, anche alle fotografie da apporre sui permessi di soggiorno”.

## **2.2 La vicenda del velo nel contesto turco. Le principali pronunce della CEDU.**

La Repubblica della Turchia è l'unico paese, con una popolazione a stragrande maggioranza musulmana, ad aver costituzionalizzato il principio di laicità<sup>223</sup>.

Tale principio<sup>224</sup>, però, non è un mero criterio regolatore dei rapporti tra Stato e confessioni religiose, ma è assunto a strumento di garanzia del regime democratico e della pace sociale del paese. Come è stato affermato dalla Corte Costituzionale turca, la laicità (*laiklik*) “è una delle condizioni indispensabili della democrazia in ragione dell’esperienza storica del paese e delle peculiarità della religione musulmana. Essa vieta allo Stato di manifestare una preferenza per una religione o una credenza precisa e costituisce il fondamento della libertà di coscienza e dell’uguaglianza dei cittadini davanti alla legge. Infatti, con l’adesione al principio di laicità, i valori fondati sulla ragione e sulla scienza hanno sostituito quelli dogmatici, accelerando il processo di civilizzazione, e permettendo alle persone di credenze diverse di vivere insieme, grazie all’atteggiamento egualitario delle autorità pubbliche nei loro confronti.

*La laicità è l’essenza filosofica della vita nel paese”.*

La Corte Europea dei Diritti dell’Uomo si è occupata delle interazioni del principio di laicità turco e delle problematiche giuridiche derivanti dall’uso del copricapo islamico<sup>225</sup>, partendo da alcuni divieti imposti all’interno negli ambiti scolastici in contrasto con il suddetto principio costituzionalmente dettato, ed in particolare dalle decisioni n. 16278/90 Karaduman vs. Turchia (sentenza 3 maggio 1993) e n. 18783/91 Bulut vs. Turchia (sentenza 3 maggio 1993).

---

<sup>223</sup> La Costituzione sancisce all’articolo 2 che “*La Repubblica di Turchia è uno Stato democratico, laico e sociale, rispettoso dei diritti dell’uomo in uno spirito di pace sociale, di solidarietà nazionale e di giustizia [...]*” La Repubblica turca è quindi il primo stato islamico a cancellare il Corano e la Shari’a dalle proprie fonti legislative e che riconosce a tutti, libertà di coscienza, di credo religioso e convinzioni, ponendo quindi la libertà religiosa tra i pilastri della propria democrazia, senza più distinguere tra musulmani e non musulmani.

<sup>224</sup> Cfr. A. K. DOGAN, *L’AKP et l’évolution de la laïcité en Turquie*, in *Turquie changement de cap? Magazine trimestreil “Moyen- Orient. Géopolitique, Géoeconomie, et Sociétés du Monde Arabo- Musulman*, 9, 2011, p. 35 ss.

<sup>225</sup> V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLO, *Simbolo religioso, libertà dell’individuo e sue limitazioni*, cit., p. 21 ss.

I giudici di Strasburgo sono chiamati, nelle decisioni inerenti il particolare caso della Turchia, a contemperare due esigenze diverse<sup>226</sup>: da una parte, mantenere intatti i principi di quello che è uno stato democratico, secolare, pluralista, nonostante la maggioranza religiosa sia musulmana, e nonostante molti provvedimenti “interni” mettano a repentaglio l’idea di laicità così come sviluppata all’interno dell’ordinamento turco; dall’altra parte, i giudici devono offrire una concreta risposta alle esigenze e alle richieste di tutela provenienti dai cittadini che intendono manifestare il loro credo, manifestandolo nello spazio pubblico senza discriminazioni.

Si rappresenta brevemente che, in entrambi i casi sopra menzionati, le ricorrenti, allieve di fede islamica dell’Università di Ankara, presentavano ricorso avverso il Regolamento dell’Ateneo Turco<sup>227</sup> che prescriveva obbligo, per studenti e studentesse, di comparire sulla fotografia del diploma universitario con il capo scoperto, disposizione questa contraria alla loro convinzione religiosa e ritenuta dalle stesse lesiva del proprio diritto di libertà di pensiero, coscienza e religione così come tutelato e garantito dal comma primo dell’art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell’uomo<sup>228</sup>.

Il Governo Turco innanzi alla Corte europea, resistendo alla doglianza di entrambe le ricorrenti, sosteneva che il divieto di indossare il velo veniva imposto alle studentesse non in ragione di motivazioni religiose, ma in rispetto del principio di laicità e che le norme derivanti da tale principio, fondamentale nell’ordinamento turco, avrebbero potuto, anche al fine della tutela dei diritti e delle libertà altrui, legittimamente limitare il diritto sancito

---

<sup>226</sup> O. H. IBRAHIM, *The Mith of the Islamic headscarf*, Feld Productions, 2010, p. 127 ss.

<sup>227</sup> L’art. 29 del regolamento dell’Università di Ankara, relativo alla preparazione dei diplomi, prescrive che sul diploma debba essere apposta una fotografia che ritragga lo studente o la studentessa in una tenuta conforme alle regole di abbigliamento previste dall’Università stessa in base al quale, su disposizione di una circolare emanata dall’Alto Consiglio dell’insegnamento superiore Turco, gli studenti devono indossare degli abiti “*propri, semplici e ben stirati*”, che “*non devono portare nulla sulla testa*” e che “*devono essere ben pettinati*”.

<sup>228</sup> Art. 9 Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell’Uomo e delle libertà fondamentali:

1. “*Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo e la libertà di manifestare la propria religione o credo individualmente o collettivamente, sia in pubblico che in privato, mediante il culto, l’insegnamento, le pratiche e l’osservanza dei riti*”.

dal comma primo dell'art. 9 della CEDU, per di più in nome del comma secondo dello stesso articolo<sup>229</sup>.

La Corte di Strasburgo condividendo il ragionamento del Governo turco, dichiarava irricevibili le domande.

Difatti, secondo i giudici *“non contrasta con la libertà di religione, tutelata dall'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, la disposizione regolamentare con la quale un'università laica, al fine di assicurare il rispetto dei diritti di libertà di tutti i suoi studenti, impone che anche il diploma da essa fornito non rifletta in alcun modo l'appartenenza ad un determinato movimento religioso e che, quindi, la foto in essa riprodotta raffiguri l'allievo a capo scoperto in una tenuta conforme alla detta norma regolamentare”*<sup>230</sup>.

La Corte, nella sua pronuncia, sosteneva che l'art. 9 della Convenzione non può garantire ogni istanza fideistica e, dunque, che la libertà degli studenti di manifestare la propria religione può essere limitata a seconda dei luoghi e della forma della manifestazione stessa, al fine di assicurare il rispetto della pluralità e l'uguaglianza degli studenti appartenenti a credenze diverse.

Inoltre, l'altro aspetto che i giudici sottolineavano nella sentenza è che, nel caso specifico, non si trattava di dar voce agli spazi di libertà di una minoranza, in quanto in Turchia l'Islam è la religione maggiormente praticata, così che l'accettazione della richiesta di indossare il velo avrebbe potuto, appunto, causare un'“aggressione” alla libertà religiosa della restante parte scolastica, precisando così che in alcuni casi, la tutela della minoranza deve prevalere su quella della maggioranza<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> Art. 9 Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali:

2. *“La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere oggetto di quelle sole restrizioni che, stabilite per legge, costituiscono misure necessarie in una società democratica, per la protezione dell'ordine pubblico, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui”*.

<sup>230</sup> Commissione Europea dei diritti dell'uomo, 3 maggio 1993, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, pt. III, 1995, p. 899 ss.

<sup>231</sup> La Corte afferma *“In un Paese dove la stragrande maggioranza della popolazione aderisce ad una precisa religione, la manifestazione dei riti e dei simboli di tale religione, senza alcuna restrizione circa luoghi e forme, potrebbe costituire una pressione sugli studenti che non praticano quella religione o su quelli che aderiscono ad altra religione”*.

Nella pronuncia si tendeva inoltre a ribadire che le Università laiche posseggono il potere di stabilire regole per gli studenti circa l'abbigliamento da indossare e devono attivarsi perché queste vengano rispettate, in modo da non offendere le osservanze altrui e, nel caso di specie, dal momento in cui le due studentesse avevano scelto di iscriversi ad un'università pubblica, quindi laica, dovevano di conseguenza accettare anche le prescrizioni disposte da quest'ultima.

La Corte europea concludeva la trattazione dei due casi rilevando che “*tenuto conto delle esigenze del sistema dell'università laica, il fatto di regolamentare l'abbigliamento degli studenti [...] non costituisce un'ingerenza nella libertà di religione e di coscienza*”.

Caso di notevole importanza trattato dalla Corte europea dei diritti dell'uomo è quello deciso con sentenza n. 44774/98 del 29 giugno 2004: *Leyla Sahin vs. Turchia*<sup>232</sup>.

Leyla Sahin, studentessa musulmana iscritta alla Facoltà di medicina dell'Università di Istanbul, proponeva ricorso avverso una circolare emanata all'interno della propria Università che le vietava, indossando il velo, di accedere alle aule in cui si svolgevano le lezioni<sup>233</sup>; la circolare emanata dal Vicerettore dell'Ateneo<sup>234</sup>, in particolare, vietava l'ingresso ai corsi, agli esami ed ai seminari previsti dall'Istituto a tutti gli studenti “*le cui teste siano coperte*” e che “*portino la barba*”.

---

<sup>232</sup> *Affaire Leyla Sahin c. Turquie* (Requete n. 44774/98) Arrêt, Strasbourg, 29 juin 2004, *Quatrième Section* e *Affaire Leyla Sahin c. Turquie Chambre* (Requete n. 44774/98) Arrêt, Strasbourg, 10 novembre 2005, *Grande Chambre*.

<sup>233</sup> Cfr. D.J. HARRIS, M. O'BOYLE, E. P. BATES, C.P. BUCKLEY, *Law of the European Convention of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 609; Cfr. A. M. EMON, M. ELLIS, B. GLAHN, *Islamic Law and International Human Rights Law. Searching for common ground?*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 217.

<sup>234</sup> La circolare in oggetto dispone che “*in virtù della Costituzione, della legge, dei regolamenti, e conformemente alla giurisprudenza del Consiglio di Stato, della Commissione europea dei diritti dell'uomo e alle decisioni adottate dai comitati amministrativi delle università, gli studenti con la testa coperta (che indossino il foulard islamico) e gli studenti che portano la barba, non devono essere ammessi ai corsi, agli stage e alle lezioni pratiche*” e che “*se essi persistono a non voler lasciare le aule dei corsi, gli insegnanti devono redigere processo verbale indicando la situazione e la loro impossibilità di tenere i corsi, e devono immediatamente portare a conoscenza della situazione le autorità dell'università che provvederanno a sanzionare il comportamento*”.

La studentessa, esauriti inutilmente i rimedi giurisdizionali in ambito nazionale<sup>235</sup>, si rivolgeva alla Corte europea lamentando la presunta violazione degli artt. 8, 9, 10 e 14 della CEDU e dell'art. 2 del Protocollo n.1)<sup>236</sup>.

La ragazza sosteneva che portare il velo non è una forma di ribellione al principio di laicità, né tanto meno una sfida, o un'azione di proselitismo, ma è una scelta e corrisponde ad un'espressione di appartenenza religiosa, che quel regolamento d'Ateneo non rispettava.

Il Governo turco ribadiva, anche in questo caso, che la prescrizione emessa dall'università non era un attacco ad una determinata pratica confessionale, ma piuttosto un provvedimento basato sul rispetto del principio di laicità, che veniva invece colpito dall'utilizzo del velo<sup>237</sup>.

Nell'esaminare la vicenda, la Corte emetteva una decisione in favore del Governo, ritenendo il principio di laicità come fondamentale nell'ambito dell'ordinamento, in quanto lo stesso svolge ruolo determinante ai fini del raggiungimento di obiettivi quali la protezione dei diritti e delle libertà altrui, e il rispetto dell'ordine pubblico<sup>238</sup>.

I giudici di Strasburgo argomentavano ulteriormente la propria pronuncia affermando che la libertà di religione sancita all'art. 9 della CEDU non può essere riconosciuta come un diritto assoluto: lo Stato, infatti, può imporre a tale libertà delle limitazioni a condizione che le stesse siano previste da una legge, preordinata ad uno scopo legittimo e necessaria nell'ambito di una società democratica.

La Grande Camera sosteneva che, nel caso di specie, limitare il diritto di libertà religiosa rispondeva ad una necessità "sociale", di protezione verso chi in quel simbolo non si sarebbe riconosciuto, una sorta di tutela dei diritti e delle libertà altrui, dell'ordine pubblico e della sicurezza.

---

<sup>235</sup> La Corte suprema amministrativa turca del giudizio di primo grado stabiliva la legittimità delle misure adottate dall'Università, in quanto limitazioni coerenti con il principio di laicità dello Stato, così come sancito dall'art. 2 della Costituzione.

<sup>236</sup> Cfr. S. BORRELLI, *Of veils, Crosses and Turbans: The European Court of Human Rights and Religious Practices Manifestations of Cultural Diversity*, in AA.VV., *Cultural Heritage, Cultural Right, Cultural Diversity. New Developments in International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 2012, p. 63 ss.

<sup>237</sup> M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Le radici europee della laicità dello Stato*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Torino, 2008, p. 53 ss.

<sup>238</sup> E. BRANDOLINO, *La Corte Europea dei diritti dell'uomo e l'annosa questione del velo islamico*, in *Diritto pubblico comparato ed Europeo*, 2006, p.105 ss.

A tal riguardo, secondo i giudici di Strasburgo, la circolare impugnata rispetta tutte le suddette condizioni. La Corte, infatti, affermava: 1) che la disposizione deve essere considerata legge nel senso sostanziale del termine, in quanto nell'espressione "legge" prevista dall'art. 9 comma II della CEDU vi rientrano anche i regolamenti, le circolari e gli orientamenti giurisprudenziali; 2) che in una società democratica dove in seno ad una stessa popolazione convivono più credenze religiose, è necessario ottemperare e bilanciare i diritti e le manifestazioni di fede di ognuno, senza offendere quelle degli altri, conciliando, dunque, gli interessi e le convinzioni confessionali dei vari gruppi; 3) che, pertanto, lo Stato può limitare determinate espressioni di fede, quali l'utilizzo del velo islamico, qualora questo possa arrecare danno ai diritti e alle libertà altrui, all'ordine e alla sicurezza pubblica.

I giudici stabilivano che *"poiché la laicità in Turchia costituisce una garanzia dei valori democratici e dei principi di inviolabilità della libertà di religione e dell'eguaglianza di uomini e donne, nonché di tutti i cittadini, di fronte alla legge e poiché tale principio protegge anche gli individui anche dalle pressioni esterne, la libertà di manifestare la propria religione può ben essere limitata, allo scopo di preservare questi valori e principi"*.

La Corte in tal modo riteneva il provvedimento restrittivo dell'Ateneo universitario, un mezzo di protezione dei diritti e delle libertà proprie dell'ordinamento Turco, tra cui, appunto, l'ineliminabile principio di laicità, tanto pur in assenza di elementi che consentano di verificarne la necessità in relazione all'episodio specifico.

Essendo tale fondamentale corollario del secolarismo, considerato prioritario e meritevole di essere preservato anche a scapito della libertà del singolo di manifestare la propria appartenenza religiosa, la Corte "appoggia" le misure disciplinari adottate dalle autorità turche atte a impedire *"the impact which wearing such a symbol, which is presented or perceived as a compulsory religious duty, may have on those who choose not to wear it"*, e pertanto le ha considerate *"consistent with the values underpinning the Convention"*<sup>239</sup>.

"Talune perplessità suscita il fatto che la Corte europea omette i riferimenti alle circostanze concrete nel contesto delle quali erano stati adottati i provvedimenti sanzionatori da parte delle autorità universitarie turche. Tale aspetto è stato evidenziato

---

<sup>239</sup> *Affaire Leyla Sahin c. Turquie Chambre* (Requete n. 44774/98) Arret, Strasbourg, 10 novembre 2005, *Grande Chambre*, par. 114.

nell'opinione dissidente del giudice Tulkens, il quale ha sottolineato che la Corte europea sembra aver trascurato le circostanze inerenti alla persona colpita dai provvedimenti restrittivi e agli effetti di questi ultimi nel caso specifico, concentrandosi esclusivamente sulle motivazioni alla base di tali provvedimenti. Se è vero che la scelta di uno Stato laico è nel senso di operare un bilanciamento tra la libertà del singolo e la pacifica convivenza dei membri della società, non si spiega per quale motivo tale bilanciamento si realizzi eliminando il simbolo del velo islamico, anziché consentendolo a fianco di altri possibili manifestazioni di adesione a una o all'altra religione. Né appare sufficiente l'argomento secondo il quale in realtà la Corte non sembra aver avuto a disposizione elementi concreti che le consentissero di articolare compiutamente il confronto tra il sacrificio subito dalla studentessa e i risultati ottenuti con i provvedimenti adottati<sup>240</sup>.

La Grande Camera, infatti, sembra aver compiuto una considerazione "generica ed astratta" sulla questione del simbolismo religioso e della democraticità dell'ordinamento turco, come se operasse una equazione, per così dire, "semplicistica" ed "elementare", sembrando non interrogarsi sul contesto specifico in cui la vicenda si è svolta, perdendo, altresì, l'occasione di fornire una sorta di linea interpretativa della portata dell'art. 9 della Convenzione che consentisse un approccio uniforme ai diritti di coloro che appartengono anche a confessioni religiose di minoranza.

### ***2.3 I casi emblema in Svizzera e Francia: "Dahlab" e "Ebrahimian".***

In Svizzera, in cui in ogni cantone è autonomamente regolamentato un approccio laico ordinamentale rispetto al rapporto con le confessioni religiose, si è verificato anni addietro un particolare vicenda che ha dato vita ad un caso giurisprudenziale tipico, il cosiddetto

---

<sup>240</sup> A. DI BLASE, *I riferimenti alla laicità dello Stato nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo sul velo islamico: la sentenza sul caso Leyla Sehin*, consultato sul sito [www.academia.com](http://www.academia.com), pp. 137-138.

“caso Dahlab”<sup>241</sup>, inerente il divieto per le insegnanti di indossare il copricapo islamico al fine di garantire la neutralità della scuola pubblica<sup>242</sup>.

Lucia Dahlab, insegnante convertita alla religione islamica in una scuola elementare del cantone di Ginevra, era solita indossare dal 1990 il *foulard* islamico in tutti i rapporti sociali e di vita comunitaria, anche durante lo svolgimento del proprio lavoro. Tale comportamento, seppur ostensorio, non aveva mai causato alcuna reazione negativa da parte delle autorità scolastiche, né dai genitori degli allievi fin quando nel 1995, in seguito ad una segnalazione di un’ispettrice scolastica, fu oggetto di un provvedimento di divieto emanato dalla Direzione Generale<sup>243</sup>, giustificando l’adozione della misura al fine di garantire previsioni dell’art. 6 della legge del 6 Novembre 1940 sull’istruzione pubblica (ai sensi del quale si precisa che “*l’insegnamento pubblico garantisce il rispetto delle convinzioni politiche degli studenti e dei genitori*”), nonché del dettato dell’art. 27, III comma, della Costituzione elvetica<sup>244</sup> (secondo cui “*le scuole pubbliche devono essere*

---

<sup>241</sup> Cfr. S. MOHMOOD, *Religious difference in a secular age. A Minority Report*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2016, p. 127 ss.

<sup>242</sup> M. PARISI, *Simboli e comportamenti religiosi all’esame degli organi di Strasburgo*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, cit., p. 115 ss.

<sup>243</sup> A. BULTRINI, *Divieto ad un’insegnante di portare il foulard islamico in servizio*, in *Corriere giuridico*, 9, 2001, pp. 1240-1241.

<sup>244</sup> V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, in *Diritto ecclesiastico*, 1, 1999, p. 217 ss., evidenzia come il concetto centrale veicolato dall’art. 27, III comma, della Costituzione svizzera consisterebbe nell’obbligatoria neutralità dell’insegnamento scolastico rispetto a qualsivoglia orientamento confessionale. In questa prospettiva, secondo l’Autore, per insegnamento non dovrebbe intendersi semplicemente il metodo pedagogico adottato dal docente nel suo rapporto con gli allievi, ma anche la complessiva organizzazione dell’istituto scolastico, strumentale all’esercizio della funzione educativa. Ne conseguirebbe che la libertà di coscienza e di religione degli studenti potrebbe essere violata non solo allorquando l’insegnante tradisca con chiarezza le proprie scelte ideologico-spirituali, ma anche nell’ipotesi in cui vengano scelti libri di testo fortemente caratterizzati ideologicamente, o determinate attività culturali vengano svolte senza acquisire il consenso di tutta la scolaresca partecipante. Sostanzialmente, quindi, il dettato dell’art. 27, III comma, della Carta fondamentale elvetica consentirebbe la realizzazione di una specifica protezione della libertà religiosa degli studenti, garantendo che i contenuti, la forma e le modalità di insegnamento si svolgano senza alcuna interferenza di natura ideologico-religiosa.

*frequentate dagli aderenti a tutte le Confessioni religiose ed essi non devono soffrire alcuna limitazione alla loro libertà di coscienza o di credenza”*)<sup>245</sup>.

“Al richiamo formale degli organi dirigenti dell’istituto, faceva, quindi, seguito, nell’agosto del 1996, una decisione imperativa della Direzione Generale dell’Insegnamento Primario, con la quale si faceva divieto assoluto alla ricorrente di far uso del copricapo tramandato dalla tradizione coranica. La singolare decisione *ad personam* adottata dalle autorità scolastiche elvetiche, in danno della libertà religiosa dell’insegnante Dahlab, veniva motivata ritenendo che l’uso del *foulard* islamico, esemplificativo di un comportamento non compatibile con il carattere laico del sistema scolastico pubblico, fosse tale da proporre agli studenti un modello ostentato di appartenenza religiosa<sup>246</sup>, da questi non liberamente scelto e surrettiziamente imposto”<sup>247</sup>.

La sig.ra Dalhab, ritenendo tale provvedimento palesemente lesivo del diritto di libera professione delle personali convinzioni interiori, decideva di sottoporre le proprie doglianze alla valutazione del Consiglio di Stato di Ginevra, senza, però, ottenere positivo riscontro delle proprie ragioni. Anzi, il massimo organo cantonale di giustizia amministrativa, nel respingere il ricorso inoltrato, ribadiva l’obbligatorietà del rispetto della neutralità confessionale nell’esercizio delle attività didattiche nelle scuole pubbliche, ritenendoli ambienti che, per tale motivazione, dovevano essere “depurati” da peculiari contaminazioni ideologiche<sup>248</sup>.

La ricorrente ancora provava ad adire gli organi di giustizia interni, ma il ricorso al Tribunale Federale non sortiva, alla stregua del pregresso giudizio amministrativo, alcun esito positivo per le richieste della ricorrente, riconfermandosi, per converso, la specifica qualità di simbolo religioso del copricapo islamico e l’inopportunità della sua ostentazione negli istituti d’istruzione.

---

<sup>246</sup> Cfr. D. A. GOZDECKA, *Rights, Religious Pluralism and Recognition of Difference. Off the scale of justice*, Routledge, New York, 2016, p. 103 ss.

<sup>247</sup> M. PARISI, *Simboli e comportamenti religiosi all’esame degli organi di Strasburgo. Il diritto all’espressione dell’identità confessionale tra (presunte) certezze degli organi sovranazionali europei e (verosimili) incertezze dei pubblici poteri italiani*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, Rivista telematica (www.olir.it), aprile 2005, p. 7 ss.

<sup>248</sup> Cfr. V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, cit., p. 218 ss.

Il Tribunale Federale Svizzero, nel 1997, in virtù del principio di laicità della Confederazione e del principio di neutralità religiosa della scuola pubblica<sup>249</sup>, riteneva legittimo il divieto di indossare l'*hijab* imposto dalla direzione scolastica a Lucia Dahlab.

L'organo giudiziario in particolare sosteneva che abiti espressivi di un'appartenenza confessionale "*sarebbero mere manifestazioni esteriori non protette dalla libertà religiosa e di coscienza*"; nello svolgere il suo mestiere, inoltre, l'insegnante rappresentava l'istituzione scolastica dello Stato, e poiché la Confederazione elvetica è un ordinamento laico caratterizzato, tra l'altro, dal principio di neutralità religiosa della scuola pubblica, i giudici svizzeri non potevano far altro che confermare il divieto imposto alla donna<sup>250</sup>.

Di fronte ai deludenti risultati conseguiti dai gradi di giudizio interni, la ricorrente decideva, conseguentemente, di adire la Corte di Strasburgo, lamentando la violazione degli artt. 9 e 14 della Convenzione europea. I giudici confermavano gli orientamenti già espressi dal Consiglio di Stato di Ginevra e dal Tribunale Federale, ritenendo che la centralità del principio di neutralità dell'insegnamento negli istituti d'istruzione statali<sup>251</sup>, assistita da puntuali indicazioni costituzionali, giustificasse, nelle sue concrete applicazioni, l'adozione di eventuali limitazioni alla libera espressione dei personali convincimenti religiosi<sup>252</sup>.

Con decisione n. 42393/98 del 15 febbraio 2001 la Corte di Strasburgo dichiarava tale ricorso irricevibile in quanto manifestamente infondato ai sensi dell'art. 35 comma III della CEDU<sup>253</sup>, affermando, inoltre che la libertà di indossare il velo può legittimamente essere

---

<sup>249</sup> Principio previsto dall'art. 27 comma terzo della Costituzione Federale elvetica del 1865.

<sup>250</sup> V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLO, *Simbolo religioso, libertà dell'individuo e sue limitazioni*, cit., p. 24 ss.

<sup>251</sup> V. PACILLO, *Stato, individui e fenomeno religioso nella nuova Costituzione federale e nelle più recenti Costituzioni cantonali svizzere*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2001, p. 244 ss., ritiene che il principio di neutralità dell'insegnamento pubblico costituisca una specificazione del più generale dovere di astensione dei pubblici poteri in materia religiosa. In questa prospettiva, pertanto, si intenderebbe evidenziare "[...] la scelta dello Stato di astenersi dal fare proprio il portato assiologico di qualunque credo religioso, di mantenersi neutrale in fatto di ideologie filosofiche o di credenze trascendenti".

<sup>252</sup> M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Foulard islamico e Corte Europea dei Diritti dell'Uomo (Modello laico e modelli religiosi di genere di fronte al diritto alla libertà di coscienza e religione)*, in *Rivista di cooperazione giuridica internazionale*, 9, 2001, pp. 82-83.

<sup>253</sup> Art. 35 comma terzo Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali: "*La Corte dichiara irricevibile ogni ricorso individuale presentato ai sensi dell'articolo 34 se ritiene che:*

compresa nel momento in cui il soggetto si trovi a svolgere la sua attività all'interno di strutture educative pubbliche.

La Corte, nella pronuncia sosteneva che in una società democratica dove coesistono più religioni in seno ad una medesima popolazione, può rivelarsi necessario accompagnare alle libertà di ognuno, delle limitazioni volte a conciliare gli interessi dei vari gruppi e ad assicurare il rispetto delle convinzioni di ciascuno. Ed è proprio per questo che l'impedimento imposto all'insegnante non doveva essere considerato illegittimo: lo stesso deve rappresentare, anche sulla base del principio di laicità della scuola pubblica, “*una misura necessaria in una società democratica*” per garantire la libera formazione della coscienza degli allievi.

Infatti, secondo i giudici di Strasburgo, il velo è un simbolo talmente evidente da poter incidere sulla libera formazione della coscienza religiosa degli alunni e da poter creare il pericolo di trasmettere loro un messaggio non compatibile con i principi di tolleranza, di rispetto, eguaglianza e non discriminazione<sup>254</sup>.

Ad avviso della scrivente, sorgono dubbi sull'analisi che i giudici hanno compiuto circa la portata lesiva del simbolo religioso del velo. Partendo dal presupposto che nel caso che ci occupa mai c'era stata una occasione di scontro o una lamentela da parte degli studenti, dei genitori o di altri insegnanti, si ritiene, infatti, che la Corte abbia effettuato rilievi di carattere generale<sup>255</sup> rispetto alla figura e al ruolo dell'insegnante, al valore e al significato dato al *foulard* islamico, nonché al grado di influenzabilità di quei determinati allievi; compiendo un'operazione quasi matematica, ma potremmo dire mai sempre scontata, ha ritenuto l'indossare il velo come lesivo della neutralità confessionale dell'insegnamento, nonostante l'assenza, come detto, di un riscontro concreto nel caso di specie.

---

a) il ricorso è incompatibile con le disposizioni della Convenzione o dei suoi Protocolli, manifestamente infondato o abusivo; o

b) il ricorrente non ha subito alcun pregiudizio importante, salvo che il rispetto dei diritti dell'uomo garantiti dalla Convenzione e dai suoi Protocolli esiga un esame del ricorso nel merito e a condizione di non rigettare per questo motivi alcuno caso che non sia stato debitamente esaminato da un tribunale interno”.

<sup>254</sup> Cfr. H. ELVER, *The Headscarf controversy. Secularism and Freedom of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 75- 76.

<sup>255</sup> M. CIRAVENGA, *La nozione di «segno esteriore forte» tra problemi di definizione e presunzione di lesività: la sentenza «Dahlab C. Svizzera»*, in *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, a cura di R. MAZZOLA, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 143 ss.

Rispetto all'utilizzo dei simboli religiosi in Francia, in particolare del velo e del relativo principio di laicità, la scrivente si è già soffermata nell'ambito del capitolo I di tale lavoro. Di seguito verrà riportato un caso giurisprudenziale recente per una completezza espositiva in materia.

Nel caso *Ebrahimian c. France*<sup>256</sup> la questione nasceva a seguito della decisione di un dirigente pubblico di non rinnovare il contratto della ricorrente, dipendente assunta a tempo determinato che prestava attività di assistente sociale presso una struttura ospedaliera psichiatrica sociale della città di Parigi, in quanto la stessa si era rifiutata di recarsi sul luogo di lavoro senza velo islamico, trasgredendo, pertanto, alle normative francesi che vietano l'utilizzo dei simboli religiosi nell'ambito del lavoro pubblico.

La Sig.ra Ebrahimian decideva di adire, infruttuosamente, i tribunali nazionali denunciando una discriminazione nei propri riguardi a causa del rifiuto di rimuovere il copricapo indossato in forza delle proprie convinzioni religiose e della sua appartenenza alla fede musulmana. Per contro, l'Amministrazione aveva opposto l'insussistenza di qualsivoglia forma discriminatoria, evidenziando, piuttosto, le fondamenta giuridiche della rescissione del contratto, a causa dell'inadempimento e della violazione dei doveri della funzionaria, cui era fatto esplicito divieto di esporre tale appartenenza<sup>257</sup>.

I tribunali interni hanno tenuto conto del fatto che il servizio al quale era chiamata la ricorrente era aperto al pubblico e che la donna aveva scelto consapevolmente di indossare il velo, conoscendo i limiti imposti dalla legge interna e così avevano concluso che la misura di non rinnovare il contratto fosse legittima, tanto più che, in diverse occasioni, il dirigente sanitario l'aveva invitata a rispettare gli obblighi imposti dalla legge<sup>258</sup>.

La sig.ra Ebrahimian decideva, dunque, di adire alla Corte Europa per violazione dell'art. 9 della Convenzione<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> Sent. Corte Europea Diritti dell'Uomo, Sez. V, *Ebrahimian c. France*, 26 novembre 2015, n. 64846/11.

<sup>257</sup> V. VALENTE, *Tutela della coscienza, tra freedom to resign e indeclinabilità delle funzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessione*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2016, p. 7 ss.

<sup>258</sup> M. CASTELLANETA, *Vietare ai dipendenti pubblici di indossare il velo islamico durante l'attività lavorativa è conforme alla Convenzione*. (Commento alla sentenza *Ebrahimian* contro Francia), in *Il sole 24 Ore*, Rivista telematica ([www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com)), n. 2. gennaio 2016, p. 98 ss.

<sup>259</sup> “La Corte era stata chiamata a valutare la sussistenza di un diritto a ottenere un'eccezione rispetto all'applicazione della regola generale prevista nell'ambito del rapporto di lavoro, sulla scorta di convinzioni religiose individuali, ovvero l'integrazione o meno di una forma di discriminazione indiretta, derivante proprio dal trattamento indifferenziato, dalla soggezione a tale regola generale e dalla conseguente

Come si evince dalla disposizione, se al comma I l'art. 9 va a tutela e ad assicurare la libertà di pensiero, di coscienza e di religione, al comma II prevede la possibilità per lo Stato, per quanto riguardo la sola manifestazione del credo, di porre restrizione stabilite per legge e che risultino necessarie per la protezione di diritti che, bilanciati con quelli in questione, risultano nella situazione di specie "maggiormente" meritevoli di tutela.

Nel caso che ci occupa, è palese che lo Stato francese abbia limitato il diritto della donna ad ostentare simboli religiosi in un luogo di lavoro aperto al pubblico<sup>260</sup>, tanto sulla base di una serie di normative interne francesi che, ad avviso della Corte, devono essere intese nella loro accezione materiale e non meramente formale, pertanto diritto scritto, circolari e prassi giurisprudenziali; ed il comportamento della donna era palesemente in contrasto con il dettame delle variegate disposizioni francesi rispetto al principio di laicità e all'ostensione dei simboli religiosi.

"La Corte rileva che il mancato rinnovo sia motivato dal rifiuto di togliere il velo, manifestazione di una credenza sincera, sicché considera che la misura abbia integrato effettivamente una ingerenza con il diritto garantito dall'art. 9 Cedu. E pur tuttavia, poi ritiene giustificata la restrizione, all'esito del vaglio delle circostanze in presenza delle quali l'Autorità ha limitato i diritti tutelati dalla Convenzione. Innanzitutto, la Corte rinviene la base legale della restrizione, accedendo a una nozione sostanziale, e non formale, della legge, nel cui novero include, non soltanto la legge scritta, ma anche i testi di rango inferiore e la sistematica e consolidata giurisprudenza nazionale. Ebbene, i giudici di Strasburgo ricostruiscono la lunga tradizione francese, dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 e dalla *Loi de séparation* del 9 dicembre 1905,

---

comminazione di una sanzione disciplinare. Occorre valutare se il rifiuto della dipendente di adempiere la prestazione dovuta in contrasto con i dettami della propria coscienza possa comportare la legittima e ragionevole *deprivatio* della possibilità di conservare il proprio posto di lavoro o di godere di un determinato trattamento". V. VALENTE, *Tutela della coscienza, tra freedom to resign e indeclinabilità delle funzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessione* cit., p.8; Cfr. V. PACILLO, *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa nel rapporto di lavoro subordinato*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 18 ss.

<sup>260</sup> Cfr. M. C. RUSCAZIO, *Riflessioni di diritto comparato e canonico sull'obiezione di coscienza del pubblico funzionario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2015. Sulla distinzione tra l'utilizzo di simboli religiosi indossati da soggetti in quanto utenti - ammesso - o in quanto erogatori di un servizio pubblico - vietato -, cfr. S. SICARDI, *Manifestazioni di credo religioso e spazi pubblici, tra libertà, laicità ed identità: una dura prova per le democrazie contemporanee*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 1, 2005, pp. 127-134.

sino all'art. 1 della Costituzione del 1958, che sancisce espressamente il principio di laicità, così delineando uno degli elementi essenziali della *République* e al contempo «il fondamento del dovere di neutralità e imparzialità dell'Autorità pubblica, nei confronti di tutte le convinzioni religiose e delle rispettive forme di manifestazione»<sup>261</sup>.

I diritti e gli obblighi dei funzionari francesi sono disciplinati dalla Legge del 13 giugno 1983, che declina i principi costituzionali all'interno del rapporto di lavoro pubblicistico, in modo da garantire la libera manifestazione del funzionario principalmente in via negativa, quale indifferenza da parte dell'Amministrazione nei confronti delle convinzioni dei propri funzionari. Il Consiglio di Stato<sup>262</sup> con *l'avis contieux Marteaux* del 3 maggio 2000 ha infatti confermato che gli agenti pubblici, come tutti gli altri cittadini, beneficiano della libertà di coscienza, che vieta qualsivoglia discriminazione in materia di accesso alle funzioni e sviluppo della carriera<sup>263</sup>. Tuttavia, siffatta libertà *doit se concilier*, dal punto di vista della sua manifestazione esteriore, con il principio di neutralità dei servizi pubblici<sup>264</sup>.

Le limitazioni previste dalla legislazione francese circa l'utilizzo di simboli religiosi nei luoghi di lavoro e nei luoghi pubblici in generale, trovano ovviamente una giustificazione nella salvaguardia del costituzionalizzato principio di laicità. Con particolare riguardo al pubblico impiego, è proprio la mancata ostensione dei simboli religiosi, indice della tutela del summenzionato principio di laicità, che comporta la realizzazione della rappresentata neutralità dei servizi pubblici.

Il principio di laicità e quello di neutralità, necessari per il rispetto del pluralismo e della diversità secondo l'ordinamento francese, vengono presi dalla Corte ampiamente in considerazione, perché l'ingerenza dello Stato serve ad assicurare che i dipendenti pubblici siano imparziali e non condizionino in alcun modo il pubblico; nel caso di specie il discorso aveva ancora più valenza tenendo conto che nel settore ospedaliero vi era una maggiore vulnerabilità di coloro che accedevano al servizio pubblico.

---

<sup>261</sup> Sent. Corte Europea diritti dell'uomo, Sez. V, Ebrahimian c. France, par. 49.

<sup>262</sup> Cfr. Parere del Conseil d'État, Mlle Marteaux, 3 maggio 2000, n. 217/017.

<sup>263</sup> M. CALAMO SPECCHIA, *I "simboli" della (in)tolleranza: la laïcité neutrale e la République*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 1, 2005, pp. 153-175.

<sup>264</sup> V. VALENTE, *Tutela della coscienza, tra freedom to resign e indeclinabilità delle funzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessione* cit., p. 8.

La Corte, conclude dunque nel senso che il significato e la portata del summenzionato principio di neutralità fosse determinato in modo chiaro dall'orientamento nazionale sul tema, in specie dopo la pubblicazione del parere del Consiglio di Stato, quale requisito imposto a tutti i pubblici ufficiali nell'esercizio delle loro funzioni, in modo da soddisfare il carattere della prevedibilità e accessibilità della legge, sicché la ricorrente avrebbe potuto prevedere le conseguenze della propria condotta.

### ***3. Diritto ecclesiastico vivente: strumento per la tutela delle tradizioni religiose nelle società multietniche.***

I simboli religiosi, siano essi segni, prassi o riti, come visto, sono la concreta e diretta manifestazione dell'esercizio del diritto di libertà religiosa; diritto che oggigiorno, nel contesto delle società multiculturali, per essere tutelato e "bilanciato" rispetto ad altri diritti meritevoli di tutela<sup>265</sup>, deve essere analizzato in un'ottica che va ben al di là della normativa "scritta" ed ormai obsoleta.

Occorre rimettersi alla normazione "quotidiana", ai provvedimenti interni, alla giurisprudenza, a quella normazione "sforata" a seconda delle "ordinazioni".

Ecco cos'è il diritto ecclesiastico vivente. È il diritto positivo relativo al fenomeno religioso, che trova applicazione mediante le decisioni giurisprudenziali in tale materia, svolgendo ruolo di custodia di valori già formalizzati, intatti, ma muovendosi nell'interpretare e nel regolare prassi e situazioni del tutto nuove, così da colmare i vuoti lasciati da un legislatore che, giustamente, non si aspettava la dinamicità etnica delle odierne società<sup>266</sup>.

Al diritto ecclesiastico vivente, quindi, compete l'obiettivo di costruire un codice ermeneutico che serva ai giuristi per riconoscere ed interpretare le diverse fattispecie concrete che la società pluralista produce, così da scongiurare pericolosi scontri all'interno della stessa provocate da una non tutela dal punto di vista ordinamentale.

---

<sup>265</sup> Cfr. G. RIVETTI, *Religione, immigrazione ed integrazione tra politiche europee in cerca di identità e criticità normative statuali*, in *Immigrazioni e soluzioni legislative in Italia e Spagna*, a cura di M. PARISI, V. TOZZI, La Regione-Annali Univ. Molise, Campobasso, 2007, pp. 361- 378.

<sup>266</sup> Cfr. A. FUCCILLO, R. SANTORO, *Le professioni legali alla prova della multireligiosità interculturale*, in *Giustizia, Diritto, Religioni. Percorsi nel diritto ecclesiastico vivente*, cit., p. 2.

Questa sembra essere la frontiera innovativa del diritto ecclesiastico: cercare equilibri nuovi tra i diversi diritti e bisogni “in gioco”<sup>267</sup>.

Si pensi, per fare qualche esempio, alla religione *sikh*. Una religione di assoluta minoranza, di cui, probabilmente, fino a qualche anno se ne ignorava persino la conoscenza.

A tal ultimo riguardo, si riporta di seguito qualche riferimento *flash* per far capire la portata e l'importanza che il diritto ecclesiastico vivente ricopre all'interno della società<sup>268</sup>.

In ossequio a tale confessione, i fedeli *sikh*, molto legati alla simbologia, devono rispettare le regole delle cinque “K”: *Kes*, non tagliare barba e capelli, e racchiudere questi ultimi in un turbante, segno di rispetto della volontà di Dio; *Kanga*, il pettine di legno per fermare i capelli, indice di cura personale; *Kach*, portare brache fino alle ginocchia, sinonimo di forza morale; *Kara*, bracciale di acciaio al polso, simbolo dell'unità con Dio; *Kirpan*, pugnale, emblema della resistenza al male<sup>269</sup>.

Ebbene, proprio rispetto al turbante e al pugnale in Italia sono stati emessi dei provvedimenti al fine di regolare la manifestazione religiosa mediante tali simboli, con il contemperamento dei diversi diritti altrettanto meritevoli di tutela<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Sui problemi ecclesiasticistici connessi al multiculturalismo vedi C. CARDIA, *Multiculturalismo (Dir. eccl.)*, in *Il diritto - Enciclopedia giuridica*, IX, Milano, 2007, p. 722 ss.; M. C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2008, pp. 423-437; in relazione al dibattito attualmente in corso su tali tematiche, vedi *Simboli e pratiche religiose nell'Italia multiculturale. Quale riconoscimento per i migranti?* (Relazioni e comunicazioni del Convegno Asgi di Trieste del 9 maggio 2009), a cura di A. DE OTO, Roma, Ediesse, 2010.

<sup>268</sup> Si rimanda a tal riguardo e per approfondimenti a S. CARMIGNANI CARIDI, *Simboli e segni. Ostentazione di simboli religiosi e porto di armi od oggetti atti ad offendere. Il problema del kirpan dei fedeli Sikh*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, anno CXX, 3-4, luglio-dicembre 2009, p. 739 ss.

<sup>269</sup> Per completezza di esposizione anche a fini comparatistici Cfr. H.J. STEINER, P. ALSTON, R. GOODMAN, *International human rights in context. Law. Politics. Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 634-63; S.V. WAYLAND, *Religious expression in public schools: kirpans in Canada, hijab in France*, in *Ethnic and Racial Studies*, 3, 1997, pp. 545-561.

<sup>270</sup> Rispetto alle varie soluzioni normative e giurisprudenziali inerenti in particolari il problema del *kirpan*, vari sono i modi nei quali gli ordinamenti giuridici positivi possono porsi: “Il primo, decisamente “tollerante”, capitola di fronte alle differenze culturali e non si pone neppure il problema di una possibile integrazione dei gruppi di minoranza nel sistema dominante ; la scelta – radicale – è quella di salvaguardare a tutti i costi la “specificità culturale” di un gruppo, anche se questa tutela si scontra con la cultura del Paese di accoglienza”. All'estremo opposto troviamo il modello “cieco di fronte alle culture” denominato da sempre come ‘assimilazionista’, “perché rifiuta di riconoscere una specifica identità culturale alle minoranze etniche,

Il *kirpan* può essere indossato e portato con opportune limitazioni: deve essere racchiuso nel fodero, avere la punta arrotondata e la lama priva di filatura.

Rispetto al turbante, lo stesso deve essere tolto per indossare il casco in caso di guida ad un motociclo, ergo, a scapito della manifestazione religiosa, in tal caso, è stata prevista la salvaguardia del superiore interesse dell'incolumità personale.

O ancora, possiamo annoverare le disposizioni emesse in occasione dei giochi olimpionici, in particolare rispetto al rito del *ramadan*, al fine di regolare il rapporto esistente tra rispetto delle osservanze religiose e lo svolgimento delle prestazioni sportive.

