



Costituzionalismo.it

Fascicolo speciale - 2026

**“FALSITÀ” DEI FATTI E “VERITÀ”
DELLA COSTITUZIONE**
Dio, patria e famiglia *vs* libertà,
eguaglianza e solidarietà

a cura di
Gaetano Azzariti e Andrea Deffenu

EDITORIALE SCIENTIFICA

PERCORSI DI DE-SACRALIZZAZIONE E RI-SACRALIZZAZIONE DELLA POLITICA FRA VECCHIE E NUOVE FORME DI LEGITTIMAZIONE DEL POTERE (E DEL DOMINIO)

di Francesca Angelini

«In origine gli uomini non ebbero altri re che gli dèi,
né altro governo che quello teocratico».

J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, [1762], Milano, 2003, 221

SOMMARIO: 1. PREMESSA. LE DUE LEZIONI APPRESE DAL PROCESSO DI SECOLARIZZAZIONE DELLO STATO: LA DE-SACRALIZZAZIONE DELLA POLITICA E DELLO STATO E IL PRINCIPIO DI TOLLERANZA E LIBERTÀ RELIGIOSA; 2. DAL «COSTITUZIONALISMO DELLA RESTAURAZIONE» ALLO STATO LIBERALE: LA FINE DELLA SACRALITÀ DELLA POLITICA E IL RICORSO ALLA «TEOLOGIA POLITICA»; 3. I NAZIONALISMI (E LA PATRIA) HANNO BISOGNO DI DIO? DAL MISTICISMO RISORGIMENTALE A QUELLO FASCISTA: LA RIAfferMAZIONE DELLA SACRALITÀ DELLO STATO E DELLA POLITICA; 4. L'ASSEMBLEA COSTITUENTE FRA CONCRETEZZA DEI PRINCIPI E ASTRATTEZZA DELLE DICHIARAZIONI SPIRITUALI: LA RINUNCIA AL PREAMBOLO E AL RICHIAMO A DIO; 5. IL PRINCIPIO DI LAICITÀ NELL'ESPERIENZA REPUBBLICANA. LA PRIMA FASE; 6. IL PRINCIPIO DI LAICITÀ NELL'ESPERIENZA REPUBBLICANA. LA SECONDA FASE; 7. IL FATTORE RELIGIOSO OGGI.

1. Premessa. Le due lezioni apprese dal processo di secolarizzazione dello Stato: la de-sacralizzazione della politica e dello Stato e il principio di tolleranza e libertà religiosa

È noto come la nascita dello Stato moderno abbia coinciso con l'avvio di un processo di progressiva secolarizzazione dello stesso¹, che ha causato il lento, ma significativo «distacco dell'ordinamento

¹ Fondamentali sono le pagine di E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* [1967], in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, 2007, 33 ss.

politico dalla sua determinazione e formazione spiritual-religiosa», segnandone la definitiva «mondanizzazione»². Lo Stato moderno ha così operato una graduale autonomizzazione dei suoi principi e delle sue finalità giuridiche e politiche, eliminando ogni forma di legittimazione o di commistione del potere politico dai principi teocratici e realizzando una netta separazione dello Stato dalla religione cristiana o da ogni altra religione. Il potere politico mondanzizzato ha quindi trovato in sé i principi per la propria fondazione e legittimazione. La comprensione e la considerazione di questo importante processo di autonomia dal religioso, sottolineata in particolare da Böckenförde, appare imprescindibile non solo per mettere a fuoco i problemi fondamentali dell'assetto politico dello Stato contemporaneo, ma, prima ancora, per capire le fondamenta e le origini della nascita stessa dello Stato moderno; quest'ultimo, infatti, si legittima proprio grazie a quel distacco che rompe l'unitarietà della *res publica christiana*, manifestazione dell'unità politica-religiosa dalla quale il politico traeva «la sua direzione e legittimazione»³.

Storicamente, l'esordio del processo di mondanzizzazione dello Stato coincide con la lotta per le investiture, nella quale il Papa e l'Imperatore si contrappongono di fatto nella rivendicazione di un potere autonomo (l'uno dall'altro) nella vendita delle investiture⁴. Il Papa, in seguito a quella contrapposizione, impone la *de-sacralizzazione* dell'impero e del relativo potere, sancendone il carattere *mondano* e *laico*⁵; l'obiettivo del Papa era, chiaramente, la definitiva svalutazione

² E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 34.

³ Ivi, 36.

⁴ Lo scontro, aperto formalmente nel sinodo romano del 1075 da Papa Gregorio VII, seguì alla deposizione di numerosi vescovi di nomina imperiale e all'imposizione del divieto alle autorità laiche, pena la scomunica, di concedere l'investitura di vescovati e abbazie, e culminò, nel 1076, con la scomunica dell'Imperatore Errico IV, che, pur di arginare le pesanti ripercussioni del grave atto papale, si vide costretto a cercare una riconciliazione sottomettendosi alla dura umiliazione imposta dal Pontefice nel famoso episodio di Canossa, nel quale l'imperatore Errico IV «in veste di penitente dovette aspettare tre giorni e tre notti prima di essere ammesso al cospetto del Papa»: M. MONTANARI, *Storia medievale*, Roma-Bari, 2017, 140, ma si veda anche A. CORTONESI, *Il medioevo*, Bari, 2015, 171 ss.

⁵ La contrapposizione fra Papa e Imperatore sulle investiture si concluse con il concordato di Worms del 1122, che sancì profonde trasformazioni subite dalle due istituzioni: «mentre l'impero perdeva definitivamente il ruolo sacrale attribuitogli da carolingi e ottoni e vedeva compromesse le sue ambizioni universalistiche, il papato si

di ogni manifestazione e forma del potere, non più legittimate dal «divino». In realtà, proprio quella «svalutazione» si tramuta in «emancipazione» del potere politico dall'elemento religioso⁶, una condizione che ne permetterà la progressiva e autonoma affermazione.

Saranno le guerre religiose fra il XVI e XVII secolo, che attraversano drammaticamente l'Europa, ad offrire ragioni e occasioni di nuova legittimazione dell'ordine politico secolarizzato, favorendo così il compimento definitivo di quel processo di emancipazione del potere politico. Quest'ultimo, infatti, allontanandosi dalle pretese di sacralità, si pone al di fuori e al di sopra dei conflitti religiosi e delle contrapposizioni fra partiti confessionali, diventando costruttore e garante di condizioni di pacificazione e sicurezza per i popoli e per i singoli individui⁷.

La separazione fra mondano e spirituale viene ulteriormente rafforzata grazie alla riforma protestante, che, riaprendo nuovi conflitti fra confessioni religiose, offre ulteriori spazi di legittimazione all'ordine politico secolarizzato, al cui primato, oramai consolidato, si affida la neutralizzazione delle ostilità fra religioni⁸. Lo stesso principio *cuius regio eius religio*, che, in questa fase, è finalizzato a sedare i conflitti all'insegna della riconfessionalizzazione del potere mondano, sortirà effetti contrari, i.e. «di laicizzazione» conseguenti alla «sterilizzazione» delle ragioni stesse dello scontro religioso riassorbito dalle questioni politiche, tanto che il passaggio successivo segna la scelta di alcuni sovrani di tollerare anche i culti non ufficiali, «purché spolitizzati»⁹.

Il compimento del processo di secolarizzazione trova la sua conferma a livello teorico nella configurazione contrattualista e razionalista dello Stato politico di Hobbes, che emerge dalle guerre di religione, nella quale viene definitivamente superata ogni visione o concezione religiosa del potere statale; quest'ultimo diventa forma e sostanza di un potere chiamato a dare pace e ordine contro i conflitti degli uomini (e

liberava della subordinazione allo stesso realizzando, con l'affermazione della *libertas Ecclesiae*, una delle principali istanze della riforma e compiendo nuovi passi verso il primato assoluto di Roma»: A. CORTONESI, *Il medioevo*, cit., 174.

⁶ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 38.

⁷ Ivi, 42.

⁸ G. PRETEROSSO, *Prefazione*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., VII.

⁹ *Ibidem*.

delle chiese). L'unità dello Stato, infatti, prevede che anche la religione e la Chiesa siano subordinate alla volontà superiore del potere sovrano dello Stato¹⁰.

Ma il punto di arrivo della realizzazione concreta e conclusiva della concezione dello Stato secolarizzato si raggiunge, tuttavia, con la Rivoluzione francese, che fonda uno Stato nato e posto dalla volontà dell'uomo e che a quest'ultimo riconosce la titolarità di diritti universali privi di fondamenti che rinviano all'ambito religioso e del tutto mondani; diritti che trovano legittimazione nella Dichiarazione del 1789 e, per la prima volta¹¹, nella Costituzione. Con la Rivoluzione francese la Costituzione è l'atto del popolo, come «soggetto collettivo, depositario di ogni potere politico»¹² ed «è l'atto d'esercizio di un potere; del

¹⁰ «Alle radici del costituzionalismo moderno stanno due sentimenti: l'orrore ed il timore. È l'orrore di fronte all'anarchia e ai massacri delle guerre civili e religiose che fa nascere il bisogno di pace e di ordine e che reclama l'investitura di un *potere* pacificatore e ordinante, che ai massacri ponga fine ed elimini l'anarchia. Il documento più forte di questa connessione si trova ovviamente in Hobbes»: M. LUCIANI, *L'anti-sovrano e la crisi delle costituzioni*, in *Rivista di diritto costituzionale*, n. 1/1996, 131. In tema, in maniera altrettanto chiara, si veda N. BOBBIO, *Introduzione*, in N. Bobbio (a cura di), *Opere politiche di Thomas Hobbes*, Torino, 2004, 10-11, che sottolinea come Hobbes sia «il più lucido e il più conseguente, il più accanito, sottile e temerario teorico della unità del potere statale»; Hobbes era consapevole, nella sua lucidità, che «la causa principale che ostacola la formazione dell'unità statale» sia da rintracciare nella «pretesa della autorità religiosa» (Chiesa di Roma o Chiesa riformate) «di essere legittima titolare di un potere superiore a quello dello Stato». Appare chiaro come la polemica di Hobbes sia diretta a tutte le chiese in quanto nemiche, nella loro pretesa di indipendenza, dello Stato e della sua unità ordinante. Hobbes definisce lo Stato come «un'unica persona, la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui; onde può servirsi delle forze e degli averi dei singoli per la pace e per la comune difesa»; in virtù di questa unità lo Stato «ha la sovranità, o il supremo comando o dominio». T. HOBBS, *De cive*, cap. V, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, cit., 154-155.

¹¹ «Quando si parla di libertà (e di garanzie), di costituzionalismo (e di costituzione), di democrazia (e di divisione del potere) non possiamo che riferirci, sul piano storico e costituzionale, a quel singolare manifesto di modernità che fu l'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (...). Allo stesso modo quando parliamo di nazione è, innanzitutto, all'esperienza storica del costituzionalismo francese e alle sue origini rivoluzionarie che dobbiamo richiamarci (...). La Rivoluzione francese, in altre parole (...) rappresenta un *punto di non ritorno*, un "taglio netto nel processo di sviluppo delle grandi nazioni moderne"»: C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, Torino, 2005, 42.

¹² M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, 1994, 203.

potere costituente, l'estrema e più intensa manifestazione del potere»¹³. Centrale, in questa fase, è l'emersione del concetto di Nazione¹⁴, che si fonda sul primato dell'uguaglianza e sul riconoscimento della libertà e della fraternità e non sui concetti di identità, razza e etnia¹⁵. Questa concezione di Nazione, aperta a tutti gli uomini, per i rivoluzionari francesi arriva a intersecare anche il concetto di «religione». Nel IV libro del *Contratto sociale* J. J. Rousseau dedica il Capitolo VIII alla teorizzazione della c.d. «religione civile»¹⁶ e testimonia senza dubbio un passaggio decisivo quanto chiarificatore del nuovo rapporto fra Stato/Nazione e religione, che la Rivoluzione inaugura. Nel Capitolo citato, Rousseau prima ripercorre sinteticamente, guardando al passato, le storiche conflittualità nei rapporti fra politica e religione e, a conclusione, dà soluzione a quelle problematiche teorizzando questo nuovo concetto di «religione civile», che egli contrappone alla religione nazionale definita «esclusivista e tirannica» e che pone «Dio alla testa»¹⁷ della società politica. In antitesi proprio a questi elementi, Rousseau declina, invece, i caratteri della religione civile sulla base di un generale principio di tolleranza e afferma: «ora che non c'è più e non può più esserci una religione esclusivamente nazionale, bisogna tollerare tutte quelle che a loro volta tollerano le altre, fintanto che i loro dogmi non contengono niente di contrario ai doveri del cittadino»¹⁸. Emerge la nuova funzione (laica) della religione civile; essa vincola al rispetto dei doveri civili, infatti: «importa certo allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscano alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto a osservare verso gli altri. Per il resto, ciascuno può avere le opinioni che preferisce, senza che il corpo sovrano abbia il diritto di conoscerle»¹⁹.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sul concetto di nazione nella Rivoluzione francese e sul suo significato nel costituzionalismo europeo, si rinvia a C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, cit., 39 ss.; ID., *Le radici della nazione repubblicana. Fondamenti teorici e profili costituzionali*, in *Costituzionalismo.it*, n. 1/2019, 55 ss.

¹⁵ C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, cit., 68; ID., *Le radici della nazione repubblicana. Fondamenti teorici e profili costituzionali*, cit., 60 ss.

¹⁶ J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Milano, 2003, 221 ss.

¹⁷ Ivi, 229.

¹⁸ Ivi, 235.

¹⁹ Ivi., 232-233.

Come è stato ben sottolineato²⁰, queste pagine, che ci dicono molto sull'individuazione di un nuovo fondamento politico dello Stato, rivelano una nuova concezione della Nazione «incardinata – per sua stessa definizione – sulla sovranità popolare» e che viene affermata nella «*sovrànità popolare della nazione*». Proprio per questo carattere, essa è aperta ai principi «di una democrazia politica»²¹ e protesa a riconoscere l'emancipazione giuridica e politica del popolo francese da forme di legittimazione del potere sacro o dinastiche, rivendicando, per converso, come è chiaro in quel concetto di «religione civile», una dimensione «aperta e *globale* della nazione francese»²². Aperta non solo nel concetto di Nazione, ma anche nella dimensione confessionale, che si rivela inclusiva, tollerante, libera.

2. Dal «costituzionalismo della Restaurazione» allo Stato liberale: la fine della sacralità della politica e il ricorso alla «teologia politica»

Le spinte che, già dai primi anni del XIX secolo, portarono l'Europa continentale verso quello che è stato definito il «costituzionalismo della Restaurazione»²³ non riuscirono a cancellare del tutto le conquiste della Rivoluzione francese; ad esempio, nonostante le politiche contro-rivoluzionarie, fu superata certamente ogni forma di «nazionalismo teocratico»²⁴ o di monarchia teocratica. Emblematica in tal senso è la pretesa di Napoleone di essere incoronato Imperatore da Papa Pio VII, il 2 dicembre del 1804 a Nôtre Dame, ma che al momento della consacrazione prende in mano la corona ponendosela autonomamente sul capo; ugualmente emblematica, cinque anni dopo, si rivelerà l'assenza di scrupoli di Napoleone nell'annessione all'impero dello Stato pontificio e nel mandare in esilio lo stesso Pio VII²⁵.

L'azione restauratrice, anche per quanto si è sottolineato, si rese

²⁰ C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, cit., 44.

²¹ Ivi, 44-45.

²² Ivi, 68.

²³ Tra i molti, G. ZAGREBELSY, *Il diritto mite*, Torino, 1992, 25.

²⁴ C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, cit., 185.

