

La (ri)politicizzazione della religione e i paradossi della secolarizzazione: simboli, identità, populismi*

di Luca Pietro Vanoni

SOMMARIO: 1. La (ri)politicizzazione della religione attraverso i suoi simboli. – 2. Simboli e popoli. Una simbiosi strategica? – 3. Oltre i populismi. Il persistente enigma dei simboli religiosi tra pluralismo e secolarizzazione – 4. Religione e modernità: il complicato rompicapo della secolarizzazione – 5. Identità culturali simboliche in subbuglio: una questione persistente. – 6. L'uso simbolico della religione nella costruzione delle identità nazionali europee: qualche esemplificazione. – 8. La contesa delle identità nelle società plurali post-secolari. – 9. Conclusioni.

1. *La (ri)politicizzazione della religione attraverso i suoi simboli*

Uno dei principali pilastri che sorreggono le moderne democrazie è rappresentato dall'idea per cui lo Stato, per essere definito liberale, debba in qualche misura essere secolare. Nel tratteggiare le caratteristiche di questo pilastro, Rosenfeld lo ha descritto come «institutional secularism»¹, ovvero un meccanismo costituzionale capace di garantire un sufficiente grado di separazione tra lo Stato e la religione che, allo stesso tempo consenta la coesistenza e la pacifica convivenza di visioni religiose o areligiose della vita. Questa concezione del secolarismo, che si articolerebbe a partire dall'illuminismo, si fonda sulla presunzione per cui né lo Stato né – in termini più generali – la sfera pubblica debbano operare in connessione con la religione, che dovrebbe invece esprimersi liberalmente solo nel privato, in *interiore homini*: «consistent with the values of the Enlightenment, ideally religions should be completely depoliticized and removed from the public sphere in exchange for being guaranteed a privileged status within the private sphere»².

Partendo da questa premessa, alcuni autori hanno sottolineato come negli ultimi dieci anni il principio del secolarismo istituzionale sia minacciato dalla ri-politicizzazione della religione e dalla sacralizzazione della sfera politica³

* Il presente contributo costituisce una elaborazione della ricerca svolta nell'ambito del Progetto SiNtesi – Bando competitivo Linea 3 SEED 2019, e una anticipazione rivisitata dei contenuti presenti nel libro C. NARDELLA, M. TOSCANO, L.P. VANONI, *Simboli contesi*, Torino, (in corso di pubblicazione).

¹ S. MANCINI, M. ROSENFELD, *Nationalism, Populism, Religion, and the Quest to Reframe Fundamental Rights*, Cardozo Legal Studies Research Paper No. 617, 2020, 1.

² *Ibidem*.

³ Secondo J.P. ZÛQUETTE, *Populism and Religion*, in C.R. KALTWASSER, P. TAGGART, P. OCHOCHA ESPEJO, P. OSTIGUY (a cura di), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, 2017, 444, politicizzazione della religione e sacralizzazione della politica costituiscono due aspetti dimensionali connessi ma

disposte da partiti sovranisti e/o populistici anche attraverso la riproposizione pubblica di quei simboli e quelle tradizioni religiose che sono particolarmente radicate nella comunità di riferimento.

Molteplici sono gli esempi di questa attuale tendenza, che sfrutta il valore semantico dei simboli religiosi per fini politico-identitari. Rivolgendo lo sguardo al nostro paese, è facile constatare come il leader della Lega Matteo Salvini utilizzi spesso nei suoi comizi riferimenti ai santi protettori d'Europa e d'Italia, mostrando alla folla vangeli e rosari per marcare la propria distanza da quella deriva cosmopolitico-globalista descritta come una minaccia per lo stile di vita del popolo italiano. Al di là del credo personale di Salvini – che si è spesso dichiarato cristiano praticante – la tendenza del leader della Lega ad associare la politica alla religione è certamente parte della sua strategia elettorale come da lui stesso riconosciuto quando ha affidato pubblicamente la vittoria di alcune battaglie politiche alla protezione della Vergine⁴.