La Casa della Fatwa d'Egitto, la più importante autorità predisposta per l'emanazione di editti validi per la religione musulmana, ha previsto che la regola del digiuno islamico, può non essere ottemperata qualora dalla stessa discendesse un peggioramento della *performance* sportiva, comportando, quindi, un inadempimento contrattuale del soggetto legato ad una squadra che partecipa ai giochi olimpionici.

Parlando di diritto ecclesiastico vivente, non è possibile non fare un veloce accenno alla chiacchierata “questione *burkini*” avvenuta in Francia, dove la problematica della legittimità degli indumenti marcatamente religiosi è così tornata di attualità questa estate 2016, dopo che i sindaci di tre comuni, esattamente Cannes e Villeneuve-Loubet, in Costa azzurra, e Sisco, in Corsica, hanno emesso delle ordinanze che vietavano di fatto di indossare il *burkini*<sup>271</sup>, il costume da bagno che lascia scoperti solo volto, mani e piedi lanciato in Australia e indossato da alcune donne musulmane nel mondo.

---

obbligandole a integrarsi nella cultura dominante, pena l'emarginazione e l'esclusione dal sistema”; a tal riguardo Cfr. C. DE MAGLIE, *Multiculturalismo (Dir. pen.)*, in *Il diritto –Enciclopedia giuridica*, IX, Milano, 2007, pp. 736- 737.

<sup>271</sup> “Ma non è questione di parti coperte o scoperte del corpo; né possono assumere rilievo ragioni legate alla “neutralità” dei servizi pubblici. A differenza del *burqa*, la *mise* da spiaggia delle donne musulmane non copre il volto. Palesemente impossibile, quindi, stabilire analogie con la legge c.d. “anti-*burqa*” (11 ottobre 2010, n. 2010-1192), tesa a proteggere quel “diritto di guardarsi in faccia”, posto a base delle regole del “vivere insieme” alla francese, che la stessa Corte di Strasburgo aveva ritenuto protetto dalla CEDU per “salvare” la normativa *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. Né possono valere, per l'accesso in spiaggia, esigenze di “neutralità” nell'erogazione o nella fruizione di un servizio pubblico che caratterizzano, ad esempio, il contesto scolastico (in relazione al quale l'esigenza che l'insegnamento sia dispensato nel rispetto, per un verso, della neutralità dei programmi e degli insegnanti e, per altro verso, della libertà di coscienza degli alunni, ha portato, com'è noto, all'approvazione della legge del 15 marzo 2004, n. 2004-228, *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*). È, ancora una volta, una questione di

Le misure, che secondo i sindaci puntano a prevenire le provocazioni legate all'“avanzata del fondamentalismo”, sarebbero giustificate dall'esigenza di evitare disturbi all'ordine pubblico innescati da costumi che manifestano in modo ostentato un'appartenenza religiosa, mentre la Francia e i luoghi di culto sono attualmente bersaglio di attacchi terroristici. Le ordinanze stabiliscono che sulle spiagge è obbligatorio indossare vestiti “corretti” e che rispettino il buon costume e la laicità<sup>272</sup>.

I divieti in oggetto appaiono a primo impatto eccessivamente generici per superare le norme contro la discriminazione, lasciando spazio ed adito a differenti interpretazioni e possibili abusi. I disturbi all'ordine pubblico devono infatti essere circostanziati e dimostrati, e questo non è il caso. Nei luoghi interessati dai provvedimenti in questione, non si erano verificate sommosse o scontri tale da giustificare una misura fortemente lesiva delle libertà individuali come un divieto sanzionato da una multa, né i sindaci hanno fornito la prova che non c'erano altri mezzi per evitare disordini, mentre hanno l'obbligo di adottare le misure più leggere possibili quando si tratta di libertà individuali.

Il divieto del costume integrale è giunto a fine agosto 2016 all'esame del Consiglio di Stato, il più alto grado della giustizia amministrativa, in quanto la *Ligue des droits de l'homme* e il *Collectif contre l'islamophobie en France* hanno proposto appello contro una delle sentenze con cui il tribunale amministrativo di Nizza ha giudicato legittime le ordinanze adottate da una trentina di comuni francesi.

Il Consiglio di Stato ha deciso di sospendere il provvedimento emesso dall'amministrazione di Villeneuve-Loubet, estendendo tale decisione per tutti i comuni che hanno introdotto il divieto.

Ora, “sorvolando” sulla imprescindibile questione francese appena rappresentata, rispetto alla situazione nazionale possiamo affermare, alla luce di quanto precedentemente esposto che, difficilmente sarà possibile elaborare una normazione capace di riflettere in egual modo diritti e garanzie di tutte le culture e religioni insistenti su uno stesso territorio, ma occorre muoversi verso un mutamento giuridico, pluralista per l'appunto, che agisca

---

laicità, nella tipica accezione che a essa dà l'ordinamento francese”. A. LICASTRO, *Il dubbio di una “velata” discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale alla Corte di giustizia dell'Unione europea*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 26 settembre 2016, p. 43

<sup>272</sup> G. P. ACCARDO, *Il divieto del burkini è un segno di laicità o di islamofobia?*, in *Internazionale*, Rivista temelatica (www.internazionale.it), 19 agosto 2016.

tenendo conto della varietà di fatto e di senso della società, che tratti le differenze senza annullarle, che interpreti in senso interculturale normative ormai non più sufficienti a dare risposta alle diverse controversie e problematiche che nelle odierne comunità si verificano.

### Capitolo III

#### Il linguaggio del segno: semiotica, *mass media* e satira religiosa.

SOMMARIO: 1. La semiotica come studio della comunicazione: il segno che parla. 2. La comunicazione sociale della Chiesa Cattolica. L'*Inter Mirifica* e i documenti del Magistero. 3. L'impatto mediatico della fede. La religione protagonista nei *mass media*. 4. Satira religiosa. La vicenda *Charlie Hebdo*.

##### **1. La semiotica come studio della comunicazione: il segno che parla.**

La semiotica è la disciplina che si occupa dei segni, del senso e della comunicazione.

Il termine deriva dal greco *semeion* – segno, e *semeiotikos*- relativo ai segni. “E di segni in effetti, se per “segno” intendiamo qualcosa che esprime o rinvia a qualcos'altro, sembra tramato tutto il nostro vivere”<sup>273</sup>.

Tale scienza ha radici antichissime<sup>274</sup>, se ne sono occupati i Presocratici, Platone, Aristotele, gli Stoici, Agostino, la Scolastica, ed in seguito tutta la filosofia moderna a partire da Cartesio.

Nei suoi aspetti moderni, la semiotica è stata “riformulata” a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, trovando terreno principalmente nei lavori di Charles Sanders Peirce e Ferdinand de Saussure.

Peirce riteneva che la semiotica fosse un'attività atta a studiare e a percepire la conoscenza umana, prendendone in considerazione l'esperienza ed ogni sua epifania empirica. Ogni atteggiamento, ogni parola, ogni gesto o segno sono manifestazioni differenti attribuibili ad uno stesso oggetto, cui occorre dare un “senso”<sup>275</sup>.

Lo studioso introduceva la nozione di “interprete”, inteso come attività diversa dall’“interpretante” ossia come un altro segno che media: “mentre l'interprete è colui che coglie il legame tra significante e significato, l'interpretante è un secondo significante che

---

<sup>273</sup> S. GENSINI, *Elementi di semiotica*, Carocci Editore, Roma, 2002, p. 7.

<sup>274</sup> Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano, 1987.

<sup>275</sup> Cfr. C.S. PEIRCE, *Semiotica*, trad. it., Einaudi, Torino, 1980.

evidenzia in che senso si può dire che un certo significante veicola un certo significato. Peirce definisce il segno «representamen» ossia qualcosa che sta a qualcuno per qualcos'altro sotto qualche rispetto o capacità»<sup>276</sup>.

Diversamente, de Saussure parlava piuttosto di “semiologia”, intendendola come una sorta di teoria della comunicazione, un terreno comune dal quale partire per studiare ogni aspetto della realtà comunicativa<sup>277</sup>, per lo studioso tutto ruota attorno alla “significazione”<sup>278</sup>, concetto chiave dell’attività semiotica, intero, potremmo dire, come momento essenziale di passaggio dalla mera esistenza di un segno all’effettiva attività comunicativa.

Nel corso del Novecento gli studi si sono susseguiti nelle varie parti del mondo cercando di dare una vera e propria natura scientifica allo studio e all’attività semiotica, filosofi come Charles Morris, linguisti e letterati come Louis Hjelmslev e Roman Jakobson hanno posto la stessa al centro dei propri studi, fino ad arrivare, in particolar modo negli anni Sessanta, alla formazione di vere e proprie scuole<sup>279</sup> del pensiero semiotico.

In quegli anni tali studiosi hanno avvertito l’esercizio della semiotica come un “bisogno” di far incontrare ed interagire le varie discipline di cui erano fautori su unico “palcoscenico scientifico”. A tal riguardo Thomas A. Sebeok ha spesso riportato nei suoi scritti<sup>280</sup> il commento di Margaret Mead<sup>281</sup>, espresso in occasione di quello che è ricordato come il primo convegno su tale disciplina, tenutosi nel maggio del 1962 a Bloomington negli Stati Uniti, che riteneva la semiotica come inclusiva di tutte le forme di

---

<sup>276</sup> Cfr. G. GIBERTONI, *Il sistema e le strutture*, in *Storia della semiotica. Dai percorsi sotterranei alla disciplina formalizzata*, a cura di G. BETTETINI, Carocci Editore, Roma, 2009, p. 44 ss.

<sup>277</sup> Cfr F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. it., Laterza, Bari, 1967.

<sup>278</sup> Cfr. G. GIBERTONI, *Il sistema e le strutture*, in *Storia della semiotica. Dai percorsi sotterranei alla disciplina formalizzata*, cit., pp. 42- 43.

<sup>279</sup> Ne sono esempio la scuola parigina di Roland Barthes e Algirdas J. Greimas, quella russa di Jurij Lotman e Boris Uspenskij, quella bolognese di Umberto Eco, quella ginevrina e romana di Luis Prieto e Tullio de Mauro, per non parlare degli approfonditi studi semiotici di Thomas A. Sebeok direttore della maggiore rivista internazionale di settore denominata, per l’appunto, “Semiotica” attivata nel 1969.

<sup>280</sup> Cfr. TH. A. SEBEOK, *Contributi alla dottrina dei segni*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 32 ss.

<sup>281</sup> “Io credo che a quanto si può immaginare stiamo lavorando in un campo che col tempo includerà lo studio di tutte le forme di comunicazione [...]. Molte persone qui che avevano l’aria di essere da parti opposte della barricata, hanno usato la parola “semiotica”. Mi sembra l’unica parola che in una forma o in un’altra sia stata usata da persone che ragionano da posizioni completamente differenti”.

comunicazione, in cui poter far confluire le diverse discipline filosofiche, letterarie e linguistiche.

Da allora ad oggi la semiotica ha fatto molti passi avanti. Nel 1969 è stata istituita l'Associazione Internazionale degli Studi Semiotici (AISS), sono state redatte diverse riviste di studi di settore e molteplici dipartimenti universitari prevedono la semiotica come un vero e proprio insegnamento.

Provando ad approfondirne qualche aspetto, potremmo affermare che essa ha una sorta di doppia anima: una legata alla linguistica e alla relativa interpretazione semantica, l'altra filosofica, apparentata alla logica e alla fenomenologia<sup>282</sup>; essa, come da subito rappresentato, è filosofia del segno, della comunicazione, del senso.

La semiotica non si occupa dello studio di "particolari" tipi di segni, ma di entità "ordinarie", capaci di essere protagonisti dell'arte della semiosi, e cioè oggetto dell'arte interpretativa<sup>283</sup>, semantica per l'appunto.

Esistenza ed essenza di tale arte scientifica è l'essere ritenuto "il primo assioma della comunicazione"<sup>284</sup>, in particolare del dare senso, significato, anche "tacitamente", a qualsiasi oggetto, persona o comportamento, a tal riguardo il riferimento va inevitabilmente all'impatto comunicativo e semantico dei simboli religiosi capaci a veicolare messaggi cognitivi e percettivi in maniera diretta ed universale.

Tutti, nel guardare delle cose o delle azioni, sono portati ad associarvi etichette di senso<sup>285</sup>, non individuandole in modo astratto, ma fornendo loro una specifica interpretazione secondo categorie, possiamo dire, "soggettive": "ogni cosa è per noi"<sup>286</sup>, pertanto la semiotica è, oltre a comunicazione, anche significazione.

La significazione non è comunicazione, ma ne ha in un certo qual senso la natura.

L'operazione viene svolta dal destinatario, che decide di essere tale, osservando segni e fatti, che recepisce come oggetti di "inferenza", applicando ad essi, anche incoscientemente, le proprie conoscenze<sup>287</sup>.

---

<sup>282</sup> Cfr. U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, Editori Laterza, Roma- Bari 2008, Intr. p. X.

<sup>283</sup> Cfr. C. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Manni, Lecce, 1999, p. 85 ss..

<sup>284</sup> P. WHATZLAWICH, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, trad. it, Astrolabio, Roma, 1971.

<sup>285</sup> Cfr. U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997; P. VIOLI, *I giornali dell'estrema sinistra*, Garzanti, Milano, 1997.

<sup>286</sup> Cfr. U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, cit., p. 4 ss.

<sup>287</sup> Cfr. U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, cit., p. 5 ss.

Avviene, insomma un passaggio di informazione, che è la terza caratteristica dell'attività in oggetto: essere informati porta a ridurre l'incertezza sullo stato dei fatti.

Prendendo come riferimento le interazioni umane e l'attività percettiva dei soggetti, il "campo" dell'informazione è, rispetto a quello della comunicazione e della significazione, quello più inadeguato; si rinviene invece la sua utilità in campo scientifico ed informatico.

Nel caso della simbologia religiosa, oggetto del presente studio, va da sé che la caratteristica che più ci interessa dell'attività semiotica è la sua stessa essenza: la comunicazione.

Lo schema dell'attività interazionale è il seguente:

**Emittente → Messaggio (codice/contesto) → Destinatario**<sup>288</sup>

Il messaggio, nella maggior parte dei casi e in quello che nel campo interessato rileva, è veicolato per mezzo di un segno. "Nella definizione classica, risalente al pensiero greco, un segno è *aliquid pro aliquo*, qualcosa che è riconosciuto da qualcuno come indicazione di qualcos'altro"<sup>289</sup>. Il segno è l'*input* che crea una relazione di rimando, nel guardare quel segno automaticamente il destinatario crea un'associazione mentale e di significato con "l'emittente" di quel segno. Proprio come avviene nell'ambito delle icone fideistiche.

Il senso del "messaggio", del segno, "è una conoscenza dell'emittente che cerca di trasmettere o di comunicare al ricevente, vale a dire far sì che questa diventi anche una conoscenza di quest'ultimo"<sup>290</sup>.

Il contesto in cui avviene il processo di comunicazione può influenzare il modo in cui vengono interpretati messaggi e informazioni. Infatti, l'attività di interpretazione non consiste meramente nella corrispondenza di un dato evento a un significato, ma nella "dinamica terziaria": un'esperienza empirico-percettiva, la mente dell'interprete reagisce

---

<sup>288</sup> Tale schema veniva elaborato dal linguista Roman Jakobson, in particolare per studiare il linguaggio poetico. Cfr. R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Feltrinelli Milano 1966.

<sup>289</sup> U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, cit., p. 17

<sup>290</sup> L.J. PRIETO, *Comunicazione e pertinenza*, in AA. VV., *Semiotica*, a cura di A. M. LORUSSO, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, p. 116.

producendo una lettura di tale esperienza, concretizzandosi in una riformulazione dell'esperienza attraverso un gesto, un comportamento, una parola, una frase<sup>291</sup>.

Ogni segno è necessariamente inserito all'interno di un codice, o sistema di segni, perché da solo non può assolvere la funzione comunicativa, cooperando con gli altri segni inseriti all'interno dello stesso codice. Il significato di un segno è stabilito dapprima in base al rapporto che instaura con gli altri segni appartenenti allo stesso codice: il valore di ogni segno è oppositivo e differenziale.

Sia nella fase della comunicazione che in quella della significazione, dunque, il segno svolge un ruolo minimo ma fondamentale; un oggetto a due facce, o meglio una relazione che lega un significante ad un significato:

$$\text{Segno} = \frac{\text{Significante}}{\text{Significato}}$$

Nel momento in cui tale relazione "segnica" viene instaurata, non è più possibile pensare al significato senza il suo significante<sup>292</sup>, o viceversa.

Ovviamente ogni soggetto ha un *background* conoscitivo e culturale differente, per tanto uno stesso segno, dunque identità materiale ed oggettiva, può essere recepito in modo

---

<sup>291</sup> "Qualcosa che da un lato è determinato da un oggetto e dall'altro determina un'idea nella mente di una persona, in modo tale che quest'ultima determinazione, che io chiamo l'interpretante del segno, è ciò stesso mediamente determinata da quell'oggetto. Un segno, quindi, ha una relazione triadica con il suo oggetto e con il suo interpretante. Ma è necessario distinguere l'oggetto immediato, o l'oggetto come il segno lo rappresenta, dall'oggetto dinamico, o oggetto realmente efficiente, ma non immediatamente presente". C. S. PEIRCE, *Semiotica*, a cura di M. BONFANTINI, Einaudi, Torino, pp. 194-195.

<sup>292</sup> Dal punto di vista semiotico il significato è un concetto risultato di una costruzione culturale ed etnica di comprendere un certo campo della realtà. Il significato, dunque, non corrisponde ad una meccanica attribuzione di carattere oggettivo, ma può essere definito come un insieme, una classe di singoli possibili contenuti mentali, potremmo dire, soggettivi e di conoscenza. È l'insieme di tutti i possibili sensi che quel segno può assumere. Anche per il significante occorre prendere le distanze dal mero dato materiale ed oggettivo, né individuale. I significanti sono entità dotate di una identità riconoscibile da parte di tutti i membri di un gruppo, dunque realtà psichiche condivise. Quella del significante è una sorta di categoria generale, astratta, capace di contenere tutti i possibili segnali che vi possono corrispondere. Cfr. L.J. PRIETO, *Lineamenti di semiologia*, trad. it., Laterza, Bari, 1971.

diverso dal punto di vista semantico e significativo<sup>293</sup>. Tanto è la conseguenza che le entità semiotiche sono costrutti psichici, culturali, religiosi, cognitivi, dipendenti dalla soggettività del “destinatario”.

Le conseguenze sono queste: *in primis* gli oggetti reali, i comportamenti, i simboli religiosi per restare in tema, presi in considerazione *sic et simpliciter* non hanno significato alcuno fin quando non vengono recepiti come qualcosa di autonomo da una società, diventando così unità culturali che possono essere riempite di senso; vi è di più: l’attribuzione del senso stesso scatta nel momento in cui si rileva, soggettivamente, una relazione, diretta o indiretta, tra l’unità (oggetto, comportamento, segno/simbolo) che diventa espressione, ed il relativo contenuto/significato.

Sulla base della relazione segnica, così come rappresentata, si stabilisce la classificazione dei segni, molto dibattuta in dottrina e che si proverà a semplificare per fini esplicativi, di completezza e rilevanza rispetto al presente lavoro di ricerca.

I segni si dividono in segni iconici, segni indicali e segni simbolici.

I segni si considerano iconici quando la relazione tra segno ed oggetto è caratterizzata da una somiglianza oggettivamente rilevabile o percepibile come tale nel gruppo sociale che usa il segno. “Un segno iconico deve la sua capacità di significare al fatto che l’espressione è sotto un certo aspetto simile al suo contenuto”<sup>294</sup> (ad es. le cartine geografiche, i ritratti, i foglietti illustrativi).

Altro tipo di relazione segnica è quella indicale. In questo caso la somiglianza tra segno e oggetto è più “sbiadita”, l’indice è un segno connesso al proprio oggetto da un punto di vista “fisico”, come una sorta di traccia (ad es. la firma, l’impronta digitale, una fotografia). Tale tipo di relazione è utilizzato, in particolar modo, all’interno del mondo televisivo, pubblicitario.

Abbiamo infine la relazione simbolica<sup>295</sup>, la più importante sotto il profilo comunicativo e dell’ambito scientifico che ci occupa.

---

<sup>293</sup> L. PONZIO, *L’iconauta e l’artesto. Configurazioni della scrittura iconica*, Mimesis, Milano- Udine, 2010.

<sup>294</sup> U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, cit., p. 26.

<sup>295</sup> “Dopo l’età romantica ed idealistica il tentativo condotto fino a quel momento di tener distinti segno e simbolo fallisce. I pensatori successivi risolvono il concetto di simbolo, nel segno, operando una equiparazione semiologica dei due termini. La scienza del simbolo diviene di pressoché esclusivo interesse della semiologia ossia, la scienza che studia i segni in relazione alla produzione, trasmissione, interpretazione, scienza che ha origini molto antiche rispetto a come si è soliti erroneamente ritenere: basti pensare all’*Organon* aristotelico in età antica; al *Saggio sull’intelletto umano* di Locke, in età moderna. È

Una relazione si intende simbolica quando in sua assenza non vi sarebbe legame alcuno tra il significante e il significato<sup>296</sup>. Il simbolo è una sorta di segno arbitrario, nel senso che lega significante e significato in maniera “storica e contingente”<sup>297</sup>. Pensiamo al crocifisso, evocativo in modo immediato non soltanto della religione cattolica dal punto di vista dei fedeli in particolar modo, ma anche della cultura e della storia del popolo italiano, quindi di un “sapere comunemente percepibile”.

Umberto Eco afferma che è proprio la cultura umana a poter essere oggetto di studio come fenomeno di comunicazione<sup>298</sup>, cioè ogni volta che si riveli l’esistenza di un processo fondante di significazione<sup>299</sup>, in particolare dei segni, veri oggetti dell’arte interattiva,

---

quindi possibile affermare come ai giorni nostri non sia sentita più dai filosofi la necessità di riflettere e di elaborare una definizione concettualmente univoca del termine simbolo, ma è sentita dai semiologi la necessità di indagare il simbolo-segno, soffermandosi sull’aspetto linguistico, visivo, gestuale. [...] Ad una identificazione tra simbolico e semiotico giunge anche E. Cassirer, il quale facendo propria la premessa kantiana di simbolo come “mezzo di comunicazione delle sensazioni”, definisce il simbolo “non come un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale; ogni pensiero veramente rigoroso ed esatto, dunque, trova il suo punto fermo solo nella simbolica, nella semiotica, sulla quale esso poggia”. In questo seguace ideale di Kant, Cassirer non intende la conoscenza come copia, in quanto non crede che l’uomo possa arrivare all’in - sé delle cose: il linguaggio è lo specchio di noi stessi, della coscienza delle cose, e non lo specchio delle cose stesse. Cassirer, nella sua opera *Filosofia delle forme simboliche*, intende perciò dire che l’uomo si caratterizza per la sua capacità di dare senso al molteplice e ciò viene operato grazie a funzioni simboliche originarie che egli ha, quali il mito, il linguaggio, la conoscenza intellettuale. Il simbolo per Cassirer è quindi lo strumento che permette all’uomo d’operare una mediazione attiva tra il concreto e il concetto; la forma simbolica è il mezzo mediante il quale un contenuto spirituale viene collegato a un segno sensibile. In altre parole, la forma simbolica è un codice attraverso cui si oggettiva lo spirito, mediante cui si esprime lo spirito umano”. F. GRANDE, A. LA BELLA, D. CAPPADONA, *Il Valore del Simbolo (Relazione su)*, cit., pp. 12- 13. Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 1960-1966, p. 20.

<sup>296</sup> Cfr. C. S. PEIRCE, *Semiotica*, cit., 1980.

<sup>297</sup> U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, cit., p. 32.

<sup>298</sup> Cfr. U. ECO, *La struttura assente*, Bompiani, Milano, 1968.

<sup>299</sup> Cfr. U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975, pp. 19-20, nel quale in particolare l’autore afferma che: “Il processo di significazione si verifica solo quando esiste un codice. Un codice è un sistema di significazione che accoppia entità presenti a entità assenti. Ogni qual volta, sulla base di regole soggiacenti, qualcosa di materialmente presente alla percezione del destinatario sta per qualcosa d’altro, si dà significazione”; Cfr. U. ECO, *Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive*, Milano, Bompiani, 1967; Cfr. U. ECO, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.

definiti da Eco “una vera e propria angoscia”<sup>300</sup>, in quanto non costituiscono un oggetto chiaro ed univoco, bensì capace di essere definito e pensato in così tanti modi per i quali una scelta alternativa impone il rifiuto dell’altra<sup>301</sup>.

Il periodo degli anni Sessanta ed Ottanta del Novecento è stato sicuramente il momento più intenso e produttivo della ricerca semiotica: le riflessioni sul segno, sul linguaggio verbale e non verbale, sulla comunicazione e sulla conoscenza mediata dei segni hanno dato vita a trattazioni ampie, a volte non univoche, ma in ogni caso coerenti con il senso dell’attività stessa, rendendola disciplina semiotica autonoma e, soprattutto, istituzionalmente riconosciuta come strumento volto a definire e ad analizzare i modi della comunicazione e percezione umana<sup>302</sup>.

La semiotica è scienza fondamentale anche per il diritto, in particolar modo per quello ecclesiastico, perché permette di scoprire il motivo in base al quale “una pluralità di individui diversi per età, per sesso, per livello sociale, per professione, per competenze, per studi, per aspirazioni diano a un simbolo religioso uno stesso significato, in virtù della stessa appartenenza culturale”<sup>303</sup>.

Pertanto, abbracciando una prospettiva sociologica, i valori e i principi veicolati da ciascuna aggregazione comunitaria non sono sempre gli stessi ma, al mutare delle condizioni sociali, etniche ed economiche, si rinnovano anch’essi, affrontando il perpetuo confronto con l’“altro”, con nuovi modi comunicare e di relazionarsi che non provengono solo da fattori “esterni” ma, molto spesso, sono gli stessi fattori “interni”, insite nelle radici di un popolo, a trasformarsi e adattarsi alle molteplici situazioni della realtà quotidiana<sup>304</sup>.

A tal proposito, bisogna prestare particolare attenzione al significato comunicato dai simboli delle varie confessioni religiose, plasmato da concetti, abitudini e comportamenti

---

<sup>300</sup> U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. XIV; Cfr. U. ECO, *Function and sign, the semiotics of architecture; A componential analysis of the architectural sign /column/*, in *Signs, symbols and architecture*, a cura di G. BROADBENT, R. BUNT, C. JENCKS, Chichester-New York, Wiley, 1980.

<sup>301</sup> Cfr. R. PETRILLI, *L’interazione simbolica. Introduzione allo studio della comunicazione*, Guerra Edizioni, Perugia, 2002, p. 7 ss.

<sup>302</sup> Cfr. R. PETRILLI, *L’interazione simbolica. Introduzione allo studio della comunicazione*, cit., p. 5 ss.

<sup>303</sup> I. BUTTITTA, *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma, 2008, p. 231.

<sup>304</sup> Cfr. I. BUTTITTA, *Verità e menzogna dei simboli*, cit., p. 231 ss.; Cfr. D. CARZO, *La società codificata. Simboli normativi e comunicazione sociale*, Carucci Editore, Bari, 1977, p. 85 ss.; A. PONZIO, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Cacucci Editore, Bari, 2003, pp. 15- 20.

in continua evoluzione e, anche in tal caso, l'origine di tali trasformazioni semantiche è da ricercare nella trasformazione multi-etnica della società.

Ne consegue che l'essenza semantica del simbolo, nella maggior parte dei casi, si modella in modo "inconsapevole", potremmo dire "automatico", poiché il comunicante o il comunicato, nonostante siano i protagonisti dello spettro semiotico, subiscono tali influssi evolutivi e pertanto i significati propri di determinati oggetti, mutano e migrano da un campo semantico all'altro con il globalizzarsi del contesto socio-culturale.

All'uopo, si riporta una specifica analisi semiotica operata sul simbolo religioso<sup>305</sup> del crocifisso in rapporto al caso *Lautsi*<sup>306</sup>, partendo dall'assunto già rappresentato in precedenza che la scienza semiotica permette di realizzare un collegamento tra significante e significato e, pertanto, un segno (significante), è tale perché trasmette un contenuto di senso a coloro che l'osservano, i quali, quindi, sono in grado di comunicare o di ricevere informazioni e messaggi (significato), a loro conoscibili.

I codici, infatti, per poter assolvere la propria funzione essenziale di esprimere un significato, devono essere conosciuti in base ad una regola acquisita, ovvero bisogna possedere la coscienza che a quel determinato stimolo visivo, auditivo, tattile, olfattivo o gustativo, corrisponda una certa area di significato.

In virtù di tali considerazioni, a maggior ragione si conferma che il crocifisso è un segno capace di trasmettere immediatamente un dato significato in chi nello stesso si

---

<sup>305</sup> "Se il simbolo può essere inteso come un'entità semiotica per sua natura ambivalente e dotata di un'«eccedenza di senso rispetto al senso conosciuto», ogni operazione volta a decodificarlo individuando un significato univoco rischia di trasformarlo in un segno convenzionale e arbitrario, inidoneo a veicolare le esperienze sacrali della religione e della politica. In breve, un'interpretazione, per così dire, «selettiva» del simbolo attenterebbe alla sua stessa «vita» o, meglio, si mostrerebbe inadeguata a cogliere la reale potenza evocativa della rappresentazione simbolica. In realtà, trattandosi di un «simbolo della coscienza», la percezione del suo contenuto semantico continuerebbe a risultare fortemente condizionata dall'influenza di autorità spirituali socialmente più legittimate di ogni pubblico potere, per così dire, «laico» a fornire il «significato autentico» della stessa configurazione simbolica". A. MORELLI, *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, Rivista telematica ([www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it)), 2006, p. 9; Cfr. U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 72; Cfr. C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in *Opere*, VI, Torino, 1988, p. 484 ss; Cfr. M.G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, trad. it. di L. D'ARCANGELO, Torino, 1970, p. 149.

<sup>306</sup> Cfr. A. MAWHINNEY, *Crucifix, classrooms and children: a semiotic cocktail*, in *The Lautsi papers: multidisciplinary reflections on religious symbols in the public school classroom*, a cura di J. TEMPERMAN, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2012, p. 93 ss.

riconosce, o anche no, tale da influenzare il comportamento degli osservatori che accedono, prendendo in considerazione la problematica del caso Lautsi, ai luoghi pubblici.

Pertanto il simbolo religioso della croce non può essere considerato come “passivo”, come affermato nell’ambito della famosa sentenza in oggetto e precedentemente esaminata, perché, secondo questa analisi, è collegato a un codice in base al quale esso esplica un significato prettamente religioso e quindi un contenuto fideisticamente orientato.

Per fare un esempio banale: se un cerchio fosse esposto in ogni aula scolastica, potrebbe essere considerato un simbolo passivo fino a quando non trasmetta alcun significato veicolato in modo diretto per gli alunni che ne colgono il significato<sup>307</sup>.

Il crocifisso<sup>308</sup>, diversamente, essendo interpretato in base a un codice ben definito a priori, realizza un collegamento indissolubile con la religione e la cultura cristiana.

Nel contesto italiano, attingere al significato religioso del crocifisso, collegandolo a “quella determinata” identità culturale e religiosa comporterebbe, da una parte, che soltanto coloro che professano il cattolicesimo si sentano parte di “quella determinata” comunità; dall’altra che coloro che in quel simbolo non si riconoscono ne percepiscono comunque il senso e il significato, avendo, però la reazione opposta: il rifiuto, l’allontanamento, l’esclusione<sup>309</sup>. Così si vengono a creare i conflitti sociali di cui precedentemente discusso.

---

<sup>307</sup> Cfr. A. MAWHINNEY, *Crucifex, classrooms and children: a semiotic cocktail*, in *The Lautsi papers: multidisciplinary reflections on religious symbols in the public school classroom*, cit., p. 93 ss

<sup>308</sup> Il crocifisso, se come icona può “stare per” la crocifissione quale pratica diffusa presso i romani, come simbolo contiene il suggerimento culturale della storia della religione cristiana e infine, in quanto indice, rende riconoscibili le declinazioni della cristianità stessa in senso spaziale. Ecco il punto: nel caso del crocifisso, spesso il dibattito politico non solo ha cercato di enfatizzare una lettura “simbolica” rispetto a un’altra, ma ha anche tentato di allentare le tensioni cercando di sostituire al crocifisso-simbolo il crocifisso-icona. Ma come già faceva notare Jakobson, la faccenda non è così semplice.

Il crocifisso non può essere considerato alternativamente come icona storica, simbolo religioso o indice laico, perché in ciascuna di queste concezioni della croce sono già comprese le altre due. Proprio come la figura di una sfera azzurra su cui sono disegnate forme irregolari i cui colori variano dal marrone scuro al verde chiaro non rappresenta soltanto il globo terrestre, ma significa già il mondo e la realtà fisica totale”. A. SONEGO, *Il segno nella croce. Questioni politiche e principi semiotici*, in *Semiobo*, Rivista telematica ([www.semioticabologna.wordpress.com](http://www.semioticabologna.wordpress.com)), 30 settembre 2013.

<sup>309</sup> Sempre in riferimento al caso giurisprudenziale in oggetto, “nell’affrontare la questione del valore escludente del simbolo, il giudice confonde la dimensione semiotica, all’interno della quale è possibile individuare il carattere in parola come un attributo tipico e indefettibile del simbolo (di ogni simbolo), e la

Sembra opportuno riportare, ancora, un'analisi semantica di un diverso simbolo religioso che ha preso spunto sempre da un caso giurisprudenziale. Il caso è il seguente: un indiano nel 2009, viene imputato innanzi al Tribunale di Cremona per il reato di porto abusivo d'armi, in quanto trovato in possesso del suo *kirpan*, come rappresentato nel precedente capitolo, il pugnale rituale della religione *Sikh*.

Mostrando l'oggetto incriminato a un giudice afferma, però, a sua difesa, che lo stesso non è un pugnale, o comunque che il suo significato non è "essere arma", ma un simbolo religioso che, in ottemperanza ai precetti fideistici, deve portare con sé sempre. All'esito del processo l'imputato indiano viene assolto perché il fatto non sussiste, poiché viene colta ed accolta la significazione data al *Kirpan*, la sua portata semantica nell'ottica della cultura e della religione di appartenenza dell'imputato.

Le affermazioni dell'imputato comportano un'analisi cognitivo-comunicativa, che converge ed ha il suo nucleo semiotico in una proposta di trasfigurazione/trasmigrazione categoriale<sup>310</sup>, quasi come se mostrando il *kirpan* egli affermasse che nonostante lo stesso non debba essere qualificato come arma offensiva, ma rappresenti un oggetto con una valenza cultural-religiosa cui l'indiano è fedele, non vada comunque ad escludere che il *kirpan* al contempo comunque, oggettivamente, sia un coltello. È semanticamente ovvio che il fedele che rivendica di portare il pugnale Sikh lo fa percependo "meramente" la sua natura di simbolo religioso, oggetto di protezione divina, uno strumento di pacificazione

---

dimensione squisitamente semantica. Pretendendo di eliminare la valenza escludente del simbolo attraverso la scelta di un significato specifico (peraltro apoditticamente posto come il solo "corretto"), il T.A.R. non si rende conto che già la scelta di tale significato produce l'esclusione. Da un lato, infatti, si ammette che «i simboli religiosi in genere implicano un meccanismo logico di esclusione; infatti, il punto di partenza di ogni fede religiosa è appunto la credenza in un'entità superiore, per cui gli aderenti, ovvero i fedeli, si trovano per definizione e convinzione nel giusto. Di conseguenza e inevitabilmente, l'atteggiamento di chi crede rispetto a chi non crede, che quindi si oppone implicitamente all'essere supremo, è di esclusione». Dall'altro lato, e contraddittoriamente, si afferma invece che, nonostante «il meccanismo logico dell'esclusione dell'infedele [sia] insito in ogni credo religioso, anche se gli interessati non ne sono consapevoli», esiste, come sola eccezione, la posizione del cristianesimo, «ove ben compreso [...], il quale considera secondaria la stessa fede nell'onnisciente di fronte alla carità, cioè al rispetto per il prossimo. Ne consegue che il rifiuto del non credente da parte di un cristiano implica la radicale negazione dello stesso cristianesimo, una sostanziale abiura, il che non vale per le altre fedi religiose, per le quali può costituire al massimo la violazione di un importante precetto»". A. MORELLI, *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, cit., p. 13.

<sup>310</sup> Cfr. M. Ricca, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit., p. 198 ss.

sociale e protezione dei più deboli dalle ingiustizie, un segno di grazia e dignità personali, un monito alla responsabilità per gli Altri e una sfida perenne alla capacità di autocontrollo.

“In quale mondo o universo di discorso il *kirpan* è solo un simbolo religioso e affettivo e non anche un’arma? Nel mondo della cultura occidentale, che invece intravede esclusivamente un mezzo di offesa, fino a quando non viene edotta circa le sue connotazioni extra-materiali? Oppure nella cultura d’origine del Sikh? La risposta è: in nessuna delle due. I due mondi sono contraddittori perché non sono completamente inter-esclusivi ed escludenti. Rovesciando la questione, si potrebbe osservare che il singolo *Sikh* sta in entrambi i mondi, anzi vive in uno nuovo, quello multiculturale, di cui anch’egli è artefice, alla stessa stregua degli autoctoni che lo ospitano come migrante. Il punto è che il Sikh rimodella il significato del suo *kirpan* all’interno del nuovo contesto di vita, generando una trasfigurazione/trasmigrazione semantica. E lo fa in modo autentico. Nella società d’immigrazione, proprio in quanto multiculturale, il *kirpan* acquista appunto una nuova valenza categoriale. Ciò significa che gli aspetti simbolico-religiosi si rivestono di maggiore salienza, mentre quelli materialistico difensivi/offensivi recedono”<sup>311</sup>.

Nell’ambito di tale procedimento penale, avviene una sorta rimodellazione semantica o, per meglio dire, un incontro di sensi, tra mondi con culture diverse permettendo una comunicazione tra l’oggetto e le parti coinvolte, al fine di arrivare, come infatti è accaduto nel caso che ci occupa, ad un obiettivo di conoscenza, interazione e transizione.

“Il significato interculturale del *kirpan*, di un manico del trolley, del crocifisso, come di un cippo di legno utilizzato come seggiolino, di una zolla di terra indurita a sua volta trasformata dall’agire umano in uno strumento contundente, quel significato appunto non sta nelle cose ma nelle prassi attivate dal corpo umano in relazione creativa, finalistica, dinamica, in breve mediata dalla capacità di progettazione della mente in coordinazione con l’ambiente e i suoi ingredienti. Le cose non hanno significati in sé o realtà essenziali, ma sono sintesi di prassi di produzione di senso gestite dal corpo, dalla mente e dal mondo, che a loro volta produrranno sintesi che noi chiameremo a loro volta corpo, mente e mondo, unitamente alle distinzioni tra di esse. Lungo il processo, alcune connotazioni verranno trascelte, altre abbandonate, definendo assi di salienza utili a definire il centro di

---

<sup>311</sup> M. RICCA, *Il tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini*, in *Ec Aiss*, Rivista telematica dell’AISS (Associazione Italiana studi Semiotici) ( [www.ec-aiiss.it](http://www.ec-aiiss.it)), 21 maggio 2013, pp. 8-9; Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit.

ogni categoria. Il *kirpan* potrà dunque diventare principalmente un oggetto religioso, il manico del trolley un corpo contundente, il cippo un modello di sedia ecc. Tutto dipenderà dalla piega che l'umano agire – incluso il comprendere – conferirà alle potenziali relazioni insite negli ingredienti, nei segni del mondo”<sup>312</sup>.

Oggi giorno la valenza semiotica del simbolo religioso, diventando oggetto di studio relativamente alle modalità in cui esplica significati anche e soprattutto nell'evoluzione multiculturale e multireligiosa della società, acquista rilievo anche in campo giuridico, dal momento che il diritto ecclesiastico è un fatto sociale<sup>313</sup>, è diritto vivente. Ciò assume una notevole importanza soprattutto in sede giurisprudenziale, in quanto lo studio semiotico, l'arte interpretativa e di significazione, potrebbero essere utilizzati come criteri ermeneutici per dirimere controversie giuridiche in materia di simboli religiosi nello spazio pubblico.

In definitiva potremmo dire che, anche in ambito ecclesiastico, lo scopo della scienza semiotica è quello di analizzare il fenomeno della comunicazione, qualsiasi sia la forma e le modalità che assuma ed è di fondamentale importanza in materia di simboli fideistici perché essa sta alla base della relazione diretta tra comunità religiosa, o comunque il singolo fedele, e la confessione.

L'obiettivo non è quello di creare una teoria generale ed “universale” sulla meiotica dei simboli religiosi, non sarebbe possibile giungere a un'unica e sola soluzione, dal momento che non esiste un'interpretazione singola ed oggettiva sugli stessi, ma è quello di poter capire la portata, positiva o negativa che un determinato simbolo, rappresentativo di un'adesione confessionale, può assumere per un singolo all'interno di un determinato

---

<sup>312</sup> M. RICCA, *Il tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini*, in *Ec Aiss*, cit. p. 12; Cfr. G. MARRONE, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einuadi, Torino 2001; Cfr. P. FABBRI, *Natura, naturalismo, ontologia: in che senso? Conversazione con Gianfranco Marrone*, in *Semiotica della natura. Natura della semiotica*, a cura di G. MARRONE, Mimesis, Milano 2012, p. 25 ss.; Cfr. A. J. GREIMAS, J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Editions du Seuil, Paris 1991 (trad. it. ID., *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano, 1996, p. 3 ss.; ID., *Sémiotique et sciences sociales*, Editions du Seuil, Paris 1976 (trad. it. ID., *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino 1991, p. 12 ss.).

<sup>313</sup> “La scienza del diritto, in altri termini, può essere intesa come una scienza del reale, e in particolare come una scienza teorica del reale che si propone di fornire spiegazioni causali. Se il diritto è un fatto sociale, tale scienza deve configurarsi come scienza sociale”. H. ALBERT, *Scienza giuridica ed ermeneutica. Il diritto come fatto sociale e il compito della giurisprudenza*, in *Ars Interpretandi*, Rivista telematica ([www.arsinterpretandi.it](http://www.arsinterpretandi.it)), p. 231.

contesto socio- culturale; e come questa valenza può indurre un determinato soggetto ad avanzare determinate istanze di tutela e a comportarsi secondo precetti fideisticamente orientati.

## ***2. La comunicazione sociale della Chiesa Cattolica. L'Inter Mirifica e i documenti del Magistero.***

L'essere umano, dunque, per sua natura è portato a relazionarsi, a comunicare, ad interagire mediante il linguaggio, mediante comportamenti e, ancora, mediante la conoscenza dei significati che vengono trasmessi da simboli o anche oggetti.

Come rappresentato, la comunicazione intesa come fattore socio-culturale che implica non solo un vicendevole scambio ma anche e “meramente” la recezione di un “messaggio” come nel caso che ci occupa, svolge un ruolo fondamentale nel contesto globalizzato.

Sul piano funzionale i nuovi mezzi di comunicazione sono diventati strumenti importanti di educazione e di arricchimento culturale, religioso e partecipazione politica, ma soprattutto di dialogo e comprensione interculturali. Essi da sempre sono considerati il principale strumento informativo/formativo, capaci di influenzare i soggetti nel loro pensare e nel loro agire quotidiano.

In particolare chi scrive tratterà di seguito la “comunicazione sociale”, che trova il suo posto nel quadro più generale della comunicazione pubblica, perché estranea alle logiche del mercato dell'informazione particolare, ovvero espressione esclusiva della volontà di rappresentazione del panorama più vasto possibile di valori e diritti. Un tentativo di definizione più precisa e in un certo senso scientifica dell'utilizzo semantico del termine comunicazione sociale, sottolinea che l'aggettivo “sociale” serve a connotare la diffusione dei valori e degli orientamenti contenuti nei messaggi che si veicolano, in particolar modo la stessa è caratterizzata per la sua vocazione civile e sociale, per il desiderio e la disposizione a legarsi alle problematiche vicine al benessere collettivo.

Nel contesto attuale, le confessioni religiose avvertono la necessità di dialogare e di “arrivare” in modo diretto e d'impatto ai propri fedeli ed a possibili “nuovi adepti”; per farlo nell'era globalizzata non soltanto dal punto di vista etnico, ma anche tecnologico, le stesse si sono dovute adeguare agli strumenti all'avanguardia presenti in rete.

I *media* infatti non sono assolutamente strumenti passivi di “mera” trasmissione, anzi, essi sono contemporaneamente mezzo e messaggio<sup>314</sup>, portatori di una nuova cultura che, a prescindere dagli importanti contenuti, consistono in innovativi modi di comunicare<sup>315</sup>, mediante linguaggi, *slogan*, segni e gestioni che probabilmente prima erano totalmente estranei, essendo diverso anche il contesto socio-culturale. La loro incidenza sui modi di pensare e di agire, sugli stili di vita, sulla coscienza personale e comunitaria, in una parola sulla cultura e sulla stessa evangelizzazione fa sì che la Chiesa non può non impegnarsi sempre più profondamente nel mutevole mondo delle comunicazioni sociali<sup>316</sup>.