²⁵ Come ricorda A. BARBERA, *Laicità. Alle radici dell'Occidente*, Bologna, 2023, 43.

evidente soprattutto in due direzioni: nella ricerca di una nuova legittimazione del potere – finalizzata certamente a sterilizzare quell’idea di Nazione come espressione della volontà di tutto il popolo, sostenuta dai principi di eguaglianza e libertà di tutti i cittadini – e nel trovare il modo di restituire (e riaccentrare) il potere nelle mani della monarchia oramai del tutto mondanizzata.

Sostenute dall’esperienza dell’assolutismo illuminista, le forze della restaurazione riconobbero l’adozione della Costituzione come esercizio di un potere sovrano, ma riconsegnarono quel potere al monarca²⁶. Il costituzionalismo della restaurazione risulterà, come è noto, «basato sul dualismo, non giuridicamente risolto, tra principio monarchico e principio rappresentativo»²⁷ e legittimato dal compromesso fra monarca e camera rappresentativa, dando vita ad una forma appunto di «sovranità indecisa»²⁸, in grado, tuttavia, di ristabilire il potere del re anche nell’esercizio del moderno (e inedito) potere costituente; grazie a quest’ultimo, è, infatti, il sovrano appunto a concedere (*octroyée*) la Costituzione alla Nazione e al contempo a riconoscere, nella Costituzione, una forma di limitazione al proprio potere. Questa idea che la Costituzione sia da ricondurre al potere del sovrano caratterizza, anche, l’esperienza dello Statuto albertino così come le altre forme di Stato liberale e di costituzionalismo liberale continentale²⁹.

Tuttavia, al di là delle molteplici azioni *pro* restaurazione che tentano di arginare o respingere le eredità rivoluzionarie, la secolarizzazione dello Stato e la sua connotazione laica rappresentano un elemento oramai acquisito, tanto da accompagnare tutta l’esperienza dello Stato liberale ottocentesco³⁰ e da far ritenere che «Stato cristiano e libertà

²⁶ M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, cit., 224.

²⁷ G. ZAGREBELSY, *Il diritto mite*, cit., 25.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Come sottolinea M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, cit., 227, «tra il volontarismo illuministico, la teoria della costituzione come atto della sovranità nazionale, quella della costituzione *octroyée* e quella della costituzione come atto legislativo dello stato corre un ininterrotto legame: quello della concezione imperativistica del diritto, del diritto come “comando” di qualcuno (di un sovrano: persona o organizzazione personificata)».

³⁰ Si veda, a tal proposito anche il costituzionalismo liberale di Benjamin Constant che pone a fondamento di tutte le libertà proprio la libertà religiosa, che tuttavia viene intesa «sempre più come un sentimento religioso della libertà, proprio della sfera più

(anche religiosa) da allora si sono trovati sempre, e strutturalmente, in rotta di collisione»³¹.

Ma, a ben vedere, come chiaramente mostrato da Carl Schmitt nella sua «teologia politica», lo Stato liberale, ancorché «*Stato neutrale ed agnostico*»³², non fa a meno della teologia³³, anzi costruisce i suoi «concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato» su «concetti teologici secolarizzati»³⁴. Attraverso, dunque, il ricorso a concetti e strutture teologiche utilizzate quali strumenti di «fondazione teologica della politica»³⁵, «la convinzione teistica degli autori conservatori della controrivoluzione poté perciò tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ri-

intima dell'uomo»: N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Bologna, 2016, 271.

³¹ G. PRETEROSI, *Prefazione*, cit., VIII.

³² C. SCHMITT, *Il concetto di «politico»* [1932], in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, 175.

³³ Anzi, come si è sottolineato, «la politica moderna detiene un nucleo metafisico derivante [proprio] dalla neutralizzazione di Dio con "entità terrene"». G. BISSIATO, *Il non ritorno al religioso. Una considerazione attuale su Teologia politica di Carl Schmitt*, in *Politica & Società*, n. 2/2022, 309.

³⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica* [1934], in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* a cura di G. Miglio e P. Schiera, cit., 61. Il grande rilievo dell'affermazione di Schmitt è stato ben sintetizzato, da ultimo, da M. LUCIANI, *Il logos tripolitikos. Oggi*, in *Rivista AIC*, n.1/2026, 64-65, secondo il quale essa contiene un'affermazione «allo stesso tempo esplicativa e operativa. Esplicativa, non solo perché la formazione del pensiero politico occidentale veniva legata all'importazione di moduli concettuali teologici, ma (forse soprattutto) perché l'indebolimento delle categorie fondamentali della *Staatslehre* veniva spiegato, in prospettiva sociologica e culturale, anche con il lungo processo di *sortie de la religion*, (...), che da tempo era in atto in Europa. Operativa, perché implicitamente suggeriva che una nuova teologia, laica, dovesse sostituire la teologia precedente, religiosa, allo scopo di consolidare i meccanismi unificatori delle comunità politiche». Sull'importanza della teologia politica di Schmitt, si veda anche A. BALDASSARRE, *Weimar. Un costituzionalismo in mezzo al guado*, Soveria Mannelli, 2024, 323 ss., che sottolinea come in una epoca, come quella moderna sempre più governata dalla tecnica e dall'economia e dalla lontananza della divinità, «appare necessario, per Schmitt, che la politica riesca a creare una sfera di idealità superiore – che egli chiama "metafisica" – tale da restituire agli attori politici quella "capacità di rappresentazione", che la società capitalistico-borghese tende a negare in radice».

³⁵ G. DUSO, *Teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, in *Filosofia politica*, n. 3/2013, 402. Sull'attualità della teologia politica di Schmitt, si veda G. BISSIATO, *Il non ritorno al religioso. Una considerazione attuale su Teologia politica di Carl Schmitt*, cit., 307 ss.

cavate da una teologia teista»³⁶. Così, ad esempio, nella trasposizione politica della teologia il «Dio onnipotente» è diventato «l'onnipotente legislatore». Allo stesso modo, è possibile che il concetto stesso di sovranità della dottrina dello Stato dei teorici del XIX secolo concepisca lo Stato un «quasi-individuo astratto, un *Unicum sui generis*, con il suo monopolio del potere nato attraverso un “processo mistico di generazione”»³⁷.

Appare chiaro che la «teologia politica» schmittiana non ponga una questione sulla relazione fra religione e politica, ma si riferisca al terreno dei concetti e, in particolare a quello «dell'analogia strutturale tra i concetti», fra questi, a quelli di «Dio», «sovranità» e «assolutezza»³⁸.

Schmitt, polemicamente, rintraccia la stessa logica del ricorso alle strutture della «teologia politica» anche nella concezione dello Stato di diritto che Kelsen pone alla base della identità fra Stato e ordinamento giuridico, che coincide, per il costituzionalista di Plettenberg, con «una metafisica che identifica legge di natura e legge normativa»³⁹. L'elemento che accomuna queste teorie è il ricorso alla “sola” struttura dei concetti teologici per giustificare il potere e legittimare l'autorità *versus* libertà, senza ricorso al carattere intrinseco della “sacralità” della politica. Concretamente queste teorie tentano di funzionalizzare la “capacità di obbedienza”⁴⁰, propria di qualsiasi forma di teologia, per

³⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 65. Si deve proprio al pensiero di Schmitt la centralità della teologia politica «per pensare la politica»: G. DUSO, *teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, cit., 394.

³⁷ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 63-64, che si riferisce espressamente alla dottrina dello Stato di Laband e Jellinek.

³⁸ I presupposti della teologia politica sono infatti «l'assolutezza di Dio, di cui la teologia è scienza, e l'assolutezza del potere – che solo nella Modernità è concepibile – nella forma della sovranità», G. DUSO, *teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, cit., 402.

³⁹ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 65. Come è stato precisato «sul piano storico, poi, (...) gli esempi portati da Schmitt sul trasferimento alla politica dei modelli tratti dalla teologia religiosa del cristianesimo sono numerosi e inequivocabili, stando almeno ai sistemi finì ad allora presenti nell'Europa continentale»: A. BALDASSARRE, *Weimar. Un costituzionalismo in mezzo al guado*, cit., 324.

⁴⁰ Per Schmitt «la secolarizzazione non è il semplice susseguirsi di un ordine a un altro, ma è la perdita di un ordine tradizionale e l'avvento di un'epoca in cui l'origine è il non-ordine, e l'ordine è solo una coazione che gli è interna»; C. GALLI, *Presentazione*, in C. SCHMITT, *La Dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* [2015], a cura di C. Galli, Bologna, 2024, 19.

restituire legittimità al potere dello Stato⁴¹, che ha perso definitivamente qualsiasi fondamento teistico⁴².

Proprio il carattere conservatore e illiberale delle diverse teorie politiche della restaurazione, basate sulla «teologia politica», diventa centrale, inoltre, nella critica degli avversari più radicali della restaurazione, evidenziandosi, in modo particolare, nelle loro posizioni ostili «alla fede di Dio» e contrarie «alla religiosità tradizionale». Proudhon, Comte, Marx, Engels, per fare alcuni esempi, furono accumulati, tra l'altro, anche dall'opposizione alla cristianità e al mondo ecclesiale; la finalità di tale opposizione era quella di smascherare l'atteggiamento conservatore della religiosità⁴³. Contro, dunque, le teorie della «teologia politica», la cui massima espressione è rappresentata dalla filosofia hegeliana⁴⁴ – che ripropone una concezione teistica e «introduce Dio nel mondo», concependo il diritto e lo Stato come immanenza di Dio, manifestazione dell'assoluto – si diffonde, nelle teorie più radicali anche della sinistra hegeliana, l'idea di sostituire Dio con l'umanità⁴⁵,

⁴¹ Quanto si dice appare evidente nelle parole che C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, cit., 150-151, dedica all'«ammirabilissimo sistema di Thomas Hobbes» che «lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte». Ancora, riprendendo la massima hobbesiana «*Auctoritas, non veritas, facit legem*», Schmitt precisa «la verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che – a differenza di una *potestas indirecta* – consiste nell'attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi ubbidisce. In tal modo si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'ubbidienza e alla protezione del singolo».

⁴² Si è infatti sottolineato: «la teologia politica non è solo la fotografia del Moderno re della sua concettualità, ma ne è al tempo stesso la ricostruzione e la decostruzione. Ha insomma un doppio significato, di adesione e di comprensione critica (...) degli apparati di pensiero e istituzionali che individuano la modernità. È un pensiero che pensa le proprie condizioni di possibilità a partire dalla consapevolezza del cono d'ombra che ne è l'origine»; C. GALLI, *Editoriale. Teologia politica, teologia economica, filosofia politica*, in *Filosofia politica*, n. 3/2013, 388.

⁴³ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 72.

⁴⁴ Appartiene del resto alla natura «della filosofia hegeliana, compenetrante ogni realtà, la particolarità di essere una filosofia dello spirito dal punto di vista del Logos cristiano, di costituire cioè in genere una *teologia filosofica*»: K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* [1941], Torino, 1982, 39-40. La grande influenza della filosofia hegeliana sulla filosofia del diritto dell'Ottocento e del Novecento spiega, dunque anche la diffusione delle «teologia politica».

⁴⁵ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 72.

come era stato fatto con la Rivoluzione francese. Non a caso, nel corso del XIX secolo, le teorie avversarie alla restaurazione tentano di recuperare diversi concetti alternativi di legittimità del potere; da una parte, infatti, si diffondono le dottrine positivistiche del diritto e, dall'altra, in relazione al fondamento del potere, riprendono vigore le teorie sul potere costituente del popolo⁴⁶.

C'è, tuttavia, un ulteriore elemento di debolezza dello Stato liberal-borghese, neutrale, agnostico e secolarizzato. La sacralità del politico aveva trovato nella religione un potente strumento di integrazione; successivamente, la struttura dello Stato moderno, che si configura nel corso del XVI secolo, mostra evidenti «le tracce del conflitto politico-religioso che ne ha favorito la nascita»⁴⁷ consolidandolo. Lo Stato liberale secolarizzato, invece, si scopre carente di forme di integrazione politica⁴⁸ e di «rappresentanza»⁴⁹ che ne garantiscono la stabilità⁵⁰; nell'Ottocento questa esigenza di stabilità è stata trovata «nell'idea di nazione»⁵¹, che, tuttavia, come è noto, ha conosciuto un processo di

⁴⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 73.

⁴⁷ G. BISSIATO, *Il non ritorno al religioso. Una considerazione attuale su Teologia politica di Carl Schmitt*, cit., 310.

⁴⁸ «La politica moderna abbisogna della teologia, del *logos* attorno al *theos*, perché altrimenti non sarebbe in grado di fondare la propria necessità»: *ibidem*. Per altri versi, la fragilità della tenuta dello Stato moderno, nato dalle ceneri dell'*Ancien Régime*, è sottolineata anche da Claude Lefort, che la imputa alla difficoltà di focalizzare l'essenza del diritto conseguente al distacco (o disincastro) del diritto stesso dal potere; cfr. a proposito, R. BIFULCO, *Il potere è un luogo vuoto. Democrazie e virtù del conflitto secondo Claude Lefort*, in *Costituzionalismo.it*, n.2/2024, 25-26.

⁴⁹ Appare necessario precisare, che nel pensiero schmittiano «il principio della rappresentanza è da tenere distinto sia dal sistema rappresentativo sia dal concetto moderno di rappresentanza politica propria degli Stati pluralisti contemporanei», essa connota, invece, un carattere «esistenziale»; «la rappresentanza come l'identità, si fonda sul presupposto dell'unità politica». La Chiesa cattolica per secoli era stata in grado di garantire per Schmitt la forma e l'unità politica garantendo il principio di rappresentanza. «Una tale concezione della rappresentanza appare invece debole e in-fondata – pura effigie del sacro o del passato – se proposta come criterio materiale di unificazione politica in società pluraliste». In tal senso, G. AZZARITI, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Roma-Bari, 2005, 28 ss.; per le citazioni, *ivi*, 28 e 32.

⁵⁰ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 52 e ss., che si domanda, proprio alla luce di tale limite, di cosa viva e dove trovi la forza unificante lo Stato secolarizzato.

⁵¹ Ancora E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 52. In contrapposizione a tale visione, Marx, invece, muovendo dalla cri-

trasformazione, degenerando nei nazionalismi sfociati, nel Novecento, nei conflitti mondiali.

3. I nazionalismi (e la patria) hanno bisogno di Dio? Dal misticismo risorgimentale a quello fascista: la riaffermazione della sacralità dello Stato e della politica

Nonostante lo Statuto Albertino si aprisse (*ex art.* 1) con la solenne dichiarazione della confessionalità dello Stato italiano, secondo la quale «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi», in realtà, la disposizione non ebbe particolare influenza sulla laicità del Regno d'Italia, tanto che le fu attribuito essenzialmente un significato «cerimoniale», che ne esclude sostanzialmente la valenza giuridica⁵².

Di fatto fino all'avvento del fascismo la legislazione ecclesiastica dello Stato italiano fu connotata o da un carattere separatista – rappresentato dalla formula Cavuriana «Libera Chiesa in libero Stato» –, o da quello c.d. *giurisdizionalista*, basato sulla subordinazione della Chiesa allo Stato, tanto che quest'ultimo si riservava di intervenire nell'organizzazione della prima⁵³. L'elemento che ha influenzato maggiormente i rapporti fra lo Stato e la Chiesa cattolica, in questa fase storica, rimane senza dubbio l'aprirsi della questione Romana, conseguente, come è noto, all'annessione dello Stato pontificio all'Italia unita e alla successiva proclamazione di Roma capitale.