Tale orientamento non è però confinato al nostro territorio nazionale. In Austria, il leader del FPÖ Heinz-Christian Strache ha più volte brandito un grosso crocifisso di legno nei propri comizi politici⁵, mentre in Germania Alternative für Deutschland ha inaugurato la campagna anti-islamica alle elezioni del 2017 sfruttando l'effigie di Martin Lutero⁶. In Polonia, famosa è stata la contesa sull'installazione della Smolensk Cross, eretta nel 2010 di fronte al palazzo presidenziale per commemorare la tragedia aerea che è costata la vita a 96 civili e al presidente della Repubblica Lech Kaczyński, e divenuta poi il simbolo di inconsistenti teorie sulle presunte responsabilità del governo polacco sull'incidente. Solo tre mesi dopo la sua installazione, essa venne rimossa dall'amministrazione locale, generando un acceso dibattito che si è rapidamente trasformato «into a battleground that exposes the deep cultural and political rifts within Polish society»⁷.

L'uso strumentale della religione ha influenzato persino la linea politica pro-Brexit del UK Independence Party (UKIP) che, pur non presentandosi come

distinti che possono contraddistinguere, in modo a volte anche diverso, il nesso stringente tra il populismo e le religioni (cristianesimo, islamismo, ebraismo e buddhismo) ai giorni nostri.

⁴ AN.C., *Politica e religione: Quando Salvini cerca la benedizione dall'alto*, Il Sole 24 Ore (Aug. 6, 2019), <https://www.ilsole24ore.com/art/politica-e-religione-quando-salvini-cerca-benedizione-dall-alto-A-CoZKUd>. Analogamente S. MANCINI E M. ROSENFELD, *Nationalism, Populism, Religion, and the Quest to Reframe Fundamental Right*, cit., 15 hanno ricordato che «after his party's success in the European elections of 2019, he reiterated his thanks to the immaculate heart of Mary, for helping Italy and Europe to find again hope, pride, roots, jobs and security».

⁵ Come riportato in *Strache macht wieder Werbung mit dem Kreuz*, in *Kronen Zeitung*, 10 febbraio 2018, <https://www.krone.at/1636648>.

⁶ S. HEGARTY, *Seven reasons Martin Luther and the Protestant Reformation still matter today*, in *ABC news*, 31 ottobre 2017, <https://www.abc.net.au/news/2017-10-31/why-martin-luther-and-protestant-reformation-still-matter-today/9093324>.

⁷ J. DEMPSEY, *Poland, a Memorial Becomes a Battleground*, in *NYT on line*, 1 sett. 2010, <https://www.nytimes.com/2010/09/02/world/europe/02iht-letter.html>.

un partito di ispirazione religiosa, ha comunque utilizzato una qualche retorica cristianista per sostenere il proprio programma politico; così, ad esempio, il Manifesto *Valuing our Christian Heritage* del 2015 definisce il partito come «the only major political party left in Britain that still cherishes our Judaeo-Christian heritage» ricordando come, al contrario, «other parties have deliberately marginalised our nation's faith»⁸. Pur senza utilizzare una specifica simbologia religiosa, i discorsi anti-europeisti di Farage menzionano esplicitamente la cristianità come il collante della c.d. *Britishness*, e ciò potrebbe aver inciso nella «identification with Britain and support for Brexit, even if it is merely part of the matrix of British identity»⁹.

Infine, nel continente europeo, anche la laicissima Francia sembra attraversata da movimenti populistici che si appellano alle radici cristiane per sostenere i propri programmi. La leader del Fronte Nazionale, ad esempio, ha in diverse occasioni descritto la cultura francese a partire da tali radici, utilizzando la figura di Giovanna d'Arco (spesso accostata a quella di Marianne) per ricordare al popolo francese che lo stesso motto nazionale *liberté, égalité, fraternité* «stems from the principles of secularization resulting from a Christian heritage»¹⁰. Allo stesso tempo, però, la strategia politica del Fronte Nazionale insiste fortemente sul concetto di *laïcité*, invocando la rimozione dei simboli religiosi dagli spazi pubblici o aperti al pubblico¹¹. In modo del tutto paradossale, pertanto, sia la laicità che il cristianesimo «are presented as non-negotiable part as French identity»¹²; come ricordato pubblicamente da Marine Le Pen, infatti, «France is France. It has Christian roots. This is how it is. This is what makes its identity. It is *laïque* and we are attached to this identity. We won't allow the transformations of this identity»¹³.

In alcuni ordinamenti, inoltre, la religione è invocata per rafforzare l'identità del popolo non solo dai leader politici nei loro comizi elettorali, ma anche dalle stesse istituzioni¹⁴. Così, ad esempio, numerose sono state le polemiche suscitate

⁸ Il Manifesto è disponibile in http://www.support4thefamily.org/UKIPChristian_Manifesto-1.pdf.