“L’influenza delle nuove tecnologie determina, infatti, un evidente sconvolgimento nella comunicazione, più che una semplice rivoluzione tecnologica nelle dinamiche della globalizzazione.

Ad ogni modo, la crisi di reali momenti aggregativi, sostituiti dall’incontro virtuale nella piazza telematica della rete, sembra un fenomeno irreversibile, destinato ad amplificare lo scontro tra realtà e virtualità<sup>317</sup>.

La comunicazione sociale attraverso i *media* e mezzi simili ha visto protagonista nel nostro Paese quella che possiamo definire la religione di maggioranza, che non è solo fede, ma potremmo dire anche cultura, quella Cattolica, pertanto di qui in seguito nell’utilizzare il termine Chiesa, si farà riferimento alla Chiesa Cattolica (non trattando in questa sede le problematiche circa il rispetto del pluralismo religioso nell’ambito dei *mass media*).

La storia della Chiesa ha attraversato nei secoli fasi complesse, nel tentativo di raggiungere il popolo di Dio con il messaggio di salvezza e di tradurlo nella vita quotidiana dei soggetti; a tal riguardo negli ultimi anni la stessa “affronta” il progresso e le tecnologie di volta in volta introdotte<sup>318</sup> e così si spinge a far testimonianza del messaggio di Dio

---

<sup>314</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 17.

<sup>315</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio*, 07 dicembre 1990, n. 37.

<sup>316</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 08 dicembre 1965, n. 45.

<sup>317</sup> G. RIVETTI, Presentazione al testo: V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, Ecra, Roma, 2015.

<sup>318</sup> I moderni mezzi di comunicazione sociale sono fattori culturali che svolgono un ruolo in questa storia. Come osserva il Concilio Vaticano II, “benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l’umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio”. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 08 dicembre 1965, n. 39.

mediante la stampa, le trasmissioni radio, fino alla presenza anche nel mondo di internet<sup>319</sup>, infatti “su tutte le strade del mondo, anche su quelle maestre della stampa, del cinema, della radio, della televisione e del teatro, dev’essere annunciato il Vangelo che salva”<sup>320</sup>.

Rispetto a tali mezzi<sup>321</sup>, la Chiesa tende ad incoraggiare la loro giusta evoluzione e il loro giusto utilizzo per il bene dello sviluppo umano<sup>322</sup>, della giustizia e della pace, per

---

<sup>319</sup> “La Chiesa cattolica, insieme ad altri organismi religiosi, dovrebbe essere attivamente presente su Internet e partecipare al dibattito pubblico sulla sua evoluzione. «La Chiesa non pretende di imporre queste decisioni e queste scelte, ma cerca di dare un aiuto reale indicando i criteri etici e morali applicabili in questo campo, criteri che si troveranno sia nei valori umani sia nei valori cristiani».

Internet può offrire un prezioso contributo alla vita umana. Può promuovere la prosperità e la pace, lo sviluppo intellettuale ed estetico, la comprensione reciproca fra i popoli e le nazioni su scala globale. Può anche aiutare gli uomini e le donne nella loro continua ricerca di autocomprensione. In ogni epoca, inclusa la nostra, la gente si pone sempre le stesse domande fondamentali: «Chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?». La Chiesa non può imporre le sue risposte, ma può e deve proclamare al mondo le risposte che ha ricevuto. Oggi, come sempre, offre l’unica risposta totalmente soddisfacente agli interrogativi più profondi della vita: Gesù Cristo, che «svela pienamente l’uomo all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Come il mondo contemporaneo, quello dei mezzi di comunicazione sociale, di cui Internet fa parte, è presente, in maniera imperfetta e tuttavia autentica, dentro i confini del Regno di Dio e posto al servizio della parola di salvezza. Tuttavia «l’attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell’umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo»”. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica in Internet*, n.12, 22 febbraio 2002; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale «*Aetatis Novae*» sulle *Comunicazioni Sociali nel 20° Anniversario della Communio et Progressio*, 22 febbraio 1992; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, n. 1; *Gaudium et spes*, n. 22.

Ancora, “«Internet permette a miliardi di immagini di apparire su milioni di schermi in tutto il mondo. Da questa galassia di immagini e suoni, emergerà il volto di Cristo? Si udirà la sua voce? Perché solo quando si vedrà il suo volto e si udirà la sua voce, il mondo conoscerà la buona notizia della nostra redenzione. Questo è il fine dell’evangelizzazione e questo farà di internet uno spazio umano autentico, perché se non c’è spazio per Cristo, non c’è spazio per l’uomo». Guardare con gli occhi della fede ai media significa riconoscerne certo i limiti, ma ancor più le potenzialità e operare affinché diventino una concreta risorsa per la missione della Chiesa”. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 36ª Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali*, 2002, 6; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 26.

<sup>320</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 44, consultabile in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 73.

---

<sup>321</sup> “[...] La Chiesa si interroga naturalmente sull’atteggiamento dei *mass media* nei confronti della «religione». [...] allo stato attuale si constata che l’informazione religiosa tende ad avere più spazio nei mezzi di comunicazione, a causa dell’interesse maggiore prestato alla dimensione religiosa delle realtà umane. Per analizzare questo fenomeno bisognerebbe interrogare i lettori dei giornali, i telespettatori e gli ascoltatori delle stazioni radio, poiché non si tratta di una presenza imposta dai *mass media*, ma di una richiesta specifica da parte del pubblico alla quale i responsabili della comunicazione di massa rispondono dando più spazio all’informazione ed al commento di tematiche religiose. Nel mondo intero, vi sono milioni di persone che ricorrono alla religione per conoscere il senso della loro vita, milioni di persone per le quali la relazione religiosa con Dio, creatore e Padre, è la realtà più felice dell’esistenza umana. Lo sanno bene i professionisti della comunicazione, i quali prendono atto di questo fatto e ne analizzano le implicazioni. E anche se questa dialettica tra operatori dell’informazione e pubblico della comunicazione sociale è segnata talvolta dall’incompletezza e dalla parzialità, c’è un fatto positivo: la religione oggi è presente nella corrente di informazione dei *mass media*. [...] La questione posta oggi alla Chiesa non è più quella di sapere se l’uomo della strada può ancora recepire un messaggio religioso ma quella di trovare i linguaggi di comunicazione migliori per ottenere il maggior impatto possibile del messaggio evangelico. Il Signore ci incoraggia direttamente e molto semplicemente a procedere sulla strada della testimonianza e della più vasta comunicazione: «Non temete . . . Quello che ascoltate all’orecchio predicatelo sui tetti» (*Mt* 10, 26-27). Di che cosa si tratta? L’Evangelista lo riassume così: «Dichiararsi per Cristo davanti agli uomini» (cfr. *Mt* 10, 32). Ecco dunque l’audacia nello stesso tempo umile e serena che ispira la presenza cristiana in seno al dialogo pubblico dei *mass media*! Ce lo dice san Paolo: «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è per me un dovere» (*I Cor* 9,16). La stessa fedeltà si esprime lungo tutta la Scrittura: «Nella grande assemblea ho annunziato la salvezza, (*Sal* 40[39], 10) e «ogni uomo è preso da timore, racconta quel che Dio ha fatto e comprende le sue opere» (*Sal* 64[63], 10).

Comunicatori e recettori dei *mass media*, avete la possibilità di interrogarvi, gli uni e gli altri, sulla esigenza e la costante novità di questa «religione pura e genuina» che ci invita a «non lasciarci sporcare dalle cose di questo mondo» (*Gc* 1, 27).

Operatori dei *mass media*, questi pochi tratti di saggezza biblica vi faranno comprendere subito che la grande sfida della testimonianza religiosa in seno al dialogo pubblico è quella dell’autenticità dei messaggi e degli scambi, così come quella della qualità dei programmi e delle produzioni.

A nome di tutta la Chiesa desidero ringraziare il mondo della comunicazione per lo spazio che offre alla religione nei *mass media*. Sono certo, esprimendo questa gratitudine, di interpretare il sentimento di tutte le persone di buona volontà, anche se ci sembra spesso che la presenza cristiana nel dibattito pubblico potrebbe essere migliorata. Sarei felice di prestare la mia voce per dire grazie dello spazio dato alla religione nell’informazione, nella documentazione, nel dialogo, nella raccolta dei dati [...].

Possano il messaggio religioso e le iniziative religiose essere presenti in tutti i *mass media*: nella stampa di informazione audiovisiva, nella creazione cinematografica, nelle «memorie» e negli scambi informatici delle banche dati, nella comunicazione teatrale e negli spettacoli culturali di alto livello, nel dibattito di opinione e nella riflessione comune sull’attualità, nei servizi di formazione e di educazione del pubblico, in tutte le produzioni dei *mass media* di gruppo, grazie a disegni animati ed a fumetti di qualità, grazie alle ampie

l'elevazione della società a livello locale, nazionale e comunitario, alla luce del bene comune e in spirito di solidarietà. In considerazione della grande importanza delle comunicazioni sociali, essa cerca un "dialogo onesto e rispettoso con i responsabili dei media", un dialogo che si rivolga in primo luogo all'elaborazione della politica che li riguarda. Questo dialogo implica che la Chiesa faccia uno sforzo per comprendere i media - i loro obiettivi, i loro metodi, le loro regole di lavoro, le loro strutture interne e le loro modalità - e che sostenga e incoraggi coloro che vi lavorano"<sup>323</sup>.

La Chiesa è sempre stata attiva ed attratta dalla nuova dimensione tecnologica, spesso, tuttavia, con non pochi timori delle conseguenze che il suo mancato controllo potesse produrre nel popolo di Dio e nella coscienza ecclesiale. Così, dalla metà dell'Ottocento, per tutto il Novecento e, soprattutto negli ultimi tempi, i Papi<sup>324</sup> non si sono mai sottratti

---

possibilità offerte dalla diffusione degli scritti, delle registrazioni sonore e visive, nei momenti di distensione musicale delle radio locali o di grande diffusione! Il mio augurio più ardente è che i circuiti cattolici e cristiani possano collaborare in modo costruttivo con i circuiti di comunicazione culturale di ogni genere, superando le difficoltà di concorrenza in vista del bene ultimo del messaggio religioso. La Chiesa stessa, in questa occasione, invita a prendere seriamente in considerazione le esigenze della collaborazione ecumenica ed inter-religiosa nei *mass media*.[...]". GIOVANNI PAOLO II, *La religione nei mass media*, Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la XXIII Giornata mondiale delle Comunicazioni Sociali, 7 maggio 1989, consultabile al sito internet [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>322</sup> Cfr. C. MENEGHETTI, *Elementi di teologia della comunicazione. Un percorso tra etica e religione*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova, 2015.

<sup>323</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale *Aetatis novae*, n. 8, 22 febbraio 1992, consultabile al sito internet [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>324</sup> Fu Pio XI (1857-1939) a chiamare in Vaticano il suo inventore, Guglielmo Marconi, e intervenendo nel momento in cui Marconi dimostrava l'efficacia dei suoi esperimenti affermò in forma di preghiera: "Benedici questa serie di macchine che servono a trasmettere nelle onde dell'etere, affinché comunicando le parole apostoliche anche ai popoli lontani siamo riuniti con te in un'unica famiglia». Nelle sue parole era evidente il desiderio di utilizzare un mezzo tecnologico per costruire "un'unica famiglia".

Paolo VI: "Nel nostro secolo, contrassegnato dai mass media o strumenti di comunicazione sociale, il primo annuncio, la catechesi o l'approfondimento ulteriore della fede, non possono fare a meno di questi mezzi come abbiamo già sottolineato. Posti al servizio del vangelo, essi sono capaci di estendere quasi all'infinito il campo di ascolto della parola di Dio, e fanno giungere la buona novella a milioni di persone. La Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al suo Signore se non adoperasse questi potenti mezzi, che l'intelligenza umana rende ogni giorno più perfezionati; servendosi di essi la Chiesa "predica sui tetti" il messaggio di cui è depositaria; in loro essa trova una versione moderna ed efficace del pulpito. Grazie ad essi riesce a parlare alle moltitudini. Tuttavia l'uso degli strumenti di comunicazione sociale per l'evangelizzazione presenta una sfida: il messaggio evangelico dovrebbe, per il loro tramite, giungere a folle di uomini, ma con la capacità di

alle sfide che i nuovi mezzi di comunicazione ponevano, esponendosi su tale argomento ed innescando una particolare reazione da parte dei laici; infatti ad ogni tentativo dei pontefici di comunicare attraverso i mezzi moderni, la cronaca non ha mai fatto mancare la sua critica<sup>325</sup> a tal riguardo.

Papa Giovanni Paolo II, durante la 34<sup>a</sup> Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali<sup>326</sup>, “insisteva” sull’importanza dei relativi mezzi di comunicazione, soprattutto in quest’epoca altamente globalizzata, poiché permettono di esporre e conoscere culture, fedi,

---

penetrare nella coscienza di ciascuno come se questi fosse l’unico, con tutto ciò che egli ha di più singolare e personale, e di ottenere a proprio favore un’adesione, un impegno del tutto personale.” PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, nn. 40-45, consultabile in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 58.

Come non ricordare le parole di Papa Giovanni Paolo II, che rispetto all’argomento in questione tanto ha detto, tra cui: “I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi. Forse è stato un po’ trascurato questo areopago: si privilegiano generalmente altri strumenti per l’annuncio evangelico e per la formazione, mentre i mass-media sono lasciati all’iniziativa di singoli o di piccoli gruppi ed entrano nella programmazione pastorale in linea secondaria. L’impegno nei mass-media, tuttavia, non ha solo lo scopo di moltiplicare l’annuncio: si tratta di un fatto più profondo, perché l’evangelizzazione stessa della cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e il magistero della chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici. Il mio predecessore Paolo VI diceva che «la rottura fra il vangelo e la cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca», e il campo dell’odierna comunicazione conferma in pieno questo giudizio”. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 37, consultabile in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 26.

<sup>325</sup> Cfr. F. OCCHETTA, *Le tre soglie del giornalismo. Servizio pubblico, deontologia, professione*, Ucsi, Roma, 2015. “Dalla prima e discussa intervista di Papa Leone XIII a *Le Figaro* nel 1892, al primo *tweet* di Benedetto XVI o ai *selfies* con Papa Francesco, il Leitmotiv non è cambiato: comunicando come tutti, la persona del Papa sembra perdere sacralità” V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, cit., 2015, p. 24.

<sup>326</sup> La Giornata mondiale delle comunicazioni sociali è stata indetta dal 1967, voluta direttamente dalla *Inter Mirifica*, la stessa è un appuntamento annuale che cade ogni domenica che precede la Pentecoste e riunisce tutta la comunità ecclesiale, al fine di promuovere l’importanza delle comunicazioni sociali e le relative iniziative della Chiesa.

tradizioni diverse e di far arrivare messaggi di fede ai propri adepti; attraverso essi la gente entra in contatto con persone ed eventi differenti, a volte sconosciuti, formandosi una propria opinione sul mondo in cui vive e configurando un proprio modo di intendere il significato della vita<sup>327</sup>, vivere la fede come un “fatto culturale”<sup>328</sup>, affinché la stessa si diffonda e sia veicolo di dialogo con altre culture e religioni<sup>329</sup>.

Nei primi anni del XX secolo appare evidente che la Chiesa voglia attivarsi e regolare il suo ruolo all'interno dei *mass media*. La strada viene preparata da Pio XI, con l'Enciclica “*Vigilanti cura*”, firmata il 29 giugno 1936, e portata avanti dal suo successore, Pio XII, con l'enciclica *Miranda Prorsus*, dell'8 settembre 1957. La prima si riferisce al cinema, la seconda, oltre che al cinema, comincia ad affrontare i temi caldi legati alla radio e alla televisione. La questione sembra pronta per una riflessione decisiva che si affronterà di lì a poco il Concilio Vaticano II, “introducendo”, inoltre, il dibattito al Decreto Conciliare *Inter Mirifica*<sup>330</sup>.

“Negli stessi anni prende corpo la struttura gerarchica della Chiesa per la comunicazione, una struttura di tipo gerarchico, che si fonda sulla figura del Vescovo, anche se ci sono diverse organizzazioni professionali che si occupano del coordinamento delle attività della Chiesa in questo settore, e altre ancora, sostanzialmente laiche, che

---

<sup>327</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 34<sup>a</sup> Giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 24 gennaio 2000, consultabile in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 41.

<sup>328</sup> Cfr. PRESIDENZA DELLA CEI, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 2, 28 gennaio 1997, consultabile al sito internet [www.progettoculturale.it](http://www.progettoculturale.it).

<sup>329</sup> “L'estensione globale dei media comporta al riguardo speciali responsabilità. Se è vero che i media appartengono spesso a gruppi con propri interessi, privati e pubblici, proprio la natura del loro impatto sulla vita esige che essi non favoriscano la divisione tra i gruppi – per esempio, in nome della lotta di classe, del nazionalismo esasperato, della supremazia razziale, della pulizia etnica, e così di seguito. Mettere l'uno contro l'altro in nome della religione è un errore particolarmente grave contro la verità e la giustizia, come lo è un atteggiamento discriminatorio nei confronti delle diverse convinzioni religiose, poiché esse appartengono alla sfera più profonda della dignità e della libertà della persona umana”. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 37<sup>a</sup> Giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 24 gennaio 2003, consultabile in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 59

<sup>330</sup> CONCILIO VATICANO II, *Inter Mirifica*, 4 dicembre 1963.

offrono un contributo significativo sul piano culturale e professionale. Già con la Lettera Enciclica *Vigilanti Cura* del 1936 Pio XI sollecitava l'apertura di Uffici nazionali per il Cinema, istituiti e gestiti dalle varie Conferenze episcopali e addetti alla classificazione del film in circolazione. Questa 'rete' rappresenta la struttura embrionale di quella che sarà l'organizzazione della Chiesa nelle Comunicazioni sociali. Anni dopo, Pio XII conferma questo orientamento nell'Enciclica *Miranda Prorsus*, estendendola anche ai media elettronici (nn. 127, 158)"<sup>331</sup>. Sarà poi il Concilio, con l'*Inter Mirifica* (n. 21), diventato nel tempo il punto di riferimento per i documenti della Chiesa in materia di *media* e comunicazioni sociali e articolato in due capitoli, uno dedicato all'uso dei *media* e l'altro ai *media* come mezzi di comunicazione sociale al servizio dell'apostolato<sup>332</sup>, a decretare la nascita degli Uffici nazionali per la stampa, il cinema, la radio e la televisione: si tratta di quelle strutture che oggi prendono il nome di Uffici per le Comunicazioni sociali.

“È prevista una speciale struttura per la Santa Sede, fino alle strutture delle Conferenze episcopali regionali. Possiamo così sintetizzare la cronologia di questo cammino:

- nel 1948 viene istituita la Pontificia Commissione per i film religiosi e educativi;
- nel 1952 questa Commissione viene estesa alla radio, alla televisione e al cinema;
- nel 1959 la Commissione diviene un'istituzione permanente del Vaticano, dipendente dal Segretario di Stato (*Motu Proprio Boni Pastoris*, 22 febbraio);
- nel 1963 l'*Inter Mirifica*<sup>333</sup>, decreta che venga messo a disposizione del Papa uno speciale Ufficio presso la Santa Sede dedicato alle Comunicazioni sociali;

---

<sup>331</sup> V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, cit., p. 33 ss.

<sup>332</sup> E. AMBROSI, *Comunicazione e informazione: nuovi scenari e forme di presenza della Chiesa. Un Corso a Trieste*, in *Tigor: Rivista di Scienze della Comunicazione*, A. III, n. 1, gennaio- giugno 2011, p. 155.

<sup>333</sup> Nell'ottica odierna gli aspetti e le riflessioni più importanti di tale documento possono essere così sintetizzati: “La prima conquista riguarda il fatto che, al di là del contenuto del Decreto *Inter Mirifica*, vi sia un documento che ponga la comunicazione stessa al centro di un Concilio Ecumenico. La comunicazione infatti non è solo elemento di studio di specialisti del settore, ma diventa un tema fondamentale per la riflessione nell'ambito della missione della Chiesa. Il documento *Inter Mirifica* fu all'inizio considerato non sufficientemente rilevante a livello teologico, eppure fu proprio questo aspetto a permettere che non venisse in seguito stigmatizzato come appartenente ad una teologia non ancora toccata dagli sviluppi del Concilio. L'importanza di *Inter Mirifica* sta quindi nel sottolineare il ruolo essenziale della comunicazione piuttosto che nell'analizzarne tematiche e argomentazioni.

Il documento stesso riconosce che il tema della comunicazione è da situare in un contesto in evoluzione continua. È da considerarsi quindi un vantaggio il fatto che *Inter Mirifica* non sia legata ad un determinato momento storico. Essa infatti contempla la necessità della trasmissione di messaggi annuali per tenere viva e

---

sempre attuale la riflessione sulle relative tematiche. *Inter Mirifica* inoltre fa riferimento all'importanza della presenza di una vera e propria istruzione pastorale sulla comunicazione sociale, che vide luce nel 1971 con la "*Communio et Progressio*". Per quanto riguarda le considerazioni circa alcuni punti deboli del documento, può essere utile ricordare quanto affermò il teologo francese Abbe Rene Laurentin nel suo rapporto sulla seconda sessione del concilio, a proposito del fatto che un testo eccessivamente argomentato scoraggerebbe un ulteriore lavoro di approfondimento, mentre invece un testo non troppo minuzioso contribuirebbe a stimolare ulteriori riflessioni che risponderrebbero alle necessità del momento. Anche Mons. Deskur affermò che fosse auspicabile che un documento conciliare, soprattutto se il primo di una serie in un preciso ambito, non si limitasse a trattare le problematiche del momento, ma piuttosto si occupasse di tracciare le linee più ampie di un ideale formazione costruttiva delle coscienze delle generazioni a venire. Dovrebbe, in poche parole, guardare al futuro. Secondo Ruzkowsky, l'eredità più importante di *Inter Mirifica* è che la comunicazione sociale è entrata ufficialmente a far parte di uno dei temi principali della Chiesa, tanto da ricavarsi un proprio spazio nella sua "agenda".

In un tale contesto, volendo descrivere il ruolo di *Inter Mirifica* con una metafora politica, il documento non vuole essere considerato una costituzione che offre una mappa dettagliata di come dirigere o indirizzare le attività della Chiesa; piuttosto, può essere paragonato ad una bandiera o ad un inno nazionale che ha il compito di stimolare e motivare l'impegno costante nell'ambito della comunicazione.

L'importanza della tematica della comunicazione è ulteriormente testimoniata dall'insistenza del documento sull'impegno della Chiesa nel campo, affinché la comunicazione raggiunga un livello di eccellenza, avvalendosi anche di persone formate professionalmente e tecnicamente qualificate e facendo gli investimenti necessari.

La seconda conquista di *Inter Mirifica* consiste nel fatto che il documento riconosce la necessità, per assicurare la centralità della tematica della comunicazione all'interno della Chiesa, di costituire un'apposita struttura istituzionale. Il documento in particolare sottolinea la necessità di una struttura pastorale che assicuri la dovuta attenzione e considerazione alla comunicazione, alla quale sia data priorità nella vita della Chiesa a tutti i livelli. Ruzkowsky nella sua analisi del Decreto considera come una tale struttura condurrebbe ad una istituzionalizzazione indispensabile della comunicazione sociale nella Chiesa, che a sua volta si tradurrebbe in supporto ufficiale a tutti gli sforzi che erano stati fino ad allora spontanei e non organizzati, da parte di pionieri a loro volta impegnati su ogni sorta di progetti in tutto il mondo.

Gli elementi che caratterizzano una tale istituzionalizzazione sono la dedizione di un particolare giorno dell'anno per celebrare la comunicazione sociale nella Chiesa e la predisposizione di un ufficio a livello della Curia. Il documento prevede che ogni diocesi si avvalga di una persona formata nell'ambito delle comunicazioni sociali e che anche gli stessi vescovi siano competenti in materia. È prevista inoltre l'esistenza di strutture a livello nazionale, oltre che locale, e internazionale, di coordinamento delle attività di comunicazione della Chiesa. Ne deriva quindi un quadro in cui la struttura è radicata nel concetto di sussidiarietà.

La terza conquista riguarda l'intuizione "profetica" di *Inter Mirifica* nel riconoscere la dimensione sociale della comunicazione. Il documento non parla di mezzi di comunicazione né di strumenti di disseminazione o di diffusione, al contrario di quanto suggerito dalle precedenti bozze del documento. La scelta di non

- nel 1964 la Commissione, estesa a tutti i media, viene denominata Pontificia Commissione per le Comunicazioni sociali (*Motu proprio In fructibus multis*, 2 aprile);

- nel 1988 la Commissione diviene Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali. Il suo primo compito è elaborare e pubblicare le Istruzioni pastorali *Communio et Progressio* e *Aetatis Novae*. Oggi coordina le iniziative cattoliche dei Vescovi in tutto il mondo. Per qualche tempo anche la Sala Stampa Vaticana è stata sotto la responsabilità di questo ufficio. Adesso invece è stata affidata, insieme a Radio vaticana, a una sezione speciale dedicata ai media della Segreteria di Stato.

L'Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali<sup>334</sup> è invece affidato alla Conferenza Episcopale e deve creare le condizioni necessarie allo svolgimento delle attività di comunicazione della Chiesa nei singoli paesi. L'*Inter Mirifica* (n.21) precisa che il loro compito è «provvedere a che i fedeli si formino una retta coscienza circa l'uso di questi strumenti, come pure di incrementare e regolare tutte le iniziative dei cattolici in questo settore». È previsto inoltre un Ufficio internazionale dove è costituita una sola Conferenza tra episcopati di diversi paesi<sup>335</sup>.

---

includere nessun riferimento specifico a questi aspetti ha contribuito a dare rilevanza al fatto che la comunicazione non ha solo una funzione tecnica, bensì comprende le più varie forme di espressione dell'uomo, a livello artistico, nel ballo, nella musica, ecc. L'insistenza sulla dimensione sociale ci ricorda che la comunicazione non è solo una realtà di transazione di informazioni, ma è una realtà relazionale che serve per creare comunità e rafforzare i legami tra le persone. Ho scelto di parlare di “intuizione profetica” in quanto è chiaro che l'espressione “comunicazioni sociali” ha anticipato la svolta nella cultura della comunicazione moderna dell'affermazione dei social media, con l'emergere di uno stile comunicativo più informale e maggiormente radicato nella comunità”. P. THIGE, Intervento al Convegno *Inter Mirifica: 50 anni dalla promulgazione del decreto conciliare sulla comunicazione*, consultabile al sito internet [www.intermirifica50.va](http://www.intermirifica50.va), dicembre 2003.

<sup>334</sup> Esso è un organismo della Segreteria generale che volge incarichi di servizio nel campo delle comunicazioni sociali secondo le direttrici e i progetti della Conferenza Episcopale Italiana. Tra i compiti dell'ufficio ci sono i servizi alla Segreteria generale, compresa la funzione di ufficio stampa. Il direttore dell'ufficio svolge, normalmente, anche la funzione di portavoce. Sul versante pastorale, l'ufficio ha il compito di tenere i contatti con gli incaricati regionali e con i direttori diocesani, al fine di promuovere iniziative di studio, di confronto pastorale e di collaborazione. L'ufficio si pone a servizio delle strutture diocesane, favorendo la formazione, il coordinamento e la preparazione di sussidi. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 131.

<sup>335</sup> V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, cit., p. 33 ss.

È importante, dunque, che la Chiesa oltre ad attivarsi per far arrivare il proprio messaggio ecclesiale e culturale mediante i vari mezzi di comunicazione, non ignori l'impatto e le varie conseguenze dell'attività di questi ultimi<sup>336</sup>.

Nella nuova cultura mediale è necessario un'accurata analisi che verta sia sulla modalità di trattamento dei temi religiosi nei *media* laici, sia sulla presenza autonoma della Chiesa nel mondo degli stessi, tenendo conto che non tutte le iniziative sono di per sé valide e coerenti con le finalità della stessa. Tantomeno si possono trascurare i segnali di degrado che emergono nei vari *media* a causa della ricerca ossessiva degli ascolti, con la conseguente tendenza alla spettacolarizzazione forzata e alla fatale caduta di qualità<sup>337</sup>.

Dietro a ogni mezzo di comunicazione ci sono autori, produttori, registi, interessi economici, politici e ideologici che vanno “vigilati” ed “educati” alla divulgazione fideistica, affinché i temi religiosi vengano trattati con competenza, sensibilità e autentica professionalità. Come più volte affermato i mezzi di comunicazione sono capaci di influenzare, fino a determinarli, i modelli di pensiero e gli stili di vita dei soggetti, pertanto la stessa resta costantemente attenta alle produzioni e ai programmi di taglio religioso, come pure all'informazione fornita dai *media* su aspetti della fede e della vita ecclesiale<sup>338</sup>.

Pertanto, potremmo momentaneamente concludere che “questa convergenza tra informatica, media e tecnologie della comunicazione interpella la comunità ecclesiale. Il mondo è sottoposto a profonde trasformazioni che sospingono l'economia, la società, la vita privata degli individui e il loro senso religioso verso una nuova era. A questo processo la Chiesa deve partecipare pienamente, forte del suo patrimonio di saggezza, visione antropologica e tradizioni culturali, religiose e sociali. La nascente cultura segnata dalla presenza di media elettronici pervasivi e potenti solleva nuove domande, ma offre anche nuove opportunità per la comunicazione religiosa”<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> Cfr. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Il dovere pastorale delle comunicazioni sociali*, 6, 15 maggio 1985, consultabile al sito web: [www.progettoculturale.it](http://www.progettoculturale.it).

<sup>337</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica nella pubblicità*, 22 febbraio 1997, consultabile al sito web: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>338</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 110.

<sup>339</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, cit., p. 121.

### 3. *L'impatto mediatico della fede. La religione protagonista nei mass media.*

La presenza del “religioso”, inteso come fattore fideistico o come identificativo di determinati soggetti, nell’ambito dei *mass media* è un dato incontestabile, che con il tempo è andato a modellarsi e a crescere adeguandosi al cambiamento della società e alla trasformazione del palinsesto mediatico.

Radio, *fiction*, stampa, salotti televisivi, pubblicità, fumetti, qual è il loro valore sociale rispetto al messaggio religioso?

Ambiti medialti che, spesso, rappresentano l’importanza della figura del religioso nel mondo comunicativo, forse per il mutare della società<sup>340</sup> che necessita, in un indiscutibile momento di crisi di valori, di recepire il messaggio fideistico, di speranza, di sicurezza, mediante nuovi strumenti, in alcuni casi, più vicini ad essa.

La televisione italiana nasce con una programmazione, dal punto di vista religioso, orientata ed univoca da cui fatica ancora oggi a separarsi; nonostante, infatti, il carattere multiculturale e multireligioso della comunità odierna, i programmi televisivi, radiofonici e simili vedono, a parte rari casi di dibattiti pubblici per le tematiche che sempre più generano conflitti e problematiche sociali, la presenza quasi esclusiva di esponenti di religione cattolica.

Ma procediamo per gradi, analizzando seppur brevemente i principali *mass media* nei quali la religione cattolica impegna ampio spazio.

- **La radio**

Partiamo dal fenomeno degli anni ’70/’80 delle radio “libere”<sup>341</sup> che ha interessato in particolar modo il mondo delle parrocchie e delle piccole comunità cattoliche, permettendo una fluente diffusione di notizie di stampo fideistico e pertanto una attiva partecipazione ai momenti della comunione ecclesiale.

Esse hanno costituito una sorta di realtà attiva ed interattiva della comunità cattolica mediante la quale la Chiesa “si faceva sentire” raccontando la parola di Dio e raccontando di sé, con l’obiettivo di creare relazione, condivisione, informazione e dialogo con i fedeli; le radio libere costituivano strumento ed espressione del popolo e per il popolo, delle radio “di servizio” che, come anche in seguito successo con mezzi di tecnologia avanzate, hanno

---

<sup>340</sup> Cfr. J. NEWMAN, *Religion Vs Television*, Praeger, London, 1996.

<sup>341</sup> Cfr. D. E. VIGANÒ, *La Chiesa nel tempo dei media*, OCD, Roma 2008.

basato il loro “successo” su tre coordinate fondamentali: popolarità, comunità e partecipazione<sup>342</sup>.

Tali radio “popolari”<sup>343</sup> hanno assunto la loro importanza sociale soprattutto grazie all’opera di sacerdoti molto impegnati in quello che a quei tempi costituiva un nuovo modo di fare evangelizzazione: comunicare il messaggio divino mediante i *mass media*, creare un filo conduttore “platonico” ma diretto con il fedele.

“La radio partecipata per “vocazione”, diventava così luogo nel quale sperimentare, soprattutto a livello ecclesiale, la costruzione di una Chiesa “di popolo”, che si realizza non tanto nel lavorare insieme quanto nell’essere comunità attiva e partecipativa. La radio diventa così immagine della Chiesa attiva, della Chiesa capace di riflettere, di dialogare, di “parlare” di sé in mezzo agli altri”<sup>344</sup>.

Spulciando tra le emittenti radiofoniche<sup>345</sup>, è impressionante quante siano dedicate, o comunque prevedano, programmi e spazi religiosi<sup>346</sup>.

Soffermiamoci su due realtà radiofoniche che nel corso degli anni hanno rivestito per la Chiesa Cattolica grande successo ed importanza: Radio Maria e Radio In Blu.

Radio Maria<sup>347</sup> rispecchia in pieno le caratteristiche sopramenzionate della popolarità e della comunità che sono diventate il suo punto di forza. Essa può essere considerata una radio capace di fornire un vero e proprio servizio religioso, capace di aver “creato”, riunito, una comunità di ascoltatori che necessitano di messaggi non solo divini, ma anche di “consolazione”, di indirizzo.

---

<sup>342</sup> Cfr. P. PALDRINI, *Il religioso nella radio*, in AA.VV., *Tonache cross-mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, a cura di A. ROMEO, Effatà Editrice, Cantalupa (To), 2011, p. 41 ss.

<sup>343</sup> Cfr. R. BARRIE, *La Radio locale*, Gremese, Roma, 1983.

<sup>344</sup> P. PALDRINI, *Il religioso nella radio*, in AA. VV., *Tonache cross-mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, cit., p. 42.

<sup>345</sup> Una lista delle emittenti radio e televisive è consultabile al sito [http://www.siticattolici.it/Radio\\_e\\_TV\\_Cattoliche/](http://www.siticattolici.it/Radio_e_TV_Cattoliche/).

<sup>346</sup> Cfr. D. E. VIGANÒ, *La musa impara a digitare. Uomo, media e società*, Lateran University Press, Roma, 2009.

<sup>347</sup> Il 12 gennaio del 1987 ha avuto inizio l’Associazione Radio Maria che ha rilevato una radio parrocchiale di una frazione del Comune di Erba, in provincia di Como. L’intuizione fondamentale è stata quella di fare una emittente che annunciasse la conversione, attraverso un palinsesto fondato sui pilastri della preghiera, dell’evangelizzazione e della promozione umana, col sostegno del volontariato e senza nessun messaggio pubblicitario.

La novità che Radio Maria ha portato nel panorama radiofonico cattolico è un'attività di evangelizzazione sistematica.

Il palinsesto prevede otto ore di preghiera su ventiquattro, dodici ore sono dedicate alle tematiche religiose, all'informazione vengono dedicate due ore giornaliere e prevede fra l'altro un proprio notiziario e la trasmissione del radio giornale vaticano. Al fine di instaurare la "relazionalità" di cui tanto parlato, Radio Maria dedica gran parte di ogni trasmissione al dialogo col pubblico, che può intervenire via telefonica.

Il quadro culturale è completato da trasmissioni riguardanti l'educazione, la famiglia, la medicina e problematiche sociali di attualità.

Vescovi, sacerdoti e laici propongono l'intero panorama della dottrina cristiana, sia con corsi di alta specializzazione, sia con conversazioni di interesse generale, dando vita ad una sorta di grande interazione religiosa "radiofonica".

Attenta ed indirizzata è anche la scelta dei conduttori che tiene conto innanzi tutto della fede personale e della preparazione culturale specifica, unite alla capacità di comunicare in un modo semplice e chiaro. Radio Maria fa esplicito riferimento all'insegnamento dottrinale ed alla linea pastorale della Santa Sede, a cui tutti i programmi si devono ispirare<sup>348</sup>.

Radio Maria ha accresciuto sempre più il suo spazio nel mondo radiofonico, contando nel primo triennio della sua esistenza una rete nazionale con più di 500 ripetitori, per arrivare nel decennio successivo ad 850 ripetitori.

"Raggiunta buona parte della popolazione italiana si trattava di portare il segnale agli italiani all'estero e puntualmente nel 1992 sono iniziate le trasmissioni a New York con il programma italiano ritrasmeso negli USA via satellite, a cui è seguito il segnale per gli italiani in Canada e in tutta Europa. Nel frattempo sono pervenute due chiamate: dal Burkina Faso (Africa) e dal Perù (Sud America).

Dal 1992 al 1997, iniziando da Burkina Faso e Perù, Radio Maria Italia ha visto nascere emittenti in Europa, America Latina e Africa. È stato quindi necessario costituire una nuova associazione che raccogliesse le radio esistenti e si aprisse alle nuove chiamate: così è nata il 3 giugno 1998 l'Associazione World Family of Radio Maria, Organizzazione Non Governativa in seguito riconosciuta anche dall'Onu"<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> [www.radiomaria.it/finalità](http://www.radiomaria.it/finalità).

<sup>349</sup> [www.radiomaria.it/originiestoria](http://www.radiomaria.it/originiestoria).

Attraverso di essa la voce della Chiesa arrivava nelle case, non una volta ogni tanto, ma tutti i giorni e in tutte le ore, divenendo la parola che istruisce, che conforta e che invita alla preghiera e alla speranza. Questo è il risultato di una mobilitazione missionaria che non ha mai conosciuto flessioni e che ha portato tale emittente ad avere una diffusione così tanto elevata e richiesta dal popolo cattolico.

Altra importante realtà è quella di Radio In Blu. Nata da un'attiva opera culturale ed ecclesiale della Conferenza Episcopale Italiana, essa "rappresenta l'esempio tipico, almeno in Italia, di come si possa "fare rete" a livello radiofonico, sempre puntando sulla dimensione locale ma integrandola in una prospettiva globale"<sup>350</sup>.

Tale emittente è una sorta di grande piazza il cui scopo è quello di riunire la comunità ecclesiale e dare realizzazione al progetto cultural-religioso della Chiesa cattolica. E si sa: la piazza costituisce il cuore della "città", è un luogo dove incontrarsi, confrontarsi e riconoscersi rispetto ad idee, problematiche e necessità<sup>351</sup>, convinti che alla base del conoscere e dell'interazione più efficace ci sia, senza ombra di dubbio, la comunicazione.

Insomma: unire le varie voci del mondo cattolico, ascoltarle, comprenderle e farne oggetto di condivisione.

"Se Radio Maria rappresenta una grande realtà di "servizi" religiosi che strutturano una comunità di condivisione e di relazione, Radio In Blu si connota come una realtà di "comunione" e di relazioni che diventa essa stessa foriera di un servizio religioso altrettanto importante: quello della testimonianza ecclesiale all'interno della società italiana ormai secolarizzata"<sup>352</sup>.

Due grandi "testimonianze" radiofoniche che, potremmo dire, partono dal "basso", dal locale, ma dal momento in cui la tecnologia continuerà ad evolversi<sup>353</sup> come ha fatto negli ultimi anni e come sta facendo, vediamo e vedremo come le cosiddette "radio da tavolo" verranno sostituite da nuovi spazi radiofonici che "viaggiando" sulla rete, tanto se da un lato porterà alla difficile sopravvivenza delle realtà radiofoniche locali, comporterà un

---

<sup>350</sup> P. PALDRINI, *Il religioso nella radio*, in AA.VV., *Tonache cross- mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, cit., p. 44.

<sup>351</sup> [www.progettoculturale.it](http://www.progettoculturale.it).

<sup>352</sup> P. PALDRINI, *Il religioso nella radio*, in AA.VV., *Tonache cross- mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, cit., p. 45.

<sup>353</sup> Cfr. P. ORTOLEVA, *Mass Media. Dalla radio alla rete*, Giunti, Firenze, 2011.

aumento della presenza e dell'intervento del mondo religioso nel contesto sociale, come già sta accadendo.

- **La televisione: “ospitate”, cinema e fiction**

“La prima telecronaca in diretta nella storia dell'Italia del dopoguerra fu quella della cerimonia di apertura della Porta Santa del 1950, irradiata direttamente dal Vaticano – in collaborazione con tecnici francesi – nell'arco di cento chilometri attorno alla città di Roma affinché fosse ricevuta da apparecchi televisivi sperimentali, appositamente distribuiti tra collegi, congregazioni e convitti. Il 3 gennaio 1954, all'inaugurazione della TV italiana, non mancò di presenziare il vescovo di Milano. Quello stesso anno la Rai mandò in onda anche la liturgia ambrosiana di Ognissanti e l'anno dopo trasmise la liturgia di Pentecoste, *featuring* papa Pio XII. Poi fu la volta della messa di Natale 1954, in diretta dalla bellissima chiesa di San Gottardo in Corte, nel centro di Milano. Da lì in avanti la concessionaria del servizio pubblico radiotelevisivo non mancò mai di trasmettere la liturgia cattolica tutte le domeniche, ininterrottamente fino ai giorni nostri”<sup>354</sup>; il 14 febbraio 1958 Papa Pio XII riconosce con decreto della Santa Congregazione dei Riti in Santa Chiara d'Assisi la patrona della televisione.

Pertanto, non deve meravigliare che l'informazione nei telegiornali e nelle emittenti televisive sia connotata dalla presenza “incombente” del fattore religioso<sup>355</sup>, in particolar modo quello cattolico soprattutto mediante la figura del Papa: si pensi in particolare ai “Papi mediatici” per antonomasia Wojtyła<sup>356</sup> e l'attuale Francesco, ma anche sacerdoti, suore o qualsiasi altra persona o situazione che richiami la Chiesa cattolica in modo diretto o indiretto.

Esponenti religiosi prendono parte ai più disparati *talk show*<sup>357</sup>, partecipano ai dibattiti sulla politica, alle questioni annose come l'aborto, o il fine vita, le coppie di fatto, la pedofilia<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> D. MORELLI, *E Dio creò i media Televisione, videogame, internet e religione*, Baldini&Castoldi, Milano, 2014, pp. 65- 66.

<sup>355</sup> Cfr. F. LEVER, *I programmi religiosi alla radio e in televisione: rassegna di esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Elle DI Ci, Torino, 1991.

<sup>356</sup> Cfr. AA.VV., *La narrazione del carisma: i viaggi di Giovanni Paolo II in televisione*, ERI, Torino, 1986.

<sup>357</sup> Si pensi a programmi come *Buona Domenica*, *Porta a Porta*, *I dieci comandamenti all'italiana*, *Domenica In*. E in tal ultimo caso esempio eclatante la figura di don Mazzi ospite del programma di Mara Venier dal 1993 al 1998, diventato punto di riferimento per i giovani con problemi di droga e i disadattati.

Addirittura negli ultimi anni abbiamo potuto assistere alla presenza di sacerdoti in qualità di concorrenti a gioco-quiz di *Affari tuoi*, *Il treno dei desideri* o *Chi vuol essere milionario?*, magari per investire l'eventuale montepremi nella ristrutturazione della propria chiesa, o per altri fini ecclesiali.

I religiosi sono, però, protagonisti indiscussi della “macchina da presa”<sup>359</sup> che oltre a raccontare, in alcune occasioni, la vita di determinati personaggi cattolici, riprende scene di preti missionari, sacerdoti “combina guai”, suore e preti *detective*, sprezzanti del pericolo.

Lo spettatore è attratto da tali protagonisti per una doppia ragione: da un lato viene colpito dalla narrazione “religiosa” che spesso ruota attorno al vissuto di forti figure di riferimento cattolico; dall'altra percepisce la funzione sociale del cinema, provando a trasmigrare nella realtà ciò che ben sa essere, in molti dei casi, una storia inventata. I sacerdoti, i frati, le suore, il sacro, danno un senso di familiarità, di affidabilità, ed è come se avvicinasero la realtà sociale a quella cinematografica, quest'ultima diviene infatti fondamentale punto di vista verso quelle realtà umane e culturali che compongono il quadro di narrazione di molti film.