Tuttavia, se quanto detto attiene al rapporto Stato-Chiesa cattolica, ben diverso è il clima se ci si riferisce, invece, alla più ampia esperienza

tica di eccesso di mondanità del mondo borghese-cristiano, oramai distaccato dall'unione fra Chiesa e Stato affermata da Hegel, giunge a contrapporre, quale nuova forza di integrazione, «un mondo umanitario, “umano”». Sul tema, si rinvia alle pagine di K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* [1941], Torino, 1982, 246-248

⁵² Si veda, da ultimo, D. PARIS, *Il principio di laicità dello Stato*, in M. Benvenuti, R. Bifulco (a cura di), *Trattato di diritto costituzionale*, vol. II, Torino, 2024, 308-309, che cita in tal senso un saggio del 1913 di A.C. Jemolo, secondo il quale, la disposizione doveva essere intesa come «una pura *dichiarazione*» che non conteneva «alcuna norma giuridica» tanto da essere considerata priva di «conseguenza, né mediata, né immediata» (ivi, 309).

⁵³ D. PARIS, *Il principio di laicità dello Stato*, cit., 309.

spirituale dei movimenti risorgimentali, caratterizzata dalla presenza di un forte misticismo politico, che informa il sentimento patriottico e che dà luogo, riprendendo la tradizione rivoluzionaria, a una vera e propria «religione civile», coincidente con una «religione della Patria», sulla quale fondare l'unità morale della Terza Italia⁵⁴, muovendo proprio dal rinnovamento morale e civile degli italiani. Tracce di questo misticismo civile sono evidenti nel «settarismo carbonaro e soprattutto nella massoneria», che dopo l'unità d'Italia ebbe un ruolo decisivo nella formazione di «una religiosità laica fondata sulla tradizione democratica risorgimentale caratterizzata da un militante anticlericalismo»⁵⁵.

Questa religione civile era diffusa soprattutto fra i giacobini italiani, il cui presupposto era l'inscindibilità fra «rivoluzione politica, rivoluzione sociale e trasformazione religiosa»; in particolare, quest'ultima coincideva con l'affermazione di una nuova religione laica (o civile), affidata a riti, feste, culti finalizzati a educare i cittadini al sentimento della libertà, dell'uguaglianza, del rispetto della legge e del bene comune. A quel sentimento di religione civile si affidava il compito d'integrazione nell'unità politica della Patria. Questo spiritualismo patriottico troverà successivamente nel «misticismo politico» di Mazzini la forma più compiuta, fino a influenzare anche l'avvento del fascismo. Sarà, infatti, Giovanni Gentile a recuperare in particolare il mito mazziniano della «rigenerazione morale»⁵⁶, opportunamente depurato dai forti legami con le idee di libertà, di eguaglianza, di umanesimo e di dignità individuale, che lo elevavano ad una sorta di «teocrazia democratica», al fine di adattarlo alle esigenze del nuovo mito dello Stato totalitario illiberale⁵⁷.

L'avvento del Fascismo, in realtà, inaugura un atteggiamento del tutto differente nel rapporto tra Stato e Chiesa, rispetto alla separazione che aveva caratterizzato l'esperienza liberale, tanto che Mussolini, come è noto, nel febbraio del 1929, pone fine alla Questione Romana con la firma dei Patti Lateranensi. Ma già al suo esordio, il fascismo assume un atteggiamento di apertura e di sostegno verso la religione di Stato, basti pensare al reinserimento dell'obbligo dell'insegnamento

⁵⁴ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, Bari-Roma, 2024, 7.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Oggi ripreso nell'appello ai patrioti di Giorgia Meloni, contenuto nelle c.d. tesi di Trieste, sulle quali cfr. *infra* § 7.

⁵⁷ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., 7-8.

della religione cattolica nelle scuole previsto, nel 1923, dalla riforma Gentile.

L'elemento che, invece, viene ereditato dal Risorgimento e portato alle estreme conseguenze dal fascismo, al punto da diventarne un fattore di peculiare connotazione, è dato dalla riaffermazione del carattere spiritual-religioso dell'ordine politico e dello Stato. Già prima della formazione del suo governo Mussolini, che si era sempre professato ateo e anticlericale, mostra un nuovo atteggiamento di apertura nei confronti della Chiesa cattolica. Il fascismo nasce sfruttando, infatti, lo «stato d'entusiasmo collettivo» che si è alimentato «su un sistema di credenze» e pratiche esteriori che assumono la forma del culto, finalizzate a conferire loro il carattere di «sacralità»⁵⁸. Il Fascismo diventa, così, esso stesso una religione basata sulla sacralizzazione dello Stato. Tuttavia, rispetto a quanto detto in precedenza, è necessario chiarire una questione che appare di rilievo. Quello del fascismo, pur nelle sue caratteristiche fortemente spirituali, non può farsi rientrare in una manifestazione di «teologia politica», per come questa è intesa da Schmitt. Riprendendo quanto già detto, infatti, la «teologia politica» si afferma nello Stato oramai secolarizzato, nel quale proprio il tramonto della sacralizzazione dell'ordine politico e della sua derivazione da Dio spingono a recuperare la struttura dei concetti teologici per dare nuova legittimazione al potere mondanizzato, tanto che, come già sottolineato, i concetti fondamentali della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati⁵⁹. In altre parole, nella «teologia politica» non si fa riferimento a una politica che è influenzata dalla religione, ma piuttosto ad una politica nella quale la struttura, i concetti e i modelli organizzativi dello Stato si configurano in analogia ai concetti teologici e alle strutture della teologia. Come è stato, infatti, giustamente rilevato, la «teologia politica» di Schmitt si basa sull'analogia, sull'assimilazione, non sull'identità fra Stato e Dio e fra politico e religioso⁶⁰. Detto in altri termini, la «teologia politica» alla quale si

⁵⁸ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., 37.

⁵⁹ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 61.

⁶⁰ D. BIFULCO, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, Milano, 2015, 18-19; nello stesso senso G. DUSO, *Teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, cit., 402. Cfr. anche H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt* [1992], a cura di R. Miccù, Napoli, 1999, 28, che fa riferimento una «similitudine strutturale» tra concetti teologici e politico-giuspubblicistici.

riferisce Schmitt presuppone l'assenza di Dio come fondamento della sovranità, che trova, invece, la sua legittimazione nella «decisione politica fondamentale»: «così come si è soggetti a Dio e alla sua onnipotenza, si è soggetti al sovrano e al suo comando»⁶¹. Si afferma, dunque, il ricorso a un principio di trascendenza che si pone a fondamento dell'obbedienza nei confronti del sovrano nella politica e a Dio nella sfera religiosa; sfere che restano tuttavia separate.

La religione fascista si basa, invece, su una «retorica sacralizzante» «di identità fra Dio e Stato» e utilizza pienamente il ritorno a Dio nella «liturgia che ripeteva nel linguaggio e nei modi il rituale cristiano»⁶². L'identità fra Dio e lo Stato-Patria sono la base per fondare la legittimità del potere fascista e superano la legalità.

Le caratteristiche che connotano il fascismo come il regime che segna il ritorno di Dio come fonte di legittimazione dello Stato sono già visibili nell'atto di esordio del Governo Mussolini, il primo discorso che egli tiene alla Camera dei deputati come Presidente del Consiglio, il 16 novembre del 1922, e con il quale sviscerisce, come è noto, il ruolo della Camera dei deputati tanto da essere ricordato come il «Discorso del Bivacco». Quel discorso si conclude con due frasi. Nella prima Mussolini inneggia alla «prosperità e alla grandezza della Patria»; nella seconda, egli, dichiaratamente ateo almeno fino a quel momento, invoca: «così Iddio mi assista nel condurre a termine vittorioso la mia ardua fatica». In quelle invocazioni era già presente la nuova «legittimità» dello Stato fascista che tollerava la «legalità» del Parlamento, ma al contempo, nel tollerarla, ne preannunciava il superamento⁶³.

⁶¹ G. DUSO, *Teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, cit., 395. Evidenzia il «fondamento teologico» del decisionismo schmittiano G. AZZARITI, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, cit., 54.

⁶² E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., 41.

⁶³ Si veda H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, cit. 94, che, in relazione al pensiero schmittiano, riflette sul problematico rapporto fra norma statale di realizzazione del diritto e regola di azione tecnica, che viene assimilata alla logica dell'eccezione, traducendosi in una situazione di stato di eccezione: «per raggiungere un determinato fine fattuale, per ricostruire la sicurezza e l'ordine pubblico, il dittatore può infrangere tutte le limitazioni costituzionali e giuridiche in genere. Egli ha dunque il potere e il diritto di negare l'ordinamento giuridico finché lo richieda la logica oggettiva del caso concreto». In maniera chiara, è lo stesso C. SCHMITT, *La Dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, cit., 40, a definire l'essenza della dittatura dal punto di vista filosofico-giu-

Ciò che appare chiaro è che l'affermarsi del fascismo, fondandosi sulla sacralizzazione dello Stato nel nome di Dio, si accompagna alla vocazione totalitaria e illiberale di una nuova religione che è insieme politica e spirituale, connotata da simboli, riti e pratiche di massa, attraverso le quali si consolida un nuovo potere assoluto⁶⁴. Il riferimento alle masse è importante perché il fascismo, nella sua aspirazione totalitaria, ha mirato a dissolvere la società e la sua organizzazione fatta di corpi intermedi, gruppi, partiti, sindacati e confessioni, trasformandola in massa/folla antisociale⁶⁵, che andava controllata e rieducata all'obbedienza anche attraverso l'elemento emozionale e spirituale, offerto dal fascismo. La sacralizzazione dello Stato ha sostenuto l'instaurazione di una rigida gerarchia assiologica costruita sulla trilogia Dio, Patria e famiglia, che diventano i tre valori sui quali si fonda, in particolare, l'educazione fascista⁶⁶, che si alimenta di altrettante rigide gerarchie sociali, economica e politica, all'interno delle quali l'obiettivo primario era scardinare la classe operaia, le sue organizzazioni e le sue pretese egualitarie. Il fascismo, dunque, si presenta con un preciso intento di ristrutturazione autoritaria e gerarchizzata della società che pone al vertice lo Stato, definito dallo stesso Mussolini come «un sistema di gerarchie»⁶⁷. All'interno di tale visione, la sacralizzazione del fascismo e

ridico quale «possibilità generale di una separazione fra norme di diritto e norme di attuazione del diritto».

⁶⁴ Il ruolo che assume nei sistemi totalitari la «dimensione del simbolico» nella rimozione del carattere conflittuale della società è evidenziata da R. BIFULCO, *Il potere è un luogo vuoto. Democrazie e virtù del conflitto secondo Claude Lefort*, cit., 29.

⁶⁵ Su questo, si rinvia ampiamente a E. LEDERER, *Lo Stato delle masse. La minaccia delle società senza classi* [1940], Milano, 2004, 7 ss.

⁶⁶ Si vedano ad esempio i manuali dal titolo: Emanuele Naddeo (a cura di), *Dio, Patria, Famiglia. Letture di religione per la II elementare*, Torino, 1928 e *Dio Patria Famiglia. Manualetto religioso per gli ufficiali delle forze armate*, Opera della Regalità di N.S.G.E., Milano, 1942, volumi che chiaramente integravano la devozione cattolica ai valori del fascismo.

⁶⁷ «Che cosa è lo Stato? Nei postulati programmatici del fascismo lo Stato vien definito come 'l'incarnazione giuridica della nazione'. La formula è vaga. Lo Stato, soprattutto lo Stato moderno, è anche questo, ma non è soltanto questo. Senza volere elencare tutte le definizioni che del concetto di Stato furono date (...) mi pare che lo Stato possa essere definito come un 'sistema di gerarchie'». B. MUSSOLINI, *Stato, antistato e fascismo*, in *Gerarchia*, n. 6/1922, I, ora anche in *Scritti politici di Benito Mussolini*, Milano, 1979, 215. Nel 1922, Mussolini fonda la rivista *Gerarchia* che ospiterà, a partire dal suo primo anno di vita, una serie di interventi, dello stesso Mussolini e di altri esponenti del fascismo, dai quali emergono chiaramente i piani e le finalità autoritarie della trasformazione gerarchizzata della società italiana.

dello Stato fascista fu chiaramente enfatizzata, soprattutto nella prima fase di instaurazione del regime, per legittimare «il diritto al monopolio del potere. Ogni avversario del fascismo diventava così un nemico della ‘religione della Patria’»⁶⁸; tale visione legittimava, chiaramente, la pretesa del governo fascista di perseguire e bandire chi non si convertiva al culto dello Stato.

4. L'Assemblea costituente fra concretezza dei principi e astrattezza delle dichiarazioni spirituali: la rinuncia al preambolo e al richiamo a Dio

Muovendo da un dato di verità, la Costituzione italiana non presenta alcun richiamo a Dio, essa, infatti, prescinde «dal riferimento a entità trascendenti come base della propria legittimazione»⁶⁹. Questo dato di realtà si giustifica non semplicemente su una base storica e, dunque, sul fatto che la Costituzione si colloca nel solco del costituzionalismo moderno che, ponendo le sue radici nel razionalismo illuminista e nel costituzionalismo francese, vede compiuto, come detto, il suo processo di secolarizzazione, ma è soprattutto il frutto di una scelta precisa dei costituenti maturata grazie a mediazioni continue, e non sempre facili, che portarono a strutturare le basi di legittimazione della Costituzione italiana sulla concretezza dei diritti e dei principi di libertà, di uguaglianza, piuttosto che su richiami spiritual-religiosi a Dio o ad altri elementi trascendenti e astratti. L'esclusione di questi ultimi fu, come è noto, il risultato di un compromesso sicuramente complesso di natura sia politica, che culturale, che si è affermato nonostante l'azione di diversi e continui tentativi di introdurre nella nuova Costituzione il richiamo a Dio.

Alla luce di questa premessa, la scelta di escludere un preambolo, che prevedesse un esplicito richiamo a Dio, ha rappresentato una

L'accesso alla rivista è disponibile tramite l'archivio digitale della Biblioteca Nazionale di Roma: all'indirizzo: <http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/giornali/TO00184966>.

⁶⁸ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., 97, che sottolinea come il carattere religioso del fascismo fu enfatizzato soprattutto fra il 1923 e 1926 proprio per rafforzare lo spirito di adesione al fascismo che «doveva essere un atto di dedizione totale e definitivo» (ivi).

⁶⁹ D. BIFULCO, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, cit., 7.

peculiarità della Costituzione italiana che si evidenzia soprattutto nel confronto con altre costituzioni coeve, che, invece, fecero la scelta contraria, come, ad esempio, la Costituzione francese del 1946, che si apre con un denso preambolo, e la Costituzione tedesca del 1949, che nel Preambolo reca la seguente invocazione: «Consapevole della propria responsabilità dinanzi a Dio e agli uomini, (...) il popolo tedesco».

Volendo brevemente ripercorrere i momenti salienti del dibattito in Assemblea costituente, va detto che le prime proposte di aprire la nuova Carta con un preambolo che recasse «dichiarazioni preliminari», «enunciazioni programmatiche», «formule di spirito della Carta» sono state fatte già nella Commissione dei Settantacinque, all'interno della discussione più generale sulla struttura che doveva essere data alla Costituzione⁷⁰. A conclusione dei lavori, la Commissione dei Settantacinque giunge ad escludere il preambolo; le ragioni di tale scelta sono ben riportate, in Assemblea plenaria, dal Presidente Ruini nella sua Relazione introduttiva al progetto redatto dalla Commissione dei Settantacinque, del 6 febbraio del 1947. Nella sua introduzione, Ruini sottolinea come, in alternativa al preambolo, la decisione unanime della Commissione era stata quella di affidarsi all'individuazione di alcuni «principi generali ispiratori» con i quali aprire la nuova Carta, principi da intendersi come «ponte di passaggio alla parte prima della Costituzione, sui diritti e doveri dei cittadini», «principi che regimi tirannici hanno invano cercato di calpestare e di cancellare». Grazie alle scelte del costituente quei principi «rivivono, ed una vera democrazia deve vivificarsi nel loro spirito»⁷¹. Al richiamo di elementi spirituali e trascendenti, come l'invocazione a Dio, si preferì, dunque, fare riferimento a principi ispiratori che si basavano innanzitutto sulla concretezza della libertà e della responsabilità della persona. Il primo di questi principi è quello relativo al «rispetto della personalità umana; qui è la radice delle libertà, anzi della libertà, cui fanno capo tutti i diritti che ne prendono il nome. Libertà vuol dire responsabilità»⁷². Accanto alla libertà svilata dal fascismo, Ruini richiama la concretezza del principio

⁷⁰ Assemblea costituente, Commissione per la Costituzione, Adunanza plenaria, seduta del 25 ottobre 1946, per le formule riportate si vedano le pagine 44, 46, 52. La questione relativa al Preambolo torna nelle sedute del 27 e 28 novembre del 1946.