⁹ I. YILMAZ, N. MORIESON, M. DEMIR, *Exploring Religions in Relation to Populism: A Tour around the World*, in *Religions* 12, 2021, 17, <https://doi.org/10.3390/rel12050301>.

¹⁰ E. GREEN, *The Specter of Catholic Identity in Secular France*, in *The Atlantic*, 6 maggio 2017, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/05/christian-identity-france/525558/>.

¹¹ R. BRUBAKER, *Between Nationalism and Civilizationism: the European Populist Moment in Comparative Perspective*, in *Ethnic and Racial Studies*, 2017, 11: “In the current campaign, she has called for banning the headscarf – along with the kippa and, for an appearance of equality, large crosses – in all public settings, including stores, streets, workplaces, and public transportation”.

¹² O. ROY, *The French National Front. From Christianity to Laïcité*, in N. MARZOUSKI, D. MCDONNELL, O. ROY (a cura di), *Saving the People. How Populist Hijack Religion*, London, 2016, 91.

¹³ Così il discorso elettorale del dicembre 2012 riportato da O. ROY, *The French National Front. From Christianity to Laïcité*, cit., 93.

¹⁴ In riferimento alle dinamiche religioso-identitarie nei sistemi polacco ed ungherese, v. da ultimo S. NINATTI, *Religione e identità costituzionale: il difficile «ritorno in Europa» di Ungheria e Polonia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2021, 195 ss.

dalla decisione del governo ungherese di installare nel 2014 un monumento per i caduti della seconda guerra mondiale raffigurante l'arcangelo Gabriele (simbolo della cattolica Ungheria) che fronteggia fieramente un'aquila imperiale del tutto simile a quelle utilizzate nelle effigi del Terzo Reich. In questo caso, l'uso di una simbologia complessa si è intersecata con la lettura strumentale della storia, mostrando una contrapposizione fittizia che sottovaluta le gravi colpe del governo Horthy al fine di addossare l'intera responsabilità dell'olocausto ungherese alla Germania nazista¹⁵.

Quanto all'utilizzo di monumenti pubblici, ancor più significativa è la celebrazione di Stefano I, primo re ungherese venerato come santo da cattolici ed ortodossi, la cui statue campeggiano nelle piazze di Budapest. La figura di Re Stefano non è utilizzata solo per ricordare, descrittivamente, la nascita dello Stato ungherese, ma anche, per suggerire, prescrittivamente, i valori religiosi che sono indicati come marcatori identitari del paese dal Preambolo della Costituzione, che richiama al «role of Christianity in preserving nationhood»¹⁶. Lungi dall'essere qualificato come mera «ordinately designed cover»¹⁷ della legge fondamentale, il Preambolo non si limiterebbe quindi a riconoscere il ruolo occupato dal cristianesimo nella storia del paese, ma sembra piuttosto indicare una direzione programmatico-costituzionale¹⁸ che è oggi ratificata come «binding rule»¹⁹ dall'art. R(4) della Legge Fondamentale, a norma del quale «the protection of the constitutional identity and Christian culture of Hungary shall be an obligation of every organ of the State»²⁰.

¹⁵ Vedi Y. SCHLEIFER, *Statue of Limitations*, in FP 7 luglio 2014, <https://foreignpolicy.com/2014/07/07/statue-of-limitations/>.

¹⁶ Così il Preambolo della Costituzione ungherese: «We are proud that our king Saint Stephen built the Hungarian State on solid ground and made our country a part of Christian Europe one thousand years ago». Cfr. Legge Fondamentale dell'Ungheria (25 Aprile 2011) disponibile in sul sito della Corte costituzionale Ungherese, https://hunconcourt.hu/uploads/sites/3/2021/01/thefundamentallawofhungary_20201223_fin.pdf.

¹⁷ J. FROSINI, *Constitutional Preambles: More than Just a Narration of History*, 2 *Illinois Law Review*, 2017, 603 ss.

¹⁸ In riferimento, si permetta di rinviare a B. VIMERCATI, L.P. VANONI, *Dall'identità alle identity politics: la rinascita dei nazionalismi nel sistema costituzionale europeo*, in *Quad. Cost.*, 1, 2020, 48: «le tradizioni religiose sono infatti espressamente richiamate nel Preambolo della Costituzione ungherese del 2011 il quale (...) viene caricato di una forte valenza identitaria che sembra quasi prescrittiva della direzione costituzionale che l'ordinamento ungherese è chiamato a seguire».