La narrazione cinematografica non consiste in una mera descrizione o rappresentazione artistica, il ruolo di religioso protagonista del cinema assume un'ermeneutica epistemologica che conduce ad un approccio ambivalente del fattore religioso: la vocazione fideistica ed il cinema, parlare della prima nell'ottica della seconda significa “costruire dei veri e propri paradigmi culturali che sono al tempo stesso «chiave di accesso» al mondo rappresentato e sistema simbolico della visione della realtà”<sup>360</sup>.

Ovviamente successo garantito è offerto dalle *fiction* a contenuto religioso che hanno origini molto più antiche di quanto si possa pensare<sup>361</sup>, risalgono infatti alla produzione

---

Si pensi ancora a Suor Paola, che si è fatta conoscere nella trasmissione televisiva *Quelli che... il calcio* per essere una “sfegatata” tifosa laziale.

<sup>358</sup> Cfr. S. MORETTI, G. SIMONELLI, *La figura del sacerdote nell'informazione televisiva*, cit., p. 59 ss.

<sup>359</sup> Cfr. AA.VV., *Preti al cinema. I sacerdoti e l'immaginario cinematografico*, Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma, 2010.

<sup>360</sup> Cfr. A. VERDECCHIA, *Religiosi e religione nel cinema*, in *Tonache cross- mediali*, cit., p. 75 ss.; U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 204-206; E. ALBERIONE, D. E. VIGANÒ, *I preti del cinema. Tra vocazione e provocazione*, Istituto di propaganda libraria, Milano, 1995, pp. 79-80.

<sup>361</sup> Cfr. G. SIMONELLI, *La fiction religiosa tra ricerca d'autore e scrittura popolare*, in *Dizionario della comunicazione*, a cura di D. E. VIGANÒ, Carocci, Roma, 2009, p. 926 ss.

Rai<sup>362</sup> degli anni Sessanta- Settanta<sup>363</sup> per poi assumere diffusione maggiore soprattutto negli ultimi quindici anni e soprattutto nel nostro paese<sup>364</sup>. Basti pensare all'*audience* raggiunto con le serie appartenenti al *Progetto Bibbia*, o le storie dei Papi più seguiti nel XX secolo, o delle *fiction* o film dedicate negli ultimi dieci anni ai santi diffusi nella nostra cultura, di preti con storie esemplari, o alla famosissima serie TV *Don Matteo*, ormai diventata un *cult*.

Verso la metà degli anni Settanta grazie al progresso tecnologico, al notevole aumento delle ore previste per le diverse programmazioni e alla “commercializzazione” del modello televisivo, assistiamo ad un cambiamento nella e della televisione che Umberto Eco configura con “Neotelevisione”<sup>365</sup>.

I cambiamenti dei palinsesti ovviamente non coincidono soltanto con le innovazioni tecnologiche e commerciali del mondo televisivo, ma soggiacciono e si adeguano anche al mutamento della società. Siamo, negli anni Settanta ed Ottanta, di fronte alla crisi delle

---

<sup>362</sup> Pensiamo al primo film religioso prodotto dalla Rai nel 1966 con un *format* di due puntate: *Francesco d'Assisi*. La regista Liliana Cavani spiega il senso e la modalità affinché una storia possa arrivare al pubblico al punto da portarlo ad interessarsi ed “affezionarsi” alla stessa. La Cavani rappresenta che, nonostante la sua non devozione cattolica, ha deciso di proporre tale racconto sul santo descrivendone una figura più vicina “all’umanità”, una figura più terrena. Francesco è un uomo come tutti, ma caratterizzato da una spiritualità tale che gli comporta una profonda integrità morale, a differenza di quella diffusa nella società. “Francesco è sì uno di noi, ma quel che ciascuno di noi dovrebbe essere”. C. TISO, *Liliana Cavani*, in *Il Castoro Cinema*, La Nuova Italia, n. 21 settembre 1975, p. 42 ss.; AA.VV., *Una regione piena di cinema. Liliana Cavani*, Falsopiano, Alessandria, 2009.

Come serie religiose Rai possiamo ricordare ancora: *Atti degli apostoli* (1968), *I ragazzi di Padre Tobia* (1968), *I Racconti di Padre Brown* (1970), *Blaise Pascal* (1971), *Agostino d'Ippona* (1972), *Il Messia* (1976).

<sup>363</sup> Cfr. A. BOURLOT, *Il cinema cristologico*, in *Dizionario della comunicazione*, a cura di D.E. VIGANÒ, cit., pp. 921- 925; R. EUGENI, D.E. VIGANÒ, *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia*, 3 voll., Ente dello Spettacolo, Roma, 2006; D. IANNOTTA, D. E. VIGANÒ, *Essere. Parola. Immagine. Percorsi del cinema biblico*, Effarà editrice, Cantalupa (To), 2000; D.E. VIGANÒ, *Il prete di celluloidi. Nuovi sguardi d'autore*, Cittadella Editrice, Assisi, 2010; D.E. VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Lateran University Press, 2005.

<sup>364</sup> Cfr. M. BUONANNO, *La bella stagione. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anno diciottesimo*, Rai-Eri (Zone 5), Roma 2007; A. FUMAGALLI, *Filmare l'ineffabile. Spiritualità ed audience nelle fiction a contenuto religioso e semiotica della cultura*, Meltremi, Roma, 2008, pp. 203- 223.

<sup>365</sup> Cfr. U. ECO, *Sette anni di desiderio*, Bompiani, Milano, 1983, p. 163 ss.

istituzioni tradizionali: Chiesa, partiti politici, famiglia, scuola<sup>366</sup> e nel rilevare l'importanza dei *media* nella vita quotidiana dei soggetti e la relativa influenza, a prevalere è l'aspetto commerciale, pertanto si afferma una progressiva diminuzione delle produzioni cinematografiche di stampo religioso, per dar sempre più spazio a pubblicità, telefilm e soap-opera che, è risaputo, nell'essere trasmessi in modo "costante" o comunque con un filo di continuità, creano una sorta di "relazione" con il pubblico.

Negli anni Novanta inizia la cosiddetta *golden age*<sup>367</sup> della televisione, della produzione italiana di fiction che, nella sua rosa, prevede ovviamente diverse rappresentazioni a stampo religioso, tra l'altro di grande successo.

Il primo progetto che ha aperto le porte a tale popolarità fideistica è stato il *Progetto Bibbia*, precedentemente menzionato, realizzato per la Rai dalla società Lux Vide.

Esso si apre con nel 1993 con la miniserie *Abramo* e contemporaneamente la versione cinematografica sul libro della Genesi, che ne prende il nome; nel 1994 nelle sale viene riprodotta *La creazione e il diluvio* ed il ciclo si chiude nel 2002 con *San Giovanni, L'Apocalisse*.

Nel Duemila poi, in pieno clima giubilare<sup>368</sup>, le personalità religiose acquistano sempre maggior spazio all'interno dei palinsesti.

La Lux Vide e sulla stessa scia altri produttori, nel rimanere sorpresi dal successo e dall'*audience* ottenuti da questo tipo di programmazioni, avviano delle produzioni di *fiction* appartenenti allo stesso filone ed ottenendo di fatto sempre ottimi risultati.

Le storie dei personaggi religiosi che vengono così a diventare argomenti principali nei palinsesti televisivi, possono essere raggruppati in tre grandi "polarizzazioni"<sup>369</sup>:

- Storie di santi, beati e martiri della Chiesa: ad es. *Fatima* (1997), *Padre Pio* (2000), *Lourdes* (2000), *Padre Pio. Tra cielo e Terra* (2000), *Francesco* (2002), *Madre Teresa* (2003), *Rita da Cascia* (2004), *Giuseppe Moscati* (2007), *Chiara e*

---

<sup>366</sup> Cfr. P. ORTOLEVA, *Mediastoria. Comunicazione, e cambiamento sociale nel mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

<sup>367</sup> Cfr. M BUONANNO, *La bella stagione. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anno diciottesimo*, cit.

<sup>368</sup> Cfr. G. CAPPELLO, «Cronaca di un successo annunciato». *Il pubblico della fiction religiosa nel periodo giubilare*, in S. MARTINELLI, *Il Giubileo "mediato". Audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2003.

<sup>369</sup> S. PERUGINI, *Il religioso nella fiction italiana. Il successo della tonaca nera da Padre Brown a Don Matteo*, in AA.VV., *Tonache cross-mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, cit., pp. 89-90.

*Framcesco* (2007), *Bakhita* (2009), *Sant'Agostino* (2010), *Preferisco il Paradiso* (2010), *Maria di Nazaret* (2012), *La collana Storie dei Santi* (2016).

- Vite dei Papi: ad es. *Papa Giovanni* (2002), *Il Papa buono* (2003), *Karol. Un uomo diventato Papa* (2005), *Giovanni Paolo II* (2005), *Il sorriso di Dio* (2006), *Karol. Un Papa rimasto uomo* (2006), *Paolo VI* (2008), *Sotto il cielo di Roma* (2010), *Chiamatemi Francesco. Il Papa della gente* (2015), *The Young Pope* (2016)
- Vite di preti esemplari: ad es. *Don Milani. Il priore di Barbiana* (1999), *Don Bosco* (2004), *Don Gnocchi. L'angelo dei bambini* (2004), *L'uomo della carità. Don Luigi Di Liegro* (2007), *Don Zeno. L'uomo di Nomadelfia* (2008), *L'ultima cima* (2010), *Poveda* (2016).

Come constatato il genere religioso è una delle costanti delle politiche produttive medialie degli ultimi venti, trent'anni, con una palese accelerazione coincisa con l'anno del Giubileo<sup>370</sup>. D'altronde, le storie che hanno ad oggetto la vita della religione cattolica “rappresentano un richiamo di sicura presa su vasti pubblici. In un mercato di beni culturali come quello televisivo, caratterizzato da una strutturale condizione di incertezza e dove, malgrado gli sforzi di previsione, molti programmi restano esposti a esiti aleatori, le fiction religiose hanno assicurato, in Italia, quanto di più prossimo si possa immaginare a una garanzia di successo”<sup>371</sup>.

Le trasmissioni a sfondo confessionale diventano una risposta alle insicurezze generali della società contemporanea, per certi versi effimera, disorientata, è come volersi aggrappare a valori conosciuti e condivisi dalla cultura italiana.

“Santi, Papi e preti popolari divengono occasione, seppur a volte in maniera eccessivamente didascalica e agiografica, per ritrovarsi sui temi della fede per dare risposta ai bisogni latenti che non vengono esplicitati attraverso percorsi canonici.

---

<sup>370</sup> Cfr. F. LUCHERINI, *Sviluppo a due velocità. Bilancio della stagione 2000- 2001*, in *Per voce sola e coro. La fiction italiana. L'Italia nella fiction. Anno tredicesimo*, a cura di M. BUONANNO, Rai-Eri (VQPT 186), Roma, 2002, p. 37.

<sup>371</sup> M. BUONANNO, *La bella stagione. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anno diciottesimo*, cit., pp. 89-90.

La *fiction* religiosa, nella società italiana contemporanea, in un contesto de-secolarizzato, ovvero di ritorno del sacro, si sintonizza «con questa paradossale e ambigua domanda pubblica di religione» alimentandola e incanalandola<sup>372</sup>.

- **Internet**

La “rete” oggi giorno costituisce uno strumento utile ed innovativo per collegare, ed in alcuni casi far interagire, l’individuo con la società e, magari, anche con realtà allo stesso sconosciute. Il web è diventato, anche se può sembrare inusuale, uno spazio frequentato ed utilizzato molto dalle varie figure religiose, sia singolarmente che come “associazioni” e comunità parrocchiali o gruppi di preghiera, non soltanto per scopi privati, ma soprattutto per entrare in contatto facile e diretto con i soggetti<sup>373</sup>, ed in particolar modo con i giovani, “primi cittadini” di questo frequentatissimo mondo interattivo i quali, tra l’altro, nella maggior parte dei casi, sono non così vicini alla realtà confessionale.

Potremmo dire che si viene a creare una vera e propria “chiesa virtuale”<sup>374</sup>, dove, per esempio, la Santa Messa sia nei giorni festivi che seriali viene diffusa mediante *web-cam* e servizio *streaming* così da rendere possibile la fruizione di un servizio *on-line* agli spettatori di rete, sempre con l’obiettivo di comunicare il messaggio divino ed anche di avvicinare alla quotidianità ecclesiale i giovani.

A tal ultimo proposito, la presenza dei religiosi è in aumento soprattutto nell’ambito dei *Social Network*, dove si creano incontri “virtuali” a seconda degli interessi, in questo caso religiosi, si diffondono messaggi, notizie, immagini.

Il protagonista assoluto del rapporto tra internet e fattore religioso è stato ed è senza dubbio *Twitter*.

Papa Benedetto XVI registrava un account su *Twitter* il 3 dicembre 2012, oggi registrato tra l’altro anche da Papa Francesco.

---

<sup>372</sup> S. PERUGINI, *Il religioso nella fiction italiana. Il successo della tonaca nera da Padre Brown a Don Matteo*, cit., p. 97; G. CAPPELLO, «Cronaca di un successo annunciato». *Il pubblico della fiction religiosa nel periodo giubilare*, in S. MARTINELLI, *Il Giubileo “mediato”. Audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia*, cit.

<sup>373</sup> Cfr. P. AROLDI, B. SCHIFO, *Internet e l’esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 146 ss.

<sup>374</sup> A. ROMEO, *Il religioso in rete nell’era del web 2.0*, in AA.VV., in *Tonache cross- mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, cit., p. 147.

L'intento di Ratzinger era evidentemente quello di presenziare e fare presenziare per il suo tramite la Chiesa cattolica anche sul web, facendolo, tra l'altro, mediante il *social network* che più di tutti non fa differenza tra i soggetti che vi pubblicano.

È risaputo che Internet e, in generale, tali tipi di *social network* sono una sorta di *roulette* russa, di bomba pronta a scoppiare, di contenitore “di tutto un po'”, ma, come abbiamo visto nel paragrafo inerente le comunicazioni sociali, la Chiesa si impegna affinché il messaggio divino arrivi ai destinatari anche a quelli più lontani e per farlo scende in campo. Il suo compito è annunziare il Vangelo “a ogni creatura” e, quindi, avvicinarsi alle persone ovunque esse si trovino. Una parte della vita degli uomini di oggi si svolge in rete. E la Chiesa, per sua vocazione, è chiamata a essere anche in rete, ovviamente con le dovute precauzioni, selezionando mezzi e modalità.

“Nel documento La Chiesa e Internet, il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali denunciava «la proliferazione, che a volte crea confusione, di siti web non ufficiali che si definiscono cattolici» e suggeriva come soluzione l'istituzione di «una certificazione volontaria a livello locale e nazionale con la supervisione di rappresentanti del Magistero a proposito di materiale di natura specificatamente dottrinale o catechetica. Non si tratta di imporre la censura, ma di offrire agli utenti di Internet una guida affidabile su quanto è in accordo con la posizione autentica della Chiesa». Forse proprio per questo il 14 giugno 2012 il Vaticano ha fatto richiesta ufficiale all'ICann (*Internet Corporation for Assigned Names and Numbers*) di poter gestire un nuovo Gtld (*Generic Top Level Domain*) per siti con estensione *.catholic*, da riservare a organizzazioni religiose affidabili secondo il giudizio delle gerarchie ecclesiastiche”<sup>375</sup>.

Altra forma di comunicazione diretta e veloce è possibile mediante l'uso del *podcast* (Personal Option Digital Casting), “formato da brevi trasmissioni audio di commento o lettura di brani, costituisce uno degli esempi più evidenti di quello che è stato chiamato in linguaggio 2.0 *User Generated Content* (contenuti generati dagli utenti). Il *podcast* ha avuto i suoi inizi con i primi iPod, perché esso ha fornito la possibilità di portare sempre con sé le trasmissioni o i file audio, da ascoltare in macchina, in autobus, in treno. Uno dei primi *podcast* del mondo cattolico è stato quello *ante litteram* del Card. Arinze, che già nel 2007 aveva realizzato il suo blog con la possibilità di ascoltare e scaricare le omelie che aveva tenuto la domenica. Negli ultimi anni i *podcast* cattolici sono cresciuti

---

<sup>375</sup> D. MORELLI, *E Dio creò i media Televisione, videogame, internet e religione*, Baldini&Castoldi, Milano, 2014, p. 99.

di numero e di qualità, tanto che oggi sul più popolare programma di iscrizione ai *podcast*, *iTunes*, si trovano quelli di sacerdoti, di movimenti giovanili, persino la Radio Vaticana ha il suo *podcast*. Nell'ultimo tempo il *podcast* è diventato uno strumento e un linguaggio familiare a livello di parrocchie, movimenti e associazioni ma anche tra i singoli credenti che vogliono far sentire la propria voce”<sup>376</sup>.

La Chiesa quindi si impegna ad avvicinarsi alle nuove tecnologie, a viverle, ma sempre con modalità caute rispettose dell'identità cristiana, fornendo anche ai propri fedeli la possibilità di farlo in modo affidabile.

L'idea del rappresentante religioso nel web non deve essere pensata come un qualcosa di statico, come mera presenza. Esso “sconvolge” gli schemi di comunicazione, consapevole dei rischi e delle difficoltà cognitive e di esposizione che in rete si incontrano, ma comunque pronto a creare un ponte tra la rete stessa e la comunità religiosa di riferimento.

#### **4. Satira religiosa. La vicenda Charile Hebdo.**

La satira è un fenomeno letterario antico<sup>377</sup> che mediante il paradosso, lo sberleffo, critica e ridicolizza le “false” certezze comuni, le ingiustizie della vita e della morale sociale, della politica e della religione<sup>378</sup>, rivolta non solo a fatti, ma ad individui, gruppi, rappresentanze, suscitando ilarità e al contempo provocando, o cercando di provocare, un

---

<sup>376</sup> E. AMBROSI, *Comunicazione e informazione: nuovi scenari e forme di presenza della Chiesa. Un Corso a Trieste*, in *Tigor: Rivista di Scienze della Comunicazione*, cit., p. 150.

<sup>377</sup> Il filosofo tedesco Hegel definisce la satira come una “forma d'arte che assume questa forma di prorompente opposizione fra soggettività finita ed exteriorità degenerata”, una peculiare forma d'arte romana che è mossa da una virtuosa indignazione nei confronti del mondo circostante e suscita una piacevolezza sottile e raffinata. G.W.F. HEGEL, *Estetica*, Milano, 1963, p. 677 ss.

<sup>378</sup> Trib. Latina, 24 ottobre 2006, n. 1725, in *Cassazione penale*, 1, 2008, p. 371 ss.

Nel delicato rapporto tra diritto di satira e libertà religiosa, oggetto di trattazione, va sottolineato inoltre che “il sentimento religioso, quale vive nell'intimo della coscienza individuale e si estende anche a gruppi più o meno numerosi di persone legate tra loro dal vincolo della professione di una fede comune, è da ricomprendere tra i beni costituzionalmente rilevanti”, Corte cost., 8 luglio 1975, n. 188, in *G.U.- I serie speciale*, 188, 16 luglio 1975.

qualche tipo di riflessione più approfondita in relazione a quelle persone, a quelle istituzioni o a quei comportamenti<sup>379</sup>.

“Satira”, ovviamente, non è sinonimo di “comicità”, o almeno, non nel senso comunemente inteso. “In primo luogo, perché, a differenza del comico *tout court*, la satira non ha come fine esclusivo quello di far ridere (o sorridere), ma quello di far sì che l’ascoltatore, attraverso l’effetto comico, arrivi a ragionare con spirito critico su ciò su cui verte l’attività satirica; in secondo luogo, perché, mentre la comicità può essere involontaria, non esiste satira senza un’intenzione satirica da parte di chi la produce. Sintetizzando al massimo, quindi, si potrebbe asserire che non ogni esercizio più o meno riuscito di comicità – sia esso una vignetta, una parodia, una barzelletta ecc. – può essere a giusto titolo considerato satira<sup>380</sup>, ma ogni più o meno riuscita satira costituisce un esercizio comico; o, per dirla in modo ancora diverso, la comicità in senso ampio intesa è condizione necessaria, ma non sufficiente, perché si dia satira. In questo senso, la celeberrima definizione che della satira diede, sembra, il poeta francese Jean de Santeul, *castigat ridendo mores* (corregge i costumi ridendo), ne condensa in maniera molto efficace la funzione, perlomeno per come la intendiamo e la pratichiamo oggi”<sup>381</sup>.

Da un punto di vista giuridico è costituzionalmente configurabile come diritto soggettivo assorbito dalla tutela offerta dall’art. 21 Cost.<sup>382</sup>, il quale garantisce “la libertà

---

<sup>379</sup> Cfr. F. RATANO, *La satira italiana nel dopoguerra*, D’Anna, Messina-Firenze, 1976, pp. 74-75.

<sup>380</sup> Il punto è stato in qualche modo fissato nella sentenza n. 7624/15 del 26 giugno 2015, con cui il Tribunale di Milano, Sezione X Penale, ha condannato l’europarlamentare Mario Borghezio per diffamazione nei confronti dei Rom. La Corte ha, infatti, negato che le affermazioni di Borghezio, proferite all’interno della trasmissione radiofonica *La Zanzara* dell’8 aprile 2013 e ritenute lesive della reputazione dei Rom, potessero beneficiare dell’esimente della critica sotto il profilo della satira anche perché “l’imputato [ha] semmai espresso giudizi soprattutto ironici, i quali, pur caratterizzandosi per un contenuto di dichiarata finzione, come la satira, in realtà, a differenza di questa, intendono addebitare caratteri negativi ai soggetti che ne sono destinatari.

<sup>381</sup> C. DEL BÒ, *Col sorriso sulle labbra. La satira tra libertà di espressione e dovere di rispetto*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2016, pp. 4-5; M.E. PARITO, *Metacomunicazione satirica*, in *Tra diritto e società. Studi in memoria di Paolo Berretta*, a cura di M.R. MAUGERI, R. PALIDDA, Giuffrè, Milano, 2008, p. 233 ss.

<sup>382</sup> Orientamento minoritario ritiene che il diritto di satira sia tutelato anche dagli artt. 9 e 33 Cost. Cfr. Cass. civ., sez. III, 29 maggio 1996, n. 4993. *Contra*, A. PACE, M. MANETTI, *Art. 21*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. BRANCA, Bologna-Roma, 2006, p. 123 ss., secondo cui il fondamento del diritto di

di pensiero ed ha un fondamento complesso, individuabile (...) nella sua dimensione di messaggio sociale, nella sua funzione di controllo esercitato con l'ironia e il sarcasmo nei confronti dei poteri di qualunque natura"<sup>383</sup>.

Naturalmente, come ogni diritto, anche quello di satira ha i propri limiti da rispettare<sup>384</sup>; l'unico confine espresso nell'art. 21 Cost. è il "buon costume", ma giurisprudenza e dottrina hanno più volte ribadito la legittimità di limiti che si fondino sull'esigenza di tutelare altri diritti garantiti dalla Costituzione<sup>385</sup>, tra cui il diritto all'onore e alla reputazione, ed in ogni caso tutti i diritti inviolabili del destinatario della stessa, tutelabili sia in quanto singolo, che all'interno delle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità ricadenti sotto "l'ombrello protettivo" dell'art. 2.

Inoltre la giurisprudenza individua, come indice interno, quello della veridicità: la satira deve rappresentare un fatto vero, anche se "sbeffato" ed "alterato", tanto da farlo apparire inverosimile<sup>386</sup>. "D'altra parte, anche se il linguaggio essenzialmente simbolico e frequentemente paradossale della satira è svincolato dalle forme convenzionali, per cui è inapplicabile il metro della correttezza dell'espressione, tuttavia l'utilizzo di espressioni di qualsiasi tipo, anche lesive della reputazione altrui, non deve risolversi in un'aggressione

---

satira è da rinvenirsi nel solo art. 21 Cost., non essendo condivisibile la tesi secondo cui essa sarebbe sussumibile anche negli artt. 9 e 33 Cost., diretti a tutelare le espressioni artistiche e culturali in genere.

<sup>383</sup> Cass. civ., sez. III, 10 marzo 2014, n. 5499, in *Guida al diritto*, 23, 2004, p. 88 ss.

<sup>384</sup> "L'idea che una libertà possa essere illimitata è del tutto estranea al costituzionalismo moderno che riconosce, invece, non solo come legittime ma anche come necessarie quelle restrizioni che sono fondate sulla tutela dei diritti altrui o di interessi generali costituzionalmente garantiti", M. OROFINO, *La libertà di espressione tra Costituzione e Carte europee dei diritti. Il dinamismo dei diritti in una società in continua trasformazione*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 2.

<sup>385</sup> Cfr. S. PRISCO, *Je suis Charlie, mais il faut réfléchir*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it), gennaio 2015, p. 2 ss. Similmente, AA.VV., *Charlie Hebdo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it), gennaio 2015, p. 1.; M. PARISI, *Satira e religioni nel prisma della libertà di espressione. Verso una ridefinizione dei confini della manifestazione del pensiero?*, in *Quaderni di Diritto e politica ecclesiastica*, 23-2, 2015.

<sup>386</sup> Trib. Latina, 24 ottobre 2006, n. 1725, cit., per cui: "È proprio la natura metaforica (della satira) a consentirle un più ampio raggio di azione che non la assoggetta agli schemi razionali della verifica critica. Pertanto può offrire una rappresentazione surreale, purché rilevante in relazione alla notorietà della persona, con connotati che sfuggono all'analisi convenzionale ed alla stessa realtà degli accadimenti, con l'unico limite di non attribuire cose o fatti non veri".

gratuita e distruttiva dell'onore del soggetto interessato<sup>387</sup>. Infatti, può essere una scriminante che, però, non opera in ipotesi in cui la critica all'immagine pubblica del personaggio si risolva in un insulto gratuito alla persona in quanto tale o nella esclusiva rappresentazione caricaturale e ridicolizzante<sup>388</sup>, posta in essere solo a scopo denigratorio<sup>389</sup>.

Sul piano dell'espressione linguistica, l'esercizio del diritto di satira è pur sempre soggetto al limite della "continenza" verbale e della funzionalità delle espressioni adottate, rispetto allo scopo di denuncia sociale che l'autore della satira intende perseguire<sup>390</sup>, non essendogli concesso di trasformarsi in un insulto, né in una denigrazione gratuita<sup>391</sup>, a maggior ragione se non vi è alcun nesso funzionale con scopi di critica politica o sociale; se così non fosse, verrebbe dopotutto meno l'esigenza di assicurare ai lettori quel contenuto di verità, seppur alterata, precedentemente indicata. Ovviamente, tenendo conto del fenomeno satirico e quindi delle modalità e degli obiettivi che lo stesso persegue, tale requisito di continenza, la cui verifica è demandata ai giudici di merito, viene applicato in maniera più elastica.

La libertà di espressione, comprensiva del diritto di satira, costituisce un tratto qualificante dei sistemi politici liberali ed è tutelata dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo all'art. 19, dal medesimo articolo anche dal Patto sui diritti civili e politici, dall'art. 10 della Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali e dall'art. 11 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea<sup>392</sup>, nonché dalle singole Costituzioni dei vari regimi democratici.

---

<sup>387</sup> Trib. Latina, 24 ottobre 2006, n. 1725, cit., per cui "al pari di ogni altra manifestazione di pensiero, la satira non può giungere sino al limite del disprezzo della persona".

<sup>388</sup> Cfr. Cass. civ., sent. 8 novembre 2007, n. 23314, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 2008, 2, p. 629 ss.

<sup>389</sup> G. RIVETTI, *Il diritto di satira nel contesto dei rapporti con le comunità islamiche*, Intervento al Convegno di Studi "Simboli e valori religiosi vs. libertà di espressione? I rischi di una guerra tra civiltà a margine del caso «Charlie Hebdo»", Santa Maria Capua Vetere, 5 febbraio 2015.

<sup>390</sup> Cass. pen., 24 febbraio 2006, n. 9246, in *Diritto e giustizia*, 17, 2006, p. 49 ss.

<sup>391</sup> Cass. pen., sez. V, 4 giugno 2001, n. 36348, che distingue tra liceità dell'irrisione e illiceità della denigrazione.

<sup>392</sup> Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, art. 19: "Ogni individuo ha il diritto alla libertà di opinione e di espressione, incluso il diritto di non essere molestato per la propria opinione e quello di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso ogni mezzo e senza riguardo a frontiere";

Non si può negare, dunque, che la satira costituisca una sorta di “sottoinsieme” della libertà di espressione, ma è altrettanto innegabile che essa rappresenti, al contempo, un settore specifico, che la caratterizza e la distingue dalla libertà di espressione stessa, rispetto alla veridicità del fatto raccontato.

Infatti fare satira non è scrivere un articolo di cronaca<sup>393</sup>, non è un mero riporto di notizia cui tutt'al più può essere recriminata una narrazione non diligente, ma è

---

*Patto sui diritti civili e politici, art. 19: “Ogni individuo ha il diritto alla libertà di espressione; tale diritto comprende la libertà di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee di ogni genere, senza riguardo a frontiere, oralmente, per iscritto, attraverso la stampa, in forma artistica o attraverso qualsiasi altro mezzo di sua scelta”;*

*Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, art. 10: “Ogni persona ha diritto alla libertà d'espressione. Tale diritto include la libertà d'opinione e la libertà di ricevere o di comunicare informazioni o idee senza che vi possa essere ingerenza da parte delle autorità pubbliche e senza limiti di frontiera”;*

*Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, art. 11: “Ogni individuo ha diritto alla libertà di espressione. Tale diritto include la libertà di opinione e la libertà di ricevere o di comunicare informazioni o idee senza che vi possa essere ingerenza da parte delle autorità pubbliche e senza limiti di frontiera”.*

Sono previsti anche in questo caso dei limiti da rispettare che i documenti sopra citati talvolta li indicano espressamente. Così il Patto sui diritti civili e politici prevede al terzo comma dell'art. 19 la liceità di quelle restrizioni necessarie al rispetto dei diritti o della reputazione altrui o alla salvaguardia della sicurezza nazionale, dell'ordine pubblico, della sanità o della morale pubbliche, purché stabilite espressamente dalla legge. Analogamente, la Convenzione europea, al secondo comma dell'art. 10, afferma che l'esercizio di queste libertà [di espressione], poiché comporta doveri e responsabilità, può essere sottoposto alle formalità, condizioni, restrizioni o sanzioni che sono previste dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla sicurezza nazionale, all'integrità territoriale o alla pubblica sicurezza, alla difesa dell'ordine e alla prevenzione dei reati, alla protezione della salute o della morale, alla protezione della reputazione o dei diritti altrui, per impedire la divulgazione di informazioni riservate o per garantire l'autorità e l'imparzialità del potere giudiziario.

<sup>393</sup> La giurisprudenza ha individuato tre condizioni in presenza delle quali l'esercizio del diritto di cronaca può essere scriminato: si tratta del rispetto dei limiti della verità (un fatto che, se conosciuto, lede l'altrui reputazione, può essere divulgato solo quando sia vero, non sussistendo un interesse della collettività alla conoscenza di notizie false o di mere illazioni), della continenza (richiede la correttezza dell'esposizione dei fatti, in modo da evitare gratuite aggressioni dell'altrui reputazione) e della pertinenza (impone che i fatti narrati rivestano interesse per l'opinione pubblica). Inoltre, la giurisprudenza ha, ulteriormente, distinto il diritto di cronaca da quello di critica: “il diritto di critica si differenzia da quello di cronaca essenzialmente in quanto il primo non si concretizza, come l'altro, nella narrazione di fatti, bensì nell'espressione di un giudizio o, più genericamente, di un'opinione che, come tale, non può pretendersi rigorosamente obiettiva, posto che la critica, per sua natura, non può che essere fondata su un'interpretazione, necessariamente soggettiva, di

trasfigurare, esagerare, rappresentare mediante il paradosso. Anche lo stile è diverso, non viene utilizzato quello della critica razionale, ma i termini, le figure, gli *slogan*, sono di tutt'altro stile<sup>394</sup>, “barzellettanti”, potremmo dire.

La giurisprudenza ha, inoltre, precisato che “il diritto di satira, benché destinato a prevalere sul configgente diritto all'onore e alla riservatezza del soggetto preso di mira non può trasformarsi in diritto del libero insulto, travalicando il limite della correttezza del linguaggio e calpestando quel minimo di dignità che la persona umana reclama”<sup>395</sup>. Vi è di più: “ciò che determina l'abuso del diritto è la gratuità delle modalità del suo esercizio non inerenti al tema apparentemente in discussione, ma tese a ledere esclusivamente la reputazione del soggetto interessato”<sup>396</sup>.

Tanto ha come conseguenza quella di non poter invocare la scriminante *ex art. 51 c.p.* qualora si attribuiscano condotte illecite o moralmente disonorevoli; oppure, nei casi in cui gli accostamenti volgari o ripugnanti, o la deformazione dell'immagine, suscitino disprezzo o dileggio<sup>397</sup>, anche se si adoperino vignette o caricature o si voglia fare della satira dell'ironia<sup>398</sup>.

Esiste una parte di dottrina che ritiene, dal momento che non è univoco individuare quando l'oggetto e le modalità della satira siano o meno leciti, che la satira non deve avere

---

fatti e comportamenti. Pertanto, quando si è in presenza di un discorso giornalistico con funzione prevalentemente di valutazione e di critica, non si tratta di verificare la veridicità di proposizioni assertive, per le quali possa configurarsi un onere di previo riscontro della loro rispondenza al vero, quanto piuttosto di stimare la correttezza delle espressioni usate: vi è, in effetti, una ben chiara differenza tra l'argomentata manifestazione di un'opinione e l'affermazione di un fatto. Peraltro, anche il diritto di critica presuppone un contenuto di veridicità, limitato all'oggettiva esistenza del fatto assunto a base delle opinioni e delle valutazioni espresse; e, comunque, anche il diritto di critica deve essere esercitato nei limiti del diritto costituzionalmente garantito, sicché sono punibili le espressioni inutilmente e gratuitamente volgari, umilianti o dileggianti, perché il limite all'esercizio di tale diritto deve intendersi superato quando l'agente trascenda ad attacchi personali, diretti a colpire, su un piano individuale, senza alcuna finalità di pubblico interesse, la figura morale del soggetto criticato”. Cass. pen., sez. V, 5 giugno 2006, n. 23764.

<sup>394</sup> “La satira è dopotutto decostruttiva e decompositiva”, M. DOMENICHELLI, *La satira è de-costruttiva (decompositiva)*, in *Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, a cura di A. BRILLI, Dedalo, Bari, 1985, p. 179 ss.

<sup>395</sup> Tribunale di Trento, 26 gennaio 1999.

<sup>396</sup> Cass. pen., sez. V, 12 ottobre 2004, n. 42643.

<sup>397</sup> Cfr. Cass. pen., sez. V, n. 2128/2000.

<sup>398</sup> Cfr. Cass. pen., sez. V, n. 2885/1992; Cass. civ., sez. III, n. 14485/2000.

confini almeno non certi, poiché manca la possibilità di realizzare una precisa delimitazione teorica, attraverso la quale stabilire in maniera incontrovertibile quando ci si è mossi nell'alveo della libertà di satira e quando invece si è trasceso e si è entrati in un altro terreno, che, per quanto lo si possa continuare a considerare satirico, diventa sanzionabile dall'ordinamento<sup>399</sup>.

Il rapporto tra satira e religione si intreccia in modo indissolubile con una serie di aspetti strutturali del pluralismo religioso all'interno di un mondo che tende ad essere sempre più piccolo<sup>400</sup>, alimentando ulteriormente la difficoltà di tracciare una oggettiva linea di demarcazione tra satira e sberleffo<sup>401</sup>.

Essere fedele non equivale ad appartenere ad uno schieramento politico o ad essere portatori di una teoria; la religione è un codice di personalità, è una caratteristica del soggetto, segna il suo essere.

È per questo che l'ironia verso chi crede in una certa religione rischia di essere una mancanza di rispetto: deridendo ciò che ci definisce come la persona che siamo, veniamo derisi anche noi come persona. Per questa ragione non pare quindi fuori luogo considerare certa satira sulla religione una mancanza di rispetto nei confronti delle singole persone che di quella religione sono adepti<sup>402</sup>.

Il rapporto tra la libertà di religione e la libertà di espressione è complesso, sottile. Senza una regolamentazione solida della libertà di espressione i diritti inerenti alla tutela religiosa verrebbero spesso minacciati, poiché alcune rappresentazioni satiriche, nel caso di

---

<sup>399</sup> C. DEL BÒ, *Col sorriso sulle labbra. La satira tra libertà di espressione e dovere di rispetto*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, cit., p. 10.

<sup>400</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena, 2005, p. 7.

<sup>401</sup> R. SANTORO, *Satira, tutela del sentimento religioso e possibile funzione di deterrenza delle sanzioni canoniche*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2016, p. 49; in merito anche: AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015, con particolare riferimento ai seguenti saggi: G. VELTRI, *Sul nome di Dio. Blasfemia, la presenza di Dio e lo scetticismo ebraico*, p. 3 ss.; M. PERANI, *La satira blasfema antiebraica*, p. 43 ss.; M. LEVANT, *Il mito dell'islamofobia. Uno sguardo storico sulla caricatura religiosa in Charlie Hebdo*, p. 147 ss.; C. CIANNITTO, *Libertà di espressione e libertà di religione: un conflitto apparente?*, p. 205 ss.; G. FATTORI, *La secolarizzazione dei reati contro il sacro in Italia*, p. 225 ss.

<sup>402</sup> C. DEL BÒ, *Col sorriso sulle labbra. La satira tra libertà di espressione e dovere di rispetto*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, cit., p. 15 ss.; J. BAUBÉROT, *Libertà di espressione e di religione*, in *Coscienza e libertà*, 52, 2016, pp. 142- 43.

specie, costituirebbero offese per chi crede e per la libertà religiosa stessa, in alcuni casi talmente pungenti da incitare all'odio, da trascendere in diffamazione, in bestemmia<sup>403</sup>.

Ciò non implica che l'obiettivo della satira religiosa sia quello di sbeffare i fedeli in quanti tali<sup>404</sup>, proprio per questo sarebbe necessario che la satira, nel proprio essere tale, si regolasse a seconda dell'oggetto e delle circostanze: una cosa è “deridere il potere”, le convinzioni sociali, e creare una sorta di critica volta, tra l'altro, ad una riflessione sull'onda del paradosso; altro è criticare il *modus* di agire e di essere di determinati gruppi (culturali, etnici, religiosi, sociali), in alcuni casi di minoranza, contribuendo, in tal modo, a mantenere gli stessi in stato di subalternità, rafforzando lo stigma sociale di cui sono vittime e ledendone il rispetto di sé<sup>405</sup>.

Emblematica e recentissima a tal riguardo, la questione “*Charlie Hebdo*”, dalla quale, per forza di cose, è possibile elaborare ulteriori considerazioni rispetto all'argomento in oggetto.

La mattina del 7 gennaio 2015 la sede del settimanale francese *Charlie Hebdo*<sup>406</sup> veniva assalata da due uomini incappucciati ed armati di kalashnikov che, in nome di *Allah*,

---

<sup>403</sup> Cfr. C. EVANS, *Religione e libertà di espressione, Coscienza e libertà*, 52, 2016, p. 137.

<sup>404</sup> Cfr. N. COLAIANNI, *Diritto di satira e libertà di religione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it), maggio 2008.

<sup>405</sup> La centralità del ruolo politico del rispetto di sé, inteso come capacità di riconoscere il proprio piano di vita come dotato di valore, risale al lavoro di John Rawls. Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Belknap Press, Cambridge (Mass.), 1999, trad. it. di U. Santini *Una teoria della giustizia. Nuova edizione*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 417-422.

<sup>406</sup> “*Charlie Hebdo*” è stata fondata nel 1970. La rivista, in realtà, esisteva già in varie forme e titoli dal 1960, quando era stata ideata dai giornalisti satirici Georges Bernier e François Cavanna col nome di *Hara-Kiri*. Nel 1970 la redazione fu costretta a cambiare nome in *Charlie Hebdo*. Il nome “Charlie” era riferito al fatto che il settimanale pubblicava le strisce a fumetti dei *Peanuts*, il cui protagonista è Charlie Brown. Hebdo è invece l'abbreviazione di *hebdomadaire*, “settimanale”. A causa delle scarse vendite, però, *Charlie Hebdo* chiuse nel 1981. Ha riaperto nel 1992, sotto la direzione del giornalista Philippe Val, che si è poi dimesso nel 2011 per andare a dirigere il canale radio *France Inter*. Da allora il settimanale era diretto dal fumettista Charb – lo pseudonimo di Stéphane Charbonnier – che è stato ucciso durante l'attentato di gennaio 2015.

*Charlie Hebdo* (che si autodefinisce *Journal irresponsable*) è un settimanale satirico francese, noto per le sue caricature feroci che hanno, nel tempo, suscitato le ire di individui o gruppi sociali di varia estrazione socio-culturale e religiosa. Sin dalla sua fondazione, il giornale è sempre stato oggetto di numerosi processi – ne sono stati contati una cinquantina all'incirca – intentati da coloro che hanno cercato, con le armi messe a disposizione dal diritto penale, di ottenere giustizia per l'offesa arrecata alla propria dignità, all'onore o alla

uccidevano dodici persone e provocavano undici feriti. L'attacco è stato direttamente rivolto ai redattori e ai vignettisti della rivista, la quale già negli anni precedenti aveva ricevuto minacce per la pubblicazione di vignette satiriche su Maometto.

Un attentato<sup>407</sup> terribile che ha colpito la Francia in modo gravissimo<sup>408</sup>, causando tanto dolore ma anche la reazione dei francesi, che nei giorni seguenti hanno manifestato a Parigi e in altre città, portando con sé matite, penne e cartelli con la scritta “*Je suis Charlie*”, per dimostrare simbolicamente che le libertà di pensiero e di espressione non possono essere fermate dalla violenza. La vicenda pone questioni ed interrogativi ulteriori circa l'individuazione di eventuali limiti previsti per libertà di espressione e la satira, nonché il rispetto del sentimento religioso<sup>409</sup>.

Nel nostro paese l'attuale sistema ordinamentale, quello penale per l'esattezza, non tutela i “meri sentimenti”, “anche se talora lo stesso codice penale si esprime in questi termini, ma [tutela] la loro obiettivazione in situazioni sociali, in interessi, in beni giuridici più definiti della percezione soggettiva: tanto che essi vengono tutelati a prescindere dalla

---

reputazione. Nonostante tutto questo, però, è da notare come la maggior parte dei processi intentati nei confronti del settimanale abbia fatto registrare verdetti favorevoli alla rivista satirica, proprio in nome del profondo radicamento della libertà di espressione in Francia e, probabilmente, della libertà artistica. Cfr. S. PARISI, F. MANGANIello, *Se questo è pluralismo: vite parallele e destini incrociati della libertà di satira in Francia*, in AA. VV., *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, a cura di F. ABBONDANTE, S. PRISCO, Edizioni Scientifiche, Napoli, 2015, p. 323 ss.

<sup>407</sup> Cfr. A. CALLAMARD, *Religion, Terrorism and Speech in a “Post- Charlie Hebdo” World*, in *Religion & Human Rights. An International Journal*, cit., pp. 208-225.

<sup>408</sup> Cfr. C. FOUREST, *In praise of blasphemy: Why Charlie Hebdo is not “islamophobic”*, Berard Grasset, Parigi, 2015; AA.VV., *The event of Charlie Hebdo: Imaginaries of Freedom and Control*, a cura di A. ZAGATO, Berghahn, New York- Oxford, 2015.

<sup>409</sup> “Dal punto di vista sociale, data la gravità del caso, ci si è domandati quali possano essere gli strumenti che una società deve adottare per prevenire tali pericolose forme di devianza (religiosamente motivata). Il tema giuridico non può, tuttavia, essere semplicisticamente inquadrato nella tutela del sentimento religioso. Esso verte, piuttosto, sull'individuazione dei limiti che una società democratica e aperta può imporre alla libertà di espressione. Una corretta tutela giuridica dovrebbe, infatti, comportare la garanzia dei diritti fondamentali e il giusto bilanciamento tra di essi. Non si può, però, prescindere dal domandarsi se la libertà del pensiero non debba subire compressioni di fronte a episodi tali da investire i sentimenti altrui provocando ‘scontri di civiltà’”, G. CAROBENE, *Satira, tutela del sentimento religioso e libertà di espressione. Una sfida per le moderne democrazie*, in *Calumet. Intercultural law and humanities review*, Rivista telematica (www.calumet-review.it), 2016, p. 2.

prova di quella percezione in capo a un qualche individuo determinato”<sup>410</sup>. D'altronde “il sentimento è una figura che non è mai stata tematicamente studiata *sub specie iuris*. Mentre non di rado filosofi e teorici del diritto hanno affermato l'essenziale rilevanza che il sentimento può avere per la concezione generale del diritto e per le metodologie giuridiche generali, questa rilevanza [...] non è mai stata indagata dall'interno degli ordinamenti positivi. La conseguenza è che per la teoria generale del diritto non si è mai posta l'esigenza di categorie dogmatiche per fenomeni di sentimento che siano fenomeni giuridici propriamente detti”<sup>411</sup>.