⁷¹ Ruini, *Relazione al Progetto di Costituzione della Repubblica italiana*, 6 febbraio 1947, disponibile all'indirizzo: www.comenascenascelacostituzione.it, *relazione ruini 6 febbraio 1947*.

⁷² *Ibidem*.

di solidarietà nelle relazioni umane e afferma: «né i diritti di libertà si possono scompagnare dai doveri di solidarietà di cui sono l'altro ed inscindibile aspetto. Dopo che si è scatenata nel mondo tanta efferatezza e bestialità, si sente veramente il bisogno di riaffermare che i rapporti fra gli uomini devono essere umani»⁷³.

Appare interessante sottolineare, per i profili che qui più rilevano, che l'esigenza di individuare principi giuridici puntuali, piuttosto che un preambolo dal valore più evocativo, viene giustificato da Ruini, fra le altre cose, proprio in relazione all'esperienza della Costituzione francese del 1946 che, come già sottolineato, ad un preambolo di principi astratti si era affidata. Ruini, in particolare, si sofferma sulla necessità per l'Italia di fondare una «tradizione repubblicana» basata sui diritti e doveri costituzionali, così come aveva fatto la Francia a partire dalle «famose dichiarazioni settecentesche in poi», che la costituzione d'oltralpe del 1946 richiama nel suo preambolo. Proprio guardando a quell'esempio, Ruini afferma che, nel caso dell'esperienza italiana, non solo mancano «quei precedenti», ma «manca anche una "tradizione repubblicana" ed assai più lunga è stata da noi la devastazione fascista»⁷⁴.

Nonostante le robuste argomentazioni del Presidente della Commissione dei Settantacinque, la questione dell'introduzione di un riferimento spirituale viene ripresa già nella seduta del 4 marzo del 1947, sulla base di una proposta di Lucifero mirata a reintrodurre un preambolo che si aprisse con la frase: «Il popolo italiano, invocando l'assistenza di Dio, nel libero esercizio della sua sovranità, si è data la presente legge fondamentale, mediante la quale si costituisce e si ordina lo Stato»⁷⁵; tale apertura doveva intendersi, con le parole del proponente, come l'unico riferimento a Dio «invocato ad assisterci e aiutarci; quel Dio che non è di questa o quella religione; ma di tutti gli uomini»⁷⁶. La proposta fu discussa anche in altre sedute, trovando, da una parte, l'appoggio di una componente dei democristiani, dall'altra, la ferma opposizione dei socialisti, dei comunisti e degli esponenti laici, che consideravano tali richiami una violazione della neutralità religiosa dello Stato.

In realtà, come sottolineato dal Presidente Terracini, nei lavori dell'Assemblea costituente, la questione del preambolo non viene mai

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ruini, *Relazione al Progetto di Costituzione della Repubblica italiana*, cit., 6.

⁷⁵ Assemblea costituente, seduta del 4 marzo 1947, 1729.

⁷⁶ Assemblea costituente, seduta del 4 marzo 1947, 1730.

chiusa in maniera definitiva, ma torna e viene «dibattuta frequentemente»⁷⁷ nel corso dei lavori, non solo in sede di discussione generale, ma anche di volta in volta nella discussione di temi o argomenti particolari che sembrano, a parere di qualche costituente, più adatti ad essere inseriti in un preambolo piuttosto che essere formulati in un articolo⁷⁸. A conclusione dei lavori, la decisione viene rimessa definitivamente al Comitato di redazione che, dopo lunghe discussioni, respinge l'inserzione di un preambolo nella Costituzione.

La questione, tuttavia, viene ripresa un'ultima volta proprio alla vigilia della votazione definitiva. Nella seduta antimeridiana del 22 dicembre 1947, inaspettatamente, La Pira presenta alla Presidenza la proposta di far precedere il testo della Costituzione «da una brevissima formula di natura spirituale», una formula che recita «In nome di Dio il Popolo si dà la presente Costituzione»⁷⁹. La mozione era sganciata dalla questione più generale del preambolo; essa, infatti, rappresentava, nelle intenzioni di La Pira, una semplice invocazione che, riferendosi ad una formula che metteva insieme il richiamo a un Dio (generico) – che non coincideva con una «professione di fede specifica» – e al «Popolo», che assurgeva a vero attore della volontà costituente, avrebbe potuto trovare il consenso di tutta l'Assemblea, tanto che lo stesso La Pira ne propose l'approvazione per acclamazione⁸⁰.

Al di là delle ragioni dichiarate, le argomentazioni di La Pira rivelavano, tuttavia, una chiara volontà di inserire un elemento spirituale al quale attribuire valore d'ispirazione al trascendente, come egli stesso fece notare affermando: «c'è un punto di convergenza per ogni creatura, c'è sempre una realtà superiore, e quindi, per questa ragione, se noi potessimo concordemente, al di sopra di ogni questione politica, ancorarci a questa formula, sarebbe veramente uno spettacolo di fede»⁸¹.

Gli interventi successivi del Presidente Terracini, che avanzò argomenti soprattutto a carattere procedurale, e di Togliatti e Marchesi convinsero La Pira a ritirare la proposta; in particolare, questi ultimi sottolinearono che la discussione sulla questione avrebbe causato inevitabilmente nuove contrapposizioni e divisioni all'interno dell'As-

⁷⁷ Assemblea costituente, seduta antimeridiana del 22 dicembre 1947, 3578.

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Assemblea costituente, seduta antimeridiana del 22 dicembre 1947, 3577.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

semblea, che si preparava a votare definitivamente la nuova Costituzione. La vicenda richiamata, tuttavia, è emblematica nel testimoniare che l'Assemblea costituente neutralizzò ogni tentativo di introdurre il richiamo a Dio. Tale assenza costituì il segno di una scelta consapevole, che avrebbe dato più forza e concretezza ai principi generali, ai diritti e ai doveri, collocando la Costituzione nel solco della storia del costituzionalismo moderno fondando la «tradizione repubblicana», richiamata da Ruini; ma fu altrettanto chiaro che anche il semplice riferimento a un Dio generico avrebbe finito per creare divisioni sulla portata della Costituzione. La nuova Repubblica era stata pensata come casa comune di credenti e non credenti e per questo non poteva introdurre, nella sua Carta fondamentale, formule che avrebbero avuto il significato di una professione di fede. In altri termini, quella vicenda mostrò che inserire un riferimento a Dio era incompatibile con lo Stato laico e avrebbe creato una frattura prima nell'Assemblea costituente e poi tra i cittadini; essa rafforzò, dunque, la convinzione, maggioritaria fra i costituenti, che la Repubblica italiana e la sua Costituzione dovessero fondarsi su valori civili e concreti, non religiosi e astratti.

5. Il principio di laicità nell'esperienza repubblicana. La prima fase

Alla chiarezza delle motivazioni che fu data in Assemblea costituente per giustificare il rifiuto di inserire il richiamo a Dio, ad altri elementi trascendenti e al Preambolo, non ha corrisposto altrettanta chiarezza nei percorsi di affermazione della laicità nella Costituzione e nella storia repubblicana, che si sono rivelati tutt'altro che lineari. Come è noto, la scelta fatta dai costituenti con l'art. 7, da una parte, di costituzionalizzare il rinvio ai Patti lateranensi – scelta le cui ragioni politiche e storiche furono condivise anche dal partito comunista, che votò l'articolo – e, dall'altra, di far precedere quel rinvio con la dichiarazione che lo «Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» – con la quale si accoglie implicitamente il principio di laicità – ha introdotto nella Costituzione un elemento di forte ambiguità che ha finito per rallentare, e per alcuni versi ostacolare, l'effettiva laicizzazione dello Stato. In particolare, all'indomani della vittoria della DC alle elezioni dell'aprile del 1948, il clima politico di apertura e mediazione, che aveva caratterizzato i lavori dell'Assemblea costituente, subisce un generale

cambiamento⁸², rendendosi ampiamente permeabile alle forti pressioni della DC e del mondo clericale⁸³; le conseguenze di tale cambiamento si rendono evidenti, non solo in relazione alla piena attuazione del Concordato⁸⁴, ma anche rispetto ad altri importanti aspetti della vita del Paese, quali ad esempio: le politiche scolastiche – soprattutto in riferimento alle garanzie della libertà della scuola e, in particolare, della scuola confessionale –, le politiche della famiglia unitamente alla sacralità e all’indissolubilità del matrimonio, sostenuta dai cattolici già in Assemblea costituente. Quel nuovo clima, forte dell’ampio consenso che il Paese aveva riconosciuto alla DC, fece cadere nello specifico tutti gli impegni presi e le rassicurazioni date da autorevoli esponenti del partito di maggioranza relativa in Assemblea costituente, rispetto all’interpretazione dell’art. 7 Cost., quale quelle avanzate da Dossetti (relatore di maggioranza), che aveva espressamente negato più volte «che la formula poi accolta nell’art. 7 “costituzionalizzasse” i Patti di Laterano» e che aveva rassicurato, insieme ad altri autorevoli rappresentanti della DC (La Pira, De Gasperi, Umberto Merlin, Moro), che l’art. 7 sarebbe stato funzionale solo a garantire stabilità nei rapporti con la Santa sede – evitando ulteriori tensioni politiche e religiose – e che non ci sarebbero stati problemi, successivamente all’approvazione della Costituzione, a chiedere «alla Chiesa di modificare determinate disposizioni del concordato». Si giunse persino a far mettere a verbale all’on. Umberto Merlin l’impegno della DC «ad operarsi affinché quegli articoli (che) non si ritenessero più confacenti al nuovo clima del Paese, (fossero) modificati col consenso delle due parti»⁸⁵. In realtà,

⁸² Ricorda E. CHELI, *Tendenze recenti della forma di Governo italiana* [1977], in ID., *Costituzione e sviluppo delle istituzioni in Italia*, Bologna, 1978, 170, «la DC, una volta affermata, dopo la vittoria del 18 aprile 1948, come partito di maggioranza, non manifestò più alcun interesse al completamento dell’edificio costituzionale: attuare la Costituzione e il suo pluralismo significava, infatti, in primo luogo, offrire spazio al potere dell’opposizione (in particolare della opposizione di sinistra) e legare le mani all’azione governativa. Da qui la scelta operata dalla DC di procedere ad una sorta di “congelamento” costituzionale».

⁸³ A «marcati cedimenti integralisti e clericali» si riferisce A. BARBERA, *Laicità*, cit., 105.

⁸⁴ F. FINOCCHIARO, *Art. 7*, in G. Branca (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1975, 352. Ma si veda anche A. BARBERA, *Laicità*, cit., 105, che sottolinea, in particolare, la richiesta di dare attuazione alle norme concordatarie più dissonanti con la Costituzione, come l’art. 5 che vietava ai sacerdoti apostati o irretiti da censura l’assunzione di uffici a contatto con il pubblico.

⁸⁵ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La politica religiosa della Repubblica italiana. Ele-*

con il cambiamento del quadro politico prenderà avvio un lungo periodo di «congelamento di ogni prospettiva di revisione»⁸⁶, non solo, ma voci della cultura cattolica arrivarono a rivendicarne la piena vigenza in nome della larga maggioranza con la quale l'Assemblea costituente aveva votato l'art. 7.

Di fatto quindi lo Stato repubblicano si è ricostruito, per ciò che riguarda i rapporti fra Stato e confessioni religiose, su un assetto giuridico/politico interamente ereditato dal regime fascista come se nulla fosse cambiato⁸⁷. L'art. 7, soprattutto nella prima fase della Repubblica, interpretato estensivamente, ha rappresentato uno dei principali e più efficaci fattori di continuità degli assetti istituzionali e dei meccanismi del potere⁸⁸.

Il cammino verso l'affermazione del principio di Laicità, per tali ragioni, è stato particolarmente faticoso; infatti, il contesto normativo offerto dalla Costituzione è risultato segnato dalla anomalia di assicurare formalmente un pluralismo molto ampio e inclusivo e, al contempo, di prevedere un principio di Laicità contemplato in maniera implicita nella Carta, affidato all'interpretazione sistematica di una pluralità di disposizioni e affiancato, nell'art. 7, comma 2, ad una vera e propria «deroga ai principi costituzionali»⁸⁹ dell'uguaglianza e del pluralismo, in favore della Chiesa cattolica.

menti e riflessioni, in *Quaderni di diritto e di politica ecclesiastica*, n. 1/2014, 15, che riporta espressamente anche le citazioni fra virgolette. Il dibattito in Assemblea costituente nella seduta del 21 marzo del 1947 e il riferimento all'intervento di Dossetti (cfr. *Atti dell'Assemblea costituente*, 2326 ss.), sono ripresi anche da F. FINOCCHIARO, *Art. 7*, cit., 343. In Assemblea Costituente l'apertura alla modifica del Concordato – operando «quei ritocchi che valgano a rendere i termini della pace religiosa perfettamente aderenti allo spirito liberale e democratico della nostra Costituzione» – fu avanzata da Moro nella discussione in I Sottocommissione, seduta del 18 dicembre del 1946, 485, e da U. Merlin, che la giudicava necessaria, in quanto non più corrispondente «al nuovo clima del Paese», ivi, 481.

⁸⁶ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La politica religiosa della Repubblica italiana. Elementi e riflessioni*, cit., 15.

⁸⁷ Ivi, 11, che sottolinea come lo Stato repubblicano nei rapporti con le confessioni religiose «si è andato ricostruendo sulle strutture precedenti, come se nulla fosse accaduto: la difesa dei privilegi concordatari e la sostanziale discriminazione delle confessioni diverse dalla cattolica sulla base del potere vincolante degli accordi del 1929».

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ M. AINIS, *Laicità e confessioni religiose*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it/old_sites/sito_AIC_2003-2010/materiali/convegni/aic200710/ainis.pdf, 7, che definisce il capoverso dell'art. 7 Cost. un'«autorottura» della Costituzione.

Altro elemento da considerare è relativo, più ampiamente, al particolare quadro di riferimento dato dalla sommatoria del contesto religioso, istituzionale e culturale nel quale la Costituzione italiana si è trovata ad operare sino alla fine degli anni Ottanta. Tale quadro era caratterizzato dal permanere di normative legislative e sub-legislative ereditate dal passato e orientate in senso fermamente confessionale a favore della religione cattolica, dall'atteggiamento di forte interventismo del Vaticano in campo etico e politico e, per ultimo, ma non per importanza, dal ruolo centrale e determinante che ha avuto la DC, quale partito di maggioranza relativa per circa cinquant'anni. L'esperienza in questo periodo è stata dunque permeata da una strettissima connessione tra vita politico-sociale e organizzazioni (e azioni) ecclesiastiche, connessione tanto stretta «da rendere, in più momenti, l'autorità religiosa cattolica elemento decisivo nella cosa pubblica, al di là di ogni confine costituzionale delle sovranità dello Stato e della Chiesa nei rispettivi ordini»⁹⁰. Di quel contesto ha risentito chiaramente la stessa battaglia per l'affermazione della laicità, che da rivendicazione della neutralità e/o della separazione dei pubblici poteri dalle sfere confessionali, è stata orientata (e limitata) a un'azione di più concreto allontanamento dell'influenza della Chiesa di Roma su rilevanti settori regolati dallo Stato, quali: la contestazione dei contenuti palesemente incostituzionali del Patti Lateranensi del 1929; la difesa della scuola pubblica, intesa sia come libertà di insegnamento da impostazioni a carattere confessionale e garanzia del più ampio pluralismo scolastico⁹¹, sia come battaglia a favore del contenimento dei finanziamenti pubblici a sostegno delle scuole private confessionali; infine, non possono non essere citate le storiche battaglie a favore della secolarizzazione del diritto di famiglia attraverso, in particolare, i *referendum*, nel 1974 e nel 1981, sul divorzio e sull'aborto.