¹⁹ Come rilevato dalla *European Commission for Democracy Through Law* (Venice Commission), Opinion 1035/2021, al p.to 46: «in 2018, by the Seventh amendment to the Fundamental Law, Article R paragraph 4 was introduced (...) transforming the preambular formula into a binding rule». Vedi [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2021\)029-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2021)029-e).

²⁰ Da questa deriva prescrittivo-etno-identitaria del sistema costituzionale ungherese aveva già messo in guardia G. HALMAI, *Fidesz and Faith: Ethno-Nationalism in Hungary*, *VerfBlog*, 29 giu 2018, <https://verfassungsblog.de/fidesz-and-faith-ethno-nationalism-in-hungary/>, DOI: 10.17176/20180629-091745-0. A riguardo v. anche L. BELLUCCI, *Tradizione, identità nazionale, etnosimbolismo e discriminazio-*

L'utilizzo identitario-simbolico-strumentale della religione non è peraltro una prerogativa dei soli populismi europei. I quattro anni di presidenza Trump sono il riflesso di come una certa retorica religioso-etnico-nazionalista possa far presa su una porzione di elettorato e, in particolare, sui cittadini dell'America evangelica che credono fortemente nella predestinazione della nazione americana, nei suoi principi trascendenti, nei suoi valori morali. Si spiegano così molte delle esternazioni pubbliche del Presidente a sostegno della America cristiana²¹, ed anche l'uso esplicito di simboli religiosi, come documenta la contestatissima foto di Trump che mostra una Bibbia di fronte alla chiesa episcopale di San Giovanni a Washington pochi giorni dopo l'omicidio di George Floyd per mano della polizia²². La Bibbia cristiana, da sempre utilizzata per il giuramento presidenziale, è parte integrante di quel 'deismo cerimoniale' e di quella commistione tra simbologia religiosa e laica tipica della nazione statunitense, ma, come rilevato dalle aspre critiche di numerosi prelati²³, la gestualità di Trump poco aveva a che fare con la rievocazione di tale tradizione, prestandosi piuttosto ad una esibizione strumentale volta a celebrare il ruolo del Presidente come quello di leader salvifico della nazione²⁴.

L'uso strategico della simbologia religiosa coinvolge infine in misura crescente anche i paesi latino-americani, i cui esponenti politici spesso poggiano il proprio consenso elettorale sulle comunità evangeliche. Si comprende così il tentativo della senatrice boliviana Jeanine Áñez di «riportare la bibbia all'interno del palazzo governativo», mentre in Brasile la retorica religiosa del presidente Bolsonaro ha spinto il Consiglio nazionale delle Chiese cristiane del Brasile (Conic) e la Diaconia luterana (Fld) a redigere un documento contro la strumentalizzazione dei simboli religiosi nei territori di propria competenza²⁵.

Il fenomeno ora descritto, che sembrerebbe riguardare solo la religione

ne in Ungheria: sfidare i diritti fondamentali con le loro stesse "armi", in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), fascicolo n. 15 del 2021.

²¹ E. DIAS, 'Christianity Will Have Power', NYT, 9 ago 2020, <https://www.nytimes.com/2020/08/09/us/evangelicals-trump-christianity.html>.

²² Sull'episodio, e in generale sul contestato uso di Trump della Bibbia, v. Z. MONTAGUE, *Holding It Aloft, He Incited a Backlash. What Does the Bible Mean to Trump?*, NYT 2 giugno 2020, <https://www.nytimes.com/2020/06/02/us/politics/trump-bible-st-johns.html>.

²³ Cfr. R. SHABAD, G. BENNETT, M. ALBA, S. PETTYPIECE, "The Bible is not a prop": Religious leaders, lawmakers outraged over Trump church visit, NBC news, 2 giugno 2020, <https://www.nbcnews.com/politics/politics-news/religious-leaders-lawmakers-outraged-over-trump-church-visit-n1221876>.