Nell'ambito della riflessione giuridica “la protezione del sentimento religioso è venuta ad assumere il significato di un corollario del diritto costituzionale di libertà di religione, corollario che, naturalmente, deve abbracciare allo stesso modo l'esperienza religiosa di tutti coloro che la vivono, nella sua dimensione individuale e comunitaria, indipendentemente dai diversi contenuti di fede delle diverse confessioni. Il superamento di questa soglia [...] inciderebbe sulla pari dignità della persona e si porrebbe in contrasto col principio costituzionale della laicità o non confessionarietà dello Stato [...] principio che, come si ricava dalle disposizioni che la Costituzione dedica alla materia, non significa indifferenza di fronte all'esperienza religiosa ma comporta equidistanza e imparzialità della legislazione rispetto a tutte le confessioni religiose”<sup>412</sup>.

Tenuto conto sia delle norme della Costituzione precedentemente menzionate, sia di questa breve regressione sull'ambito penalistico e, pertanto, di quanto i limiti della satira (religiosa) e dell'oggetto di essa siano “labili”, è evidente che si tratta di problematiche per le quali occorrono nuove forme di riflessione giuridica.

“Il problema da affrontare è legato non alla tutela di una religione in particolare, ma alla necessaria garanzia che uno Stato democratico deve offrire come base per una pacifica

---

<sup>410</sup> Cfr. M. DONINI, 2008, “Danno” e “offesa” nella c.d. tutela penale dei sentimenti. Note su morale e sicurezza come beni giuridici, a margine della categoria dell'offense di Joel Feinberg, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2008, p. 1578 ss.

<sup>411</sup> A. FALZEA, *I fatti di sentimento*, in *Studi in onore di Francesco Santoro-Passarelli*, vol. VI, Jovene, Napoli, 1972, p. 318 ss.

<sup>412</sup> Cfr. A.G. CHIZZONITI, *Il vento delle sentenze della Corte Costituzionale e le foglie secche della tutela penale della religione*, in *Cassazione Penale*, 6, 1998, p. 1575 ss.; G. CASUSCELLI, *L'evoluzione della giurisprudenza costituzionale in materia di vilipendio della religione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2001, p. 1124 ss.; N. COLAIANNI, *Tutela della personalità e diritti della coscienza*, Cacucci, Bari, 2000, p. 92 ss.

convivenza tra le molteplici culture che si sviluppano all'interno del suo tessuto sociale, per evitare un'implosione del sistema liberale. Questo comporta la necessità di sottolineare l'opportuna definizione di limiti alla libera manifestazione del pensiero e, nel caso specifico, di quella artistica, senza tuttavia dover subire le derive fondamentaliste di un gruppo in particolare. È quindi necessario interrogarsi non soltanto sui presupposti, ma anche sugli obiettivi di un'idonea tutela legislativa<sup>413</sup>.

Dopo la tragedia di Parigi, in molti ordinamenti le problematiche soprammenzionate sono tornate di particolare attenzione e riflessione<sup>414</sup>; “tutto dipende dunque dai singoli ordinamenti positivi, quanto a norme e giurisprudenza, nonché dal costume, come dalle diverse culture occidentali dipende anche la declinazione di senso e la comprensività concettuale della nozione di laicità<sup>415</sup>”, ma anche dai limiti che vengono posti alla libertà di espressione, in particolare alla satira religiosa e le conseguenze che ne derivano<sup>416</sup>.

Volgendo lo sguardo all'ordinamento del Paese interessato da tale attentato, occorre precisare che la legge francese non condanna l'umorismo e la satira, ma vieta l'accanimento gratuito e ripetitivo contro una specifica categoria di persone; infatti se il carattere laico<sup>417</sup> dello Stato non vieta di indirizzare la satira contro una religione, d'altro

---

<sup>413</sup> G. CAROBENE, *Satira, tutela del sentimento religioso e libertà di espressione. Una sfida per le moderne democrazie*, cit., p. 3.

<sup>414</sup> Uno dei dilemmi delle moderne democrazie pluraliste è proprio quello di conciliare la libertà di manifestazione del pensiero con la dignità altrui. Ciascun ordinamento predispone gli anticorpi giuridici che ritiene necessari in ragione della propria storia e del livello di protezione che reputa di dover accordare alla democrazia, al punto tale che si è soliti ormai distinguere democrazie “protette” o “militanti” e democrazie “tolleranti”. Molti ordinamenti dispongono di una legislazione di contrasto a reati d'opinione quali l'apologia e l'istigazione all'odio razziale. Cfr. S. PARISI, F. MANGANIello, *Se questo è pluralismo: vite parallele e destini incrociati della libertà di satira in Francia*, in AA.VV., *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, cit., p. 320; A. DI GIOVINE, G.F. FERRARI, N. OLIVETTI RASON, *Democrazie protette e protezione della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2005; L. SCAFFARDI, *Oltre i confini della libertà di espressione. L'istigazione all'odio razziale*, CEDAM, Padova, 2009.

<sup>415</sup> S. PRISCO, *Je suis Charlie, mais il faut réfléchir*, in “A Chiare Lettere”- *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), gennaio 2015, p. 2.

<sup>416</sup> Cfr. S. BENESCH, *Charlie the freethinker: Religion, Blasphemy, and Decent Controversy*, in *Religion & Human Rights. An International Journal*, cit., pp. 244- 254.

<sup>417</sup> Cfr. O. CHESSA, *La laicità come eguale rispetto e considerazione*, in *Rivista di diritto costituzionale*, 2006, p. 27 ss.

canto, vieta l'istigazione all'odio contro i suoi fedeli e l'esaltazione di crimini contro l'umanità.

L'ordinamento francese dispone, quindi, di una legislazione di contrasto ai reati d'opinione, quali l'apologia e vilipendio della religione, anche questi in continua tensione con il diritto, costituzionalmente sancito, di manifestare liberamente il proprio pensiero<sup>418</sup>.

Interessante quanto affermato dal prof. Francesco Lucrezi - Professore di Storia dell'Oriente Mediterraneo presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Salerno – durante il convegno *Simboli e valori religiosi vs. libertà di espressione? I rischi di una guerra tra civiltà a margine del caso «Charlie Hebdo»*, tenutosi il 5 febbraio 2015 presso la Seconda Università degli Studi di Napoli, il quale immediatamente evidenzia come, soprattutto dopo la tragedia avvenuta a Parigi, quello del limite della libertà di espressione rispetto al sentimento religioso, sia un tema di grande attualità ed importanza.

Il prof. Lucrezi divide le proprie considerazioni al riguardo in tre parti intitolate: “chi uccide”, “chi offende”, “chi si offende”.

Rispetto a “chi uccide”, è chiaro che gli assassini sono assassini, ma, nel caso che ci occupa, sono soltanto la punta di un *iceberg* che cela connivenza, sostegno, complicità di estremismi religiosi, che certo non si mostrano semplicemente e sporadicamente in occasioni eclatanti come quelle di Parigi.

Il prof. Lucrezi invita a guardare ai fatti con razionalità: quanti dei numerosi politici e delle persone comuni, fedeli e non, che hanno manifestato solidarietà per le vittime sono davvero sincere? Si vuole davvero credere che i responsabili della strage siano lupi solitari, “pazzi isolati”? Occorre assumere la consapevolezza che per molti europei in giacca e cravatta “*la democrazia e la libertà di espressione sono esclusivamente degli strumenti utili a spargere odio e veleno*”.

---

<sup>418</sup> Il testo legislativo di riferimento è la legge del 29 luglio 1881, aggiornata nel corso delle varie legislature e modificata, da ultimo, nel 2014. In particolare, l'art. 33 così dispone: “*L'injure commise de la même manière envers les particuliers, lorsqu'elle n'aura pas été précédée de provocations, sera punie d'une amende de 12 000 euros. Sera punie de six mois d'emprisonnement et de 22 500 euros d'amende l'injure commise, dans les conditions prévues à l'alinéa précédent, envers une personne ou un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée. Sera punie des peines prévues à l'alinéa précédent l'injure commise dans les mêmes conditions envers une personne ou un groupe de personnes à raison de leur sexe, de leur orientation ou identité sexuelle ou de leur handicap*”. S. PARISI, F. MANGANIELLO, *Se questo è pluralismo: vite parallele e destini incrociati della libertà di satira in Francia*, cit., p. 315.

“Chi offende”: molti hanno ritenuto che le vignette di *Charlie Hebdo* fossero a tal punto provocatorie ed offensive del sentimento religioso, da doversi aspettare una sorta di reazione. A tal proposito il relatore racconta della dichiarazione di Papa Francesco rispetto ai fatti di Parigi: “*Se qualcuno offende mia madre, gli spetta un pugno*” che molto ha fatto discutere.

Ebbene, un pugno può apparire una risposta legittima, per certi versi doverosa, nei confronti di chi va ad intaccare quell’altarino personale che tutti noi custodiamo, quello che accoglie i valori, le credenze, le persone care, perché determinate offese “*vanno ben al di là di ogni forma di umano confronto dialettico*”.

“La mamma” è un qualcosa di intoccabile, ma per alcuni fedeli lo è ancor di più il sentimento religioso. Ed era questo che il Papa intendeva: nessuno deve offendere le religioni degli altri. Ma quest’affermazione, chiede provocatoriamente Lucrezi, nel momento in cui viene compiuta una tale strage in nome dell’offesa ad una religione, può essere facilmente interpretata come una giustificazione a quell’agire: se il Sommo Pontefice si ritiene autorizzato a dare un pugno di fronte ad un’offesa, non può chiunque reagire a modo proprio?!

Nulla è assoluto, nessuna libertà può essere scevra di “se” e “ma”, perché in caso contrario nell’attivare una propria libertà ci si sentirebbe autorizzati a violare qualsiasi diritto altrui.

Occorre a tal riguardo ricordare le norme della nostra Costituzione, facendo notare come anche la libertà di espressione artistica non può essere assoluta e indiscriminata; i limiti da rispettare per un corretto esercizio della stessa sono il rispetto dell’onore e della dignità della persona umana, il comune senso del pudore, il rispetto del sentimento religioso.

Ergo: “*La satira è una forma d’arte. In quanto tale, è libera. Ma anch’essa, come tutto, ha i suoi limiti*”. Il relatore rappresenta come molte vignette di *Charlie Hebdo* gli sono apparse accettabili, addirittura divertenti, ma nella maggior parte dei casi sono risultate assolutamente di cattivo gusto. Un conto è fare un’ironia arguta giocando sul filo del paradosso, ma certo non si può accettare una satira che abbia come unico e banale obiettivo quello di offendere spudoratamente il sentimento religioso.

Egli, poi, parla di “chi si offende”: i simboli religiosi. Questi sono patrimonio comune, e dunque non proprietà di questa o quella comunità religiosa i cui adepti, partendo da un atteggiamento possessivo rispetto a simboli stessi, si sentono poi legittimati ad agire (e

reagire) in nome della propria fede. Viene condannata ogni offesa ai simboli religiosi islamici, così come a quelli rappresentativi di ogni altra confessione; ma tanto prescinde dalle reazioni di chi si sente offeso. Lucrezi non ammette, rispetto ad una satira anche se severamente offensiva, la paradossale tutela dei sentimenti di chi “*si adira per una vignetta e resta indifferente di fronte a uomo ferito che, a terra, invoca, invano, pietà dal proprio aguzzino, confessandogli di essere, anche lui, musulmano*”.

Il dato incontestabile è che i contesti europei hanno risentito in modo particolare dei flussi migratori che negli ultimi anni li hanno riguardati, in quanto dagli stessi scaturisce una contrapposizione tra una sorta di equilibrio statale e le nuove identità etniche; si viene a creare, in altre parole, un nuovo ordine fondato su dinamiche in evoluzione: la nascita di identità religiose, non totalmente distaccate dalle originarie appartenenze e non sempre in completa armonia con il nuovo contesto sociale<sup>419</sup>.

L’aspetto e la conseguenza più preoccupante è l’ignoranza che, inevitabilmente, sussiste rispetto ad una religione diversa da quella di maggioranza, o, in ogni caso la voluta ignoranza nei riguardi dell’aspetto religioso che per scelta e natura dell’ordinamento stesso non deve essere conosciuto, ma deve riguardare la vita privata dei singoli.

Tanto si riflette attraverso il linguaggio di tutti i mezzi di informazione, a partire dalla televisione, fino ai rotocalchi e alle trasmissioni radiofoniche, che, oltre a consolidare una mancanza di consapevolezza della dimensione religiosa, non fanno altro che dare un’immagine distorta della stessa, figuriamoci la satira, che di per sé funge da paradosso.

Così, in tema di fatto religioso, si sentono spesso utilizzati con estrema disinvoltura termini che hanno una connotazione assolutamente valutativa e dispregiativa e che per tale motivazione sono stati destituiti di validità e abbandonati negli studi scientifici, così come spesso vengono utilizzate categorie che appartenevano al linguaggio religioso e che al giorno d’oggi hanno del tutto smarrito il loro autentico significato, essendo utilizzate in modo improprio, banale e spesso abusato.

Tale condizione non può essere ignorata in una riflessione sul caso *Charlie Hebdo*, dove la mancanza di conoscenza dell’altro e l’ignoranza del fatto religioso hanno provocato un violento scontro tra fedi. Nella fattispecie la pubblicazione in copertina di un’immagine del profeta che assicurava che tutto era stato perdonato, ha suscitato la reazione di diversi Imam provenienti anche dall’Islam moderato, che hanno visto risponderli dal giornale

---

<sup>419</sup> Cfr. G. RIVETTI, *Islam-Occidente. Nuove identità religiose*, in *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di P. PICOZZA, G. RIVETTI, Giuffrè, Milano, 2007, p. 71 ss.

satirico che alla base della copertina blasfema c'era solo la volontà di raffigurare un Maometto simpatico e misericordioso<sup>420</sup>. Tale giustificazione, per quanto possa fondarsi sulla libertà di espressione e di satira, è indice della assoluta mancanza di conoscenza del fatto che all'interno della religione musulmana, facendo ben attenzione a distinguere tra Islam, islamismo e relativo estremismo, da tempo si è affermata una tendenza all'aniconismo, e che pertanto qualsiasi raffigurazione è percepita come un atto quanto meno inopportuno.

La verità è che in un mondo multiculturale e globalizzato, con determinati, storici e precisi assetti istituzionali, che per quanto possano modellarsi, restano comunque aggrappati alle proprie radici, sembra necessario promuovere una grande campagna di alfabetizzazione del linguaggio religioso, non solo tra gli operatori della comunicazione, ma più in generale in tutta la società, perché in una realtà complessa e plurale come quella attuale, non può esistere rispetto senza la conoscenza dell'altro.

“Senza intervenire, in definitiva, sulla formazione del costume attraverso il dibattito pubblico e i processi educativi, sull'orgoglio della nostra ritrovata e riaffermata identità, che non comprenda però l'umiliazione di quelle altrui - proprio perché elemento fondamentale della nostra identità è la tolleranza, oggi evolutivamente interpretata come riconoscimento della dignità e delle ragioni dell'Altro da noi - saremo sempre perdenti: non possiamo mettere un carabiniere a fianco di ognuno, come se fosse un angelo custode e (poiché la discussione di cui dicevo è incominciata a proposito di come rapportarci all'Islam) è dunque essenziale puntare non tanto su sanzioni penali repressive [...] bensì tendenzialmente e in via preventiva sull'intervento di soggetti e occasioni di mediazione” e conoscenza culturale e religiosa<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> C. SANTI, Intervento al Convegno di Studi “*Simboli e valori religiosi vs. libertà di espressione? I rischi di una guerra tra civiltà a margine del caso «Charlie Hebdo»*”, Santa Maria Capua Vetere, 5 febbraio 2015.

<sup>421</sup> S. PRISCO, *Je suis Charlie, mais il faut réfléchir*, cit., pp. 4-5.

## Capitolo IV

### Gli “affari” religiosi: l’icona fideistica nella pubblicità e nel marketing.

SOMMARIO: 1. Il simbolo religioso come strumento di promozione nella pubblicità commerciale. 2. Dal simbolo al marchio: i segni identificativi delle religioni nei mercati. 3. Il cibo dei fedeli. Indicazioni per una sacra alimentazione ed implicazioni nell’ambito economico.

#### *1. Il simbolo religioso come strumento di promozione nella pubblicità commerciale*<sup>422</sup>.

I simboli di appartenenza religiosa riscoprono il loro valore in quella che oggi è una realtà tecnologicamente ed economicamente avanzata, tentando di dare un indirizzo alle quotidiane necessità umane che nel sacro hanno trovato e trovano una risposta rassicurante.

Che si tratti di indossare un oggetto sacro, di recarsi ad una funzione religiosa o di svolgere determinate pratiche, i simboli, come rappresentato, sono parte integrante delle fedi e delle relative attività, al punto da trasmigrare dal mero piano spirituale all’ambito sociale, giuridico ed economico<sup>423</sup>, influenzando l’agire del soggetto<sup>424</sup> che è, al contempo, sia uomo che fedele<sup>425</sup>.

Su questa scia le confessioni religiose si muovono all’interno della società alla ricerca di adepti che costituiscono non soltanto “anime da salvare”, ma anche possibili consumatori,

---

<sup>422</sup> Alcuni contenuti del presente paragrafo si rinvengono nell’intervento di A. VALLETTA, A. ARCOPINTO, *Simboli religiosi, pubblicità e marketing*, presentato nell’ambito del Convegno ADEC “Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità”, Caserta, 6-7 ottobre 2016.

<sup>423</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *L’attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2005, p. 41 ss.

<sup>424</sup> A. FUCCILLO, F. SORVILLO, “*Religious freedom and objectives for economic intercultural development*”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2013, p. 7.

<sup>425</sup> Cfr. F. LENOIR, T. MASQUELIER YSÉ, “*I comportamenti religiosi (Introduzione)*”, in *La religione*, a cura di P. SACCHI, I Temi, Torino, 2001, p. 357 ss.

pertanto risorse umane necessarie per il proprio autofinanziamento<sup>426</sup>; le stesse, infatti, utilizzano sempre più mezzi di comunicazione sociale per la diffusione del proprio credo, di notizie in ordine ad eventi, manifestazioni e cerimonie, dando vita alla cosiddetta “pubblicità<sup>427</sup> religiosa” che viene al contempo utilizzata anche dagli operatori

---

<sup>426</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio*, cit., p. 9 ss.

<sup>427</sup> “La pubblicità è una delle più tipiche forme di comunicazione persuasiva, che mirano cioè deliberatamente a influenzare conoscenze, valutazioni, atteggiamenti, comportamenti in determinate aree dell’attività umana. Il suo principale campo di applicazione è sempre stato quello commerciale (al quale generalmente ci si riferisce quando il termine non viene seguito da alcuna specificazione); ma da tempo si sono notevolmente sviluppate anche varie forme di p. non commerciale: sociale, pubblica, politica, religiosa, ecc.

Strettamente connesso alla sua natura persuasiva è il linguaggio che essa adotta: fatto di messaggi brevi, semplici, sintetici, attraenti, suggestivi, enfatici, eufemici ed euforici, destinati a una ripetizione sistematica. Diffusi a pagamento attraverso tutti i canali utilizzabili, tali messaggi non mirano a suscitare dubbi, ma a creare certezze, rivolgendosi non tanto alla sfera razionale degli individui, quanto a quella emotiva.

L’etimologia del termine, derivato dal latino *publicare* (originariamente ‘rendere di proprietà o di uso pubblico’, poi ‘esporre al pubblico’, ‘svelare’, ‘rendere noto’), appare dunque insufficiente a rivelarne il significato attuale, in cui l’aspetto fortemente persuasivo e non meramente referenziale risulta prevalente (altrettanto può dirsi per i termini usati nelle principali lingue straniere, da *réclame* a *advertising*, con esclusione del tedesco *Werbung*, derivante dal verbo *werben* che non significa soltanto ‘far conoscere’, ‘pubblicizzare’, ma anche ‘attirare’, ‘corteggiare’).

La diffusione dei messaggi pubblicitari si caratterizza come fenomeno tendenzialmente pervasivo e intrusivo, con forzature che spesso danno luogo a reazioni di fastidio e anche di avversione e di rifiuto, nonostante le forme spettacolari e divertenti di molti annunci.

Oltre che parassitaria in termini diffusivi (fino a rendere veicoli dei propri messaggi anche le persone), la pubblicità lo è anche nei contenuti dei suoi messaggi che, nel loro intento di attirare, di emozionare, di convincere, di indurre al consumo, attingono al patrimonio letterario, artistico, musicale, cavalcando mode, tic, avvenimenti, coinvolgendo personaggi e storie attuali o del passato. Non già proponendosi quale ‘specchio della realtà’ (come qualcuno tende ad affermare), ma selezionandone determinati aspetti, spesso deformandoli: proposti e riproposti sistematicamente, questi finiscono per diventare stereotipi e per influenzare la stessa costruzione sociale della realtà.

Dunque uno “specchio distorto”, descritto da un esperto di marketing, Richard W. Pollay, in uno studio ormai classico sulle modalità di influenza extraeconomica della p., il cui impatto, lungi dal verificarsi unicamente sul piano commerciale, finisce appunto per invadere altri campi, per incidere sulla mentalità, sull’educazione, sulla cultura.

La diffusione dei messaggi pubblicitari avviene prevalentemente attraverso i mezzi di comunicazione, di massa e non, a vantaggio dei quali si traduce in autentico finanziamento la spesa che le imprese sostengono per l’acquisto degli spazi. Ciò viene sovente invocato come grande merito sociale della pubblicità da parte

commerciali per consolidare gli annunci profani<sup>428</sup> e spingere il cliente (-fedele) all'acquisto del prodotto.

L'art. 12 della Direttiva europea n. 552 del 3 ottobre 1989, concernente il coordinamento di disposizioni legislative, regolamentari ed amministrative degli stati membri circa l'esercizio delle attività televisive<sup>429</sup>, dispone che la pubblicità e la televendita non devono offendere le convinzioni religiose o politiche (art. 12, lett. c) e che le stesse non possono essere inserite durante la trasmissione di funzioni religiose (art. 11.5), tanto a salvaguardia del sentimento degli utenti e della dignità dei riti delle confessioni. Altrettanto la direttiva 97/37/CE, che sollecita gli stati membri affinché le pubblicità non contengano incitamenti all'odio per motivi di razza, sesso, religione e nazionalità.

Altra disciplina, priva tra l'altro di efficacia vincolante generale, è il Codice dell'autodisciplina pubblicitaria italiana (Cap)<sup>430</sup>, fondato dall'Istituto di Autodisciplina

---

del mondo imprenditoriale e delle agenzie specializzate: si definisce così la p. come fonte indispensabile della libertà dell'informazione dai condizionamenti del potere politico. In realtà, la situazione di scambio, fattasi sempre meno equilibrata a sfavore dei media, vede oggi la pubblicità come causa di orientamento editoriale, che provoca fenomeni di autocensura (trattamento dell'informazione subordinato all'esigenza di acquisire o di non perdere contratti pubblicitari) e anche di influenza diretta sulla gestione dei media (definizione dei palinsesti televisivi, scelta delle trasmissioni in funzione delle pressioni esercitate dagli sponsor, ecc.).

La pubblicità si presenta quindi come un fenomeno complesso: essa nasce da esigenze soprattutto commerciali, certamente legittime, che ne fanno un importante strumento di sviluppo delle imprese; ma i suoi messaggi finiscono per invadere terreni altri, non soltanto per la loro ubiquità, ma anche per i caratteri del suo linguaggio, per i contenuti che propone nei suoi processi di cattura dell'attenzione, di provocazione dei sentimenti, di innesco motivazionale, per i condizionamenti che esercita sui mezzi che ne diffondono i messaggi stessi.

Da questa complessità deriva la necessità di conoscerne i diversi aspetti, per valutarne la presenza sia nella realtà economica, sia, più ampiamente, nella gestione dei media e nella vita individuale e sociale". A. ZANACCHI, *Pubblicità*, in *La Comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche*, Rivista telematica ([www.lacomunicazione.it](http://www.lacomunicazione.it)), a cura di F. LEVER, P. C. RIVOLTELLA, A. ZANACCHI, dicembre 2016.

<sup>428</sup> P. BERTAZZOLI, *La pubblicità*, in *Nozioni di diritto ecclesiastico*, a cura di G. CASUSCELLI, Giappichelli Editore, Torino, 2009, p. 287.

<sup>429</sup> Cfr. D. LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè Editore, 2009, p. 178.

<sup>430</sup> Il Codice di Autodisciplina ha lo scopo di assicurare che la comunicazione commerciale, nello svolgimento del suo ruolo particolarmente utile nel processo economico, venga realizzata come servizio per il pubblico, con speciale riguardo alla sua influenza sul consumatore. Sono tenuti al rispetto di tale codici

pubblicitaria (Iap) nel 1966 sull'ideologia della pubblicità quale servizio di utilità per il pubblico e giunto alla sessantunesima edizione in vigore dal 16 marzo 2016.

Organi dell'Iap sono il Giurì che svolge la cd. giurisdizione domestica, esercitando funzione giudicante sulle pubblicità che gli vengono sottoposte, ed il Comitato di Controllo che esercita una funzione inquirente, sottoponendo al Giurì i messaggi pubblicitari non conformi al Cap.

Ai fini del presente studio, rileva l'art. 10 del Cap il quale prevede che *“la comunicazione commerciale non deve offendere le convinzioni morali, civili e religiose”*; tale disposizione, dunque, vieta palesemente che la pubblicità possa arrecare un'offesa alla religione, tanto anche mediante cospicua giurisprudenza del Giurì a tal riguardo, vietando la volgarizzazione di formule, luoghi, persone o immagini connotate da sacralità.

D'altronde l'incontestabile dato che i segni religiosi vengano da tempi immemori utilizzati come strumenti volti a promuovere beni e servizi commerciali, è indice che l'accostamento delle sfere “Economia” e “Religione” sia stato nel corso del tempo ricercato, voluto ed attuato<sup>431</sup>, pertanto lo stesso deve essere, in un certo senso, altresì monitorato.

Lo scambio che sta alla base dell' “economia religiosa” scaturisce da un bisogno, che può essere estremamente semplice ma essenziale, nel caso di specie di ordine spirituale<sup>432</sup>. In ambito fideistico, dunque, la pubblicità ed il marketing sono la risposta all'intima istanza di promozione, appartenenza, rispetto scaturente dalle prassi confessionali; essi “utilizzano” le necessità spirituali del potenziale cliente per trasformarli in desideri di acquisto, sempre nel riguardo dei canoni religiosi.

Le icone confessionali costituiscono mezzo di comunicazione<sup>433</sup> ed attrazione del cliente<sup>434</sup>- fedele, o anche non fedele in certi casi, tanto da far sì che determinati simboli

---

tutti gli operatori della pubblicità, in particolare lo stesso, come previsto nelle Norme Preliminari e Generali, *“è vincolante per utenti, agenzie, consulenti di pubblicità e di marketing, gestori di veicoli pubblicitari di ogni tipo e per tutti coloro che lo abbiano accettato direttamente o tramite la propria associazione, ovvero mediante la sottoscrizione di un contratto di cui al punto d) (clausola di accettazione), finalizzato all'effettuazione di una comunicazione commerciale”*.

<sup>431</sup> Cfr. A. SEN, *Etica ed economia*, Laterza, Bari-Roma, 2002, p. 97 ss.

<sup>432</sup> Cfr. F. SORVILLO, *Scelte finanziarie, contratti bancari e fattore religioso*, Lettere animate editore, Martina Franca, 2012.

<sup>433</sup> La comunicazione simbolica all'interno della “azienda-confessione” ricopre un ruolo fondamentale e caratterizza sia la fase pubblicitaria della promozione di beni e servizi che la loro concreta

non siano più ad appannaggio della sola sfera fideistica, ma vengano adoperati anche dal mondo pubblicitario<sup>435</sup>, sfruttando autonomamente la credibilità<sup>436</sup> e il consenso<sup>437</sup> di cui gli stessi sono investiti per meglio vendere prodotti e servizi di consumo<sup>438</sup>.

“Blue jeans Jesus”, “caffè in paradiso”, “sport che fa miracoli”, “mamma sei un angelo”: sfogliando una rivista, o guardando la televisione sarà capitato a chiunque di trovarsi di fronte a messaggi promozionali che usano simili *slogan* per rendere “appetibili” svariati prodotti commerciali<sup>439</sup>. L’accomunarsi di questi due mondi, quello pubblicitario e quello sacro, apparentemente così lontani, rileva come il simbolo religioso sia “migrato” dal mero piano fideistico al contesto sociale inteso nella sua più ampia accezione, fino ad arrivare ad un suo utilizzo per scopi di marketing.

L’ambito pubblicitario e quello religioso hanno in comune un importante obiettivo: “la necessità che i propri prodotti simbolici siano utilizzati, cioè che abbiano significato per loro che ne usufruiscono. In quest’ottica, il campo religioso ha un estremo bisogno della simbologia che ha creato e mantenuto nel corso del tempo, poiché l’accordo su tale simbologia può essere tradotto in un accordo sul senso del mondo che essa consente di costruire e in un accordo sulle strutture di produzione di tal senso”<sup>440</sup>. Dal canto suo, il mondo pubblicitario “gioca” sul significato che quel determinato segno assume per il

---

commercializzazione mediante la compenetrazione tra parola e immagine, tra linguaggi e tecnologie, tra emittenti e ricevitori, tra materiale e immateriale, tra razionale ed emotivo, tra sfera temporale e sfera spirituale.

<sup>434</sup> Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari-Roma, 2009, p. 185.

<sup>435</sup> Sull’aspetto Pubblicità- religione e relative interazioni vedi P. BERTAZZOLI, *La Pubblicità*, cit., pp. 211-213.

<sup>436</sup> Cfr. G. GUIZZARDI, *The Eternal Strugglerl. Symbols, Religions, Marketing*, in *Sociologia*, Vol. 8-3, 2014, pp. 1-17.

<sup>437</sup> Cfr. S. HALL, *Encoding/Decoding*, in *Culture, Media, Language, Working Papers in Cultural Studies 1972- 1979*, Hutchinson, Londra, 1980, trad. it. S. HALL, *Codificazione/decodificazione*, in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. LEGHISSA, Il Saggiatore, Milano, 2006, p. 50.

<sup>438</sup> Cfr. C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, Guerini Scientifica, Milano, 2015, p. 128 ss.

<sup>439</sup> Cfr. C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit., p. 13 ss.

<sup>440</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit., pp. 121-123.

cliente-fedele, al punto da persuaderlo a comprare beni e servizi promossi nei messaggi pubblicitari<sup>441</sup>.

D'altronde la presenza nel panorama pubblicitario di commercializzazione di prodotti e servizi mediante richiami di immagini religiose, risale da tempi non recentissimi. Si pensi al manifesto delle pillole Pink del 1922, in cui Papa Pio XI appariva come un vero e proprio *testimonial*, o al manifesto del sapone *La Vergine* nel quale appariva l'immagine della Madonna nera di Oropa; il manifesto dell'acqua Ferrarelle che richiamava l'episodio evangelico tra Gesù e la Samaritana<sup>442</sup>. In tempi più recenti come poter non menzionare la famosa pubblicità del Caffè Lavazza, inscenata in "Paradiso", o del lievito per dolci Paneangeli, o dell'acqua Santa Croce individuata come acqua santa.

Risulta, dunque, incontestabile che l'immaginario confessionale, in particolar modo, quello cattolico, è fonte di riferimenti visivi e verbali cui il mondo pubblicitario attinge da tempo nella nostra società<sup>443</sup>.

Paradiso e inferno, angeli e diavoli, aureole, santi ed immagini di Dei, sono icone che fanno presupporre che la maggior parte del pubblico- papabile consumatore, sia in grado di percepire uno specifico contenuto religioso; in assenza di tale nesso semantico e comunicativo, "la capacità dei fruitori di decifrare l'annuncio potrebbe venir meno e con essa anche l'interesse del campo propagandistico ad usare quel simbolo"<sup>444</sup>.

Interessante appare riportare, anche per completezza dello studio, i risultati dell'indagine di ricerca svolta da Carlo Nardella circa la presenza di pubblicità religiosa<sup>445</sup> a stampa apparsa nel corso degli anni 1957- 2013 su settimanali italiani maggiormente

---

<sup>441</sup> Cfr. A. SEMPRINI, *La marque. Une puissance fragile*, Vuibert, Parigi, 2005, trad. it. *La marca postmoderna. Potere e fragilità della marca nelle società contemporanee*, Franco Angeli, Milano, 2013, pp. 81-85.

<sup>442</sup> Cfr. L. BORELLO, *Sacro e profano nella pubblicità. Testimonial dell'Aldilà*, Alinea, Firenze, 1999, pp. 23-30.

<sup>443</sup> A tal riguardo consultare P. BAUDI DI VESME, F. BRIGIDA, *L'evoluzione dei media e della pubblicità in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2009.

<sup>444</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit. p. 128.

<sup>445</sup> Si rappresenta che l'attenzione si è concentrata su pubblicità che utilizzano contenuti e raffigurazioni religiose alla fine di promuovere la vendita di beni e servizi commerciali, escludendo le pubblicità che sponsorizzano prodotti espressione di una credenza religiosa.

diffusi<sup>446</sup>, registrandosi, come primo risultato, un aumento della stessa nel corso del periodo in questione.

Negli anni presi in considerazione sono state selezionate quindici annate distanziate di quattro anni l'una dall'altra, concentrandosi in particolare su due mesi: ottobre e dicembre. Il mese di ottobre è stato estratto casualmente tra i mesi dell'anno, quello di dicembre è stato scelto appositamente in quanto tipico mese di riferimento religioso, stante le festività natalizie e, dunque, legato ad un crescente consumo di beni e servizi commerciali.

Le riviste scelte<sup>447</sup> sono state suddivise in tre tipi di settimanali: familiari, femminili e d'opinione.

Le 389 pubblicità identificante ai fini della ricerca, appaiono suddivise in modo omogeneo all'interno dei tre tipi di riviste considerati: il 38,3% è incluso nelle riviste femminili, il 38,1 % in quelle di opinione e il 23,6% è contenuto nelle riviste familiari.

Inoltre, 172 delle stesse (pari al 44,2 %) sono apparse in ottobre e 217 (il 55,8%) in dicembre. Quest'ultimo dato risulta sicuramente scontato, nel senso che non ci si sorprende che un numero maggiore di pubblicità mediante simbologia religiosa sia apparsa nel periodo natalizio, ciò che in realtà stupisce è che anche durante un mese "qualsiasi" dell'anno, cioè non legato ad "occasioni confessionali", il numero di tali tipi di messaggi reclamistici sia, comunque, notevole; tanto sta a significare quanto la simbologia religiosa venga sempre più comunemente usata per fini commerciali e promozionali.

"Una possibile spiegazione di questo risultato è che i pubblicitari sono sempre più propensi a porre i simboli religiosi sullo stesso ripiano di altri richiami commerciali finendo per utilizzare i primi per gli stessi scopi dei secondi, ad esempio per cercare di attirare l'attenzione del pubblico sulle caratteristiche degli oggetti in vendita o sui *benefit* che il consumatore può ricavare dal loro consumo"<sup>448</sup>.

Rispetto agli anni sui quali si è concentrata la ricerca, l'unica annata in cui si registra un calo dell'utilizzo della simbologia religiosa è quella fine anni Sessanta, per riprendere man

---

<sup>446</sup> Per riferimenti approfonditi all'indagine in oggetto si rinvia a C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit. pp. 49-100.

<sup>447</sup> Le riviste prese in considerazione sono quelle con il maggior numero di copie diffuse negli anni presi in considerazione per l'indagine: *Gente, Oggi, Epoca, L'Europa, l'Espresso, Panorama, Gioia, Grazia, Donna Moderna*.

<sup>448</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit. p. 99.

mano a crescere ad inizi anni Settanta, tanto in modo più o meno uniforme in tutt'e tre le tipologie di riviste prese in considerazione.

Singolare variazione da rappresentare è quella che nei settimanali femminili questa crescita pare arrestarsi alla fine degli anni Ottanta, per poi tornare svilupparsi nel decennio successivo, rimanendo stabile per una buona parte degli anni Duemila e registrando una nuova diminuzione nel 2009.

“I settori merceologici più pubblicizzati attraverso l'uso di riferimenti di carattere religioso negli ultimi cinquant'anni sono stati quelli degli accessori personali (27,8 %) e quello alimentare (23,4%). Riferimenti religiosi sono stati usati in misura consistente anche per vendere beni durevoli (19,3 %) e prodotti per la cura della persona (17,2%), mentre nel settore dei servizi quest'ultimo è risultato lievemente più basso (12,3%).

Nel corso dei decenni vi sono stati dei mutamenti in questo mix di settori merceologici degne di considerazione. Va notato anzitutto che negli ultimi trent'anni le pubblicità contenenti riferimenti religiosi sono aumentate all'interno del settore degli accessori (passando dal 15,2% al 40,7%) e in quello della cura della persona, seppur con percentuali meno elevate (dal 15,2% negli anni Ottanta al 24,6% nel primo decennio degli anni Duemila).

In passato l'uso della simbologia religiosa ha invece prevalso nella pubblicità per cibi e bevande. Si veda, a tal proposito, l'incremento dal 20,8% al 55,4% registrato in questo settore fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta e nelle pubblicità per beni durevoli, specialmente nel corso Sessanta (33,3%).

Non si osservano, invece, variazioni, particolarmente rilevanti nel settore dei servizi, dove la simbologia religiosa è stata usata in modo relativamente contenuto lungo l'intero arco temporale, con percentuali comprese fra il 16,7% degli anni Sessanta e il 10,2% degli anni Duemila”<sup>449</sup>.

Passiamo ora riportare quali sono stati individuati come i simboli più utilizzati nell'ambito di questo tipo di pubblicità. Il 26% contiene riferimenti all'*aldilà*, il 22% fa riferimento a *divinità del cristianesimo*, il 18,8% a *simboli non cristiani*, il 17,5% mostra *membri del clero e luoghi di culto* ed infine il 15,7% richiama alla *tentazione religiosa*.

Rispetto al primo tipo di rappresentazione, si sa: il paradiso, in alcuni casi gli angeli (ed in corrispondenza) i diavoli sono spesso richiamati all'interno delle campagne

---

<sup>449</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit., p. 57.

pubblicitarie. Pensiamo all'esempio attualissimo, già menzionato, del *Caffè Lavazza*, o le pubblicità per *Paluani* e *Alemagna*, risalenti agli anni Cinquanta e Sessanta. Ancora alla promozione per il lievito *Paneangeli* raffigurante due bambine che di fronte ad un dolce esclamano: "Mamma sei un angelo!".

Come abbiamo visto precedentemente anche le divinità del cristianesimo sono molto "gettonate", il famoso *spot* dei jeans *Jesus* modifica il primo comandamento con lo *slogan*: "Non avrai altro jeans all'infuori di me"; la pubblicità della *Morellato*, invece, ne propone uno nuovo: "Undicesimo, indossare un gioiello Morellato". Ancora, la narrazione del diluvio universale compare nella pubblicità del *whisky Chivas*, che raffigura Noè portare il prodotto sull'arca.

Anche il volto di Gesù viene utilizzato per pubblicizzare un profumo di *Dolce & Gabbana*, sotto forma di tatuaggio sul braccio del ragazzo protagonista della rappresentazione promozionale; alcune delle frasi note per essere state da Lui proferite sono, inoltre, modificate per sponsorizzare gioielli a forma di croce, ad esempio la collezione *Stone* di *Breil*: "Chi ha peccato indossi la prima pietra", ed altri simili.

Le pubblicità si "servono", inoltre, di varie figure del clero cattolico come frati, suore, in alcuni casi il Papa; la figura che, sicuramente, va per la maggiore è quella del sacerdote che viene rappresentato sia come colui che rispetta sempre le regole (annuncio per la *compagnia assicurativa Royal Insurance*) o come colui che cede alla tentazione di indossare scarpe alla moda (*Bata*).

Il riferimento pubblicitario, soprattutto negli ultimi anni, viene ideato anche mediante l'utilizzo di simboli e sistemi non cristiani, come le divinità Indù evocate attraverso figure dotate di molte braccia per pubblicizzare prodotti o servizi che implicano la necessità di svolgere diverse attività contemporaneamente (es. La statua della divinità Kali per promuovere un libro dedicato ai lavori femminili; o un indaffarato meccanico rappresentato come Vishnu e Siva nella pubblicità dell'assistenza *Citroen*).

In particolar modo negli anni Sessanta e Settanta, statue di Buddha vengono utilizzate per fornire ai prodotti un'aurea esotica, mistica, magica, portatrice di tranquillità ed energia. A tal riguardo possiamo riportare l'esempio della crema corpo *Jasmine di Java* – "Rivivere sulla pelle la magia e l'armonia dei paesi lontani", o dei liquori *Vecchia Romagna* – "Il dono che crea la magica atmosfera dei giorni di festa".

Monaci buddisti e saggi indù sono altrettanto presenti nelle pubblicità religiose per sponsorizzare piumoni *Bassetti*, o *tour* turistici *Hotelplan* o ancora *caffè Moak*.

Nei decenni successivi le figure rappresentative di tali divinità sono state per lo più sostituite da simboli propri di altre religioni orientali: Taoismo, tradizione Zen, spiritualità New Age.

Il simbolo dello yin- yang, o proprio la parola “zen” si ritrovano specialmente in pubblicità recenti che sponsorizzano centri di benessere, o altri cibi e prodotti ritenuti salutari. Non è comunque un caso che tali rappresentazioni pubblicitarie abbiano avuto un aumento notevole soprattutto negli anni Novanta e Duemila, periodo in cui movimenti religiosi di tipo orientale si sono affermati sempre più in Italia<sup>450</sup>.

Infine la tentazione: la storia di Adamo ed Eva, che mediante opere d'arte, fotografie o disegni, viene utilizzata per pubblicizzare, ad esempio, gli pneumatici *Pirelli* negli anni Settanta con lo *slogan* “Abbiamo trovato il paradiso terrestre”; o con riferimenti al frutto proibito come biscotti della *Mulino Bianco* con *slogan*: “Il vero peccato è non morderlo” o per l'abbonamento al periodico *Eva Express*: “Fatti tentare da Eva”.

Come è stato dimostrato il ricorso alla simbologia religiosa è andato con il tempo ad aumentare, utilizzando anche un apporto creativo maggiore. Tanto potrebbe sfociare, ovviamente, in un eccesso e creare delicati conflitti nel momento in cui le istituzioni religiose percepiscono, nell'utilizzo di un determinato simbolo per scopi commerciali, una sorta di invasione da parte del mondo pubblicitario capace di minare la semantica fideistica. Un caso di conflitto tra campo pubblicitario e campo religioso è quello di un manifesto della casa di moda *Girbaud*, creato nel 2005 in Francia, rappresentante *l'Ultima Cena* di Leonardo; in questo caso, le istituzioni cattoliche, ritenendo la pubblicità eccessiva rispetto al significato di tale raffigurazione, avanzavano un'azione legale atta alla censura del messaggio pubblicitario<sup>451</sup>.

Come potrebbero essere evitati questi conflitti? Come, o potremmo dire, “di chi” ed in che misura possono essere considerati i simboli religiosi?

Si potrebbe optare per ritenerli “meri segni”, ormai ad appannaggio della cultura occidentale in generale, e pertanto utilizzabili in ogni campo, nella misura ritenuta

---

<sup>450</sup> Cfr. F. SQUARCINI, *Ex Oriente lux, luxus, luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2006.

<sup>451</sup> Cfr. K. L. MALLIA, *From the Sacred to the Profane. A Critical Analysis of the Changing Nature of Religious Imagery in Advertising*, in *Journal of Media and Religion*, vol. 8- 3, 2009, pp. 172-190. Per ulteriori esempi in campo nazionale vedi: G. GUIZZARDI, *Pubblicità e religione. Convergenze, censure, conflitti*, in *Religioni e Società*, 57, 2007, pp. 136-142.

opportuna. In questo caso le confessioni religiose perderebbero, di fatto, “il dominio ed il potere” che direttamente, o indirettamente, hanno sui propri simboli; ma vi è di più: le stesse risulterebbero svantaggiate nei confronti delle imprese capitalistiche che possono ricorrere al diritto industriale per difendere i propri segni”<sup>452</sup>.

L'altra soluzione consiste nel riconoscimento del predominio e del monopolio delle confessioni religiose sui “propri” simboli, in tal caso gli stessi “verrebbero considerati marchi a tutti gli effetti e dunque godrebbero di protezione legale quanto quelli delle aziende *for profit*”<sup>453</sup>.