Il rinvio alla concreta esperienza storica permette di dare conto, retrospettivamente, delle ragioni di forte resistenza che hanno sperimentato i processi di laicizzazione nei decenni considerati. Tali fat-

⁹⁰ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La politica religiosa della Repubblica italiana. Elementi e riflessioni*, cit., 12.

⁹¹ Si pensi al decreto ministeriale a firma del Ministro della pubblica istruzione Aldo Moro, del 1958, che celava, sotto l'introduzione dell'educazione civica, il tentativo di far passare, attraverso gli allegati al decreto, programmi improntati ai valori confessionali del cattolicesimo. In tema, sia consentito rinviare a F. ANGELINI, *Costituzione e scuola democratica fra autonomia e merito*, Napoli, 2025, 119-120.

tori non sono riconducibili naturalmente solo all'influenza esercitata dall'eredità di normative di stampo confessionale e dall'atteggiamento fortemente interventista del Vaticano, che ne è seguito soprattutto in ambiti sensibili sotto il profilo politico ed etico, ma chiamano in causa fattori interni al sistema politico stesso, come la presenza maggioritaria di un partito di ispirazione confessionale, quale la DC, capace di influenzare ampiamente anche i partiti minori, c.d. laici, alleati nelle coalizioni di governo. Sia sufficiente, a tal proposito, ricordare qui lo «stallo scolastico» tra DC, partiti «laici» alleati di governo e partiti di opposizione» che impedì l'elaborazione, nel primo quarantennio repubblicano, di una legge sulla parità scolastica, pur di mantenere la legislazione prerepubblicana⁹². In altre parole, proprio per i molteplici elementi ricordati, il principio di laicità, nel nostro Paese si è correlato a dinamiche endogene che ne hanno determinato «una storia più situata»⁹³.

Non è possibile ripercorrere tutto il cammino di affermazione della laicità⁹⁴, ma se ne possono brevemente individuare dei momenti i cui caratteri individuano fasi diverse. Certamente il primo periodo repubblicano è segnato dalle contraddizioni che si sono aperte fra la portata innovativa della Costituzione italiana, informata alla separazione fra Stato e Chiesa e chiaramente legata alla tradizione del costituzionalismo illuminista, e il sostanziale immobilismo politico e sociale mirato alla conservazione dei rapporti fra Stato e Chiesa cattolica, ma anche fra Stato e confessioni acattoliche. In altre parole, in questa fase, si sono proposte tutte le sfasature determinate nella enorme contraddizione che ha vissuto la Repubblica fra l'avanzato contenuto di principi e libertà democratiche, uguaglianza dei cittadini senza distinzioni di religione, tutela dei diritti anche all'interno delle formazioni sociali, libertà di religione, libertà di manifestazione del pensiero e libertà di insegnamento, e, dall'altra, la salvaguardia delle strutture giuridiche e normative previste nel concordato. Per tali ragioni, questo periodo è stato giustamente definito di continua alternanza tra i due momenti

⁹² S. SICCARDI, *Problemi e prospettive della laicità nel ventennio a cavallo dei due secoli*, in S. SICCARDI, M. CAVINO, L. IMARISIO (a cura di), *Vent'anni di Costituzione (1993-2013). Dibattiti e riforme nell'Italia tra due secoli*, Bologna, 2015, 693.

⁹³ S. SICCARDI, *Tragitti ed arabeschi delle laicità*, in G. DI COSIMO, A. PUGIOTTO, S. SICCARDI, *La libertà di coscienza*, Napoli, 2015, 83.

⁹⁴ Per un'analisi approfondita cfr., S. SICCARDI, *Problemi e prospettive della laicità nel ventennio a cavallo dei due secoli*, cit., *passim*.

«dell'attuazione e quello della evasione costituzionale»⁹⁵. I primi venticinque anni di storia repubblicana, sotto l'influenza confessionale del partito di maggioranza, sono stati così caratterizzati dalla non attuazione o disapplicazione del principio di uguaglianza e libertà religiosa, del principio dell'unità della giurisdizione statale e del principio di laicità della scuola «in favore della costante prevalenza delle normative pattizie»⁹⁶. Alleata del partito di maggioranza, in questa fase, è stata la magistratura, che ha mirato, con la sua giurisprudenza di ogni grado, a «non intaccare le posizioni acquisite dalla Chiesa cattolica», optando per un'interpretazione dell'art. 7 che consentisse il maggior favor per la Chiesa cattolica⁹⁷.

Alla fine degli anni Sessanta, la situazione comincia a mutare grazie soprattutto alla trasformazione del quadro politico, che vede la crisi del "centrismo" e l'apertura a sinistra. Ma la torsione verso il progressivo recupero del disegno costituzionale viene ulteriormente favorita sia dalle variazioni nei rapporti di forza fra partiti di maggioranza e di opposizione⁹⁸, sia, a livello sociale, dall'innestarsi di movimenti e spinte della società civile che influirono sul cambiamento del diritto di famiglia e condussero all'approvazione della legge sul divorzio. Quelle importanti innovazioni politiche e sociali contribuiscono inoltre a riportare all'interno del Parlamento la questione dei rapporti fra Stato e confessioni religiose⁹⁹. Certamente determinante è stata, come già detto, l'approvazione il 1° dicembre del 1970 della legge sul divorzio e la successiva vittoria dei no al primo *referendum* abrogativo della storia repubblicana, proprio su quella stessa legge. Le vicende legate al divor-

⁹⁵ E. CHELI, *La Costituzione alla svolta del primo ventennio* [1971], in ID., *Costituzione e sviluppo delle istituzioni in Italia*, cit., 74.

⁹⁶ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La politica religiosa della Repubblica italiana. Elementi e riflessioni*, cit., 13.

⁹⁷ *Ibidem*. Ma si veda, in tema, anche F. FINOCCHIARO, *Art. 7*, cit., che sottolinea, in particolare, il ruolo della Corte di Cassazione nell'avallare la sostanziale costituzionalizzazione del Patti nell'ordinamento della Repubblica. In tal senso, si veda Corte di cass., sentenza n. 2651 del 23 ottobre del 1964.

⁹⁸ E. CHELI, *Tendenze recenti della forma di Governo italiana*, cit., 172-173, è, infatti, in questa particolare fase storica, che si afferma, nel corso della quinta legislatura, «la definizione del Parlamento come "luogo geometrico" del pluralismo. Punto di mediazione e d'incrocio tra le istanze dell'apparato centrale e quelle dei poteri periferici», ivi, 173.

⁹⁹ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La politica religiosa della Repubblica italiana. Elementi e riflessioni*, cit., 13.

zio sono state particolarmente importanti perché hanno testimoniato una trasformazione senza precedenti della società civile. Infatti, la prima campagna referendaria e la successiva affermazione dei no (che sfiorarono il 60%) manifestarono, per la prima volta, una laicizzazione del Paese, che oppose una maggioranza ferma a quella consuetudine di «cristianesimo politico» promosso e alimentato da alcuni partiti di governo¹⁰⁰ e che la DC aveva inaugurato all'indomani dell'approvazione della Costituzione, legittimando una incisiva influenza del Vaticano sulla vita politica del Paese. Una conseguenza evidente della pervasività di quell'atteggiamento di cristianesimo politico era proprio l'affermazione della "sacralità" della famiglia, che aveva portato a difendere, fin dall'Assemblea costituente, l'indissolubilità del matrimonio concordatario e che promuoveva, nelle politiche scolastiche, la salvaguardia del primato (sulla scuola pubblica) del ruolo educativo della famiglia. In quel clima culturale e politico infarcito di cattolicesimo, prima il *referendum* sul divorzio e, successivamente, il *referendum* sull'aborto saranno percepiti, invece, come la realizzazione di un processo di modernizzazione e secolarizzazione della società.

6. Il principio di laicità nell'esperienza repubblicana. La seconda fase

La seconda fase del cammino della laicità nel nostro Paese viene inaugurata nel 1984 con la revisione del concordato e la successiva apertura alla realizzazione delle intese con i principali culti acattolici¹⁰¹; questa fase mette in campo, dunque, l'avvio di una politica di attuazione dei principi costituzionali anche nei confronti delle altre confessioni religiose. A pochi anni dal nuovo Concordato, l'Italia laicizzata intercetta i grandi cambiamenti politici posti a cavallo della fine degli anni Ottanta e l'inizio del nuovo decennio, quali il riassetto integrale del sistema dei partiti – conseguente alla caduta del muro di Berlino e alle vicende giudiziarie relative all'inchiesta "mani pulite"

¹⁰⁰ Ivi., 25.

¹⁰¹ Nello stesso 1984, si inaugura la stagione delle Intese con le confessioni acattoliche, cfr. S. SICCARDI, *Problemi e prospettive della laicità nel ventennio a cavallo dei due secoli*, cit., 695. Sull'apertura dell'età della deconcordatizzazione, si rinvia a N. COLAIANNI, *Laicità delle fonti di diritto unilaterale sugli accordi con la Chiesa cattolica*, in *Politica del diritto*, n. 2/2010, 220 ss.

– e contestualmente le grandi trasformazioni sociali dovute all'esordio del fenomeno migratorio e del multiculturalismo. Sul piano costituzionale, questi anni sono caratterizzati anche dalle storiche sentenze della Corte costituzionale, che pongono la laicità fra i principi supremi della Carta, rideclinando in senso pluralistico la forma di Stato, cui seguirà la giurisprudenza relativa l'offesa degli altri culti (acattolici)¹⁰². Si aprono anni, dunque, che cambieranno il Paese dal punto di vista confessionale. L'Italia, da Nazione a maggioranza cattolica, comincia ad assistere al consolidamento della presenza di cristiani ortodossi, di islamici e di altre religioni. Altro dato di rilievo è la progressiva trasformazione all'interno delle famiglie tradizionalmente di fede cattolica, nelle quali si registra una rinuncia ai matrimoni concordatari, ai battesimi e all'insegnamento facoltativo dell'ora di religione. L'insieme di tali fattori multidimensionali influenzeranno decisamente il significato e la portata stessa del principio di laicità, che, se nella prima fase di storia repubblicana era stato inteso soprattutto come principio di salvaguardia della separazione fra Stato e Chiesa cattolica, grazie a quei fattori diventa finalmente principio di garanzia anche della dimensione individuale della libertà di religione e di coscienza, assurgendo a principio regolatorio fra Stato e tutte le confessioni religiose.

Tuttavia, proprio negli anni che finalmente segnano, anche nel nostro Paese, l'affermazione di tutte le dimensioni del principio di laicità e che confinano l'esperienza religiosa nello spazio privato, quale proiezione individuale della libertà confessionale, il fattore religioso torna a far sentire con decisione la sua influenza nel discorso pubbli-

¹⁰² *In primis* la storica sentenza della Corte cost. n. 203/1989, nella quale si afferma il principio di laicità come principio supremo e che dà avvio a una serie di importanti decisioni nel ventennio successivo quali: sentt. nn. 14/1991, sull'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, 440/1995, sul reato di bestemmia, 195/1993 e 346/2002, sulla dotazione di aree ed erogazione di contributi in favore delle diverse confessioni religiose. Più in generale sulle trasformazioni del principio di laicità anche con riferimento alla giurisprudenza costituzionale, si rinvia, tra i molti a: G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1/2007, 169 ss.; N. COLAIANNI, *Laicità delle fonti di diritto unilaterale sugli accordi con la Chiesa cattolica*, cit., 181 ss.; M. CROCE, *La libertà religiosa nella giurisprudenza costituzionale*, in *Diritto pubblico*, 2006, 387 ss.; S. PRISCO, *Il principio di laicità nella recente giurisprudenza*, in *Costituzionalismo.it*, n. 1/2007, 1 ss.; S. SICARDI, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in *Diritto pubblico*, 2007, 501 ss.

co, non solo come fenomeno sociale, ma ponendosi anche come una nuova sfida rivolta alle istituzioni democratiche, *in primis* al principio pluralista¹⁰³.

Così, fra la fine del vecchio secolo e l'inizio del nuovo millennio, «i rapporti tra la religione e la vita pubblica hanno compiuto una svolta»¹⁰⁴ di riavvicinamento, contraddicendo quell'idea diffusa che poneva la stagione della modernizzazione e della secolarizzazione o, come con altre parole è stata definita, l'epoca del «disincanto»¹⁰⁵ alla base del definitivo distacco della religione dal discorso pubblico. In particolare, le nuove sfide aperte dalla scienza e dalla bioetica hanno posto temi di fronte ai quali il pensiero religioso-cattolico si è sentito e si sente tuttora chiamato a far valere le proprie posizioni¹⁰⁶. Il post-secolarismo¹⁰⁷ apre, dunque, una nuova prospettiva della vita sociale e culturale nella

¹⁰³ Le sfide della laicità, che aprono a una società post-secolare, sono emblematicamente rappresentate nel dialogo, nel 2004, fra un importante filosofo e un grande teologo nonché futuro Papa in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia, 2005, *passim*. Sul post-secolarismo, espressione che dovrebbe indicare una stagione che consente di aprire e rimeditare un più adeguato e maturo rapporto fra cittadini credenti e non credenti nella determinazione dell'etica pubblica, si rinvia a G.E. RUSCONI, *Post-secolarismo, democrazia e razionalità della fede*, in ID., *Cosa resta dell'occidente*, Roma-Bari, 2012, 129 ss., che sottolinea, tuttavia, come nel caso italiano, «l'espressione "età post-secolare" è diventata un modo elegante e alla moda per giustificare il ruolo decisivo che la Chiesa cattolica assume nella sfera pubblica e politica».

¹⁰⁴ G. BOSETTI, *Idee per una convergenza «postsecolare»*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, cit., 7.

¹⁰⁵ D. BIFULCO, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, cit., 7, che riprende il concetto di «disincanto» con il quale Max Weber rappresenta la secolarizzazione.

¹⁰⁶ Si vedano le riflessioni di A. BARBERA, *Laicità*, cit., 108 ss., che sottolinea come soprattutto le conoscenze scientifiche abbiano rappresentato nuove sfide al costituzionalismo liberaldemocratico. Ma si vedano anche le riflessioni di G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino, 2000, 5, secondo il quale proprio la qualità dei contrasti su tali temi, «riporta in primo piano la questione della laicità dello Stato democratico o meglio della sua ridefinizione – una questione che sembrava risolta e archiviata» (corsivo dell'autore).

¹⁰⁷ Si torna a riflettere sulla questione posta da E.-W. BÖCKENFÖRDE a metà degli anni Sessanta e sulla quale ci siamo soffermati e cioè se «lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire»; è il dubbio dal quale muove Habermas mettendo in evidenza che una risposta affermativa a tale questione confermerebbe l'idea che lo Stato liberale non possa fare a meno di tradizioni metafisiche o religiose, da una parte, e, dall'altra, che esso possa accogliere il pluralismo e mantenere la neutralità in materia di visione del mondo; J. HABERMAS, *Quel che*

quale il pensiero laico e il pensiero religioso tornano a confrontarsi e a tentare di capire e tradurre due lingue differenti¹⁰⁸.