²⁴ Come riportato da C.A. BREKUS, *Donald Trump, the Bible, and White Supremacy*, in Harvard Divinity School Blog, 12 giugno 2020, <https://hds.harvard.edu/news/2020/06/12/donald-trump-bible-and-white-supremacy#:~:text=recognize%20his%20action%20for%20what%20it%20was%3A%20not%20a%20pious%20veneration%20of%20their%20most%20sacred%20text%2C%20but%20a%20crude%20attempt%20to%20turn%20the%20Bible%20into%20a%20justification%20for%20the%20%22domination%22%20of%20black%20protesters%20and%20their%20white%20supporters%22.>

²⁵ Cfr. E. BANFO, *Religione: simboli di fede tra polemiche e strumentalizzazioni*, in *Affari Internazionali*, 22 dic. 2019, <https://www.affarinternazionali.it/2019/12/religioni-simboli-strumentalizzazioni/>.

cristiana, in realtà coinvolge anche società politiche a maggioranza islamica, induista, buddista e ebraica²⁶. Per quanto le significative differenze che contraddistinguono paesi strutturalmente diversi sotto il piano storico e giuridico non consentano una reale comparazione, la diffusione globale del fenomeno sembra comunque suggerire che «the growing prominence of religion in politics is evident in populist rhetoric dominating political life across the world»²⁷.

2. *Simboli e popoli. Una simbiosi strategica?*

Gli esempi riportati mostrano, in modo significativo, quanto negli ultimi dieci anni l'uso strumentale di argomenti, simboli, costumi religiosi abbia influenzato la scena politica europea e non, fondendosi con la retorica antisistemica tipica dei moderni populisti. Per dirla con Zanatta, «the relationship between populism and religion hits in your eyes» e, sebbene illustri studiosi del fenomeno come Cass Mudde abbiano rilevato che per molto tempo lo studio delle relazioni tra populismo e religione «remains neglected area of research»²⁸, oggi il nesso tra questi due fenomeni è sempre più al centro nello studio delle scienze sociali²⁹.

Le ragioni di questa nuova alleanza tra religione e nazionalismo populista non sono troppo difficili da comprendere. Riprendendo la famosa definizione di Mudde, infatti, il populismo sarebbe «a thin-centered ideology» che tende a separare la società in due gruppi omogenei («the pure people versus the corrupt elites») promuovendo una visione semplificata della realtà in cui il ruolo dei politici è quello di rappresentare la volontà generale («the general will») del popolo³⁰. L'*ideational approach* di Mudde è utile per spiegare l'utilizzo strumentale della religione da parte dei populismi; presentandosi come una ideologia sottile, i populismi possono (e, anzi, in realtà nella maggior parte dei casi devono) combi-

²⁶ I. YILMAZ, N. MORIESON, M. DEMIR, *Exploring Religions in Relation to Populism: A Tour around the World*, cit., *passim*. Particolarmente interessante sotto il profilo della comparazione delle religioni è la vicenda indiana e la ascesa al potere del Presidente Modi, la cui formazione politica è fortemente intessuta di teorie appartenenti all'induismo nazionalista della organizzazione Rashtriya Swayamsevak Sangh. Vedi (tra gli altri) D. MCDONNELL, L. CABRERA, *The Right-Wing Populism of India's Bharatiya Janata Party (and Why Comparativists Should Care)*, 26 *Democratization*, 2009, 484.

²⁷ I. YILMAZ, N. MORIESON, M. DEMIR, *Exploring Religions in Relation to Populism: A Tour around the World*, cit., 20.

²⁸ Entrambe le citazioni sono riportate da J.P. ZÜQUETTE, *Populism and Religion*, cit., 44.

²⁹ Per una recente ricostruzione della letteratura riguardante il nesso tra religioni e populismo, cfr. (per tutti) Y. IHSAN, N. MORIESON, *A Systematic Literature Review of Populism, Religion and Emotions*, in *Religions* 12, 2021, 272 ss.

³⁰ C. MUDDÉ, *Populism. An Ideational Approach*, in C.R. KALTWASSER, P. TAGGART, P. OCHOCHA ESPEJO, P. OSTIGUY (a cura di), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, 2017, 29.

narsi con «very different (thin and full) other ideologies, including communism, ecologism, nationalism or socialism»³¹. La versatilità concettuale dei fenomeni populistici riesce così ad assorbire le argomentazioni dogmatico-morali delle religioni per riempire di contenuti “spessi” la propria retorica demagogica. Inoltre, i populismi moderni affidando ad un capo l'intera rappresentanza della volontà del popolo e istituiscono una forte interazione tra la sua leadership carismatica e una narrativa salvifica (*vox populi – vox dei*) che tende a sacralizzarne la figura³². In questo senso, si comprende perché l'eccezionalismo tipico del populismo può davvero manifestarsi come «la trasposizione secolare di quello religioso, per cui ogni religione, sottolineando più l'identità che la fede, si proclama come unica via di salvezza escludendo le altre»³³.