Nel mondo pubblicitario, in ogni caso, i consumatori-fedeli individuano in determinati segni, in quanto associati in modo diretto al mondo della propria fede religiosa, significati “sacri” e pertanto vi si identificano dando un senso confessionale al proprio agire economico. D'altra parte, lo stesso simbolo può essere preso in considerazione e valutato in modo positivo anche dal consumatore-non fedele, sulla mera credibilità che quel simbolo ricopre per una sorta di “comune considerazione socio-culturale”; così, la *réclame* può portare tale consumatore ad aderirvi e ad acquistare quel determinato prodotto.

È fuori dubbio, quindi, che i fedeli, guidati dalla confessione di appartenenza e facendo affidamento, nella fase promozionale, sulla presenza di simboli religiosi o *slogan* aventi contenuto fideistico, compiano determinate scelte economiche<sup>454</sup> che condizionano l'accesso ai vari beni e servizi presenti sul mercato; in tal modo gli stessi ritengono, altresì, di adempiere correttamente a quanto loro prescritto dai precetti religiosi ritenuti vincolanti e meritevoli di “obbedienza”, nella maggior parte dei casi, più delle norme statali.

Esistono, insomma, due mondi paralleli, ma che si intersecano: quello pubblicitario e quello religioso, che hanno la stessa esigenza di fornire beni simbolici adatti ad essere utilizzati dai gruppi sociali cui si rivolgono, facendo leva su uno spunto fideistico.

“Da un lato, vi è il lavoro costante delle istituzioni che presidiano il campo religioso, nel tentativo di modernizzare e adeguare il proprio apparato simbolico a esigenze sociali in continuo mutamento. Dall'altro lato, troviamo la continua elaborazione simbolica del

---

<sup>452</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit. p. 40.

<sup>453</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit. p. 41; T. BAFFOY, R. BURNET, *Dieux et usages de dieux: OPA publicitaire sur le sacré*, in *Esprit*, n. 327, settembre 2006, pp. 16-29.

<sup>454</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Diritto e Religione*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 195 ss.

campo pubblicitario, indispensabile per introdurre nel mercato economico un'offerta in perenne espansione di marche, prodotti e servizi sempre nuovi<sup>455</sup>.

Quello che si è potuto rilevare dallo studio eseguito è un continuo e prepotente avanzare ed espandersi del mondo pubblicitario in termini di sponsorizzazione simbolica, capace di trasferire nel proprio ambito il consenso che le istituzioni religiose hanno raccolto sulle proprie icone rappresentative, sfruttandone l'affidabilità e la credibilità facendole proprie; si viene dunque a verificare una migrazione semantica dei simboli religiosi dal solo campo confessionale, a quello pubblicitario, potremmo dire in modo man mano prevalente.

## **2. Dal simbolo al marchio: i segni identificativi delle religioni nei mercati<sup>456</sup>.**

I simboli religiosi, come più volte ribadito, sono segni della fede da cui emergono valori nei quali ciascun credente si identifica. La funzione distintiva dei simboli religiosi non ne consente, *sic et simpliciter*, il conseguente “sfruttamento commerciale”<sup>457</sup>: è qui che si colloca la disciplina dei marchi, in particolare per il “chi” è chiamato a registrarli e per la presenza dei requisiti previsti per ottenerne la registrazione<sup>458</sup>. In tal senso la tutela deve essere rivolta non solo al simbolo in sé in quanto portatore di valori, ma anche a coloro che in esso si riconoscono.

In merito è il Codice della proprietà industriale<sup>459</sup> che interviene con gli articoli 8 e 10.

---

<sup>455</sup> C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, cit., p. 132.

<sup>456</sup> Alcuni contenuti del presente paragrafo si rinvergono nell'intervento di A. VALLETTA, A. ARCOPIRTO, *Simboli religiosi, pubblicità e marketing*, presentato nell'ambito del Convegno ADEC “*Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità*”, Caserta, 6-7 ottobre 2016.

<sup>457</sup> Cfr. F. LEONINI, *La certificazione delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, a cura di A.G. CHIZZONITI, M. TALLACCHINI, Libellula Edizioni, Tricase, 2010, pp. 143-155; F. LEONINI, *Segni, marchi collettivi e certificazioni alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, a cura di A. G. CHIZZONITI, Libellula Edizioni, Tricase, 2015; A. FUCCILLO, *Saziare le anime nutrendo il pianeta? Cibo, religioni, mercati*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., p. 27 ss.; M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, integrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

<sup>458</sup> P. LOJACONO, *La rilevanza dei simboli religiosi nel campo economico e commerciale: il marchio e la pubblicità*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1997, pp. 152-160.

<sup>459</sup> D.l. 10 febbraio 2005 n. 30.

L'art. 8 disciplina la registrazione come marchio di ritratti di persone, nomi e segni notori e può essere effettuata solo dall'avente diritto o con il consenso di questi. Finalità chiara della norma è quella di evitare lo sfruttamento commerciale di segni che possiedono un potenziale valore economico come marchio da parte di coloro che per legge non sono definibili con la locuzione "avente diritto"<sup>460</sup>.

L'art. 10, invece, prevede delle limitazioni alla registrazione come marchi di alcuni segni religiosi<sup>461</sup>, consentendola solo qualora l'amministrazione pubblica competente non esprima eventuale diniego e sempre che non siano contrari alla legge, all'ordine pubblico e al buon costume. La possibilità di registrare marchi diventa garanzia per il consumatore della qualità del prodotto che va ad acquistare ed è disciplinata dall'art. 7 del Codice della proprietà industriale<sup>462</sup>.

Va quindi affrontato il discorso relativo all'utilizzo commerciale dei segni religiosi che inevitabilmente contribuiscono alla nascita ed allo sviluppo di nuovi modelli di mercato.

In tal senso dovranno essere coniugate le esigenze di mercato con quei precetti religiosi che vanno inesorabilmente ad incidere sul profilo dei consumi per l'utente nonché della

---

<sup>460</sup> Sul tema si veda in particolare M. AMMENDOLA, *Lo sfruttamento commerciale della notorietà civile di nomi e segni*, Giuffrè, Milano, 2004.

<sup>461</sup> In particolare non possono essere registrati come marchi: 1. "Gli stemmi e gli altri segni considerati nelle convenzioni internazionali vigenti in materia, nei casi e alle condizioni menzionati nelle convenzioni stesse, nonché i segni contenenti simboli, emblemi e stemmi che rivestano un interesse pubblico non possono costituire oggetto di registrazione come marchio d'impresa, a meno che l'autorità competente non ne abbia autorizzato la registrazione. 2. Trattandosi di marchio contenente parole, figure o segni con significazione politica o di alto valore simbolico, o contenente elementi araldici, l'Ufficio italiano brevetti e marchi, prima della registrazione, invia l'esemplare del marchio e quant'altro possa occorrere alle amministrazioni pubbliche interessate, o competenti, per sentirne l'avviso, in conformità a quanto è disposto nel comma 4. 3. L'Ufficio italiano brevetti e marchi ha la facoltà di provvedere ai termini del comma 2 in ogni caso in cui sussista dubbio che il marchio possa essere contrario alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume. 4. Se l'amministrazione interessata, o competente, di cui ai commi 2 e 3, esprime avviso contrario alla registrazione del marchio, l'Ufficio italiano brevetti e marchi respinge la domanda".

<sup>462</sup> L'art. 7 del Codice della proprietà industriale così recita: "Possono costituire oggetto di registrazione come marchio d'impresa tutti i segni suscettibili di essere rappresentati graficamente, in particolare le parole, compresi i nomi di persone, i disegni, le lettere, le cifre, i suoni, la forma del prodotto o della confezione di esso, le combinazioni o le tonalità cromatiche, purché siano atti a distinguere i prodotti o i servizi di un'impresa da quelli di altre imprese".

produzione per gli imprenditori, i quali dovranno essere sempre più pronti a soddisfare la domanda con un'offerta adeguata e rispettosa.

Marketing e religione quindi sono entrambi i nuovi protagonisti nell'odierna società dei consumi. I segni confessionali vengono, dunque, come è stato già rappresentato, utilizzati come mezzo di comunicazione ed attrazione verso il cliente/fedele al fine di promuovere le diverse attività commerciali, siano esse legate o meno alla confessione religiosa di riferimento.

Da qualche anno quindi si sta sviluppando, come conseguenza di siffatte campagne pubblicitarie, un vero e proprio marketing religioso, inteso anche come una nuova branca di studi ed un nuovo campo di sperimentazione degli strumenti e delle tecniche del marketing cosiddetto “*no profit*”<sup>463</sup>.

Elemento necessario del marketing religioso è, come detto, la comunicazione simbolica.

Nell' “azienda-Chiesa” ricopre un ruolo fondamentale e caratterizza sia la fase pubblicitaria della promozione di beni e servizi che la loro concreta commercializzazione<sup>464</sup>. La comunicazione non solo pervade tutte le altre variabili del marketing, coordinandone la definizione e i mutamenti ma ancor più rappresenta un aspetto primario della natura umana e della vita sociale, senza il quale sarebbe impensabile ogni forma di società e di pensiero.

Il rispetto dei canoni religiosi, insomma, quale forte fattore condizionante dell'economia, ha determinato anche lo sviluppo di nuovi modelli di mercato<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> Sul punto si rinvia a: M. GOJ, *L'altro marketing. Come*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993; M. EINSTEIN, *Il business della fede*, Odoja, Bologna, 2008; J.J. LAMBIN, *Market driven management. Marketing strategico e operativo*, McGraw-Hill, Milano, 2008; S. W. MCDANIEL, *Marketing Communication. Techniques in a Church Setting*, in *Journal of Professional Services marketing*, Vol. 1- 4, 1986, pp. 39-54; H. COX, *The market as God. Living in the New Dispensation*, in *The Atlantic*, marzo 1999, pp. 18-23; B. D. CUTLER, *Religion and Marketing*, in *Journal of Professional Services Marketing*, 8-1, 1992, pp. 153-164.

<sup>464</sup> Un fenomeno particolarmente diffuso è anche il *merchandising* religioso, ovvero l'acquisto di determinati prodotti perché riconducibili ad una determinata religione. Ad esempio, è il caso di magneti da attaccare al frigorifero, ciondoli da parete, mattonelle, poster.

<sup>465</sup> Per ulteriori approfondimenti si rinvia a: A. FUCCILLO, *La multireligiosità tra possibile “normazione” ed ipotetica “autonormazione”*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008; A. FUCCILLO, *Dare etico. Agire non lucrativo, liberalità non donative e interessi religiosi*, Giappichelli, Torino, 2008; A. FUCCILLO, *I mercanti nel tempio: economia, diritto e religione*, cit., pp. 17-19.

Esempi tipici doverosamente rappresentati qui di seguito si concentrano soprattutto sul “commercio” nell’ambito della religione musulmana, senza dubbio una delle religioni più diffuse al mondo e oramai presente anche nell’universo dei Paesi “non-islamici” grazie ad una costante e radicata presenza migratoria, nonché su un particolare caso italiano circa il marchio “Buddha Bar” sul quale la Suprema Corte di Cassazione si è espressa molto recentemente in ordine ai marchi “religiosi”, per concludere con una breve disamina giurisprudenziale sulla contrarietà degli stessi all’ordine pubblico e al buon costume.

Procediamo per gradi.

Riprendendo il discorso sulla pubblicità come mezzo di promozione di beni e servizi, appare giusto premettere che la religione musulmana, in merito alla comunicazione tra persone, prescrive che deve essere diretta, all’insegna dell’educazione e della gentilezza<sup>466</sup>. Da ciò consegue che gli addetti al “marketing islamico” come fine primario devono anzitutto adoperarsi per l’eccellenza del messaggio pubblicitario, oltre che a comunicare il prodotto o il servizio<sup>467</sup>. Le regole di marketing quindi vietano l’uso del nome di Dio nei messaggi pubblicitari ma incoraggiano l’utilizzo di selezionati versetti del Corano e di una terminologia religiosa che possano migliorare lo stile della comunicazione pubblicitaria e renderla più attraente per il consumatore musulmano. Ad esempio è possibile usare il termine “*halal*”, “*Bismillah*”(in nome di Dio), “*Ma’ashallah*” (è volontà di Dio).

---

<sup>466</sup> “Userete buone parole con la gente”, Corano 2, 83.

<sup>467</sup> Il Corano non vieta di per sé la pubblicità, anche se alcune autorità religiose vi si sono opposte, a causa della convinzione che essa promuova la cultura occidentale. In Arabia Saudita il primo messaggio pubblicitario sul canale televisivo nazionale compare solo nel 1986. Prima del 1986, la pubblicità televisiva era praticamente sconosciuta in casa saudita, fatta eccezione per circa il 30 per cento della popolazione nella Provincia Orientale in grado di ricevere trasmissioni provenienti da paesi confinanti come il Bahrain e gli Emirati Arabi Uniti. Gli addetti al marketing consigliano inoltre di: 1) evitare l’esagerazione e l’inganno (“Dio non guida chi è bugiardo, ingrato”, Corano 39.3), ma ancora scarseggiano le associazioni di consumatori che possano reclamare in caso di pubblicità ingannevole; 2) includere nella pubblicità discriminazioni di vario tipo (“O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscestes a vicenda” Corano 49.13), ovviamente salvo quelle implicite e ‘positive’: una bella ragazza non guasta mai; 3) usare cautela con simboli religiosi in pubblicità; 4) evitare la pubblicità comparativa, soprattutto quelle che si riferiscono esplicitamente a una marca concorrente (“O voi che credete, attenetevi alla giustizia e rendete testimonianza innanzi ad Dio” Corano 4.135), insomma basta dire che si è i migliori, senza neppure osare proporre paragoni.

Il dato che accomuna l'intero mondo musulmano, come noto, è il pedissequo rispetto dei propri precetti religiosi, difficilmente paragonabile a quello di altre fedi. In particolare, il settore dell'alimentazione rappresenta uno degli aspetti peculiari di tale religione in quanto risulta essere totalmente regolato dalle prescrizioni coraniche<sup>468</sup>, denominate con il termine "halal", ossia lecito, che si contrappongono a ciò che è espressamente proibito, ossia "haram"<sup>469</sup>.

L'esistenza di un nuovo tipo di consumatore va a determinare la conseguente richiesta di un nuovo prodotto, da qui un innovativo e strategico terreno di affari<sup>470</sup>.

Tale modello di mercato richiede perciò una più approfondita conoscenza delle esigenze e soprattutto della mentalità dei consumatori musulmani, cui è destinato. Questo gap è ancora più marcato in Italia dove la presenza islamica, nell'epoca contemporanea, è molto più recente rispetto agli altri Paesi europei che hanno adottato nel XIX e XX secolo politiche coloniali più massicce nei Paesi a maggioranza islamica (Regno Unito, Francia, Germania, ecc).

Con il progetto di certificazione Halal Italia, la CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica Italiana), quale principale ente di rappresentanza religiosa dei musulmani in Italia, ha quindi voluto dare un importante contributo allo sviluppo di una cultura e di una pratica che rispettino le differenze religiose, attraverso la certificazione di prodotti alimentari,

---

<sup>468</sup> Il divieto di cibarsi di alimenti contenenti carne di maiale e/o suoi derivati e di sangue, le regole tassative di macellazione per le altre specie animali, la proibizione di qualsiasi forma di alcool costituiscono i principali pilastri entro cui il fedele musulmano deve necessariamente porsi per un rispetto etico e morale verso ciò di cui si ciba o con cui entra solo in contatto fisico. Per approfondimenti si rinvia a F. ERSILIA, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Ist. per l'Oriente, Roma, 1997; L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., pp. 101-122; P. LERNER, A. M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale e la libertà religiosa delle minoranze*, CEDAM, Padova, 2010; P. SIMONOTT, *Il mercato di Dio. La matrice economica di ebraismo, cristianesimo e islam*, Fazi Editore, Roma, 2010.

<sup>469</sup> A. VALLETTA, *Canonici religiosi e modelli finanziari: argini alla crisi e sostegno allo sviluppo economico*, in *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, a cura di F. DAL CANTO, P. CONSORTI AND S. PANIZZA, Pisa University Press, Pisa, 2016, pp. 40-53.

<sup>470</sup> E. GIANNI, *Nutrire l'anima, aspettando Expo 2015* (18 giugno 2014), <http://www.reset.it/articolo/nutrire-lanima-aspettando-expo-2015>; G. FILOROMANO, *Il cibo è sacro. La dieta come viatico per la salvezza*, (18 giugno 2014), <http://www.reset.it/articolo/nutrire-lanima-aspettando-expo-2015>.

cosmetici e farmaceutici che tengano conto delle specifiche esigenze della comunità islamica in Italia e nel resto del mondo<sup>471</sup>.

Il fine è quello di costituire un ponte culturale tra l'Europa e il mondo islamico in vari settori produttivi, aiutando così a promuovere lo sviluppo armonioso del pluralismo nell'attuale società multiculturale e multiconfessionale, nel rispetto del quadro giuridico europeo, della cultura nazionale e di tutte le diverse comunità religiose. Tale impostazione è stata ben recepita dalle Istituzioni che il 30 giugno 2010 alla Farnesina, hanno voluto stipulare una Convenzione interministeriale a sostegno dell'iniziativa Halal Italia, sottoscritta dal Ministero degli Affari Esteri, dello Sviluppo Economico, della Salute e delle Politiche agricole, alla presenza degli ambasciatori dei Paesi OCI (Organizzazione della Conferenza Islamica) in Italia. Un esempio, dunque, di “*best practice*” che unisce la valorizzazione del contributo positivo della comunità islamica in Italia al tessuto sociale unitariamente considerato con un valore aggiunto per i prodotti di qualità del made in Italy che possono, in tal modo, soddisfare la domanda interna di 1,5 milioni di musulmani residenti e beneficiare di uno strumento importante in chiave di internazionalizzazione per approcciare, in maniera qualificata, nuovi mercati emergenti<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> <http://www.halalitalia.org/>.

<sup>472</sup> Una possibile chiave di lettura sullo sviluppo del mercato del *halal food* può essere fornita dall'approfondimento dei dati inerenti il fenomeno della certificazione religiosa islamica nel suo complesso. Si tratta prevalentemente di stime in considerazione del fatto che, pur trattandosi di un comparto che cresce con ritmi estremamente rilevanti, il mercato non è ancora completamente strutturato ed è relativamente giovane tanto a livello internazionale (analisi di mercato disponibili da meno di 10 anni), quanto a livello nazionale (sviluppi significativi tracciabili negli ultimi 2/3 anni). Ciò detto non si tratta qui di un “settore di nicchia”: circa il 25% della popolazione mondiale fa riferimento alla religione islamica e alimenta un mercato di circa 2.300 miliardi usd (fonte: World Halal Forum, KL, 2010) considerando insieme food, cosmesi, farmaceutica e turismo. Prendendo in esame il solo comparto agro-alimentare i dati ci parlano di un valore stimato di circa 700 mld usd con fattori di crescita costanti nell'ordine del 16% annuo negli ultimi 5 anni. Se andiamo a considerare l'Europa dove vivono circa 50 milioni di musulmani (il 2,70% della popolazione islamica mondiale) scopriamo che lo stesso comparto halal food vale circa 70 mld usd ovvero ben il 10% del mercato globale: questo significa che la propensione e il potere di acquisto della comunità islamica in Europa è quasi 4 volte superiore ai valori medi del resto del mondo. Si rinvia a C. MEO, *Food Marketing: Creare esperienze nel mondo dei foodies*, Hoepli Editore, Milano 2015; E. TOSELLI, *Le diversità convergenti. Guida alle certificazioni alimentari kasher, halal e di produzione biologica*, Franco Angeli Editore, Milano, 2015.

La certificazione del “*halal food*” è dunque uno strumento importante al servizio dell'internazionalizzazione del sistema produttivo italiano anche in chiave europea<sup>473</sup>.

Le categorie di prodotto più interessate nei processi di certificazione “*halal*” sono carni e prodotti a base di carne, pasticceria e gelateria, *grain products*, seconde lavorazioni di frutta e verdura, piatti pronti, enzimi/additivi, prodotti lattiero-caseari, bevande, grassi e olii. Potrebbero tuttavia essere ideati anche primi piatti pronti come tortellini a base di carne, lasagne, cannelloni e ravioli; stesso principio potrebbe valere per i sughi pronti come ragù di carne, surgelati, carne in scatola e così via<sup>474</sup>.

Sul fronte dei prodotti alcolici vale lo stesso principio: viene proposta una linea di prodotti senza alcool, destinata esclusivamente al consumatore musulmano.

Anche il mercato italiano sta guardando con interesse all'universo “*halal*” come nuova frontiera commerciale che potrebbe rivelarsi sicuramente vincente. La crescente domanda di tali prodotti potrebbe promuovere la crescita di diversi settori, dal catering nelle mense scolastiche e universitarie a quello dei trasporti e così via<sup>475</sup>.

---

<sup>473</sup> Secondo Halal Italia, anno 2012, le aziende italiane coinvolte in processi di certificazione *halal* si avvicinano alle 100 unità; si tratta di grandi imprese/multinazionali nel 24% dei casi, aziende di media dimensione 63%; piccole imprese/imprese familiari 13%. Un terzo (31%) opera nel settore delle carni/prodotti base carne. Si concentrano per la maggior parte nel Nord Italia (55% del totale) e particolarmente in Lombardia ed Emilia Romagna, 15% al Centro, 10% al Sud e 20% nelle Isole. Si tratta principalmente di aziende, quale ne sia la dimensione, con una consolidata propensione all'export che individuano nella certificazione *halal* un plusvalore per consolidarsi sui mercati esteri o aggredirne di nuovi e, al tempo stesso, rafforzare la propria posizione sul mercato domestico intercettando la crescente domanda di prodotti certificati da parte della comunità islamica nazionale. Considerando il triennio 2010-2012 (stima) registriamo una crescita della domanda di servizi di certificazione costante: nel 2011 (su 2010) +40%; proiezione 2012 (su 2011) +50%. Questo significa che la cifra di aziende certificate e di prodotti disponibili è più che raddoppiata a testimonianza dell'interesse crescente che la certificazione *halal* riveste nell'ambito produttivo alimentare italiano. Un ultimo dato significativo a conferma della soddisfazione dei clienti relativamente all'impatto commerciale dell'investimento nella certificazione, registriamo che quasi il 90% delle aziende, allo scadere del triennio di validità del certificato, procedono con il rinnovo.

<sup>474</sup> A tal fine c'è bisogno che la macellazione di carne bovina ed ovina avvenga nel rispetto delle norme coraniche. Questo perché in tutti i Paesi islamici è consentita esclusivamente l'importazione di carne ovina e bovina, o di prodotti che la contengono, macellata secondo il rito *halal*. Le norme doganali di tali Stati prevedono altresì l'obbligo di certificazione di provenienza e di corretta macellazione (certificato *halal*) per tutti gli alimenti contenenti carne.

<sup>475</sup> P. GRECO, L. ASCANIO, *I prodotti halal. Nuovi scenari per il Food&Beverage Made in Italy*, <http://www.diritto24.ilsole24ore.com>.

Il mercato “*halal*” riguarda non solo il settore alimentare e della cosmesi ma anche quello dell’abbigliamento, si sta parlando difatti delle cosiddette “scarpe halal”<sup>476</sup>. Si assiste così alla registrazione di marchi come “Quibla Food Control Halal” e “Service Còntrol Halal” che riguardano ogni settore, dall’educazione, alle attività sportive e culturali, al controllo della qualità di carne proveniente da macellazione rituale<sup>477</sup>.

I cosmetici certificati “*halal*” sono quelli formulati, prodotti, confezionati, stoccati e distribuiti in modo conforme alle normative di un ente di certificazione islamico che ne garantisce lo stato “*halal*”.

Sono certificabili “*halal*” tutti i prodotti ingeribili, iniettabili o che entrino nel corpo tramite le mucose o i pori della pelle, quindi gli alimentari, i farmaci e i cosmetici.

A tal riguardo possiamo concludere asserendo che la certificazione consente alle imprese italiane di raggiungere i mercati di fede islamica (in cui sta crescendo sia il potere d’acquisto sia l’attenzione alla cura della persona) e contribuisce all’integrazione della sempre più numerosa comunità islamica residente nel nostro Paese; è da notare, infatti, che ultimamente ai prodotti con la certificazione “*halal*” si stanno avvicinando anche consumatori di fede non musulmana.

Passiamo alla disamina dell’altro argomento summenzionato inerente la problematica dell’utilizzo, ad uso esclusivamente commerciale, di una “denominazione” a carattere religioso.

Esaminiamo, dunque, la recente pronuncia della Suprema Corte<sup>478</sup> sul marchio “Buddha Bar”.

Le società francesi George V Entertainment s.a. e George V Records e.u.r.l. avanzavano azione legale contro l’italiana Buddha Cafè s.r.l., in quanto George V, titolare del locale parigino “Buddha Bar” nato nel 1996 e famoso per la cucina, l’atmosfera e la musica multietnica<sup>479</sup>, riteneva che il Buddha Cafè, locale nato a Milano nel 2004, richiamava

---

<sup>476</sup> Si tratta di scarpe modello “ballerina” recanti il simbolo della mano di Fatima. Il motivo della scelta di tale modello si spiega perché le scarpe con il tacco determinando un’andatura ondeggiante nel modo di camminare, pur non essendo vietate, vengono indossate poco in pubblico proprio perché richiamerebbero maggiormente l’attenzione dello sguardo maschile.

<sup>477</sup> Cfr. F. LEONINI, *La certificazione delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, cit., pp. 150-152.

<sup>478</sup> Cass. Civ., Sez. I, sent. n. 1277 del 26 gennaio 2016.

<sup>479</sup> Il locale si caratterizza per l’ambiente suggestivo e sontuosamente decorato - ricalcando lo stile dei templi asiatici, in cui spicca nell’atrio una gigantesca statua dorata di Buddha. Il “Buddha Bar” si pone come

nella forma, nell'ambientazione e nella gestione dell'attività, anche se in maniera non esattamente identica, le caratteristiche principali del proprio "Buddha Bar".

Le società francesi decidevano di adire il Tribunale affinché si accertasse la celebrità/rinomanza del marchio comunitario "Buddha Bar" e "Buddha Cafè" e la contraffazione dello stesso a causa dell'uso della parola "Buddha" nei segni distintivi della convenuta Buddha Cafè, con conseguenti richieste di inibitoria e misure accessorie. Da parte sua, invece, Buddha Cafè chiedeva, ai fini del rigetto delle domande attoree, l'accertamento e la dichiarazione di nullità dei marchi della controparte.

Il Tribunale, stante la lontananza territoriale e dunque la raggiungibilità della relativa clientela, escludeva, rispetto alle insegne e alle denominazioni sociali, la confondibilità dei segni oggetto di controversia. Quanto, invece ai marchi, il Tribunale rilevava indubbiamente la somiglianza tra i nomi e l'affinità tra le attività, ma oltrepassava tali "formalità" per soffermarsi sulla più importante ed assorbente analisi della validità del segno "Buddha" in quanto destinato a contraddistinguere servizi di intrattenimento, discoteche, bar, ristoranti ed attività simili.

"I giudici, infatti, considerato che il "core" dei segni litigiosi (i.e. "Buddha") rimandasse inequivocabilmente al pensiero buddista e, dunque, a una tradizione religiosa e filosofica antichissima, concludevano, quindi, che l'interesse verso lo stesso non fosse certamente nato né con Raymond Visan (ideatore del locale parigino) né con Giorgio Santambrogio (ideatore del - successivo - locale milanese). Tale valutazione, veniva tra l'altro avvalorata dalla documentazione prodotta dalla difesa dell'italiana Buddha Cafè, nella quale veniva data prova dell'esistenza di numerosi locali in tutto il mondo intitolati a Buddha (non riferibili a George V) e che offrivano atmosfere, intrattenimenti e musica *lounge*, sì da rafforzare il convincimento del collegio, secondo cui mancherebbe *ab origine* la capacità distintiva del termine "Buddha" per contraddistinguere il locale parigino e la tendenza di cui lo stesso si faceva portatore, di talché George V non potesse rivendicare su di esso alcun monopolio. Normativamente, quindi, tale conclusione, si traduceva nell'impedimento assoluto alla registrazione del segno per difetto di idoneità distintiva di

---

capofila del c.d. "lounge style", che contraddistingue chi ama trascorrere il tempo libero in raffinati locali cosmopoliti, tra candele e luci soffuse, aperitivi e degustazioni, e un immancabile "sound downtempo" (il locale parigino è, tra l'altro, celebre per le sue compilation dalle sonorità "chillout", "lounge" ed "ethno beat").

cui all'art. 7, lett. a), c.p.i. e all'art. 4 Reg. CE 40/94 (successivamente sostituito dal Reg. CE 207/2009) e nella conseguente necessità di dichiarare nullo il marchio comunitario azionato da George V. In aggiunta a tali considerazioni, il collegio giudicante riteneva altresì fondati i rilievi della convenuta italiana in relazione alla particolare natura religiosa del nome, dell'immagine e della figura di Buddha *sub judice*. In particolare, i giudici milanesi osservavano che l'accostamento del nome, dell'immagine e della figura di Buddha allo smercio di bevande e alimenti in un contesto commerciale, di intrattenimento e spettacolo, comportasse un suo complessivo svilimento, quasi addirittura in spregio alla sua valenza simbolica, formale e di contenuto, soprattutto per tutti coloro che sul pensiero buddista fondavano la propria vita (senza che, in contrario, potesse rilevare in alcun modo la mancanza di doglianze espresse dai fedeli buddisti, trattandosi, peraltro, di materia - i.e. impedimenti assoluti alla registrazione - della quale il giudice può conoscere d'ufficio). Il Tribunale milanese concludeva, quindi, dichiarando che l'uso della parola "Buddha" nei marchi commerciali risultasse in palese contrasto con l'ordine pubblico e con il particolare interesse pubblico ad esso sotteso, in mancanza di qualsiasi autorizzazione da parte delle autorità competenti. Pertanto, il Tribunale, respingeva le domande di George V e, in accoglimento della domanda riconvenzionale della convenuta, dichiarava altresì la nullità dei marchi comunitari *Buddha Bar* e *Buddha Café*<sup>480</sup>.

Le società francesi, soccombenti, decidevano di andare avanti nella propria azione legale e pertanto, proponevano appello avverso la sentenza di primo grado.

In particolare, il gravame contestava l'interpretazione dell'art. 7, lett. f), Reg. CE 207/2009 che esclude dalla registrazione i marchi contrari all'ordine pubblico o al buon costume, tanto considerando che i marchi fossero stati concessi dall'UAMI dopo un esame di validità preventivo e che la norma citata andasse interpretata in base a criteri europei uniformi, avuto conto della laicità dell'Unione Europea. Gli appellanti ritenevano che, mancando nell'art. 7, lett. f) citato ogni riferimento alla religione, si dovessero ritenere esclusi dalla registrazione i marchi la cui concessione pregiudicasse lo stato di diritto e, quindi, solo la registrazione di segni blasfemi, razzisti o discriminatori, non anche i marchi semplicemente di cattivo gusto, sottolineando, altresì, di aver registrato i marchi per cui vi era causa, anche in Paesi buddisti, senza incorrere in alcuna violazione a tal riguardo. Inoltre, secondo le società George V, anche il riferimento all'art. 7, lett. i), Reg. CE

---

<sup>480</sup> S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso "Buddha Bar"*, *Il commento*, in *Il diritto industriale*, 4, 2016, pp. 349-350.

207/2009 rappresentato nella decisione di primo grado, sarebbe stato fuori luogo, poiché la norma si riferirebbe ai marchi figurativi o misti e non ai marchi puramente denominativi che appartengono ad enti o amministrazioni pubbliche, diverse dalle bandiere o emblemi di Stato e che, nel caso di specie, non sarebbe possibile individuare l'autorità deputata a concedere un'autorizzazione.

I giudici d'Appello confermavano la sentenza di primo grado, e dunque la nullità dei marchi azionati sia per mancanza di idoneità denotativa, in quanto evocativi di una risalente e diffusa filosofia, sia per contrarietà all'ordine pubblico, in quanto offensivi del sentimento religioso buddista.

L'*iter* giudiziario è proseguito in Cassazione, ma anche in questo grado le società francesi hanno visto la propria domanda non accolta.

“Con riferimento ai marchi “Buddha Bar” e “Buddha Cafè” di titolarità di George V, i giudici della nomofilachia hanno sottolineato come, nel caso in esame, i giudici del merito avessero ritenuto che il riferimento a Buddha non avesse idoneità denotativa, perché non evocava solo una religione, ma comunicava adesione o comunque interesse per una filosofia e uno stile di vita connotativi di un costume pertinente ormai alle più diverse manifestazioni dell'agire sociale (dalla letteratura, alla musica, alle arti figurative, alla cucina), tanto da essere divenuto di moda e che, trattandosi di un accertamento di fatto (plausibile in quanto l'accostamento della parola “Buddha” a termini come “bar”, “cafè” e simili non sarebbe anomalo né inusuale), risultasse incensurabile in sede di legittimità. Pertanto, la S.C. rigettava il ricorso di George V. Le motivazioni dei giudici della nomofilachia frustrano, tuttavia, le attese di chi si aspettava una pronuncia sulla illiceità del marchio “Buddha Bar” ex art. 14, comma 1, lett. a). Una tale pronuncia, infatti, avrebbe potuto riverberare i propri effetti anche sugli altri giudizi relativi al marchio “Buddha Bar” in Italia e all'estero, di cui si dirà subito infra, nonché sulla inutilizzabilità del segno tout court. Invece, il risultato cui giunge la S.C. nel caso concreto appare diametralmente opposto: infatti, rilevando l'assenza di idoneità denotativa del marchio “Buddha Bar”, da un lato ha negato che lo stesso possa essere “monopolizzabile” da un singolo, dall'altro ne ha potenzialmente autorizzato l'uso da parte di chiunque. Sotto questo profilo, dunque, non solo il marchio controverso sarebbe lecito, ma addirittura liberamente utilizzabile”<sup>481</sup>.

---

<sup>481</sup> S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso “Buddha Bar”, Il commento*, cit., p. 360.

Il marchio francese in questione in Italia è stato oggetto di diverse pronunce<sup>482</sup>, i cui esiti sono stati di certo non uniformi, come d'altronde anche a livello comunitario<sup>483</sup>, in quanto in alcuni casi ne è stata sancita la confondibilità con simili attività commerciali, in altri no.

Controversie giudiziarie hanno avuto ad oggetto altri marchi “religiosi”, tra i più recenti, si ricordano il caso *Osho*<sup>484</sup> e il caso *Jesus Junkie*<sup>485</sup>.

Nel primo procedimento, la Commissione di Ricorso UAMI ha rigettato la domanda di cancellazione del marchio “Osho”, ritenuto dall'istante generico e contrario all'ordine pubblico e al buon costume. Già in precedenza, la Divisione di Cancellazione aveva respinto tali tesi, sulla considerazione del fatto che, a differenza di Buddha, Osho non

---

<sup>482</sup> Si ricordano il caso *George V c. Edo*- Trib. Roma 22 gennaio -10 maggio 201, il caso *George V c. Comet* Trib. Genova 5 maggio - 20 maggio 2011 e il caso *Vintage/Balestrino c. George V* - App. Firenze 20 febbraio 2013.

<sup>483</sup> Tra le decisioni a livello comunitario, si segnala in particolare la pronuncia della Divisione di Cancellazione UAMI del 16 febbraio 2011(20) che ha ritenuto valido il marchio “Buddha Bar” di George V, non ritenendo che il segno de quo offendesse persone con un normale livello di sensibilità e tolleranza, non reputandolo né blasfemo né irrispettoso nei confronti della divinità. Nella pronuncia si legge: “‘public policy’ is the body of all legal rules that are necessary for a functioning of a democratic society and a state of law. ‘Accepted principles of morality’ are those that are absolutely necessary for the proper functioning of a society. Article 7(1)(f) CTMR is thus not concerned with bad taste or the protection of feelings of individuals. (...) In deciding whether a trade mark should be barred from registration on grounds of public policy or morality, the Office must apply the standards of a reasonable person with normal levels of sensitivity and tolerance. The Office should not refuse to register a trade mark which is only likely to offend a small minority of exceptionally puritanical citizens. (...) [I]t would be an unreasonably great restriction to exclude from registration all the words which have a connection with a religion, unless the mark is clearly blasphemous, i.e. expresses or involves impiety or gross irreverence towards something sacred, including the profane use of divine names. (...) [T]he Office finds it difficult to believe that a reasonable person with normal levels of sensitivity and tolerance would find the combination of these two words [“Buddha” and “Bar”] to be profane, i.e. to show a lack of respect towards the Buddhist religion. (...) For this reason it is extremely unlikely that the expression “Buddha Bar” would severely offend the religious sensitivities of a substantial group of the population”. Cfr. S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso “Buddha Bar”*, cit., p. 366.

<sup>484</sup> UAMI, Board of Appeal, decisione 22 settembre 2015.

<sup>485</sup> Decisione dell'autorità competente del Regno Unito datata 4 maggio 2010.

sarebbe un nome che appartiene al pubblico dominio e, pertanto, può e deve rimanere disponibile<sup>486</sup>.

Inoltre, la Commissione di Ricorso ha ritenuto *in primis* non ricorrere nel caso di specie ragioni ostative alla registrazione del segno “Osho”, stante anche il fatto che non rientrerebbe nell’esclusione prevista dall’art. 7, comma 1, lett. f), Reg. CE 207/2009; in secondo luogo l’organo giudicante ha rilevato, dall’utilizzo di tale icona, alcun danneggiamento oggettivo o “spirituale” per i seguaci degli insegnamenti del maestro indiano in quanto lo stesso sarebbe stato utilizzato per servizi ispirati allo sviluppo spirituale quali yoga, meditazione ed attività di tal genere.<sup>487</sup>

Nell’ambito dell’altro caso nominato, il caso Jesus Junkie, il giudice relatore ha riportato un dettagliato *excursus* della principale, come sempre non unanime, casistica del Regno Unito in materia di segni contrari all’ordine pubblico e al buon costume.

“Il giudice, in particolare, si sofferma sul “test” del precedente caso “Tiny Penis” (i.e. necessità di considerare il *discrimen* tra mero cattivo gusto e offesa oltraggiosa<sup>488</sup>, sulla rilevanza del punto di vista dei cc.dd. «right-thinking members of the public» e sul criterio, ivi parimenti espresso, secondo cui un alto grado di offesa per una modesta parte della popolazione vale come una offesa di grado minore per una parte della popolazione più ampia<sup>489</sup>. Curiosamente, per aiutarsi nella difficile decisione, il giudice adito sembra aver addirittura posto il quesito relativo alla domanda di registrazione del marchio controverso sul forum di un popolare sito web cristiano. Dei 29 soggetti che hanno risposto al quesito, la maggior parte ha considerato il segno de quo di cattivo gusto, piuttosto che offensivo;

---

<sup>486</sup> “[...] unlike Buddha, Osho is not a name that belongs firmly in the public domain and must remain available to all organizations and individuals to use freely as a descriptive term”.

<sup>487</sup> “The contested services are for education, yoga, meditation and religious services dedicated to the spiritual education and development. The Board finds it difficult to understand how the user of the name of a spiritual leader in relation to these services could be considered as offensive by the relevant public”.

<sup>488</sup> Come si legge nella decisione in commento, con riferimento al precedente citato, “The dividing line is to be drawn between offence which amounts only to distaste and offence which would justifiably cause outrage or would be the subject of justifiable censure as being likely significantly to undermine current religious, family or social values”.

<sup>489</sup> Citando la motivazione del giudice Simon Thorley Q. C. nel precedente caso “Tiny Penis” (BLO/538/01), il giudice nel caso “Jesus Junkie” afferma “The outrage or censure must be amongst an identifiable section of the public and a higher degree of outrage or censure amongst a small section of the community will no doubt suffice just as lesser outrage or censure amongst a more widespread section of the public will also suffice”.

tuttavia, 5 soggetti si sono ritenuti oltraggiati. Sulla base dei criteri di giudizio sopra esposti, il giudizio, si concludeva, quindi, con la dichiarazione di contrarietà all'ordine e alla morale pubblica del marchio<sup>490</sup>.

Molti altri sono i casi giurisprudenziali in materia cui di seguito si fa cenno a conclusione del quadro della situazione pocanzi esposto.

Si ricorda, ad esempio, il caso Black Madonna<sup>491</sup>, in cui la Commissione dei Ricorsi contro i Provvedimenti dell'Ufficio Italiano Brevetti e Marchi, si è espressa circa la non registrabilità come marchio del segno costituito da “un contorno che richiama [...] quello di una nicchia per statue. Al centro è riportata la raffigurazione di una madonnina stilizzata con in grembo un fanciullo. Inferiormente si legge la dicitura ‘Black Madonna’ [...]”, in quanto, stante l'«alto valore simbolico», tale fattispecie poteva risultare «irriguardosa nei confronti della maggioranza del pubblico, tradizionalmente abituato a collegare predetta figura ed il relativo nome alla Divinità».

O ancora nel caso Giubileo<sup>492</sup>, la Commissione dei Ricorsi contro i provvedimenti dell'Ufficio Italiano Brevetti e Marchi ha avuto modo di valutare l'uso per fini commerciali di una parola commemorativa di un evento che, per ragioni storiche e teologiche, intende avere esclusivamente una dimensione religioso-culturale. In particolare, la Commissione, ritenendo il marchio complesso “Juby Giubi 2000” e “Leo 2000” “fondato sul contrasto tra un evento di dimensioni religiose e culturali e fini commerciali”, ha deciso che “è in tale ambito e contesto che si pone anche il rispetto di tutti coloro che guardano al Giubileo come un evento il cui carattere religioso va difeso contro ogni iniziativa o forma dirette ad alterarne o ridurne il significato, attraverso usi od impieghi che tale carattere non rispettano”.

Infine, si segnala anche una recente pronuncia svizzera che ha respinto la registrazione del marchio “Madonna” sulla base del fatto che l'uso di tale segno per fini commerciali avrebbe recato offesa alla sensibilità religiosa dei fedeli e fosse, pertanto, contrario alla morale<sup>493</sup>, nonché la decisione dell'Ufficio marchi e brevetti norvegese<sup>494</sup> che ha respinto

---

<sup>490</sup> S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso “Buddha Bar”*, cit., p. 367.

<sup>491</sup> Commissione dei Ricorsi contro i Provvedimenti dell'Ufficio Italiano Brevetti e Marchi, ricorso n. 5788, udienza 30 giugno 1989

<sup>492</sup> Ricorso del 20 marzo 2000

<sup>493</sup> In *IIC - International Review of Intellectual Property and Competition Law*, 7/2012, p. 870.

la registrazione del segno “Buddha to Buddha” sulla base della seguente motivazione: “il marchio è contrario ai principi morali condivisi. Buddha è una figura religiosa ed il fondatore della religione buddista. Se si concedesse protezione come marchio al segno “Buddha to Buddha”, si darebbe la percezione di una pubblica approvazione all’uso di tale nome come marchio e ciò sarebbe suscettibile di recare offesa tra la popolazione buddista norvegese; di conseguenza, la registrazione del marchio deve essere rifiutata”.

A ciò si aggiunga che anche la giurisprudenza di Paesi di Common Law come Inghilterra e Stati Uniti ha mostrato in più occasioni di essere particolarmente sensibile ai temi *de quibus* (si citano e.g., le pronunce sui casi relativi al marchio “Hallelujah” ed alle riflessioni sul marchio “Jesus”<sup>495,496</sup>).

---

<sup>494</sup> Norwegian Industrial Property Office, Notification of Provisional Refusal based on an ex officio examination to WIPO, 9 gennaio 2015.