Gli esiti di tale confronto, tuttavia, piuttosto che mostrare esempi di un dibattito aperto e democratico, nel tentativo di porre un dialogo fra differenti prospettive, finalizzato a «una alleanza fra fede cristiana e ragione»¹⁰⁹, hanno creato situazioni diffuse nelle quali i cattolici, forti di coalizioni e maggioranze trasversali¹¹⁰, hanno mirato a orientare le scelte legislative a favore delle proprie verità e concezioni¹¹¹. L'effetto di tali politiche, soprattutto parlamentari, hanno condotto a rimettere in discussione i principi pluralista e di laicità nei processi democratici, facendo prevalere scelte legislative nelle quali non emergeva solo il punto di vista etico dei cattolici, ma se ne affermavano anche le verità, quali la sacralità della vita, fin da quella embrionale, e della famiglia naturale. Esempi di ciò che si dice sono rintracciabili nelle questioni che hanno attraversato il dibattito istituzionale e pubblico degli ultimi trent'anni, relative all'evoluzione dei nuovi modelli di famiglia e a tutte le grandi questioni bioetiche connesse all'inizio vita e fine vita. Il punto di avvio visibile di questo ritorno dell'influenza della Chiesa, in un'ottica trasversale a tutti i partiti che si dicono cattolici, è riconducibile alle vicende che dalla fine degli anni Ottanta del secolo passato hanno condotto alla legge n. 40 del 2004, in materia di procreazione medicalmente assistita, al suo faticoso e lungo iter di approvazione, al problematico testo caratterizzato fin dal primo articolo da una scelta etica precisa, di ispirazione cattolica, quella che afferma la sacralità del-

il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls), in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., 41.

¹⁰⁸ G. BOSETTI, *Idee per una convergenza «postsecolare»*, cit., 21. Sul post-secolarismo e democrazia, si rinvia ancora alle chiare riflessioni di G.E. RUSCONI, *Post-secolarismo, democrazia e razionalità della fede*, cit., 129 ss.

¹⁰⁹ G. BOSETTI, *Idee per una convergenza «postsecolare»*, cit., 7.

¹¹⁰ Tanto che qualche anno fa si è sottolineato come «su questioni etiche di immediata rilevanza pubblica la distinzione tra laici e cattolici in Italia sta diventando politicamente più importante di quella tra sinistra e destra»: G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, cit., 3.

¹¹¹ Favorite nel loro intento dalla svolta maggioritaria vissuta dal nostro Paese a partire dal 1994, che ha irrigidito la capacità di mediazione politica e segnato il progressivo indebolimento del Parlamento e la sua capacità di dare risposte soprattutto su materie sensibili dal punto di vista bioetico. Cfr. su questo F. ANGELINI, *Profili costituzionali della procreazione medicalmente assistita e della surrogazione di maternità*, Napoli, 2020, 14 ss.

la vita dell'embrione, riconoscendolo soggetto di diritto al pari di altri soggetti coinvolti, *in primis* la madre¹¹². Lo scontro laici-cattolici su questi temi si è giocato, come detto, da una parte, soprattutto sui valori democratici del pluralismo e, dall'altra, nell'affermazione di principi di verità, che segnano il ritorno dell'elemento della "sacralità", questa volta non dello Stato o della politica, ma di oggetti specifici (la vita, la famiglia naturale), che proprio in nome di quella sacralità vengono chiusi a visioni plurali e alla disciplina aperta al metodo democratico.

Il banco di prova forse più evidente della chiusura al confronto pluralista si è avuto in occasione del voto referendario del giugno del 2005 sui quattro quesiti posti sulla legge n. 40 del 2004¹¹³. Ancorché legittima, la scelta del mondo cattolico e delle sue gerarchie, di optare semplicemente per l'astensione dal voto si è connotata per la sua valenza chiaramente opportunistica. Va anche detto che la critica di quella scelta riguarda soprattutto una questione di metodo politico, rispetto alla maggiore legittimazione che ne sarebbe derivata nel percorrere la strada del confronto democratico. Autorevole dottrina ha emblematicamente distinto in questo caso fra una «liceità giuridica», che non è in discussione, e una «moralità politica», che avrebbe dovuto favorire il dibattito pubblico e l'informazione dei cittadini¹¹⁴. La scelta fatta dal mondo cattolico è stata, invece, di «sfruttamento opportunistico»¹¹⁵ della strada più semplice, quella dell'astensione, molto prevedibile come opzione degli elettori, in considerazione della natura tecnica e complessa dei quattro quesiti, che ne restituivano una evidente difficoltà di comprensione. Tuttavia, aldilà delle considerazioni sottolineate, ciò che ha reso il posizionamento della Chiesa e dei suoi rappresentanti ancor più grave, sempre sul piano della opportunità politica, è stata l'assenza di considerazione delle possibili situazioni (e

¹¹² Sulla legge, sul suo faticoso iter legislativo e sui suoi molteplici profili problematici, si rinvia a F. ANGELINI, *Profili costituzionali della procreazione medicalmente assistita e della surrogazione di maternità*, cit., 74 ss.

¹¹³ Sulle problematiche poste dai *referendum* abrogativi del 2005 sulla l. n. 40/2004, si rinvia ai numeri monografici delle Riviste: *Bioetica*, n. 3/2005, dal titolo *Qualcuno ha davvero vinto il referendum*, *passim*, e *Costituzionalismo.it*, n. 2/2005, dal titolo *Certezza del diritto/la procreazione medicalmente assistita*. Infine, se si vuole, a F. ANGELINI, *Profili costituzionali della procreazione medicalmente assistita e della surrogazione di maternità*, cit., 91 ss.

¹¹⁴ G. ZAGREBELSKY, *Il Referendum e l'astensione come arma*, in Id., *Lo Stato e la Chiesa*, Roma 2007, 43.

¹¹⁵ Ivi, 44.

scelte) tragiche che la legge apriva per le donne¹¹⁶. Il combinato disposto dei divieti e degli obblighi irragionevoli previsti nella legge, che, da una parte, imponeva la formazione di tre embrioni vietandone l'esame genetico preimpianto, e, dall'altra, obbligava al contestuale impianto di tutti gli embrioni formati senza possibilità di esclusione di quelli di cattiva qualità o portatori di malattie genetiche gravi, che venivano naturalmente rilevati solo successivamente, attraverso gli usuali screening prenatali, finiva per condurre la donna all'inevitabile ricorso all'interruzione volontaria della gravidanza. Appare evidente come l'aver evitato di considerare tali conseguenze della legge abbia fatto emergere un risvolto particolare di quella scelta, che potrebbe essere sintetizzato in un uso dell'argomento religioso a rovescio: l'assunzione della sacralità della vita dell'embrione si traduceva nella possibilità di interruzione volontaria della gravidanza del feto nel grembo materno. La Chiesa non ha tenuto conto, nella sua scelta opportunistica, dei drammatici effetti distorsivi della legge, effetti che il confronto plurale e democratico, nell'arena pubblica, avrebbero sicuramente portato ad evidenza, a favore di una maggiore ponderazione del voto referendario anche degli elettori cattolici. Inoltre, la rimozione di quel dibattito ha impedito che molti, fra coloro che decisero di astenersi, interrogassero la propria coscienza anche sulle altre gravi e delicate questioni poste dalla legge, relative alla libertà di scelta procreativa della donna, alla sua dignità e alla sua salute. In altre parole, si è favorita una situazione nella quale, la bassissima affluenza – tale da far segnare, all'epoca, il record storico di astensionismo nei *referendum* del nostro Paese – si è determinata non tanto per una scelta consapevole sulla legge e le sue conseguenze, ma piuttosto perché si è promosso il disinteresse e l'atteggiamento agnostico dei cittadini, evitando il confronto aperto dalle problematiche poste dalla legge. Al contempo, si è impedito, per coloro, laici e cattolici, che lo auspicavano, un vero dibattito plurale e soprattutto rispettoso dei principi della Repubblica, non cristiana, ma laica e democratica, che si alimenta del e nel confronto delle differenti posizioni etiche e ideali e che presuppone la partecipazione diretta e attiva di tutti.

In questo caso, è venuta meno palesemente quella preconditione al

¹¹⁶ La preoccupante ed esclusiva attenzione al dato sul voto o astensione, a scapito dei complessi contenuti della legge, è sollevata anche da G. AZZARITI, *A proposito della procreazione medicalmente assistita (editoriale)*, in *Costituzionalismo.it*, n. 2/2005, 1.

dialogo indicata da Habermas, che intende la «secolarizzazione sociale e culturale come processo di apprendimento biunivoco, che costringe tanto le tradizioni illuministe quanto le dottrine religiose a riflettere sui rispettivi confini»¹¹⁷ e che avrebbe comportato in questo caso «una rinuncia delle religioni al monopolio delle verità, un riconoscimento delle capacità cognitive della scienza, e di una prevalenza, in campo giuridico, del diritto proceduralmente e democraticamente formato»¹¹⁸.

I tentativi di dialogo su questi temi hanno riprodotto una difficoltà ricorrente nei grandi temi della bioetica (soprattutto su quelli riguardanti l'inizio vita o il fine vita), che rappresenta «uno dei punti critici del confronto fra pluralismo liberale e visione religiosa», e cioè l'elemento che potremmo indicare come l'argomento «del sacro», costruito come «un'area del separato» che non ammette né confronto, né dialogo, ma che impone scelte e visioni¹¹⁹. Recintare un'area della sacralizzazione riproduce il metodo con il quale si è costruito l'integralismo totalizzante del potere fascista, che utilizza una forma certamente diversa o estrema della «teologia politica», che non usa, come quest'ultima, lo strumento della sola «analogia» (a modelli e schemi), ma quello della «identità» fra argomento politico e elemento sacro. A ben vedere è proprio il ricorso alla sacralizzazione dell'argomento, nella dialettica aperta sui temi bioetici e prima ancora etici, il nodo irrisolto nel confronto fra pluralismo democratico liberale e visione religiosa; la sacralizzazione chiude alla ragionevolezza del pluralismo, che muove dalla realtà della vita manifestandosi quale «risultato del libero esercizio della libera ragione umana in condizioni di libertà»¹²⁰. Nel dialogo, l'arroccarsi sulla sacralizzazione dell'oggetto impedisce il dispiegarsi delle virtualità democratiche insite nelle garanzie della convivenza pluralistica, chiude alla sintesi quale compresenza delle differenti istanze che è l'essenza del confronto. Non si può non considerare, dunque, che sui grandi temi etici il ricorso all'elemento «sacro», proposta (e imposta) dai cattolici, apre alla sola visione religiosa e ha in sé un principio di negazione ed esclusione del pluralismo. Esempi di quanto detto hanno ampiamente riguardato l'atteggiamento «scal-

¹¹⁷ J. HABERMAS, *Quel che filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., 42.

¹¹⁸ F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Diritto pubblico*, 2006, 366.

¹¹⁹ Ivi, 350.

¹²⁰ J. RAWLS, *Liberalismo politico* [1993], Milano, 1994, 132.

tro quanto pragmatico»¹²¹ assunto dalle gerarchie vaticane in occasione dei *referendum* del 2005, che ha aggirato, come sottolineato, «un leale confronto su principi etici» fondamentali fra elettori. Ma prima ancora, la stessa complessa e faticosa approvazione della legge n. 40 è stata il frutto di una scelta maggioritaria, che ha evitato il compromesso sulle diverse esigenze, che chiedevano il rispetto della dignità della madre, della sua autodeterminazione, della considerazione delle aberranti ricadute che la legge ha causato sulla sua salute psichica e fisica. La legge si è imposta come la volontà di una maggioranza trasversale di cattolici, che ha fatto valere, come è noto, un'opzione assiologica tanto esclusiva quanto lesiva dei diritti, manifestamente orientata ad affermare la concezione confessionale della «sacralizzazione della vita» dell'embrione, assunto a soggetto destinatario di diritti, la cui tutela, irragionevolmente, è stata ritenuta prioritaria rispetto ad altri soggetti coinvolti. Quella visione ha imposto una disciplina escludente, rivelando l'essenza della sacralità nella chiusura alla comprensione della pluralità, al «reciproco apprendimento»¹²², una chiusura al bilanciamento, ma anche alla tolleranza e all'autonomia della scelta e della responsabilità¹²³, che chiederebbe, proprio nel rispetto del principio della laicità, «di agire *etsi Deus non daretur*, “come se Dio non ci fosse”»¹²⁴.

7. Il fattore religioso oggi

Lo Stato contemporaneo ha ereditato il cammino di secolarizzazione tracciato dalla politica e lo ha sedimentato nell'affermazione dei principi di verità e di legittimazione nelle costituzioni del Novecento. Tuttavia, la forza dei diritti di libertà e dei diritti sociali che alimentano

¹²¹ F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, cit., 356.

¹²² Ivi, 357.

¹²³ Ivi, 358.

¹²⁴ G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, cit., 19, che riprende la nota frase del teologo tedesco Dietrich Bonhoeffer, pronunciata pochi mesi prima della sua esecuzione, per ragioni politiche, per mano dei nazisti e che recitava, «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*» (ivi, 137). Lo Stato, dunque, «può dirsi secolarizzato quando la sua legittimazione e l'esercizio della sua sovranità prescindono da qualunque esplicito riferimento religioso», così ancora, G.E. RUSCONI, *Post-secolarismo, democrazia e razionalità della fede*, cit., 131.

il programma di liberazione social-democratico¹²⁵, creando una nuova trama di unificazione e integrazione dell'ordine politico dello Stato, ha incontrato numerosi ostacoli che si rendono oggi particolarmente evidenti. Dall'epoca del «disincantamento» del costituzionalismo¹²⁶, che ha condotto a confinare la religione nella dimensione privata e a sostituire la sua forza unificante con le verità della Costituzione, lo scenario oggi appare molto differente. La fine delle grandi ideologie e del ruolo degli storici partiti di massa, le molte e gravi crisi succedutesi negli ultimi quarant'anni che hanno indebolito gli stati democratici e provocato evidenti ripercussioni sul piano economico-sociale hanno riattivato decisamente il fattore «Dio», che ha ripreso vigore ed è riapparso prepotentemente nella sfera pubblica e in quella politica. Il richiamo a Dio come fattore legittimante della politica è anzi diventato uno strumento sempre più determinante per alcune forze e movimenti politici, che ne fanno strumento di acquisizione del consenso elettorale, soprattutto nei conflitti culturali che riguardano i diritti civili, le libertà e il multiculturalismo, nei quali l'elemento religioso amplifica la polarizzazione delle differenti concezioni. L'epoca attuale finisce così per vivere una situazione decisamente paradossale; dopo aver conquistato faticosamente la separazione fra sfera pubblica/politica e sfera privata/religiosa, lo scenario che si apre, quasi in ogni regione del mondo, appare caratterizzato da una violenta e furiosa ripresa dell'influenza religiosa nelle dinamiche dello spazio pubblico¹²⁷, che si accompagna, fra l'altro, a torsioni illiberali, a segnali evidenti del fallimento della democrazia e, soprattutto, al ritorno della guerra in nome di Dio¹²⁸. L'elemento

¹²⁵ Che E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., chiama «utopia sociale».

¹²⁶ D. BIFULCO, *Il disincanto costituzionale*, cit., 7, che coniuga il concetto di «disincanto» con quello di costituzionalismo.

¹²⁷ I. VALENZI, *La fede e la spada. Il fattore religioso e i nuovi autoritarismi*, in *Micromega*, n. 4/2025, 19.