Anche la definizione offerta da Müller svela, sotto un altro angolo prospettivo, il legame tra religione e populismi. Approcciando al problema da un punto di vista politologico, Müller osserva come il populismo non si limiti a criticare le elites, ma si ponga innanzitutto come un fenomeno *anti-pluralista* che tende a polarizzare la società dividendola in due fazioni (“us v. them”) moralmente distinte. Pertanto, la politica populista è sempre una «politica delle identità» che contrappone un concetto artificiale di popolo ad un nemico ugualmente fantomatico, *moralizzando* la contrapposizione³⁴. Questa teoria si sposa con una delle principali cause individuate da Norris e Inglehart per spiegare l'ascesa dei populismi, secondo cui sarebbe fuorviante interpretare il fenomeno sotto il profilo unicamente economico, perché esso sarebbe anche figlio di una resistenza al cambiamento culturale e sociale³⁵.

³¹ C. MUDDE, *The Populist Zeitgeist*, in *Government and Opposition*, 39(4), 2004, 544.

³² Vedi, a riguardo, le considerazioni di J.P. ZÜQUETTE, *Populism and Religion*, cit., 454: «the empirical/deductive approach should reveal religious populisms as political religions that are characterized by a dynamic interaction between charismatic leadership, a narrative of salvation, ritual, and the creation of a moral community that sees itself with the collective mission of fighting conspiratorial enemies, redeeming the nation from its alleged crisis».

³³ N. COLAIANNI, *Populismo, religioni, diritto, Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>) n. 34/2019, 100.

³⁴ J.W. MÜLLER, *Cos'è il populismo*, Milano, 2016, 7: «oltre ad essere antielitari, i populistici sono *antipluralisti*. Sostengono di essere gli unici a rappresentare il popolo (...). La rivendicazione della rappresentanza esclusiva non è empirica: è sempre chiaramente *morale* (...). In parole povere, i populistici affermano “siamo il 99 per cento”, ma sotto intendono invece “siamo il 100 per cento”. Per i populistici, questa equazione funziona sempre: qualsiasi rimanenza può essere ignorata in quanto immorale ed estranea al popolo. Questo è un altro modo di dire che il populismo è sempre *una forma di politica delle identità* (sebbene non tutte le versioni della politica delle identità siano *populiste*)».

³⁵ R. INGLEHART, P. NORRIS, *Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash*, HKS Faculty Research Working Paper Series RWP16-026, 2016, 2: «The surge in votes for populist parties can be explained not as a purely economic phenomenon but in large part as a *cultural backlash*, as a reaction against progressive cultural change».

La divisione manichea della realtà, unita alla crisi delle identità tipica della società postmoderna, porta a galla il nesso strumentale tra populismi e religione. Essi si prestano per loro natura a rappresentare, in modo semplice ma efficace, il *cultural backlash* identitario che è all'origine di un certo populismo³⁶. All'interno della sfera pubblica i simboli sono infatti costrutti culturali chiamati a rappresentare se stessi e allo stesso tempo qualcosa d'altro, perché hanno il potere «altamente sintetico sul piano cognitivo e altamente mobilitante sul piano affettivo e volitivo»³⁷ di invocare una credenza, un valore, una identità; come ricordato da Gadamer: «il simbolo indica ciò che non vale solo per il suo contenuto, ma per la possibilità di essere esibito; esso quindi è un documento attraverso il quale i membri di una comunità si riconoscono: sia esso un simbolo religioso, o si presenti invece in senso profano come un distintivo, un lasciapassare, una parola d'ordine»³⁸.