<sup>495</sup> In Basic Trademark SA’s Trade Mark Application in [2005] RPC 25: “branding which employs words or images of religious significance can quite easily have a seriously troubling effect on people whose religious beliefs it impinges upon and others who adhere to the view that religious beliefs should be treated with respect in a civilized society [...].The power of a trade mark to produce a reaction inevitably varies according to the nature and intensity of the perceptions and recollections triggered by the relevant mark. Jesus is the ultimate Christian name. It commands the highest degree of reverence and respect among committed Christians. The view that their religious beliefs should be respected is [...] deep-seated and widespread. The very idea that the name Jesus should be appropriated for general commercial use as a trade mark is [...] anathema to believers and those who believe in the need to respect the religious sensibilities of others. Their reactions would no doubt vary in terms of the way in which they handled their thoughts and feelings. [...] The common response among such people would be a mixture of anger and despair according to temperament. It follows [...] that the Hearing Officer was right to conclude that use of the word Jesus as a trade mark would cause greater offence than mere distaste and do so to a significant section of the general public. The use of it as a trade mark should - to use the expression I have used several times already - be regarded as seriously troubling in terms of the public interest in the ‘prevention of disorder’ and ‘protection of morals’[...].” Libera traduzione: è assai facile che i segni che utilizzano parole o immagini con significato religioso possano avere un effetto tale da turbare gravemente i fedeli e coloro i quali ritengono che le credenze religiose debbano essere trattate con rispetto all’interno di una società civile [...]. La capacità di un marchio di generare una certa reazione nel pubblico inevitabilmente varia a seconda della natura e dell’intensità delle percezioni e dei ricordi innescati nei singoli individui dal marchio in questione. Gesù è il massimo nome di riferimento nella religione cristiana, al quale si ricollega il più alto grado di riverenza e rispetto tra i cristiani. L’idea che le credenze religiose di questi ultimi debbano essere rispettate è (...) profondamente radicata e diffusa ovunque. L’idea stessa che il nome di Gesù possa essere oggetto di appropriazione per usi commerciali e utilizzato come marchio è [...] blasfema per i credenti e per coloro che credono nella necessità di rispettare le sensibilità religiose altrui. Le reazioni di tali consociati senza dubbio sarebbero tra le più varie, in termini di gestione dei

### ***3. Il cibo dei fedeli. Indicazioni per una sacra alimentazione ed implicazioni nell'ambito economico.***

Da quanto fin qui rappresentato è incontestabile che tutte le religioni danno luogo a complessi sistemi normativi, sociali e, potremmo dire, psicologici “che orientano e condizionano tanto gli ideali, le credenze interiori, le motivazioni profonde e le aspirazioni, quanto i comportamenti esteriori e socialmente rilevanti, di volta in volta, imponendo, vietando, o almeno suggerendo o sconsigliando, il compimento di atti assai più vasti e numerosi di quelli che siamo soliti considerare come atti di culto”<sup>497</sup>.

Ottemperare ai dettati confessionali costituisce, senza dubbio, il rispondere ad un precetto che viene comunque avvertito dal fedele come un vero e proprio dovere

---

loro pensieri e sentimenti al riguardo. [...] Ma, in ogni caso, la conclusione comune tra queste persone sarebbe un misto di rabbia e disperazione, a seconda della sensibilità di ciascuno. Ne consegue [...] che l'Hearing Officer ha giustamente concluso nel senso che l'uso della parola “Gesù” come marchio potrebbe causare una offesa maggiore che mero disgusto e potrebbe incidere su una parte significativa del pubblico in generale. L'uso di tale nome come marchio - per usare l'espressione che ho usato già diverse volte - dovrebbe essere considerato come recante grave turbamento tra i consociati, anche in considerazione dell'interesse pubblico generale alla “prevenzione dei disordini sociali” e “alla tutela della morale”. Sempre sul segno “Jesus”, Geoffrey Hobbs Q. C. (Jesus case, BL - O - 021-05, citato nel caso “Jesus Junkie”) ha affermato: “I agree with the proposition advanced on behalf of the Applicant to the effect that religious significance is not always or necessarily sufficient to render a mark unregistrable under Section 3(3)(a). However, branding which employs words or images of religious significance can quite easily have a seriously troubling effect on people whose religious beliefs it impinges upon and others who adhere to the view that religious beliefs should be treated with respect in a civilized society. In this connection I was referred to the Help Note on Religious Offence published by the Committee of Advertising Practice under the auspices of the Advertising Standards Authority in April 2003. I found the following observations to be particularly pertinent in the context of the exclusion from registration I am now considering: Some aspects of religion are so sacred to believers that it is rarely going to be acceptable to use them in marketing without causing serious offence. For some, the linking of the central tenets or most sacred symbols and icons of a particular faith with unrelated commercial messages is likely to outrage believers and cause offence. [...] Although the degree to which marketers can safely use religious imagery and words will vary according to context, religion, etc., the nature of the product being marketed can influence whether the marketing communication will cause serious or widespread offence”.

<sup>496</sup> S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso “Buddha Bar”*, cit., p. 367

<sup>497</sup> S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, cit., p. 72.

comportamentale da seguire tale da incidere su momenti rilevanti e personali della vita dello stesso; tra i comportamenti in oggetto altamente influenzabili sono sicuramente quelli alimentari<sup>498</sup> che, però, non sempre vengono individuati ed avvertiti come veri e propri “obblighi”, bensì come “insegnamenti” e “tradizioni” facenti parte dei processi culturali che sono alla base delle diversità etniche dei soggetti.

Diversità che, come più volte sottolineato, soprattutto in seguito alla globalizzazione e alla creazione conseguenziale della comunità pluralista, mettono in crisi le identità culturali e religiose<sup>499</sup>. Tale crisi può, ovviamente, condurre sia ad effetti negativi, come gli isolamenti culturali, il chiudersi, provocando, in molti casi anche la perdita di importanti consuetudini storiche; che ad effetti positivi e cioè quelli provenienti da una concreta comunicazione “tra” e conoscenza “delle” diverse abitudini<sup>500</sup>, al fine di poterle esprimere e praticare<sup>501</sup>.

“È evidente come proprio nel campo alimentare tali comunicazioni sono più frequenti ed è lì che la contaminazione culturale si traduce immediatamente in segni visibili e

---

<sup>498</sup> Cfr. E. L. IDLER, *Religion as a Social Determinant of Public Health*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 5.

<sup>499</sup> G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino, 2004, p. 8.

<sup>500</sup> K. BARTH, *I gruppi etnici e i loro confini*, in AA.VV., *Questioni di eticità*, a cura di V. MAHER, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994, pp. 33 ss.; M. DOUGLAS, *Purity and danger. An analysis of conceptions of pollution and taboo*, Routledge, London, 1966;

<sup>501</sup> Il Comitato nazionale per la bioetica con il parere “*Alimentazione differenziata e interculturalità. Orientamenti bioetici*” del 27 marzo 2006 pone correttamente il problema della necessità di riconoscere piena tutela alle “diversità alimentari connesse alle origini etniche e alle convinzioni religiose o filosofiche”. Non tutte le “diversità alimentari”, tuttavia, possono però essere prese in considerazione dagli ordinamenti locali, dovendosi accordare una garanzia sono “nel caso delle prescrizioni alimentari fondate su concezioni religiose o filosofiche in cui si manifesta l’adesione personale e profonda ad una visione della vita e del mondo”. Consultabile al sito web: [www.olir.it](http://www.olir.it).

Si rappresenta, inoltre, tra le varie iniziative volte a tale apertura e conoscenze alle diversità culturali e religiose, quella intrapresa dalla società *Milano Ristorazione* con il progetto “*Menù speciali e dell’integrazione*”, con il quale, periodicamente, a tutti gli studenti della scuola, e non solo a coloro che ne abbiano fatto richiesta, viene servito un menù etico-religioso, allo scopo di favorire la conoscenza delle usanze alimentari tipiche di culture e religioni diverse dalla propria. La società *Milano Ristorazione* fornisce il servizio di ristorazione alla maggior parte di scuole, nidi d’infanzia, case di riposo e centri di prima accoglienza di Milano; accanto ai menù standard, la società fornisce, su richiesta degli interessati, i menù etico-religiosi. Ulteriori informazioni sull’operato della società *Milano Ristorazione*, si visiti il sito web: [www.milanoristorazione.it](http://www.milanoristorazione.it).

tangibili di fusione tra cibi, e tra tecniche di preparazione degli stessi. La «tavola» può divenire, quindi, anche un luogo di effettiva comunicazione interculturale, data la semplicità del tipo di linguaggio e dei segni (anche gestuali) ivi utilizzati che è spesso universale e per ciò stesso di facile comprensione anche tra appartenenti a culture profondamente diverse»<sup>502</sup>.

Aderire ad una determinata religione e/o cultura e dunque seguire, soltanto sulla base della “mera” appartenenza<sup>503</sup>, precise regole nutrizionali comporta decisivi condizionamenti, anche in questo caso, all’accesso ai consumi. L’agire religiosamente, e dunque il rispetto delle declinazioni della libertà religiosa, tutelato dalle normative di protezione delle varie “carte dei diritti”, influenza i mercati<sup>504</sup> attraverso un condizionamento dei consumi indotto da una operazione di indirizzo e consiglio che le varie religioni compiono nei confronti dei loro adepti.

Il mercato alimentare, infatti, deve tenere “in debito conto il ruolo delle appartenenze confessionali che caratterizzano i vari contesti culturali ove operare, ma anche della competizione che contraddistingue il «mercato delle religioni» ovvero il loro competere per acquisire un maggior numero di fedeli<sup>505</sup>, una «lotta identitaria» per l’occupazione dello spazio<sup>506</sup>. Una battaglia che si combatte anche con i «simboli» ovvero con i segni che servono ad identificare gli appartenenti al medesimo gruppo<sup>507</sup>, ed è indubbio che tra questi

---

<sup>502</sup> A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli Editore, Torino, 2015, p. 44.

<sup>503</sup> I. BURUMA, *Domare gli dei. Religione e democrazia in tre continenti*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 19.

<sup>504</sup> Cfr. A. LICASTRO, *Unione europea e “status” delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014, p. 52 ss.; M. VENTURA, *La laicità dell’Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001.

<sup>505</sup> A. FUCCILLO, *I mercanti nel tempio: economia, diritto e religione*, cit. p. 17 ss.

<sup>506</sup> M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 62.

<sup>507</sup> Si pensi ad esempio al *merchandising* tipico delle grandi case automobilistiche, delle squadre sportive, dei gruppi musicali, ecc... I fans acquistano tali prodotti per esibirli a testimonianza della loro appartenenza. Un fenomeno particolarmente diffuso è anche il *merchandising* religioso, ovvero l’acquisto di determinati prodotti perché legati ad una religione. È il caso, ad esempio, di magneti da attaccare al frigorifero, segnalibri, ciondoli da parete, mattonelle, piatti, tazze che rappresentano un Santo, oppure siano ad esso riconducibili. Non mancano, inoltre, poster e locandine rappresentanti divinità di altre confessioni religiose. Si prospetta, pertanto, la diffusione di un nuovo settore: il *marketing* religioso. La religione contribuisce alla creazione delle visioni del mondo, delle ideologie di valori, scandisce la vita quotidiana, influenzando

vi siano i comportamenti alimentari e l'importanza che viene loro conferita nei vari contesti culturali<sup>508,509</sup>.

Le religioni agiscono come *opinion makers*<sup>510</sup>, poiché non soltanto influenzano le concrete abitudini del soggetto in campo nutrizionale<sup>511</sup>, altresì consigliano marchi di qualità dei prodotti e dei servizi conducendone gli adepti all'acquisto in quanto

---

indirettamente le scelte dei consumatori che in essa si identificano. La nuova sfida del *marketing* religioso è stata colta non solo dai privati ma anche dalle stesse organizzazioni religiose, le quali, comprendendone l'enorme potenziale economico, sfruttano il "marchio religioso" attirando i consumatori appartenenti a quella determinata religione. Il termine "sfruttare" non deve essere inteso in un'accezione negativa, i proventi derivanti dall'utilizzo del "marchio religioso", infatti, spesso costituiscono un'utilissima fonte di sostentamento alle attività di religione e di culto. Per approfondimenti inerenti l'applicazione del *marketing* religioso alla religione cattolica, si veda: P. BABIN, A. ZUKOWSKI, *Médias: Chance pour l'Eglise*, P. Lethielleux, Paris, 2000; S. BLASI, *Viaggio nell'8xmille alla Chiesa cattolica. Promozione del consenso e comunicazione dei valori*, Monti, Saronno, 2009; G. FIORENTINI, S. SLAVAZZA, *La Chiesa come azienda non profit*, Egea, Milano, 1998; M. GOJ, *L'altro marketing*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993; P. KOTLER, A. R. ANDREASEN, *Marketing per le organizzazioni no profit*, Il Sole 24 Ore, Milano, 1998; V. MELANDRI, G. VITTADINI, *Fundraiser: professionista o missionario? Storia e futuro di una figura chiave non profit*, Guerini, Milano, 2005; S. SLAVAZZA, *Marketing e Vangelo*, Monti, Saronno, 1998. Per la "pubblicità religiosa" proposta dalla Chiesa Anglicana, si veda J. TWITCHELL, *Shopping for God*, Simon&Shuster, New York, 2007, p. 145.

<sup>508</sup> Cfr. AA.VV., *La cucina del senso*, a cura di G. MARRONE, A. GIANNITRAPANI, Mimesis, Milano, 2012.

<sup>509</sup> A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit., pp. 40- 41.

<sup>510</sup> Cfr. V. PACILLO, *Nutrire l'anima. Cibo, diritto e religione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Volume Speciale, 2014.

<sup>511</sup> N. DELENER, *Religious contrasts in consumer decision behaviour patters: Their dimensions and marketing implications*, in *European Journal of Marketing*, 28, 1994, p. 36 ss.; C. PETTINGER, M. HOLDSWORTH, M. GERBER, *Psycho-social influence on food choice in Sothern France and Central England*, in *Appetite*, 42, 2004, p. 307 ss.; S. MENNEL, A. MURCOTT, A.H. VANOOTTERLOO, *The sociology of food: Eating, Diet and Culture*, Sage Publications L.t.d., London, 1992; J.B. STEENKAMP, *Food consumption behaviour*, in *European Advances in Consumer Research*, 1, 1993, p. 401 ss.; A. STEPTOE, T.M. POLLARD, *Development of a measure of the motives underlying the selection of food: The food choice questionnaire*, in *Appetite*, 25, 1995, p. 267 ss.; B. SHATENSTEIN, P. GHADIRIAN, *Influences on diet, healt behaviours and their outcome in select ethnocultural and religious groups*, in *Nutrition*, 14, 1998, p. 223 ss.; E.H. ASP, *Factors influencing food decision made by individual consumers*, 24, I, 1999, p. 287 ss.; R.D. BLACKWELL, P.W. MINIARD, J.F. ENGEL, *Consumer Behaviour*, Hancourt Inc., Orlando, 2001.

maggiormente rispondenti al precetto fideistico<sup>512</sup>, divenendo così un utile strumento di promozione a scopi commerciali<sup>513</sup> e contribuendo al benessere dei propri membri aiutandoli nella scelta di comportamenti ed acquisti nutrizionali ritenuti, tra l'altro, salutari<sup>514</sup> e rispondenti ad un alto indice di igiene e sicurezza.

Osservando i mercati alimentari si nota che tra i settori di maggiore sviluppo vi è quello degli alimenti religiosamente corretti, pensiamo ad esempio a quelli *kosher* e *halal* che nel contesto europeo, e non solo, conquistano sempre più consumatori, osservanti e non.

“Il mercato alimentare degli Stati Uniti, ad esempio, ne costituisce un archetipo in quanto paese particolarmente caratterizzato da una popolazione multiculturale e, di conseguenza, multiconfessionale. Già prima degli anni novanta, molte aziende alimentari avevano messo a disposizione delle comunità ebraiche che vivevano negli Stati Uniti

---

<sup>512</sup> A tal riguardo si precisa che i precetti religiosi non solo condizionano la scelta di determinati alimenti ma, impongono in alcuni casi, peculiari prescrizioni sulla preparazione delle pietanze. Pensiamo alla macellazione *halal*. Ulteriore esempio è rappresentato dalla religione ebraica: dal versetto della *Torah* “non cuocerai il capretto nel latte di sua madre” (Esodo XXIII, 13 - XXXIV, 26; Deuteronomio XIV, 21) dal quale deriva il divieto di mescolare all'interno dello stesso piatto carne e latte o suoi derivati, nonché di essere serviti insieme sulla stessa tavola. Da tale divieto, inoltre, scaturisce la distinzione tra ristoranti *kosher* di carne e di latte. Un ristorante *kosher* sotto controllo o è di carne o è di latte, non potendo in alcun modo entrare in contatto i due alimenti; Cfr. L. MARLETTA, A. TURRINI, E. CAMILLI, F. SPADONI, E. CARNOVALE, P. SCARDELLA, L. PIOMBO, R. SPADA, *Alimenti etnici, un fenomeno in espansione in Europa: studio in un progetto europeo*, in *La rivista di Scienza dell'alimentazione*, 2006, p. 9 ss.

<sup>513</sup> È nata, pertanto, l'esigenza di garantire una certificazione religiosa uniforme ed affidabile attraverso la costituzione di organi ed enti di certificazione; in Italia, ad esempio, è presente per le certificazioni *halal* l'organismo *Halal Italy* (unico organismo aderente all'*International Halal Integrity Alliance*) e per le certificazioni *kosher* l'*Orthodox Union* e l'*Italy Kosher Union*. Ulteriori informazioni sono disponibili al sito web [www.italiaatavola.it](http://www.italiaatavola.it).

Le certificazioni *halal* e *kosher* dei prodotti alimentari investe anche lo *packaging*, garantendo al consumatore-fedele che il cibo non entri a contatto con alimenti vietati. Ad esempio, l'*Halal International Authority*, richiede per il rilascio della certificazione che i materiali utilizzati per l'imballaggio, la conservazione e il trasporto degli alimenti non devono contenere alcool e non devono essere stati contaminati in alcun modo con alimenti *haram* come il maiale. Ulteriori informazioni sono disponibili ai siti web: [www.halalint.org](http://www.halalint.org); [www.foodproductiondaily.com](http://www.foodproductiondaily.com); [www.halaltradegateway.com](http://www.halaltradegateway.com).

<sup>514</sup> Cfr. E.L. IDLER, *Religion as a Social Determinant of Public Health*, cit., p. 5; Cfr. G. BRUNORI, L. DVORTSIN, *Sicurezza alimentare e religione*, nel volume monografico di *Daimon, diritto comparato delle religioni*, dal titolo *Regolare il cibo, ordinare il mondo. Diritti religiosi e alimentazione*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 125 ss.

alimenti c.d. *kosher*, ovvero prodotti nel rispetto delle regole religiose ebraiche<sup>515</sup>. Tali alimenti potevano essere facilmente reperiti nel 40% dei principali supermarket degli Stati Uniti<sup>516</sup>. Negli anni successivi, la rapida espansione che ha avuto il mercato *kosher* non è stata dovuta solo all'acquisto di tali prodotti da parte di consumatori di religione ebraica, in quanto, ad acquistarli spesso erano anche i consumatori di fede islamica, i quali erano (in origine) totalmente ignorati dall'industria alimentare<sup>517</sup>. La parziale simmetria delle regole religiose alimentari islamiche<sup>518</sup> con quelle ebraiche ha condotto gli immigrati musulmani ad acquistare alimenti *kosher*, adattando le proprie scelte alimentari a ciò che era disponibile sul mercato in quel periodo pur di non disattendere la propria fede religiosa<sup>519</sup>. I mercati hanno dovuto seguire anche le notevoli mutazioni sociali delle regole alimentari religiose dettate sia dall'adeguarsi delle tradizioni alle nuove abitudini imposte dai ritmi di lavoro moderni, così come dalle necessità dettate dagli spostamenti territoriali<sup>520</sup>. In tale ultima prospettiva, ad esempio, l'aumento della popolazione musulmana negli Stati Uniti, e della conseguenziale domanda di alimenti c.d. *halal*, ovvero prodotti nel rispetto delle regole religiose della *Sharī'ah*, ha favorito l'enorme sviluppo, a partire dal 2000, di un mercato alimentare *halal*. Ad oggi il *business* statunitense riferibile ad alimenti *kosher* ha un valore stimato di 40 miliardi di dollari, mentre il mercato di alimenti *halal* sfiora i 15 miliardi di dollari. Il gran numero di aziende americane che producono alimenti *halal* ha reso, ad oggi, gli Stati Uniti il principale paese esportatore di tali prodotti. Infatti, le aziende americane *halal* esportano i propri prodotti anche verso paesi a maggioranza

---

<sup>515</sup> Cfr. S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, cit., p. 87 ss.

<sup>516</sup> Cfr. B.T. HUNTER, *More consumers ask: Is it kosher?*, in *Consumers Research Magazine*, 4, 1997, pp. 10-15.

<sup>517</sup> Cfr. K. BONNE, W. VERBEKE, *Religious values informing halal meat production and the control and delivery of halal credence quality*, in *Agriculture and Human Values*, 47, 2008, pp. 36 ss.

<sup>518</sup> Il Corano ammette alimenti che sono consumati dal "popolo del Libro", cioè dal popolo ebraico.

<sup>519</sup> Cfr. M.H. FARAGALLAH, W.R. SCHUMM, F.J. WEBB, *Acculturation of Arab-American immigrants: An exploratory study*, in *Journal of Comparative Family Studies*, 28, 1997, pp. 182-203; S. PARK, H.Y. PAIK, J.D. SKINNER, S.W. OK, A.A. SPINDLER, *Mother's acculturation and eating behaviors of Korean American Families in California*, in *Journal of Nutrition Education and Behavior*, 35, 2003, pp. 142-147.

<sup>520</sup> Circa i comportamenti alimentari ebraici, vedi A. MULHERN, *What does it mean to "eat Jewishly"? Authorizing discourse in the Jewish food movement in Toronto, Canada*, in *Religion and Food, Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 26, 2015, pp. 326-348; T.M. LYTTON, *Kosher Certification as a Model of Private Regulation*, in *Regulation*, 2013, p. 24 ss.

musulmana (Qatar, Arabia Saudita, ecc.), i quali non sempre hanno a disposizione le risorse alimentari necessarie per la propria popolazione<sup>521</sup>, e comunque non riuscirebbero a competere con la varietà di prodotti tipica del mercato USA. Tra i principali paesi esportatori di alimenti *halal* vi sono poi l'Argentina, l'Australia, la Nuova Zelanda e la Cina, i quali, com'è noto, non sono paesi a maggioranza musulmana<sup>522</sup>. Il mercato alimentare religioso europeo, seppur in leggero ritardo rispetto al panorama americano, registra un forte incremento negli ultimi anni. A dominare il mercato *halal* e *kosher* in Europa sono la Francia<sup>523</sup> e la Russia e seguite dal Regno Unito. Dal momento che in Francia vi sono le più grandi comunità ebraica e musulmana d'Europa, il mercato alimentare nazionale *kosher* e *halal* è in forte espansione<sup>524</sup>.

Anche l'Italia non è stata da meno. Il nostro paese, stante la forte e sempre più numerosa presenza mussulmana sul territorio, ha messo sul mercato alimenti della tradizione gastronomica italiana accessibili, grazie alla preparazione consona ai dettami alimentari confessionali, anche a consumatori di fede islamica. Si pensi all'aceto balsamico di Modena, la pizza, la mozzarella di bufala, esempi di prodotti tipici che vengono

---

<sup>521</sup> M.A. KHAN, *Regulating the sacred: why the US halal food industry needs better oversight*, in *The Conversation*, 4, 2014, p. 1 ss., disponibile al sito web: [www.theconversation.com](http://www.theconversation.com). Il Concilio per la Cooperazione del Golfo (CCG) ha prospettato per il 2020 un import nei paesi arabi di cibo *halal* del valore di 53 milioni di dollari.

<sup>522</sup> In Malesia, Arabia Saudita e Algeria, ad esempio, il 60% della carne *halal* è importata dall'Australia e dalla Nuova Zelanda, per ulteriori informazioni si veda: *The Global Halal Industry: an overview*, in *Global Islamic Finance Report*, 13, 2013, pp. 145 ss.

<sup>523</sup> In Francia vi è una delle più grandi comunità ebraiche d'Europa, secondo alcune stime essa è formata da 448.000 ebrei. Il 25% gli ebrei che vivono in Francia osserva le regole religiose imposte dalla tradizione ebraica, infatti, il numero di supermarket e ristoranti *kosher* è in netto aumento. In tal senso, si veda: THE JEWISH PEOPLE POLICY PLANNING INSTITUTE, *The American Jewish Year Book in 2006*, in *Annual Assessment*, 2008, p. 1 ss.; D. BENSIMON, *La population juive de France: socio-démographie et identité*, Institute of Contemporary Jewry-CNRS, Parigi, 1986, pp. 35–38. La più grande comunità musulmana d'Europa, inoltre, è anch'essa presente in Francia, a tal punto che la religione islamica è la seconda religione del paese (10%). Per ulteriori approfondimenti si veda: *L'islam dans la République*, Haut Conseil à l'Intégration, Ministère de l'Intérieur, 2006; S. PAPI, *Les statuts juridiques de l'islam dans l'Union européenne*, Marseille, l'Institut de Recherche sur le Monde arabe et Musulman (I.R.E.M.A.M), 2004.

<sup>524</sup> A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit., pp. 47- 49.

contrassegnati con il marchio *halal* per soddisfare il bisogno dei “nuovi” consumatori musulmani<sup>525</sup>.

Alimentarsi costituisce non soltanto un diritto primario, fondamentale, naturale, ma se religiosamente orientato si tramuta anche in esercizio di libertà e pertanto trova nel campo economico terreno a dir poco fertile, soprattutto in tempi recenti.

Attrarre le attenzioni “consumistiche” delle comunità religiose può significare, per gli operatori del settore, l’affacciarsi ad un mercato che ha dimensioni a dir poco vaste e fruttuose, con future ed ulteriori possibilità di sviluppo.

Il cibo ha da sempre “rappresentato per tutti i popoli e tutte le culture molto più del carburante necessario alla vita; al contrario il cibo è la mediazione con il sacro, è strumento e metronomo di relazioni sociali, di ritualità e di costruzione di senso comune, è definizione e disegno di spiritualità”<sup>526</sup>, pertanto, vien da sé, che tutto ciò si proietti nei consumi alimentari e, per forza di cose, nelle scelte economico- imprenditoriali, tra cui anche l’ambiente della ristorazione.

Molteplici sono oggi, infatti, i “ristoranti religiosamente orientati” che ai propri menù tipici, affiancano quelli conformi alle prescrizioni alimentari religiose.

Nascono, pertanto, anche nell’alta ristorazione sempre più aziende che propongono una cucina religiosamente ispirata ma anche innovativa e di alta qualità, che va a rispondere non soltanto alla necessità e al diritto/dovere di ottemperare alle regole della propria confessione religiosa, ma anche ad una curiosità dei soggetti “non fedeli, non praticanti” di assaggiare determinate pietanze. Si pensi ad esempio, al ristorante *Daruma Sushi* a Roma che propone nel suo menù il primo sushi *kosher* d’Italia<sup>527</sup>.

“Da ciò ne è derivato il crescente interesse da parte di *chef* di fama internazionale di proporre l’alta cucina vegetariana e vegana; Cristina Bowerman, ad esempio, ha ricevuto numerosi premi nazionali, tra cui, nel 2010, una stella Michelin, grazie ai suoi prelibati

---

<sup>525</sup> La prima pizza *halal*, rigorosamente condita con mozzarella anch’essa conforme ai precetti religiosi islamici, è stata presentata il 12 luglio 2011 all’Hotel Mary di Vico Equense, in provincia di Napoli. Fonte: [www.newsfood.com](http://www.newsfood.com). Così anche la nota azienda italiana Ponti ha introdotto nella propria produzione l’aceto balsamico *halal*, la cui distribuzione è principalmente indirizzata verso i paesi medio-orientali, offrendo così al fedele musulmano un prodotto tipicamente italiano ma anche conforme alle prescrizioni religiose. Fonte: [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it).

<sup>526</sup> S. FALETTO, *La sacralità del cibo secondo Ciotti, Petrini e Bianchi*, disponibile al sito web: [www.ehabitat.it/2015/05/15/sacralitadelcibo/](http://www.ehabitat.it/2015/05/15/sacralitadelcibo/), che riporta l’affermazione di Carlo Petrini (*Slow Food*).

<sup>527</sup> Fonte disponibile al sito web: [www.darumasushi.com](http://www.darumasushi.com).

piatti vegetariani<sup>528</sup>, così anche, Pietro Leemann, induista e capostipite della cucina stellata vegana, il quale è chef e titolare del primo ristorante stellato vegetariano in Italia, il *Joia* a Milano<sup>529</sup>.

A sfruttare il fascino del cibo religioso sono anche le cucine di ispirazione musulmana ed ebraica, soprattutto nell'anelito di arrivare all'assegnazione delle famose stelle della *Guida Michelin*. Il ristorante *Rafael* a Parigi è il primo ristorante di lusso *kosher*, la cui particolarità è data dalla nazionalità dello *chef*, l'italiano Michele Zanoni, già *chef* stellato, il quale ha dichiarato in una recente intervista al *Corriere della Sera* di voler diventare «il primo ristorante *kosher* stellato»<sup>530</sup>. Lo chef indiano Atul Kochhar ha, invece, mantenuto le sue due stelle Michelin anche con l'apertura a Londra del ristorante “halal” *Benares* nel 2007<sup>531</sup>. In Turchia ad Istanbul ha, infine, aperto nel 2013 il primo *islamic business hotel* (*Retaj Rojale*) che offre solo servizi alberghieri e di ristorazione conformi alla *Sharī'ah*<sup>532</sup>.

In Italia, pur non essendovi ancora un ristorante stellato che si definisca «religiosamente orientato», la *Guida Michelin* recensisce l'albergo *My Kosher Hotel* situato nei pressi di Canazei, il quale è il primo e unico hotel boutique italiano certificato interamente *Kosher Mehadrin*. Il *My Kosher Hotel*, inoltre, mette a disposizione una propria Sinagoga con libreria fornita, nonché una nuovissima *Mikvè Mehadrin* e, ovviamente, adeguati servizi di ristorazione; si tratta dell'unica struttura in Italia ad offrire questi peculiari servizi<sup>533</sup>. Le cronache suggeriscono un'ulteriore offerta *kosher* e *halal* nell'isola di Capri. L'albergo e ristorante *Terrazza Tiberio*, propone, accanto a piatti di forte identità caprese e mediterranea, un menù *kosher* certificato dall'*Orthodox Union* servito in un'area riservata per il pranzo, cena e lo *Shabbat*. Su richiesta, inoltre, è possibile anche la preparazione di ricette con carne esclusivamente *halal*. È evidente che l'approntamento di servizi riservati

---

<sup>528</sup> Il suo ristorante Glass, inoltre, è stato introdotto in un *case study* del 2010 dell'Università Bocconi di Milano, a testimonianza di come il binomio di qualità e gusto può essere biologico e capace di soddisfare anche i palati dal credo religioso differenziato. Ulteriori informazioni sono disponibili al sito web [www.glass-restaurant.it](http://www.glass-restaurant.it).

<sup>529</sup> Ulteriori informazioni sono disponibili al sito web: <http://www.finedininglovers.it>

<sup>530</sup> A. MARINELLI, *Il primo ristorante kosher di lusso a Parigi l'ha aperto uno chef italiano*, in *Corriere della sera*, 25 luglio 2014, disponibile al sito web: [www.cucina.corriere.it](http://www.cucina.corriere.it)

<sup>531</sup> Fonte disponibile al sito web: [www.benaresrestaurant.com](http://www.benaresrestaurant.com)

<sup>532</sup> La notizia è stata, tra gli altri, riportata con grande risonanza dal quotidiano turco in lingua inglese *Hurriyet Daily News*, del 18 marzo 2013.

<sup>533</sup> Fonti disponibili ai siti web: [www.viamichelin.it](http://www.viamichelin.it), [www.mykosherhotel.it](http://www.mykosherhotel.it).

a singole comunità religiose aumenta considerevolmente la platea dei possibili consumatori di detti servizi, il che colloca le aziende che li propongono in una posizione di vantaggio sul mercato, come gli esempi sopra riportati dimostrano”<sup>534</sup>.

Le abitudini alimentari sono una declinazione dell'appartenenza e della libertà religiosa, e pertanto al giurista, a chi opera nel sociale o nell'ambito commerciale è “affidato sempre più il delicato compito di alfiere dei diritti in un mondo complesso e frastagliato, per fare sì che con la propria opera le culture non siano più “interdette” ma promosse e protette”<sup>535</sup>, anche nelle dinamiche dell'economia di mercato, il tutto condito da una particolare attenzione alle peculiarità dei vari «diritti religiosi»<sup>536,537</sup>.

Rispettare gli ordinamenti confessionali non è indice di non rispetto del principio di laicità, questo è stato più volte sottolineato nel presente lavoro. Occorre prendere coscienza che le confessioni religiose hanno un ruolo fondamentale nel modellare le strutture basilari dell'ordine sociale e culturale, nonché le identità personali dei soggetti<sup>538</sup>, pertanto è necessario individuare gli strumenti tecnici più appropriati che possano correttamente dimensionare, ed allo stesso tempo tutelare, sia il bisogno di soddisfare, nell'ultimo caso che ci occupa, il proprio diritto alle scelte alimentari quale esercizio concreto della propria “libertà religiosa”, sia la corretta collocazione nel mercato e sul mercato di tali alimenti.

Concludendo, possiamo affermare che se in passato gli immigrati, trovandosi in un territorio straniero, hanno adattato le proprie tradizioni culturali e religiose alla cultura del paese di arrivo, oggi non è più così: essi reclamano a gran voce le proprie origini e tradizioni<sup>539</sup>.

---

<sup>534</sup> A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit., p. 100 ss.

<sup>535</sup> M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, integrazioni, diritto interculturale*, cit., 2013.

<sup>536</sup> S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2002.

<sup>537</sup> A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit., p. 131.

<sup>538</sup> S. FERLITO, *Presentazione*, al volume di H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche del mondo*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. XVII.

<sup>539</sup> Cfr. J. LEVER, M. PUIG DE LA BELLACASA, M. MIELE, M. HIGGIN, *From the Slaughterhouse to the Consumer Transparency and Information in the Distribution of Halal and Kosher Meat*, Cardiff University, Cardiff, 2010, pp. 3 ss.; J. LEVER, M. MIELE, *The growth of halal meat markets in Europe: An exploration of the supply side theory of religion*, in *Journal of Rural Studies*, 28, 2012, pp. 528 ss.; G. MARRANCI, *Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism*, Palgrave Macmillan, London, 2009; K. BONNE, W. VERBEKE, *Religious values informing halal meat production and the control and delivery of halal credence quality*, in *Agriculture and Human Values*, cit., pp. 36-37.

Come abbiamo visto nella rappresentazione di tale lavoro di ricerca, chi fa parte di una minoranza oggi non “indietreggia”, non aspetta, si mostra, avanza istanze non soltanto di riconoscimento, ma di concreta tutela. L’“Altro” è e vuole essere trattato come parte integrante e dinamica della società, la quale essendo, senza ombra di dubbio, di fatto multietnica, deve esserlo anche giuridicamente e socialmente.

In una società caratterizzata da un pluralismo religioso, dunque, non è più rilevante quale fede sia maggiormente praticata, ogni persona gode della libertà, costituzionalmente affermata, di potersi esprimere, anche attraverso simboli, di avere una personalità connotata, per l’appunto, dall’appartenenza religiosa ed agire mediante abitudini dalla stessa ereditate, di rivendicare ed ottenere la tutela dei propri diritti, ovviamente ciò non in modo assoluto, ma nel rispetto di quelli altrui ed operando un corretto bilanciamento dei diversi “interessi in gioco”.

Tale processo presuppone attenzione per altre credenze, aprire le porte alle stesse, conoscerle e far conoscere la propria religione, scardinando stereotipi e pregiudizi, al fine di arrivare ad una profonda consapevolezza della “diversità” e, dunque, ad una effettiva “accettazione”, al confronto. “L’auspicio è che si possa, finalmente, realizzare il contenuto minimo di una democrazia plurale e laica, che si propone come rispettosa dei diritti di tutti (credenti e non)”<sup>540</sup>. A tal fine, occorre predisporre efficaci strumenti sociali, giuridici ed economici in grado di far fronte alle più disparate esigenze e questioni che attengono alle differenze etniche, tanto al fine di realizzare non una semplice coesistenza dei vari simboli, delle varie prassi, delle varie esternazioni e dunque dei vari orientamenti religiosi, ma una pacifica, o se troppo utopistico, regolata convivenza.

---

<sup>540</sup> M. PARISI, *Confessioni religiose, pluralismo e convivenza: il modello costituzionale italiano alla prova*, in *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell’Europa del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale ADEC Trento, 22- 23 ottobre 2015*, a cura di E. CAMASSA, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 241.

## BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *La narrazione del carisma: i viaggi di Giovanni Paolo II in televisione*, ERI, Torino, 1986;

AA.VV., *Unioni di fatto, convivenze e fattore religiose*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2007;

AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008;

AA. VV., *Una regione piena di cinema. Liliana Cavani*, Falsopiano, Alessandria, 2009;

AA.VV., *Preti al cinema. I sacerdoti e l'immaginario cinematografico*, Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma, 2010;

AA.VV., *La cucina del senso*, a cura di G. MARRONE, A. GIANNITRAPANI, Mimesis, Milano, 2012;

AA.VV., *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2014;

AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;

AA.VV., *Charlie Hebdo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), gennaio 2015;

AA. VV., *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, a cura di F. ABBONDANTE, S. PRISCO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015;

AA.VV., *The event of Charlie Hebdo: Imaginaries of Freedom and Control*, a cura di A. ZAGATO, Berghahn, New York- Oxford, 2015;

AA.VV., *Confessioni religiose, pluralismo e convivenza: il modello costituzionale italiano alla prova*, in *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa*

*del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale ADEC Trento, 22- 23 ottobre 2015*, a cura di E. CAMASSA, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016;

V. ACANFORA, *Religione e Stato di diritto. Il caso Francese*, in *Rivista Telematica Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, *Rivista telematica* (www.olir.it), Agosto 2005;

G. P. ACCARDO, *Il divieto del burkini è un segno di laicità o di islamofobia?*, in *Internazionale*, *Rivista telematica* (www.internazionale.it), 19 agosto 2016;

G. J. ADLER, *Secularism, Catholicism and the future of public life*, Oxford University Press, 2015;

E. ALBERIONE, D. E. VIGANÒ, *I preti del cinema. Tra vocazione e provocazione*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995;

H. ALBERT, *Scienza giuridica ed ermeneutica. Il diritto come fatto sociale e il compito della giurisprudenza*, in *Ars Interpretandi*, *Rivista telematica* (www.arsinterpretandi.it), 2016;

E. AMBROSI, *Comunicazione e informazione: nuovi scenari e forme di presenza della Chiesa. Un Corso a Trieste*, in *Tigor: Rivista di Scienze della Comunicazione*, A. III, n. 1, gennaio- giugno 2011.