¹²⁸ Si veda a proposito I. VALENZI, *La fede e la spada*, cit., 19 ss., che richiama un «ritorno delle guerre di religione» e che sottolinea la centralità del fattore religioso nel conflitto mediorientale; in Israele il «simbolismo religioso» ha accompagnato e continua ad accompagnare «l'escalation di un conflitto sempre più violento» sino a segnare una vera e propria «svolta messianica» nelle politiche di Netanyahu. Allo stesso modo, la svolta religiosa ha caratterizzato anche l'islamizzazione del conflitto in Palestina. Invece il fattore religioso ha contraddistinto sin dal suo esordio la politica nella Repubblica islamica iraniana (ivi, 24). Il fattore religioso connota i conflitti anche in altre regioni del mondo; la dimensione «sacrale della politica» è alla base, ad esempio,

comune a tali fenomeni e che li giustifica fa appello ancora al concetto di “sacralizzazione”; tuttavia, non si fa riferimento alla sola sacralizzazione di singoli elementi che hanno a che fare con l’etica confessionale, quali “la vita” o la “famiglia naturale”, in questi casi il “sacro” torna violentemente a connotare e legittimare l’espressione e la dimensione esistenziale del potere politico.

Lo Stato e le sue manifestazioni si ammantano di sacro, facendo riemergere valori (quali il richiamo a Dio, Patria e famiglia), simboli e ritualità sacralizzanti dei culti per legittimare svolte autoritarie, come era stato nel totalitarismo fascista. Il ritorno a Dio, in un’epoca di multiculturalismo, assume chiaramente il significato particolare di quale Dio fra i tanti, diventando, dunque, immediatamente strumento di esclusività, di affermazione identitaria e di polemica nei confronti di religioni e culture altre, tutte condizioni che fanno riemergere la logica amico/nemico. Al cospetto di tali situazioni, quei processi di secolarizzazione e di modernizzazione dello Stato e della politica faticosamente costruiti a partire dalle lotte di religione, che hanno segnato l’Europa – e che hanno consentito la convivenza pacifica delle diversità anche religiose, grazie all’affermazione del principio di laicità – finiscono per essere vanificati a fronte della ri-sacralizzazione della politica fondata sul richiamo a un Dio identitario. In nome di quel Dio, infatti, sempre più spesso si ingaggiano battaglie culturali a difesa di simboli confessionali che, da meri emblemi religiosi, vengono elevati a “patrimonio comune” dell’intera identità culturale della Nazione. A tal proposito, rispetto all’esperienza italiana, sia sufficiente far riferimento alle vicende (giurisprudenziali e non) relative all’ostensione del crocifisso nei seggi elettorali o nelle aule scolastiche¹²⁹.

della «narrazione putiniana della “Grande Russia”» che si pone a fondamento di una sofisticata operazione di costruzione identitaria, «custode di una tradizione spirituale che affonda le radici nella cristianità ortodossa», la cui difesa era fra le motivazioni del conflitto con l’Ucraina; sul tema si rinvia a G. SAVINO, *Il mito immortale della Grande Russia*, in *Micromega*, 2/2025, 101 ss., per le citazioni 101 e 102.

¹²⁹ Il dibattito sull’esposizione dei simboli religiosi si è aperto in Italia con un certo ritardo rispetto ad altri Paesi come la Francia e la Germania, che lo hanno affrontato a partire dai primi anni Novanta. In particolare, sulle vicende dell’esposizione del crocifisso, si rinvia: F. ANGELINI, *L’influenza del diritto internazionale sulla tutela costituzionale della libertà religiosa*, in M.I. PAPA, G. PASCALE, M. GERVASI (a cura di), *La tutela internazionale della libertà religiosa: problemi e prospettive*, Napoli, 2019, 173 ss.; F. RIMOLI, *Laicità e multiculturalismo, ovvero dei nodi che giungono sempre al pettine...*, in *www.archivio.rivistaaic.it*, marzo 2004, 1 ss.; M. RUOTOLO, *La questione*

Queste tendenze accomunano molti ordinamenti in maniera più o meno eclatante. In alcuni casi, inoltre, alla sacralizzazione della politica corrisponde una politicizzazione dell'elemento religioso che, forte anche dell'assenza dell'intermediazione politica e del ruolo organizzativo tradizionalmente assolto dai partiti, cerca di far presa nello spazio pubblico. In tali esperienze, la politicizzazione dell'elemento confessionale assume le caratteristiche proprie di una «variabile religiosa dei populismi» e trae forza dalla «visione conflittuale del rapporto con e tra le religioni»¹³⁰, diventando chiaramente funzionale all'affermazione di torsioni illiberali e autoritarie.

Negli Stati Uniti tali tendenze hanno radici risalenti che trovano origine nelle potenti organizzazioni religiose della destra violenta, integralista e reazionaria, molto diffuse e molto attive nel contrasto alle politiche progressiste e liberali. Si tratta di gruppi che hanno origine già negli anni Ottanta del secolo passato e che trovano terreno fertile negli ambienti cristiano evangelici¹³¹; ma è nel corso della prima e della seconda presidenza Trump che tali organizzazioni si sono rafforzate fondendosi inscindibilmente con la destra più violenta. Gli effetti di questa alleanza si sono resi evidenti nella campagna elettorale di Trump e, più in generale, nella sua comunicazione che ha strumentalizzato il rapporto tra potere politico e potere religioso, affermando la sacralizzazione della sua politica attraverso il ricorso a una retorica confessionale fondamentalista¹³², il richiamo diretto alla volontà di Dio, l'uso ostentato di simboli sacri e giungendo persino ad inaugurare, presso la Casa Bianca, un "Ufficio della fede". Trump ha inoltre infarcito la sua politica e il suo mandato di elementi messianici riferiti a sé stesso, presentandosi come il presidente benedetto da Dio¹³³. La forza di tale

del crocifisso e la rilevanza della sentenza della Corte europea dal punto di vista del diritto costituzionale, in *Costituzionalismo.it*, n. 3/2009, 1 ss. Per un confronto con le questioni che hanno riguardato altri Stati europei, si veda E. OLIVITO, *Laicità e simboli religiosi nella sfera pubblica esperienze a confronto*, in *Diritto pubblico*, 2004, 554 ss.

¹³⁰ I. VALENZI, *La fede e la spada*, cit., 19.

¹³¹ L'origine si fa risalire all'«organizzazione lobbistica conservatrice di matrice *evangelical* denominata Moral Majority» il cui peso fu tale da consentire la vittoria elettorale di Ronald Reagan; si veda I. VALENZI, *La fede e la spada*, cit., 21.

¹³² Resterà nella memoria di tutti il video diffuso il 5 marzo 2026, che vede Trump seduto alla scrivania dello Studio ovale circondato da pastori evangelici che pongono le loro mani sulle spalle del Presidente nell'atto di pregare e invocare la benedizione e la protezione di Dio su Trump e sulle truppe statunitensi impegnate nell'attacco all'Iran.

¹³³ Anche se, prima di Trump, era stato Bush a sdoganare «l'idea di un presidente

propaganda viene amplificata dall'invocazione di un effetto a specchio, tale per cui le stesse caratteristiche messianiche vengono trasmesse anche ai propri elettori. Trump, infatti, ha il supporto dei rappresentanti dei potenti gruppi del neo-calvinismo riconducibili alla c.d. «teologia della prosperità» (contrapposta alla più nota «teologia della liberazione» di ispirazione sociale), la cui origine va rintracciata nella variegata costellazione di associazioni protestanti, molto diffuse negli USA e in sud America (soprattutto in Brasile), espressione del fondamentalismo che ha come matrice «il protestantesimo “pentecostale” detto anche “evangelicale”». La propaganda della teologia della prosperità sostiene e diffonde una pericolosa «concezione neoliberista e meritocratica secondo la quale la ricchezza sarebbe il segno di una benedizione divina che premia la fede del soggetto col benessere, il successo economico-sociale, la salute, la prosperità appunto. Povertà, malattia, miseria, infelicità sono, al contrario, espressioni del giudizio e della maledizione divina, per cui è necessaria la conversione e il discepolato nei confronti di coloro che sono esaltati da Dio con la ricchezza. Non ci si deve, quindi, impegnare nei mutamenti sociali, nella redenzione delle classi misere, nella liberazione dall'oppressione economica, ma dedicarsi alla sequela dei protetti da Dio, alla ricerca del guadagno personale, nella prevalenza dell'individualismo sul bene comune»¹³⁴.

Passando ad esaminare l'esperienza italiana, è facile individuare nel richiamo alla difesa di “spirito” e “tradizione” e ai valori “Dio Patria e famiglia” un conservatorismo che affonda le sue radici nell'impianto assiologico e spirituale del fascismo¹³⁵. La Presidente Meloni, in comizi e altre occasioni pubbliche, ha più volte fatto riferimento a tali valori, che richiama ampiamente anche nella sua biografia politica, nella quale afferma che la sua visione del mondo è condensata nel motto «Dio, Patria e famiglia»; l'affermazione, tuttavia, nel tentativo di mistificarne il legame con i valori del fascismo, è accompagnata dalla precisazione di voler fare riferimento a Giuseppe Mazzini e non a «uno slogan fascista, come qualche ignorante a tratti sostiene»¹³⁶. Si è già detto che i caratteri

figura messianica alla guida dell'affermazione della potenza Usa e simbolo della sua sacralità», I. VALENZI, *La fede e la spada*, cit., 22.

¹³⁴ G. RAVASI, *La teologia della prosperità*, in *Sole 24 Ore* del 21 luglio del 2019, ora reperibile su: www.cortiledeigentili.com/la-teologia-della-prosperita/.

¹³⁵ In questi termini, M. SOLINAS, *Terra, spirito, tradizioni. I nipoti di Gentile ed Evola al Governo d'Italia*, in *Micromega*, n. 2/2025, 6 ss.

¹³⁶ G. MELONI, *Io sono Giorgia. Le mie radici, le mie idee*, Milano, 2021, 206.

di misticismo e spiritualismo patriottico che il fascismo ha celebrato, soprattutto per il tramite di Giovanni Gentile, traevano ispirazione dalle ideologie del risorgimento mazziniano, che richiamavano, in realtà, Dio, umanità, Patria e famiglia, in nome dell'affermazione della libertà e dignità degli uomini. Nel fascismo, dunque, come del resto nel richiamo della Meloni, non si perde solo il secondo elemento, l'"umanità", ma sparisce del tutto anche la connotazione libertaria, egualitaria e democratica che ispirava il pensiero di Mazzini¹³⁷.

Per i profili che più interessano in questa sede, ai fini della comprensione approfondita dei riferimenti ideologici della Presidente Meloni e del suo partito, appare indispensabile integrare e confrontare le affermazioni succitate con le c.d. «tesi di Trieste» che condensano un vero e proprio «Appello ai patrioti». Le tesi sono state formulate in occasione del II Congresso Nazionale di FdI nel 2017 e ancora oggi rappresentano il riferimento valoriale dello stesso partito¹³⁸. La lettura di tale documento permette, in particolare, di capire che il riferimento alla triade assiologica Dio, Patria e famiglia sia molto più coerente con l'uso ideologico e propagandistico che ne ha fatto il fascismo piuttosto che con la teocrazia democratica e libertaria riconducibile al misticismo mazziniano. Le tesi di Trieste rappresentano un condensato di ideologie conservatrici che invocano la tradizione, la patria, la valorizzazione dell'identità culturale, il valore dell'unità nazionale e della difesa dello spazio di sovranità. La tutela identitaria nell'agire politico diventa una «missione, a fronte di una classe dirigente che non è stata educata a coltivare il sentimento di patria (...), un progetto politico di lungo respiro che voglia davvero sanare questa ferita, non può che trovare

¹³⁷ «Certo è vero che questi tre concetti sono riconducibili (anche) a Giuseppe Mazzini, e in particolare al volume *Doveri dell'uomo* (del 1869), così come a una decina di altri testi, discorsi e autori, persino edifici, risorgimentali. Tuttavia, non soltanto il motto Dio, Patria e Famiglia è stato rilanciato in grande stile durante tutto il fascismo, ma in Mazzini gli elementi sono quattro (non tre): "Voglio parlarvi, come il core mi detta, delle cose più sante che noi conosciamo, di Dio, dell'Umanità, della Patria, della Famiglia". Il fondamentale concetto di "Umanità", considerato il primo per importanza, rimanda a una visione universalistica dell'"affratellamento dei popoli" che supera la ristrettezza e l'"egoismo" di chi opera "limitando la nozione dei vostri doveri alla famiglia o alla patria."»: M. SOLINAS, *Terra, spirito, tradizioni*, cit., 12, che riporta fra virgolette citazioni tratte da G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, Torino, 1860, capitolo I, "Dei doveri dell'uomo. Agli operai italiani", 1.

¹³⁸ «Le tesi di Trieste» si possono leggere sulla pagina internet di Giorgia Meloni: www.giorgiameloni.it/tesitrieste.

risposta nella scuola e nell'università – e quindi nella formazione di nuove generazioni consapevoli della loro appartenenza a una comunità nazionale». Ancora, citando Giovanni Gentile, si invita ad assumere il valore della Nazione «nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale». Si fa riferimento all'esigenza di rafforzare l'identità culturale della Nazione per renderla più resistente all'«aggressione dell'Islam radicale e militante, refrattario all'integrazione». Proprio per arginare il processo di islamizzazione dell'Italia, si propone ancora una resistenza contro «chi vorrebbe rimuovere i simboli della nostra tradizione cristiana in nome di un distorto laicismo, alla follia di vietare il presepe e la preghiera nelle scuole o la rimozione dei crocifissi dai luoghi pubblici»¹³⁹.

Come è evidente, le tesi fanno appello al fattore religioso accanto a quello identitario, con l'obiettivo di costruire un argine, una contrapposizione amico-nemico che ha caratteri più immaginari che reali, ma il cui fine è evidentemente rafforzare le spinte verso una politica autoritaria¹⁴⁰. Anche se quel processo di islamizzazione della società è più ideologico che reale, si pone l'accento sulla necessità di un'azione culturale che realizzi una nuova egemonia¹⁴¹, mettendo insieme fattore religioso ed educazione, proprio come aveva fatto il fascismo. In nome di una battaglia identitaria, si recupera, dunque, la tradizione fatta di

¹³⁹ Le frasi virgolettate sono tutte tratte da «Le tesi di Trieste», su www.giorgiameloni.it/tesitrieste. Un esempio, da ultimo, di quel che si dice, è rintracciabile nel disegno di legge n. 962, presentato al Senato nel dicembre del 2023, intitolato *Rispetto e tutela delle tradizioni religiose italiane*, che prevede non solo l'espressa valorizzazione e tutela delle festività e delle tradizioni religiose cristiane nella scuola, quale espressione dell'identità del popolo italiano, ma anche l'introduzione del divieto di impedire iniziative in tal senso promosse da genitori, studenti o organi della scuola, collegato a un discutibile potere di ricorso a sanzioni disciplinari nei confronti di dipendenti della pubblica amministrazione (dirigenti scolastici e docenti) che non rispettano tali previsioni (art. 4 del d.d.l.). Per un commento al disegno di legge, si veda C. B. CEFFA, *Festività e tradizioni religiose nella scuola plurale: alcune riflessioni a margine di una recente iniziativa legislativa*, in *Il diritto ecclesiastico*, nn. 3-4/2024, 97 ss.

¹⁴⁰ C. GALLI, *Schmitt, Meloni e l'arte di inventare il nemico*, in *Micromega*, n. 2 /2025, 87, che parla dell'esigenza di creare un «nemico come propria ideologia di supporto».

¹⁴¹ Si fa riferimento, per alcuni aspetti, all'«eredità di Gramsci» che si manifesta nell'apertura al concetto di egemonia culturale – in una versione destrutturata e indefinita sul piano metodologico – che sembra essere accolta dalla destra di FdI, desiderosa di affermazione sul piano culturale; si veda M. SOLINAS, *Terra, spirito, tradizioni*, cit., 17-18.

simboli religiosi e di azione politica in nome di Dio e la si coniuga con la politica educativa: la difesa del sacro legittima l'azione di rigenerazione morale, politica e culturale che passa attraverso le politiche scolastiche esattamente come aveva fatto il fascismo che, al suo esordio, aveva affidato alla riforma Gentile l'educazione nazionale del nuovo Stato autoritario.

La realizzazione del programma educativo contenuto nelle tesi di Trieste, da ultimo, ha trovato uno strumento di attuazione nelle *Indicazioni Nazionali per il curriculum – Scuola dell'infanzia e Scuole del primo ciclo d'istruzione* (d'ora in poi *Nuove indicazioni 2025*) definitivamente approvate nell'autunno del 2025 e che entreranno in vigore nell'anno scolastico 2026-2027¹⁴². Per capirne la portata è necessario fare una breve premessa.

La scuola italiana da anni ha allargato i propri orizzonti territoriali e culturali e si è aperta ai cambiamenti resi necessari dal multiculturalismo¹⁴³. Proprio per rispondere a queste importanti sfide, già nel 1990, è stata adottata la Circolare Ministeriale n. 205, nella quale appare per la prima volta il riferimento all'«educazione interculturale» finalizzata a favorire, nel rapporto fra studenti italiani e studenti stranieri, la valorizzazione delle «diverse culture di appartenenza in funzione del reciproco arricchimento»¹⁴⁴. Sulla stessa linea, nel 1991, gli Orientamenti per la scuola dell'infanzia, dedicano un'attenzione particolare proprio alla definizione dell'atteggiamento da assumere nei confronti della religiosità e delle scelte ad essa attinenti, rispettose della «unità del genere umano in un'epoca di crescenti spinte all'interazione multiculturale e multiconfessionale»¹⁴⁵. L'impegno della scuola pubblica nel cammino

¹⁴² In modo da consentire agli editori la completa revisione e riscrittura dei manuali alla luce delle *Nuove Indicazioni*, segno, tuttavia, anche del completo capovolgimento culturale che i nuovi libri di testo segneranno.

¹⁴³ Su tutte le delicate problematiche poste dell'emersione del multiculturalismo, si rinvia a E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple. I diritti dei soggetti vulnerabili*, Roma, 2006, 68 ss. Per gli aspetti che riguardano l'integrazione nella scuola, con particolare riferimento al culto islamico, cfr. ampiamente R. BENIGNI, *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1/2019, 65 ss.

¹⁴⁴ C.M. del 26.7.1990, n. 205, *La scuola dell'obbligo e gli alunni stranieri. L'educazione interculturale*, su www.archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_interculturale.pdf.

¹⁴⁵ D.M. 3.6.1991, *Orientamenti dell'attività educativa nelle scuole dell'infanzia statali*, su: www.edscuola.it/archivio/norme/decreti/dm3691.html.

di riconoscimento delle nuove esigenze di apertura al multiculturalismo e alla libertà religiosa segna un passaggio decisivo nel 2007, attraverso l'adozione del *Documento dell'Osservatorio Nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale*, che definisce un nuovo approccio nell'integrazione degli studenti stranieri, quello cioè che porta ad «assumere la diversità come paradigma dell'identità stessa della scuola nel pluralismo»¹⁴⁶. Questo nuovo approccio è stato confermato successivamente nel documento che può essere considerato il punto di arrivo di quel rilevante percorso di apertura al multiculturalismo della scuola pubblica italiana e che coincide con l'adozione delle *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione* approvate nel 2012¹⁴⁷ e ulteriormente adattate, sulla base dell'esperienza dei docenti, nel 2018¹⁴⁸. Il documento, in settanta pagine, ha cercato, non senza difficoltà e limiti, di aprire i programmi scolastici alla considerazione della «molteplicità di culture e di lingue che sono entrate nella scuola», per permettere a bambini e ragazzi dalle differenti storie familiari, provenienze, culture e religioni, il riconoscimento reciproco, nel rispetto delle diversità di tutti e dell'identità di ciascuno¹⁴⁹.

Tutto il lavoro iniziato dal 1990 e che ha portato alle *Indicazio-*

¹⁴⁶ Osservatorio Nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale (istituito con d. m. del Ministero della pubblica istruzione, del 6.12.2006), documento dal titolo: *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, 2007, su: www.archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_interculturale.pdf.

¹⁴⁷ D. m. n. 254 del 16.11.2012, «Regolamento recante indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione, a norma dell'articolo 1, comma 4, del decreto del Presidente della Repubblica 20 marzo 2009, n. 89», il testo è reperibile all'indirizzo: www.mim.gov.it/documents/20182/51310/DM+254_2012.pdf.

¹⁴⁸ Con l'adozione, il 22.2.2018, da parte del Ministero dell'istruzione dell'università e della ricerca, del documento dal titolo *Nuove indicazioni e nuovi scenari*, redatto dal Comitato Scientifico Nazione per le Indicazioni del 2012. Il documento è reperibile all'indirizzo: www.mim.gov.it/documents/20182/0/Indicazioni+nazionali+e+nuovi+scenari. Sull'importanza di tale lungo percorso che ha permesso alla scuola pubblica italiana di aprirsi alle diverse istanze identitarie, si rinvia a R. BENIGNI, *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, cit., 66 e R. LO PINTO, *Educare alla diversità religiosa: alcune riflessioni a partire da Martha Nussbaum*, in *Democrazia e diritto*, n. 1/2022, 60.

¹⁴⁹ Sull'importanza della libertà religiosa come fattore di integrazione sociale e costituzionale insiste P. NASO, *La libertà religiosa come risorsa sociale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1/2016, 25 ss.

ni del 2012, ulteriormente revisionate nel 2018, viene cancellato dalle *Nuove indicazioni 2025*, redatte dalla Commissione ministeriale incaricata dal Ministro Valditara e composta da studiosi di area pedagogica e da esperti delle diverse aree disciplinari, pubblicate in via definitiva l'11 giugno 2025¹⁵⁰ e trasmesse al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione (CSPI) per l'acquisizione del parere. Il nuovo documento è riuscito a capovolgere, a cominciare dal linguaggio, l'ispirazione di base delle precedenti *Indicazioni*, affermando un'impronta anacronisticamente identitaria, eurocentrica¹⁵¹ e fortemente radicata nella cristianità. Per ciò che qui più interessa, fra le novità che riguardano la definizione delle singole discipline d'insegnamento, certamente l'attenzione maggiore ricade sulle indicazioni relative alla "Storia", che colpiscono per il loro contenuto spiccatamente identitario. La frase di apertura, ad esempio, contiene un'affermazione che, per la sua assertività, non lascia alcun dubbio: «Solo l'Occidente conosce la Storia», una frase di Marc Bloch inserita senza indicazioni di contesto e utilizzata al fine di affermare l'assoluta centralità culturale dell'Occidente e delle sue radici greche, romane e cristiane. Si afferma inoltre che «il cristianesimo è una religione di storici», tanto che il suo avvento ha ulteriormente rafforzato il primato della civiltà occidentale: «per il cristianesimo, facendosi uomo, Dio aveva voluto manifestare la sua presenza nella vicenda umana. Ma la sua venuta costituiva in tale vicenda una frattura, un punto di non ritorno. (...) Dopo la venuta di Cristo, infatti, la storia umana acquisiva il carattere di una sorta di percorso di

¹⁵⁰ Reperibili su: mim.gov.it/documents/20182/0/Nuove+indicazioni+2025.pdf/.

Sulla sostanziale contrapposizione fra i due documenti si veda D. IANES, *Cosa indicano le Nuove indicazioni?*, in Id. (a cura di), *Credere obbedire insegnare. Voci critiche sulle Indicazioni Nazionali 2025 per il primo ciclo di istruzione*, Trento, 2025, 71, che sottolinea in apertura come «le *Nuove indicazioni* indicano il passato, mosse dalla paura e dal bisogno di controllo, mentre le *Indicazioni* del 2012 indicavano il futuro, mosse dal desiderio di espansione di una nuova cittadinanza». Rileva la volontà di «rivendicare la discontinuità» e «una marcata cesura con il passato» delle *Nuove indicazioni* anche I. FIORIN, *Le nuove vecchie Indicazioni*, ivi, 77 ss., 79 per le citazioni.

¹⁵¹ Si veda A. TOSOLINI, *Traiettorie per l'innovazione. Di tutto un po' senza cornice di senso*, in R. Palermo (a cura di), *Nuove Indicazioni 2025: analisi critica a più mani*, Ivrea, 2025, 42, che sottolinea come il testo delle *Nuove Indicazioni 2025* sia fondato su l'«esaltazione di una cultura occidentale definita per contrapposizione alle altre culture, con una tendenza all'assimilazione del diverso e a scapito del dialogo interculturale».

prova che l'umanità era chiamata a intraprendere sulla via di salvezza che il suo redentore le aveva promesso»¹⁵².

La centralità culturale dell'Occidente cristiano, evidente nel passo riportato, unitamente al richiamo alla sola dimensione nazionale italiana e alla sua particolare identità storica, assumono il rilievo di nuove parole d'ordine della storia, da contrapporre alle parole quali «interculturalità», «uomo planetario», «multiculturalità», che caratterizzavano le *Indicazioni nazionali del 2012*, mentre, sul piano dell'insegnamento, prevalente diventa, alla scuola elementare, l'insegnamento della storia nella forma della narrazione, attraverso lo studio di testi classici, fra i quali spicca la Bibbia.

Fin dalla prima versione presentata nel marzo del 2025 le *Nuove indicazioni* hanno incontrato la decisa opposizione del mondo della scuola e degli esperti di politica scolastica¹⁵³, non solo per l'intento ideologico che, facendo appello al recupero dello «storicismo» di matrice idealista¹⁵⁴, afferma una logica identitaria ed eurocentrica, ma anche perché questa visione fortemente tradizionalista spazza via il tentativo fatto negli ultimi anni. Grazie, infatti, alle *Indicazioni* del 2012, si è affermata una scuola dell'infanzia e del primo ciclo più inclusiva e multiculturale, attenta ad accogliere, anche con la didattica, il numero sempre più crescente di alunne e alunni con *background* migratorio, aprendosi a identità multiple e al rispetto delle differenze religiose, nella consapevolezza che «per un insegnante la responsabilità più grande è quella di avere cura di tutte queste differenze fatte di origini, percorsi e aspirazioni»¹⁵⁵. Al contrario, le *Nuove indicazioni per il curriculum 2025* manifestano una volontà di controllo e di egemonia culturale sull'educazione dei più piccoli e si accompagnano ad una precisa scelta identitaria e religiosa.

Alla luce di quanto detto non stupiscono i pareri negativi nei con-

¹⁵² Tutte le frasi fra virgolette sono riportate nelle *Indicazioni nazionali per il curriculum 2025*, cit., 53.

¹⁵³ Oltre ai numerosi interventi sulla stampa quotidiana, a un appello rivolto al Presidente della Repubblica, sottoscritto da diciotto sigle tra sindacati e associazioni di docenti e studenti, e a numerosi incontri pubblici, si rinvia alle molte voci critiche contenute nei due volumi: D. IANES (a cura di), *Credere obbedire insegnare. Voci critiche sulle Indicazioni Nazionali 2025 per il primo ciclo di istruzione*, cit., *passim*; R. PALERMO (a cura di), *Nuove Indicazioni 2025: analisi critica a più mani*, cit., *passim*.

¹⁵⁴ *Indicazioni nazionali per il curriculum 2025*, cit., 54.

¹⁵⁵ E. HAKUZIMANA, *Tra i banchi di scuola. Voci per un'educazione accogliente*, Torino, 2024, XIV.

fronti delle *Nuove Indicazioni 2025* espressi dal CSPI¹⁵⁶ e dal Consiglio di Stato¹⁵⁷, fra giugno e settembre del 2025. In particolare, il CSPI, nel rilevare molteplici profili problematici delle *Nuove Indicazioni del 2025* in un lungo parere, si sofferma espressamente sul contenuto del programma di storia, evidenziando che le particolarità che caratterizzano il suo contenuto fanno percepire tale programma «come strumento per la costruzione di una identità nazionale», più che rivelare «un approccio tipicamente disciplinare» di un programma ed esprime conseguentemente la richiesta di modificarne il contenuto.

Ugualmente critico appare il parere del Consiglio di Stato sullo schema di regolamento relativo alle *Nuove indicazioni del 2025*. Il Consiglio di Stato ha individuato una serie di rilievi formali nel testo, chiedendo al Ministero dell'istruzione e del merito di adeguarsi con delle modifiche, ma, in particolare, ai fini del presente lavoro, di rilievo appare il richiamo alle «plurime indicazioni di salvezza relativamente all'insegnamento della religione cattolica», indicazioni ritenute superflue sul piano delle fonti del diritto, trattandosi di materia regolata dalla legge, ma anche non opportune nel confronto con le precedenti *Indicazioni nazionali del 2012* privi di tali riferimenti. In definitiva anche i rilievi di organi terzi e tecnici quali il CSPI e il Consiglio di Stato ben evidenziano il disegno ministeriale di orientare, in senso marcatamente identitario, la scuola di infanzia e del primo ciclo, attraverso un documento di *soft law* che dovrebbe essere caratterizzato dalla natura tecnica, anche nel rispetto dell'autonomia scolastica e della libertà d'insegnamento.

C'è un elemento che accomuna le tesi di Trieste e le *Nuove indicazioni del 2025*, che va evidenziato a conclusione di queste pagine. Entrambi i documenti sono il frutto di una spinta conservatrice, che recupera il fattore religioso e lo orienta, ne fa strumento di egemonia culturale. Il fattore confessionale diventa, infatti, strumento di alimentazione e di tutela di una religione identitaria, le cui radici sono rintracciabili in un *milieu* culturale che affratella la confessione cristiano-cattolica con il recupero delle tradizioni nazionali e del sentimento di Patria. L'esito appare configurare una sorta di «religione pubblica»

¹⁵⁶ Consiglio Superiore delle Pubblica istruzione, Parere n. 151 del 27.6.2025, su: [6e3d92b7-bf67-f396-1910-485aee1fbc24](#).

¹⁵⁷ Consiglio di Stato, Sezione consultiva per gli Atti normativi, parere del 9.9.2025 su: *N. 00829/2025 AFFARE*.

animata da «spirito e sentire comune di una società che se ne nutre»¹⁵⁸, che sembrerebbe richiamare una nuova versione, chiusa, identitaria e autoreferenziale della «religione civile». Tuttavia, questa riedizione della «religione civile» trascura del tutto l'originaria ispirazione illuminista e rivoluzionaria rousseviana, che non aveva nulla di confessionale e che, anzi, era aperta alla tolleranza dei culti¹⁵⁹, in funzione di un'unica forma di teologia, una «teologia costituzionale»¹⁶⁰, che rinvia alla concretezza dei diritti e dei doveri: «vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano fissare gli articoli, non già precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità»¹⁶¹.

¹⁵⁸ M. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'occidente*, in J. RATZINGER, M. PERA, *Senza radici*, Milano, 2004, 87.

¹⁵⁹ «I dogmi della religione civile devono essere semplici, pochi, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti. (...). Quanto ai dogmi negativi, io li riduco a uno solo: l'intolleranza; essa rientra nei culti che abbiamo escluso». J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 234.

¹⁶⁰ Che «indica il concreto stare assieme degli uomini e il modo in cui è costituita la realtà politica»: G. DUSO, *teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, cit., 408.

¹⁶¹ J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 233.



Costituzionalismo.it

Email: info@costituzionalismo.it

Registrazione presso il Tribunale di Roma

ISSN: 2036-6744 | Costituzionalismo.it (Roma)