M. AMMENDOLA, *Lo sfruttamento commerciale della notorietà civile di nomi e segni*, Giuffrè, Milano, 2004;

A. ARCOPINTO, *I simboli religiosi nel diritto vivente*, in AA.VV., *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2014;

P. AROLDI, B. SCHIFO, *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano, 2002;

L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, a cura di A.G. CHIZZONITI, M. TALLACCHINI, Libellula Edizioni, Tricase, 2015;

E.H. ASP, *Factors influencing food decision made by individual consumers*, 24, I, 1999;

- G. AZZONI, *La trascendenza pragmatica del simbolo*, in *Symbolon/diabolon. Simboli. Religioni e diritti nell'Europa multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005;
- P. BABIN, A. ZUKOWSKI, *Médias: Chance pour l'Eglise*, P. Lethielleux, Paris, 2000;
- T. BAFFOY, R. BURNET, *Dieux et usages de dieux: OPA publicitaire sur le sacré*, in *Esprit*, n. 327, settembre 2006;
- S. BARAGLIA, *Il crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche: una questione ancora aperta*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 3, 2004;
- M. BARBIER, *La laïcité*, L'Harmattan, Parigi, 1995;
- R. BARRIE, *La Radio locale*, Gremese, Roma, 1983;
- V. BARSOTTI, N. FIORITA, *Simboli religiosi e spazi pubblici: un confronto tra laicità e separatismo*, in *Rivista di Diritto Costituzionale*, 2008;
- K. BARTH, *I gruppi etnici e i loro confini*, in AA.VV., *Questioni di eticità*, a cura di V. MAHER, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994;
- M. C. BARTOLOMEI, *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2009;
- J. BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité française*, PUF, Parigi, 2000;
- J. BAUBÉROT, *Libertà di espressione e di religione*, in *Coscienza e libertà*, 52, 2016;
- P. BAUDI DI VESME, F. BRIGIDA, *L'evoluzione dei media e della pubblicità in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2009;
- U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari-Roma, 2009
- M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Foulard islamico e Corte Europea dei Diritti dell'Uomo (Modello laico e modelli religiosi di genere di fronte al diritto alla libertà di coscienza e religione)*, in *Rivista di cooperazione giuridica internazionale*, 9, 2001;
- M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Le radici europee della laicità dello Stato*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008;

- M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il crocifisso nelle aule scolastiche in Italia. Una condanna annunciata dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2010;
- P. BELLINI, *Il diritto di essere sé stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Giappichelli, Torino, 2007;
- S. BENESCH, *Charlie the freethinker: Religion, Blasphemy, and Decent Controversy*, in *Religion & Human Rights. An International Journal*, 1, 2016;
- D. BENSIMON, *La population juive de France: socio-démographie et identité*, Institute of Contemporary Jewry-CNRS, Parigi, 1986;
- P. L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1992;
- P. BERTAZZOLI, *La pubblicità*, in *Nozioni di diritto ecclesiastico*, a cura di G. CASUSCELLI, Giappichelli Editore, Torino, 2009;
- A. BETTETINI, *Il Crocifisso nelle aule scolastiche: la legittimità di un simbolo che «dà a pensare»*, in *Nuova giurisprudenza civile commentata*, 1, 2010;
- R.D. BLACKWELL, P.W. MINIARD, J.F. ENGEL, *Consumer Behaviour*, Hancourt Inc., Orlando, 2001;
- S. BLASI, *Viaggio nell'8xmille alla Chiesa cattolica. Promozione del consenso e comunicazione dei valori*, Monti, Saronno, 2009;
- K. BONNE, W. VERBEKE, *Religious values informing halal meat production and the control and delivery of halal credence quality*, in *Agriculture and Human Values*, 47, 2008;
- L. BORELLO, *Sacro e profano nella pubblicità. Testimonial dell'Aldilà*, Alinea, Firenze, 1999;
- S. BORRELLI, *Of veils, Crosses and Turbans: The European Court of Human Rights and Religious Practices Manifestations of Cultural Diversity*, in AA. VV., *Cultural Heritage, Cultural Right, Cultural Diversity. New Developments in International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 2012;

- R. BOTTA, *Sentimento religioso e appartenenza confessionale*, in AA.VV., *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di P. PICOZZA, G. RIVETTI, Giuffè, Milano, 2007;
- R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma, 1991;
- A. BOURLOT, *Il cinema cristologico*, in *Dizionario della comunicazione*, a cura di D.E. VIGANÒ, Carocci, Roma, 2009;
- E. BRANDOLINO, *La Corte Europea dei diritti dell'uomo e l'annosa questione del velo islamico*, in *Diritto pubblico comparato ed Europeo*, 2006.
- G. BRUNELLI, *Simboli collettivi e segni individuali di appartenenza religiosa: le regole della neutralità*, in *Rivista telematica* (www.rivistaaic.it), 2007;
- G. BRUNORI, L. DVORTSIN, *Sicurezza alimentare e religione*, nel volume monografico di *Daimon, diritto comparato delle religioni*, dal titolo *Regolare il cibo, ordinare il mondo. Diritti religiosi e alimentazione*, Il Mulino, Bologna, 2014;
- A. BULTRINI, *Divieto ad un'insegnante di portare il foulard islamico in servizio*, in *Corriere giuridico*, 9, 2001;
- M. BUONANNO, *La bella stagione. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anno diciottesimo*, Rai- Eri (Zone 5), Roma 2007;
- I. BURUMA, *Domare gli dei. Religione e democrazia in tre continenti*, Laterza, Bari-Roma, 2011;
- I. BUTTITA, *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma, 2008;
- M. CALAMO SPECCHIA, *I "simboli" della (in)tolleranza: la laïcité neutrale e la République*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 1, 2005;
- A. CALLAMARD, *Religion, Terrorism and Speech in a "Post- Charlie Hebdo" World*, in *Religion & Human Rights. An International Journal*, 1, 2016;

C. A. CAMPI, *La libertà delle minoranze religiose*, a cura di F. P. CASAVOLA, G. LONG, F. MARGIOTTA BROGLIO, Il Mulino, Bologna, 2009;

G. CAPPELLO, «Cronaca di un successo annunciato». *Il pubblico della fiction religiosa nel periodo giubilare*, in S. MARTINELLI, *Il Giubileo “mediato”. Audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2003;

C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Il Mulino, Bologna, 1996;

C. CARDIA, *Multiculturalismo (Dir. eccl.)*, in *Il diritto - Enciclopedia giuridica*, IX, Milano, 2007;

C. CARDIA, *Il simbolo religioso e culturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2012;

S. CARMIGNANI CARIDI, *Simboli e segni. Ostentazione di simboli religiosi e porto di armi od oggetti atti ad offendere. Il problema del kirpan dei fedeli Sikh*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2009;

G. CAROBENE, *Satira, tutela del sentimento religioso e libertà di espressione. Una sfida per le moderne democrazie*, in *Calumet. Intercultural law and humanities review*, Rivista telematica ([www.calumet-review.it](http://www.calumet-review.it)), 2016;

D. CARZO, *La società codificata. Simboli normativi e comunicazione sociale*, Carucci Editore, Bari, 1977;

J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000;

E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 1960-1966;

M. CASTELLANETA, *Vietare ai dipendenti pubblici di indossare il velo islamico durante l'attività lavorativa è conforme alla Convenzione. (Commento alla sentenza Ebrahimian contro Francia)*, in *Il sole 24 Ore*, Rivista telematica ([www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com)), 2, gennaio 2016;

G. CASUSCELLI, *L'evoluzione della giurisprudenza costituzionale in materia di vilipendio della religione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2001;

- G. CASUSCELLI, *Nozioni di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2009;
- G. CASUSCELLI, *Diritto ecclesiastico ed attuazione costituzionale tra de-formazione e proliferazione delle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2010;
- P. CAVANA, *Interpretazione della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998;
- P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004;
- P. CAVANA, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Archivio Giuridico*, Vol. CCXXVI, Fasc. IV, 2006;
- P. CAVANA, *La pronuncia della Grande Chambre di Strasburgo sul caso Lautsi c. Italia: post nubila Phoebus*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 2011;
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004;
- V. CESAREO, *Società multietniche e multiculturalismi*, Ed. V&P, Milano, 2000;
- J. CESARI, *L'unité républicaine menacée par les idéologies multiculturelles*, in *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, a cura di J. BAUDOIN, P. PORTIER, Università di Rennes, Rennes, 2001;
- O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, Rivista telematica ([www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it)), febbraio 2006;
- O. CHESSA, *La laicità come eguale rispetto e considerazione*, in *Rivista di diritto costituzionale*, 1, 2006;
- A. G. CHIZZONITI, *Il vento delle sentenze della Corte Costituzionale e le foglie secche della tutela penale della religione*, in *Cassazione Penale*, 6, 1998;

- A. G. CHIZZONITI, *Multiculturalismo, libertà religiosa e norme penali*, in *Laicidad y libertades*, 6, 2006;
- C. CIANNITTO, *Libertà di espressione e libertà di religione: un conflitto apparente?*, in AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;
- M. CIRAVENGA, *La nozione di «segno esteriore forte» tra problemi di definizione e presunzione di lesività: la sentenza «Dahlab C. Svizzera»*, in *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, a cura di R. MAZZOLA, il Mulino, Bologna, 2012;
- N. COLAIANNI, *Tutela della personalità e diritti della coscienza*, Cacucci, Bari, 2000;
- N. COLAIANNI, *Crocifissi e fondamentalismi*, in *Questione giustizia*, Vol. 6, 2003;
- N. COLAIANNI, *Diritto di satira e libertà di religione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), maggio 2008;
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Il dovere pastorale delle comunicazioni sociali*, 6, 15 maggio 1985;
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Il dovere pastorale delle comunicazioni sociali*, 22 febbraio 1992;
- CONCILIO VATICANO II, *Inter Mirifica*, 4 dicembre 1963;
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 07 dicembre 1965;
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella Missione della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004;
- P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), maggio 2007;

- P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica e proposta interculturale*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008;
- P. CONSORTI, *Diritto e Religione*, Laterza, Roma-Bari, 2010;
- H. COX, *The market as God. Living in the New Dispensation*, in *The Atlantic*, marzo 1999;
- C. CROUCH, *Sociologia dell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 2001;
- B. D. CUTLER, *Religion and Marketing*, in *Journal of Professional Services Marketing*, 8-1, 1992;
- G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Studium, Roma, 1992;
- G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità*, Ed. San Paolo, Milano, 2003;
- G. DALLA TORRE, *Lezioni di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2014;
- G. DAMMACCO, *Multiculturalismo e mutamento delle reazioni*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008;
- S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, a cura di A. G. CHIZZONITI, M. TALLACHINI, Libellula Edizioni, Tricase, 2012;
- C. DE MAGLIE, *Multiculturalismo (Dir. pen.)*, in *Il diritto-Enciclopedia giuridica*, IX, Milano, 2007;
- F. DE SAUSSURRE, *Corso di linguistica generale*, trad. it., Laterza, Bari, 1967;
- C. DEL BÒ, *Col sorriso sulle labbra. La satira tra libertà di espressione e dovere di rispetto*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2016;
- R. DEBRAY, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Parigi, 2004;

- P. DEGANI, *Diritti Umani, Multiculturalismo e dimensioni di genere, Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, in *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, a cura di M. MASCIA, Marsilio, Padova, 2007;
- N. DELENER, *Religious contrasts in consumer decision behaviour patters: Their dimensions and marketing implications*, in *European Journal of Marketing*, 28, 1994;
- A. DI BLASE, *I riferimenti alla laicità dello Stato nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo sul velo islamico: la sentenza sul caso Leyla Sehin*, [www.academia.com](http://www.academia.com);
- G. DI COSIMO, *Simboli religiosi nei locali pubblici: le mobili frontiere dell'obiezione di coscienza*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 2, 2000;
- A. DI GIOVINE, G. F. FERRARI, N. OLIVETTI RASON, *Democrazie protette e protezione della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2005;
- E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006;
- A. K. DOGAN, *L'AKP et l'évolution de la laïcité en Turquie*, in *Turquie changement de cape?- Magazine trimestreil "Moyen- Orient. Géopolitique, Géoeconomie et Sociétés du Monde Arabo- Musulman*, 9, 2011;
- M. DOMENICHELLI, *La satira è de-costruttiva (decompositiva)*, in *Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, a cura di A. BRILLI, Dedalo, Bari, 1985;
- J. M. DONEGANI, *Laïcité, sécularisation et religion: les enjeux d'une redéfinition obligée*, in *Une République, des religions. Pour une laïcité ouverte*, a cura di G. BÉDOUELLE, H.-. GAGEY, J. ROUSSE-LACORDAIRE, J.L. SOULETIE, Les Editons de l'Atelier, Parigi, 2003;
- M. DONINI, 2008, *"Danno" e "offesa" nella c.d. tutela penale dei sentimenti. Note su morale e sicurezza come beni giuridici, a margine della categoria dell'offense di Joel Feinberg*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2008;

- M. DOUGLAS, *Purity and danger. An analysis of conceptions of pollution and taboo*, Routledge, London, 1966;
- C. DURAND PRINBORGNE, *Le port des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école: une jurisprudence affirmée, une jurisprudence contestée*, in *RFD adm.*, Vol. 13, 1997;
- E. DURKHEIM, *De l'irréligion de l'avenir*, in *Revue Philosophie*, Vol. VII, 1887;
- E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Parigi, 1912;
- M. D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, pt. II, 2002;
- M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008;
- M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2008;
- U. ECO, *Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive*, Milano, Bompiani, 1967;
- U. ECO, *La struttura assente*, Bompiani, Milano, 1968;
- U. ECO, *Trattato di semiologia generale*, Bompiani, Milano, 1975;
- U. ECO, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976;
- U. ECO, *Function and sign, the semiotics of architecture; A componential analysis of the architectural sign /column/*, in *Signs, symbols and architecture*, a cura di G. BROADBENT, R. BUNT, C. JENCKS, Chichester-New York, Wiley, 1980;
- U. ECO, *Sette anni di desiderio*, Bompiani, Milano, 1983;
- U. ECO, *Semiologia e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984;
- U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997;

- U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano, 2004;
- M. EINSTEIN, *Il business della fede*, Odoya, Bologna, 2008;
- M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico- religieux*, in *Revue des Science Religieuses*, n. 2, Vol. XXX, Parigi, 1952;
- M. ELIADE, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey, 1961;
- H. ELVER, *The Headscarf controversy. Secularism and Freedom of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1997;
- A. M. EMON, M. ELLIS, B. GLAHN, *Islamic Law and International Human Rights Law. Searching for common ground?*, Oxford University Press, Oxford, 2012;
- F. ERSILIA, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Ist. per l'Oriente, Roma, 1997;
- C. ESPOSITO, *Diritto vivente, legge e regolamento di esecuzione*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1962;
- R. EUGENI, D. E. VIGANÒ, *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia*, vol. 3, Ente dello Spettacolo, Roma, 2006;
- C. EVANS, *Religione e libertà di espressione*, in *Coscienza e libertà*, 52, 2016;
- P. FABBRI, *Natura, naturalismo, ontologia: in che senso? Conversazione con Gianfranco Marrone*, in *Semiotica della natura. Natura della semiotica*, a cura di G. MARRONE, Mimesis, Milano 2012;
- A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale: Pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001;
- A. FACCHI, *Prospettive attuali del pluralismo normativo*, in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Rivista telematica ([www.juragentium.org](http://www.juragentium.org)), 2005;

- S. FALETTO, *La sacralità del cibo secondo Ciotti, Petrini e Bianchi*, disponibile al sito web: [www.ehabitat.it/2015/05/15/sacralitadelcibo/](http://www.ehabitat.it/2015/05/15/sacralitadelcibo/);
- A. FALZEA, *I fatti di sentimento*, in *Studi in onore di Francesco Santoro-Passarelli*, vol. VI, Jovene, Napoli, 1972;
- M.H. FARAGALLAH, W.R. SCHUMM, F.J. WEBB, *Acculturation of Arab-American immigrants: An exploratory study*, in *Journal of Comparative Family Studies*, 28, 1997;
- G. FATTORI, *La secolarizzazione dei reati contro il sacro in Italia*, in AA.VV, *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;
- S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005;
- S. FERLITO, *Presentazione*, al volume di H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche del mondo*, Il Mulino, Bologna, 2011;
- M. R. FERRARESE, *Un diritto al plurale o al singolare? Tendenze e paradossi dell'età globale*, in *Sociologia del diritto*, II, 2004;
- A. FERRARI, *Laicità, separazione e "contratto" nelle relazioni tra amministrazioni pubbliche e culti in Francia. Il paradigma scolastico*, in *Diritto pubblico*, 2, 1999;
- S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2002;
- S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in *Concilium*, Vol. 2, 2004;
- S. FERRARI, *Libertà religiosa sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 Settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Vol. 1, 2005;
- S. FERRARI, *Diritti e Religioni*, in AA.Vv., *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, a cura di S. FERRARI, Il Mulino, Bologna, 2008;

- S. FERRARI, *Le minoranze religiose, Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA, C. VENTRELLA, Cacucci, Bari, 2012;
- G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino, 2004;
- G. FILOROMANO, *Il cibo è sacro. La dieta come viatico per la salvezza*, (18 giugno 2014), <http://www.reset.it/articolo/nutrire-lanima-aspettando-expo-2015>;
- G. FIORENTINI, S. SLAVAZZA, *La Chiesa come azienda non profit*, Egea, Milano, 1998;
- V. FIORILLO, *La sentenza della Grande Camera sul crocifisso: il ritorno del margine di apprezzamento*, in *Quaderni Costituzionali*, 2, 2011;
- N. FIORITA, *La questione del Crocifisso nella giurisprudenza del terzo millennio*, in AA.VV., *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006;
- N. FIORITA, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechurchese.it](http://www.statoechurchese.it)), giugno 2008;
- N. FOLLA, *Commento alla sentenza del Tribunale di Cremona (Giud. Beluzzi) del 27 novembre 2008, L'uso del burqa non integra reato, in assenza di una previsione normativa*, in *Il Corriere del Merito. Mensile di giurisprudenza civile, penale e amministrativa commentata*, Anno V, 3, 2009;
- M. C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2008;
- C. FOUREST, *In praise of blasphemy: Why Charlie Hebdo is not "islamophobic"*, Berard Grasset, Parigi, 2015;
- A. FUCCILLO, *Il crocifisso (e le polemiche) di Ofena tra tutela cautelare e libertà religiosa*, in *Diritto e Giustizia*, 43, 2003;
- A. FUCCILLO, *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2005;
- A. FUCCILLO, *Ma la croce in aula è un conforto per tutti*, in *Diritto e Giustizia*, 10, 2006;

- A. FUCCILLO, *Dare etico. Agire non lucrativo, liberalità non donative e interessi religiosi*, Giappichelli, Torino, 2008;
- A. FUCCILLO, *La multireligiosità tra possibile “normazione” ed ipotetica “autonormazione”*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008;
- A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011;
- A. FUCCILLO, *Pace interreligiosa: alcuni spunti di riflessione a margine della World Interfaith Harmony Week ed il possibile ruolo del diritto*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2011;
- A. FUCCILLO, F. SORVILLO, “*Religious freedom and objectives for economic intercultural development*”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 2013,
- A. FUCCILLO, R. SANTORO, *La simbologia e le osservanze religiose*, in *Giustizia, Diritto, Religione. Percorsi nel diritto ecclesiastico civile vivente*, Giappichelli, Torino, 2014;
- A. FUCCILLO, *Saziare le anime nutrendo il pianeta? Cibo, religioni, mercati*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l’anima*, a cura di A.G. CHIZZONITI, M. TALLACCHINI, Libellula Edizioni, Tricase, 2015;
- A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*. Giappichelli Editore, Torino, 2015;
- A. FUMAGALLI, *Filmare l’ineffabile. Spiritualità ed audience nelle fiction a contenuto religioso e semiotica della cultura*, Meltremi, Roma, 2008;
- U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall’inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano, 2001;
- F. GARELLI, *Religion Italian Style. Continuities and Changes in a Catholic Country*, Routledge, New York, 2016;
- L. GATTAMORTA, *La società e i suoi simboli*, Carocci Editore, Roma, 2010;

- S. GENSINI, *Elementi di semiotica*, Carocci Editore, Roma, 2002;
- C. GEYMONAT, *Hollande: La laicità valore irrinunciabile*, in *Riforma.it*, Quotidiano online consultabile al sito [www.riforma.it](http://www.riforma.it), 14 aprile 2016;
- E. GIANNI, *Nutrire l'anima, aspettando Expo 2015* (18 giugno 2014), <http://www.reset.it/articolo/nutrire-lanima-aspettando-expo-2015>;
- G. GIBERTONI, *Il sistema e le strutture*, in AA.Vv., *Storia della semiotica. Dai percorsi sotterranei alla disciplina formalizzata*, a cura di G. BETTETINI, Carocci Editore, Roma, 2009;
- GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988;
- GIOVANNI PAOLO II, *La religione nei mass media*, Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la XXIII Giornata mondiale delle Comunicazioni Sociali, 7 maggio 1989;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 07 dicembre 1990;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fide set ratio*, 14 settembre 1998;
- GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 34<sup>a</sup> Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali*, 2000;
- GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 36<sup>a</sup> Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali*, 2002;
- GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 37<sup>a</sup> Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali*, 2003;
- M. GOJ, *L'altro marketing*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993;
- D. A. GOZDECKA, *Rights, Religious Pluralism and Recognition of Difference. Off the scale of justice*, Routledge, New York, 2016;
- F. GRANDE, A. LA BELLA, D. CAPPADONA, *Il Valore del Simbolo (Relazione su)*, Università degli Studi Roma Tre- Facoltà di Giurisprudenza, 2010/2011;

- P. GRECO, L. ASCANIO, *I prodotti halal. Nuovi scenari per il Food&Beverage Made in Italy*, <http://www.diritto24.ilsole24ore.com>;
- A. J. GREIMAS, J. FONTANILLE, *Sémiotique et sciences sociales*, Editions du Seuil, Paris 1976 (trad. it. ID., *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino, 1991);
- A. J. GREIMAS, J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Editions du Seuil, Paris 1991 (trad. it. ID., *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano, 1996);
- A. GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Giuffrè, Milano, 2001;
- G. GUIZZARDI, *Pubblicità e religione. Convergenze, censure, conflitti*, in *Religioni e Società*, 57, 2007;
- G. GUIZZARDI, *The Eternal Struggler. Symbols, Religions, Marketing*, in *Sociologia*, Vol. 8-3, 2014;
- R. GUOLO, *Ai confini del velo*, in *La Repubblica*, 24 settembre 2007;
- J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Francoforte, 1999;
- S. HALL, *Encoding/Decoding*, in *Culture, Media, Language, Working Papers in Cultural Studies 1972- 1979*, Hutchinson, Londra, 1980, trad. it. S. HALL, *Codificazione/decodificazione*, in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. LEGHISSA, Il Saggiatore, Milano, 2006;
- D.J. HARRIS, M. O'BOYLE, E. P. BATES, C.P. BUCKLEY, *Law of the European Convention of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 609;
- G.W.F. HEGEL, *Estetica*, Feltrinelli, Milano, 1963;
- J. P. HOGAN, *Cultural Identity, Pluralism and Globalization*, in *Cultural Pluralism and Democratic freedom*, Vol. I, The Council of Research in Values and Philosophy, Whashington 2005;
- M. TH. HOUTSMA, *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 2000;

- B.T. HUNTER, *More consumers ask: Is it kosher?*, in *Consumers Research Magazine*, 4, 1997;
- D. IANNOTTA, D. E. VIGANÒ, *Essere. Parola. Immagine. Percorsi del cinema biblico*, Effarà editrice, Cantalupa (To), 2000;
- O. H. IBRAHIM, *The Mith of the Islamic headscarf*, Feld Productions, 2010;
- E. L. IDLER, *Religion as a Social Determinant of Public Health*, Oxford University Press, Oxford, 2014;
- D. INNERARITY, *Il nuovo spazio pubblico*, Meltemi Ed., Roma, 2008;
- J. JACOBI, *Il simbolo*, in *Rivista psicologia analitica*, 2, 1975;
- R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Feltrinelli Milano, 1966;
- A.C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, nel vol. *La Laïcité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960;
- C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in *Opere*, VI, Torino, 1988;
- C.G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Tea, Milano, 2004;
- M.A. KHAN, *Regulating the sacred: why the US halal food industry needs better oversight*, in *The Conversation*, 4, 2014;
- P. KOTLER, A. R. ANDREASEN, *Marketing per le organizzazioni no profit*, Il Sole 24 Ore, Milano, 1998;
- W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Clarendon Express, Oxford, 1996;
- H. KUNG, *Islam*, Rizzoli, Milano, 2005;
- F. LA CAMERA, *Il diritto ad esporre simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, a cura di S. DOMIANIELLO, Il Mulino, Bologna, 2012;

- E. LA ROSA, “Uso” ed “abuso” del simbolo religioso: profili di responsabilità penale, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008;
- E. LA ROSA, “Uso” ed “abuso” del simbolo religioso. Profili di rilevanza penale, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Vol. II, 2008;
- J.J. LAMBIN, *Market driven management. Marketing strategico e operativo*, McGraw–Hill, Milano, 2008;
- G. LEICK, *Città perdute della Mesopotamia*, Newton Compton Editori, Roma 2006;
- F. LENOIR, T. MASQUELIER YSÉ, “I comportamenti religiosi (Introduzione)”, in *La religione*, a cura di P. SACCHI, I Temi, Torino, 2001;
- F. LEONINI, *La certificazione delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, a cura di A.G. CHIZZONITI, M. TALLACCHINI, Libellula Edizioni, Tricase, 2010;
- F. LEONINI, *Segni, marchi collettivi e certificazioni alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, a cura di A. G. CHIZZONITI, Libellula Edizioni, Tricase, 2015;
- P. LERNER, A. M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale e la libertà religiosa delle minoranze*, CEDAM, Padova, 2010;
- M. LEVANT, *Il mito dell'islamofobia. Uno sguardo storico sulla caricatura religiosa in Charlie Hebdo*, in AA.VV, *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;
- F. LEVER, *I programmi religiosi alla radio e in televisione: rassegna di esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Elle DI Ci, Torino, 1991;
- J. LEVER, M. PUIG DE LA BELLACASA, M. MIELE, M. HIGGIN, *From the Slaughterhouse to the Consumer Transparency and Information in the Distribution of Halal and Kosher Meat*, Cardiff University, Cardiff, 2010;

- J. LEVER, M. MIELE, *The growth of halal meat markets in Europe: An exploration of the supply side theory of religion*, in *Journal of Rural Studies*, 28, 2012;
- A. LICASTRO, *Unione europea e "status" delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014;
- A. LICASTRO, *Il dubbio di una "velata" discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale alla Corte di giustizia dell'Unione europea*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 26 settembre 2016;
- P. LOJACONO, *La rilevanza dei simboli religiosi nel campo economico e commerciale: il marchio e la pubblicità*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1997;
- L. LOMBARDI VALLAURI, *Simboli e realizzazione, Symbolon/diabolon: simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Il Mulino, Bologna, 2005;
- D. LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè Editore, Milano, 2009;
- F. LUCHERINI, *Sviluppo a due velocità. Bilancio della stagione 2000-2001*, in *Per voce sola e coro. La fiction italiana. L'Italia nella fiction. Anno tredicesimo*, a cura di M. BUONANNO, Rai-Eri (VQPT 186), Roma, 2002;
- M. LUGATO, *Simboli religiosi e Corte Europea Dei diritti dell'Uomo: il caso del Crocifisso*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 2010;
- T.M. LYTTON, *Kosher Certification as a Model of Private Regulation*, in *Regulation*, 2013;
- G. MACRÌ, *Europa democratica e simboli religiosi*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2006;
- K. L. MALLIA, *From the Sacred to the Profane. A Critical Analysis of the Changing Nature of Religious Imagery in Advertising*, in *Journal of Media and Religion*, vol. 8-3, 2009;
- L. MANCINI, *Simboli religiosi e conflitti nelle società multiculturali*, in AA.VV., *I simboli religiosi tra diritti e culture*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Milano, Giuffrè, 2006;

S. MANCINI, *Il potere dei simboli, i simboli del potere. Laicità e religione alla prova del pluralismo*, Cedam, Padova, 2008;

G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano, 1987;

N. MARCHEI, *Il simbolo religioso e il suo regime giuridico nell'ordinamento italiano*, in AA.VV., *I simboli religiosi tra diritti e culture*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Milano, Giuffrè, 2006;

F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, in AA.VV., *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P. A. D'AVACK, Neri Pozza, Milano, 1967;

F. MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Giuffrè, Milano, 1967;

F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, 1997;

A. MARINELLI, *Il primo ristorante kosher di lusso a Parigi l'ha aperto uno chef italiano*, in *Corriere della sera*, 25 luglio 2014, disponibile al sito web: [www.cucina.corriere.it](http://www.cucina.corriere.it);

L. MARLETTA, A. TURRINI, E. CAMILLI, F. SPADONI, E. CARNOVALE, P. SCARDELLA, L. PIOMBO, R. SPADA, *Alimenti etnici, un fenomeno in espansione in Europa: studio in un progetto europeo*, in *La rivista di Scienza dell'alimentazione*, 2006;

G. MARRANCI, *Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism*, Palgrave Macmillan, London, 2009;

G. MARRONE, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino 2001;

A. MAWHINNEY, *Crucifex, classrooms and children: a semiotic cocktail*, in *The Lautsi papers: multidisciplinary reflections on religious symbols in the public school classroom*, a cura di J. TEMPERMAN, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2012;

R. MAZZOLA, *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna, 2012;

- S. W. MCDANIEL, *Marketing Communication. Techniques in a Church Setting*, in *Journal of Professional Services marketing*, Vol. 1- 4, 1986;
- F. MEJAN, *La laïcité de l'Etat en droit positif et en fait*, in AA. VV., *La laïcité*, Parigi, 1960;
- V. MELANDRI, G. VITTADINI, *Fundraiser: professionista o missionario? Storia e futuro di una figura chiave non profit*, Guerini, Milano, 2005;
- C. MENEGHETTI, *Elementi di teologia della comunicazione. Un percorso tra etica e religione*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova 2015;
- S. MENNEL, A. MURCOTT, A.H. VANOOTTERLOO, *The sociology of food: Eating, Diet and Culture*, Sage Publications L.t.d., London, 1992;
- C. MEO, *Food Marketing: Creare esperienze nel mondo dei foodies*, Hoepli Editore, Milano, 2015;
- C. MIRABELLI, *Prospettive del principio di laicità dello Stato*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Vol. 2, 2001;
- S. MOHMOOD, *Religious difference in a secular age. A Minority Report*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2016;
- A. MORELLI, *Se il Crocifisso è simbolo di laicità l'ossimoro costituzionale è servito*, in *Diritto e Giustizia*, 16, 2005;
- A. MORELLI, *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, Rivista telematica ([www.forum costituzionale.it](http://www.forum costituzionale.it)), 2006;
- A. MORELLI, A. PORCIELLO, *Verità, potere e simboli religiosi*, Comunicazione al Convegno annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti su *Problemi della Laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli, 26-27 ottobre 2007;
- A. MORELLI, *E Dio creò i media Televisione, videogame, internet e religione*, Baldini&Castoldi, Milano, 2014;

- S. MORETTI, G. SIMONELLI, *La figura del sacerdote nell'informazione televisiva*, in AA.VV., *Tonache cross-mediali*, a cura di A. ROMEO, Effatà, Cantalupa (TO) 2011;
- C. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Manni, Lecce, 1999;
- C. MORVIDUCCI, voce *Libertà, Libertà di religione o di convinzioni -Diritto internazionale*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, 1990;
- R. MOTTA, *Approccio classico e approccio critico al pluralismo giuridico*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2004;
- A. MULHERN, *What does it mean to "eat Jewishly"? Authorizing discourse in the Jewish food movement in Toronto, Canada*, in *Religion and Food, Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 26, 2015;
- C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, Guerini Scientifica, Milano, 2015;
- G. NASHAT, *Women and Revolution in Iran*, Boulder (Colorado), 1982;
- J. NEWMAN, *Religion Vs Television*, Praeger, London, 1996.
- F. OCCHETTA, *Le tre soglie del giornalismo. Servizio pubblico, deontologia, professione*, Ucsi, Roma, 2015;
- M. OROFINO, *La libertà di espressione tra Costituzione e Carte europee dei diritti. Il dinamismo dei diritti in una società in continua trasformazione*, Giappichelli, Torino, 2014;
- P. ORTOLEVA, *Mediastoria. Comunicazione, e cambiamento sociale nel mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2005;
- P. ORTOLEVA, *Mass Media. Dalla radio alla rete*, Giunti, Firenze, 2011;
- V. PACE, *La diversità nella città e il dialogo interreligioso*, in *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, a cura di M. MASCIA, Marsilio Ed., Venezia, 2007;

A. PACE, M. MANETTI, *Art. 21*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. BRANCA, Bologna-Roma, 2006;

V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, in *Diritto ecclesiastico*, 1, 1999;

V. PACILLO, *Stato, individui e fenomeno religioso nella nuova Costituzione federale e nelle più recenti Costituzioni cantonali svizzere*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2001;

V. PACILLO, *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa nel rapporto di lavoro subordinato*, Giuffrè, Milano, 2003;

V. PACILLO, J. PASQUALI CERIOLI, *Simbolo religioso, libertà dell'individuo e sue limitazioni*, in *I simboli religiosi di diritto ecclesiastico italiano e comparato*, Giappichelli, Torino, 2005;

V. PACILLO, *Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale*, in AA.VV., *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, a cura di M. PARISI, Napoli, 2006;

V. PACILLO, *Nutrire l'anima. Cibo, diritto e religione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Volume Speciale, 2014;

M. PACINI, *La Cedu e il crocifisso nelle aule scolastiche*, in *Giornale di diritto amministrativo*, 8, 2011;

P. PALDRINI, *Il religioso nella radio*, in AA.VV., *Tonache cross- mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, a cura di A. ROMEO, Effatà Editrice, Cantalupa (To), 2011;

PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 07 dicembre 1975;

S. PAPI, *Les statuts juridiques de l'islam dans l'Union européenne*, Marseille, l'Institut de Recherche sur le Monde arabe et Musulman (I.R.E.M.A.M), 2004;

M. PARISI, *Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo. Il diritto all'espressione dell'identità confessionale tra (presunte) certezze degli organi*

*sovrnazionali europei e (verosimili) incertezza dei pubblici poteri italiani*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* (www.olir.it), aprile 2005;

M. PARISI, *Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo. Il diritto all'espressione dell'identità confessionale tra (presunte) certezze degli organi sovrnazionali europei e (verosimili) incertezza dei pubblici poteri italiani*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Esi, Napoli, 2006;

M. PARISI, *Cittadinanza europea, organizzazioni religiose e processi di integrazione giuridico- politica: realizzazioni e prospettive*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, 2, 2010;

M. PARISI, *Il soddisfacimento delle istanze di visibilità spirituale e culturale tra margine di apprezzamento statale e principio maggioritario: il caso Lautsi contro Italia*, in *Diritto di Famiglia e delle Persone*, 4, 2011;

M. PARISI, *Società multi-etnica e simboli religiosi, tra laicità delle istituzioni pubbliche e pluralismo culturale*, in *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA, C. VENTRELLA, Cacucci Editore, Bari, 2012;

M. PARISI, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012;

M. PARISI, *Satira e religioni nel prisma della libertà di espressione. Verso una ridefinizione dei confini della manifestazione del pensiero?*, in *Quaderni di Diritto e politica ecclesiastica*, 23-2, 2015;

M. PARISI, *Confessioni religiose, pluralismo e convivenza: il modello costituzionale italiano alla prova*, in *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale ADEC Trento, 22- 23 ottobre 2015*, a cura di E. CAMASSA, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016;

S. PARISI, F. MANGANIELLO, *Se questo è pluralismo: vite parallele e destini incrociati della libertà di satira in Francia*, in AA. VV., *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti*

della convivenza, a cura di F. ABBONDANTE, S. PRISCO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015;

M.E. PARITO, *Metacomunicazione satirica*, in *Tra diritto e società. Studi in memoria di Paolo Berretta*, a cura di M.R. MAUGERI, R. PALIDDA, Giuffrè, Milano, 2008;

S. PARK, H.Y. PAIK, J.D. SKINNER, S.W. OK, A.A. SPINDLER, *Mother's acculturation and eating behaviors of Korean American Families in California*, in *Journal of Nutrition Education and Behavior*, 35, 2003;

P. PASSAGLIA, *Religione, abbigliamento e diritto: verso l'apertura di una nuova fase (dall'indumento come «signe religieux» all'indumento come «dissimulation du visage»)?*, in *Foro Italiano*, 2010;

F. PATERNITI, *Tutelare il Crocifisso quale simbolo del patrimonio storico e dell'identità culturale della nazione*, in *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI, Giappichelli, Torino, 2004;

C. S. PEIRCE, *Semiotica*, trad. it., Einaudi, Torino, 1980;

M.G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, trad. it. di L. D'ARCANGELO, Torino, 1970;

M. PERANI, *La satira blasfema antiebraica*, in AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;

S. PERUGINI, *Il religioso nella fiction italiana. Il successo della tonaca nera da Padre Brown a Don Matteo*, in AA.VV., *Tonache cross-mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, a cura di A. ROMEO, Effatà, Cantalupa (TO), 2011;

R. PETRILLI, *L'interazione simbolica. Introduzione allo studio della comunicazione*, Guerra Edizioni, Perugia, 2002;

C. PETTINGER, M. HOLDSWORTH, M. GERBER, *Psycho-social influence on food choice in Southern France and Central England*, in *Appetite*, 42, 2004;

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale «*Aetatis Novae*» sulle Comunicazioni Sociali nel 20° Anniversario della *Communio et Progressio*, 22 febbraio 1992;

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica nella pubblicità*, 22 febbraio 1997;

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica in Internet*, 22 febbraio 2002;

A. PONZIO, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Cacucci Editore, Bari, 2003;

L. PONZIO, *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*, Mimesis, Milano- Udine, 2010;

E. POULAT, *Notre laïcité publique*, Parigi, 2003;

PRESIDENZA DELLA CEI, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 2, 28 gennaio 1997;

L. J. PRIETO, *Lineamenti di semiologia*, trad. it., Laterza, Bari, 1971;

L. J. PRIETO, *Comunicazione e pertinenza*, in AA. VV., *Semiotica*, a cura di A. M. LORUSSO, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005;

S. PRISCO, *La laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009;

S. PRISCO, *Je suis Charlie, mais il faut réfléchir*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), gennaio 2015;

G. PUPPINCK, *Il caso Lautsi contro l'Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), febbraio 2012;

F. RATANO, *La satira italiana nel dopoguerra*, D'Anna, Messina-Firenze, 1976;

J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena, 2005;

J. RAWLS, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Belknap Press, Cambridge (Mass.), 1999, trad. it. di U. SANTINI, *Una teoria della giustizia. Nuova edizione*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 2008;

N. RECCHIA, *Il caso Montagnana e l'affermazione del valore della laicità nell'evoluzione della giurisprudenza penale della Corte di Cassazione*, in *Il diritto ecclesiastico*, Vol. II, 2001;

M. RICCA, *Diritto e religione. Per una sistematica giuridica*, Cedam, Padova, 2002;

M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008;

M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, integrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013;

M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2013;

M. RICCA, *Il tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini tradimento delle immagini*, in *Ec Aiss*, Rivista telematica dell'AISS (Associazione Italiana studi Semiotici) ([www.ec-aiss.it](http://www.ec-aiss.it)), 21 maggio 2013;

M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Il Mulino, Bologna, 2014;

G. RIVETTI, *Islam-Occidente. Nuove identità religiose*, in *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di G. RIVETTI, P. PICOZZA, Giuffrè, Milano, 2007;

G. RIVETTI, *Religione, immigrazione ed integrazione tra politiche europee in cerca di identità e criticità normative statuali*, in *Immigrazioni e soluzioni legislative in Italia e Spagna*, a cura di M. PARISI, V. TOZZI, La Regione-Annali Università del Molise, Campobasso, 2007;

G. RIVETTI, *Migrazione e fenomeno religioso: problemi, opportunità e prospettive*, in *La coesistenza religiosa: nuova strada per lo stato laico*, a cura di G.B. VARNIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008;

G. RIVETTI, *Spazio pubblico e Religioni. Prospettive di superamento della dicotomia pubblico- privato nelle manifestazioni del sacro*, in AA.VV., *Laicità e dimensione*

*pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA e C. VENTRELLA, Cacucci Ed., Bari, 2012;

G. RIVETTI, Presentazione al testo: V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, Ecra, Roma, 2015;

G. RIVETTI, *Il diritto di satira nel contesto dei rapporti con le comunità islamiche*, Intervento al Convegno di Studi “*Simboli e valori religiosi vs. libertà di espressione? I rischi di una guerra tra civiltà a margine del caso «Charlie Hebdo»*”, Santa Maria Capua Vetere, 5 febbraio 2015;

S. ROACH, *Cultural Autonomy, Minority Rights and Globalization*, Farnham, Aldershot Ashgate, 2005;

S. ROMANO, E. BIANCHI, *Velo Islamico e simboli religiosi nella società europea. Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi*, Libri Scheiwiller, Milano, 2004;

A. ROMEO, *Il religioso in rete nell’era del web 2.0*, in AA.VV., in *Tonache cross- mediali. Preti, suore e frati nei mass media*, a cura di A. ROMEO, Effatà, Cantalupa (TO), 2011;

M. C. RUSCAZIO, *Riflessioni di diritto comparato e canonico sull’obiezione di coscienza del pubblico funzionario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 2015;

L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1977;

C. SANTI , Intervento al Convegno di Studi “*Simboli e valori religiosi vs. libertà di espressione? I rischi di una guerra tra civiltà a margine del caso «Charlie Hebdo»*”, Santa Maria Capua Vetere, 5 febbraio 2015;

R. SANTORO, *Pluralismo confessionale e tutela del sentimento religioso nell’ordinamento regionale*, in AA.VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008.

R. SANTORO, *Fenomeno migratorio e fattore religioso nella legislazione della Regione Campania*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009;

R. SANTORO, *I simboli religiosi nell'ordinamento penitenziario italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2010;

R. SANTORO, *Satira, tutela del sentimento religioso e possibile funzione di deterrenza delle sanzioni canoniche*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2016;

N. SARKOZY. *La République, les Religions et l'Espérance*, Cerf, Parigi, 2004. Tradotto in italiano con il titolo: *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Nuove idee, Roma, 2005;

R. SAPIENZA, *Sul margine d'apprezzamento statale nel sistema della Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1991;

L. SCAFFARDI, *Oltre i confini della libertà di espressione. L'istigazione all'odio razziale*, CEDAM, Padova, 2009.

G. SCARPARI, *La legge Reale, il burqa e il "comune sentire del popolo"*, in *Diritto, Immigrazione, Cittadinanza*, 1, 2006;

V. SCIARABBA, *Il ruolo delle Corti costituzionali nella giurisprudenza della Corte EDU: considerazioni sulla dottrina del margine di apprezzamento*, in AA.VV., *All'incrocio tra Costituzione e Cedu. Il rango delle norme della Convenzione e l'efficacia interna delle sentenze di Strasburgo*, a cura di R. BIN, G. BRUNELLI, A. PUGIOTTO, P. VERONESI, Giappichelli, Torino, 2007;

TH. A. SEBEOK, *Contributi alla dottrina dei segni*, Feltrinelli, Milano, 1979;

A. SEMPRINI, *La marque. Une puissance fragile*, Vuibert, Parigi, 2005, trad. it. *La marca postmoderna. Potere e fragilità della marca nelle società contemporanee*, Franco Angeli, Milano, 2013;

A. SEN, *Etica ed economia*, Laterza, Bari-Roma, 2002;

- C. SERMENTO, *From here to diversity: Globalization and Intercultural dialogues*, Cambridge Scholars Publishing, 2010;
- G. SGRENA, *Il prezzo del velo*, Feltrinelli, Milano, 2008;
- B. SHATENSTEIN, P. GHADIRIAN, *Influences on diet, health behaviours and their outcome in select ethnocultural and religious groups*, in *Nutrition*, 14, 1998;
- S. SICARDI, *Manifestazioni di credo religioso e spazi pubblici, tra libertà, laicità ed identità: una dura prova per le democrazie contemporanee*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 1, 2005;
- G. SIMONELLI, *La fiction religiosa tra ricerca d'autore e scrittura popolare*, in *Dizionario della comunicazione*, a cura di D. E. VIGANÒ, Carocci, Roma, 2009;
- P. SIMONOTT, *Il mercato di Dio. La matrice economica di ebraismo, cristianesimo e islam*, Fazi Editore, Roma, 2010;
- S. SLAVAZZA, *Marketing e Vangelo*, Monti, Saronno, 1998;
- A. SONEGO, *Il segno nella croce. Questioni politiche e principi semiotici*, in *Semiobo*, Rivista telematica ([www.semioticabologna.wordpress.com](http://www.semioticabologna.wordpress.com)), 30 settembre 2013;
- F. SORVILLO, *Scelte finanziarie, contratti bancari e fattore religioso*, Lettere animate editore, Martina Franca, 2012;
- A. SPADARO, *La sentenza "Lautsi" sul Crocifisso: summum jus, summa iniuria?*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, voce *Libertà e diritti civili*, 1, 2010;
- S. SPADAVECCHIA, *Marchi contrari all'ordine pubblico e al buon costume: il caso "Buddha Bar"*, *Il commento*, in *Il diritto industriale*, 4, 2016;
- F. SQUARCINI, *Ex Oriente lux, luxus, luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2006;
- J.B. STEENKAMP, *Food consumption behaviour*, in *European Advances in Consumer Research*, 1, 1993;

- P. STEFANÌ, *Il crocifisso e la laicità dello Stato*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2004;
- P. STEFANÌ, *Il principio supremo di laicità dello Stato nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana*, in AA. VV. *Annali della Facoltà di giurisprudenza di Taranto*, Anno II, vol. 1, 2009;
- P. STEFANÌ, *Laicità e intercultura: parole per la pace in una società multireligiosa*, in *Athanos. Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, vol. 1, Mimesis, Milano-Udine, 2012;
- A. STEPTOE, T.M. POLLARD, *Development of a measure of the motives underlying the selection of food: The food choice questionnaire*, in *Appetite*, 25, 1995;
- H. J. STEINER, P. ALSTON, R. GOODMAN, *International human rights in context. Law. Politics. Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2008;
- A. TALAMANCA, *Istruzione religiosa*, in *Enciclopedia del Diritto*, Vol. XXIII, 1973;
- C. TAROT, *De Durkheim a Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, La Découverte, Parigi, 1999;
- M. TEDESCHI, *I nuovi movimenti religiosi in Italia*, Nomos, Milano, 1988;
- M. TEDESCHI, *Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2004;
- M. TEDESCHI, *Le minoranze religiose tra autonomia e immobilismo del legislatore*, in *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA e C. VENTRELLA, Cacucci Ed., Bari, 2012;
- J. TEMPERMAN, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden- Boston, 2012;
- G. TEUBNER, *The Two faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism*, in *Cardozo Law Review*, Rivista telematica ([www.cardozolawreview.com](http://www.cardozolawreview.com)), 1993;

THE JEWISH PEOPLE POLICY PLANNING INSTITUTE, *The American Jewish Year Book in 2006*, in *Annual Assessment*, 2008;

P. THIGE, Intervento al Convegno *Inter Mirifica: 50 anni dalla promulgazione del decreto conciliare sulla comunicazione*, consultabile al sito internet [www.intermirifica50.va](http://www.intermirifica50.va), dicembre 2003;

C. TISO, *Liliana Cavani*, in *Il Castoro Cinema*, La Nuova Italia, n. 21, settembre 1975;

M. TOSCANO, *Nuovi segnali di crisi: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), maggio 2010, p. 42, nota n. 85;

E. TOSELLI, *Le diversità convergenti. Guida alle certificazioni alimentari kasher, halal e di produzione biologica*, Franco Angeli Editore, Milano, 2015;

V. TOZZI, *La trasformazione dello Stato nazionale, l'integrazione europea, l'immigrazione ed il fenomeno religioso*, in *Fattore religioso, ordinamenti e identità nazionale nell'Italia che cambia*, a cura di G.B. VARNIER, Genova, 2004;

V. TOZZI, *Integrazione europea e società multi- culturale. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, in *Critica liberale*, 111, 2005;

C. TULLIO-ALTAN, M. MASSENZIO, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli Editore, Milano, 1998;

J. TWITCHELL, *Shopping for God*, Simon&Shuster, New York, 2007;

V. VALENTE, *Tutela della coscienza, tra freedom to resign e indeclinabilità delle funzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessione*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2016;

A. VALLETTA, *Canoni religiosi e modelli finanziari: argini alla crisi e sostegno allo sviluppo economico*, in *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, a cura di F. DAL CANTO, P. CONSORTI AND S. PANIZZA, Pisa University Press, Pisa, 2016;

A. VALLETTA, A. ARCOPIRTO, *Simboli religiosi, pubblicità e marketing*, presentato nell'ambito del Convegno ADEC "Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità", Caserta, 6-7 ottobre 2016;

V. VARAGONA, *Comunicare Dio. Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, Ecra, Roma, 2015;

G. B. VARNIER, *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*, in AA.VV., *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Atti del I Convegno Nazionale di Studi A.D.E.C.*, a cura di R. COPPOLA e C. VENTRELLA, Cacucci Ed., Bari, 2012;

G. VELTRI, *Sul nome di Dio. Blasfemia, la presenza di Dio e lo scetticismo ebraico*, in AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, a cura di A. MELLONI, F. CADEDDU, F. MELONI, il Mulino, Bologna, 2015;

M. VENTURA, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001;

A. VERDECCHIA, *Religiosi e religione nel cinema*, in *Tonache cross-mediali*, a cura di A. Romeo, Effatà Editrice, Cantalupa (TO), 2011;

D. E. VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Lateran University Press, 2005;

D. E. VIGANÒ, *La Chiesa nel tempo dei media*, OCD, Roma, 2008;

D. E. VIGANÒ, *La musa impara a digitare. Uomo, media e società*, Lateran University Press, Roma, 2009;

D. E. VIGANÒ, *Il prete di celluloidi. Nuovi sguardi d'autore*, Cittadella Editrice, Assisi, 2010;

P. VIOLI, *I giornali dell'estrema sinistra*, Garzanti, Milano, 1997;

U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, Editori Laterza, Roma- Bari, 2008;

P. WHATZLAWICH, J. H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, trad. it, Astrolabio, Roma, 1971;

S. V. WAYLAND, *Religious expression in public schools: kirpans in Canada, hijab in France*, in *Ethnic and Racial Studies*, 3, 1997;

L. WIRTH, *The Problem of Minority Groups*, in *The Science of Man in the World Crisis*, a cura di RALPH LINTON, New York: Columbia University Press, 1945;

A. ZANACCHI, *Pubblicità*, in *La Comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche*, Rivista telematica ([www.lacomunicazione.it](http://www.lacomunicazione.it)), a cura di in F. LEVER, P. C. RIVOLTELLA, A. ZANACCHI, dicembre 2016;

L. ZANOTTI, *Il corocifisso nelle aule scolastiche*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1990;

A. ZANOTTI, *Laicità e presenza del sacro tra il tempo della secolarizzazione e l'età della tecnica*, in *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007;