Si svela quindi l'intrinseca paradossalità del simbolo che, da un lato, anche etimologicamente, «unisce e mette insieme (*syn-ballo*) coloro che in esso e tramite esso si riconoscono» eppure nello stesso tempo «divide e separa (*dia-ballo*) coloro che in quel simbolo non si riconoscono, sortendo così un effetto *diabolico*»³⁹. È proprio questa duplice veste del simbolo⁴⁰ che consente ai populistici di perseguire con efficacia la strategia politica di dividere la società in due categorie tra loro contrapposte. Il simbolo religioso esposto pubblicamente nei comizi elettorali è in grado di marcare una netta divisione tra “us”, (cioè the “pure people” che si riconoscono nella identità che il simbolo esprime) da “them” (ossia coloro che osteggerebbero lo stile di vita religioso/tradizionale del popolo). Così utilizzato, esso assolve pragmaticamente ad una funzione identitaria permettendo la costruzione simbolica dell'intersoggettività, cioè la creazione di legami sociali

³⁶ Così N. COLAIANNI, *Populismo, religioni, diritto*, cit., 106: «Unità politica e omogeneità religiosa tornano così a sovrapporsi in materia di simboli religiosi. Il populismo ha bisogno di simboli per agganciare la comunità unanime e pura, che vuole restaurare, all'antico immaginario religioso».

³⁷ L. LOMBARDI VALLAURI, *Simboli e realizzazioni*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, *Symbolon e Dyabolon. Simboli Religiosi, diritti nell'Europa Multiculturale*, Bologna, 2006, 15.

³⁸ H.G. GADAMER, *Wahrheit and Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubingen, 1960, riportato da G. AZZONI, *La duplice trascendenza del simbolo*, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, *Symbolon/Dyabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, cit., 35.

³⁹ E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, intervento a *Crocifisso velo e turbante. Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, Campobasso, 21-22 aprile 2005, in *www.olir.it*, 3.

⁴⁰ Questa duplice valenza è messa in evidenza, sotto un diverso angolo prospettico, anche da C. CARDIA, *Il simbolo religioso e culturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, in Rivista telematica (*www.statochiese.it*), n. 23/2012, 1 che rileva come l'aspetto divisivo e quello inclusivo del simbolo abbiano poi originato due orientamenti giuridici differenti: «l'esame semantico delle controversie sui simboli religiosi rivela il linguaggio usato dalle due scuole di pensiero, una negativa e repulsiva, l'altra inclusiva ed accogliente (...) i due orientamenti utilizzano termini e lessico opposti, un riflette sofferenza, opposizione, chiede il nascondimento della fede, l'altro propone accettazione delle differenze sintesi anche di compromessi».

che prescindono dalla conoscenza personale dell'altro; utilizzato come marcatore identitario-sociale, il simbolo permette così ai leader populistici di farsi riconoscere senza farsi davvero conoscere, fungendo da forza aggregatrice funzionale ad intercettare il consenso di un certo elettorato.

Questa tendenza non rimane priva di conseguenze anche sul piano della autenticità del fenomeno religioso. Come acutamente osservato da Brubaker, il richiamo simbolico alle radici cristiane d'Europa è una caratteristica anche di leader populistici (come ad esempio l'olandese Geert Wilders) i quali, sotto il profilo dogmatico-valoriale, non vantano tra i loro elettori credenti o praticanti. Specialmente nei paesi protestanti nordeuropei, infatti, il richiamo al cristianesimo è puramente strumentale, perché rivolto a una delle regioni più secolarizzate al mondo in cui solo il 5 per cento della popolazione dichiara di frequentare con costanza le Chiese. Pertanto, il cristianesimo invocato da tali partiti «is not a substantive Christianity; it is a secularized Christianity-as-culture, a civilizational and identitarian 'Christianism'»⁴¹. Proprio perché si rivolge ad elettori fortemente secolarizzati, il populismo dei paesi nordeuropei tende quindi a proporre anche alcuni valori che sembrano forse in contraddizione con una visione maggiormente conservatrice della religione cristiana: «Throughout Northern and Western Europe, national-populist parties have 'nationalized' gender equality (...). But gender equality is not claimed as a unique national value. It is claimed as a European value with roots in the Christian tradition, while gender inequality and oppression are represented as inherent in Islam»⁴²

Non è quindi attraverso la sola ri-politicizzazione della religione che i populismi europei perseguono i loro scopi; al contrario, essi – presentandosi come una «thin ideology»⁴³ – sono in grado di combinare elementi identitari derivanti da diverse fonti, al fine di presentare una visione della società “civilizzata” e di contrapporla ai “nemici” che, di volta in volta, sembrano minacciarla: la cristianità è così utilizzata «as a matter of belonging rather than believing», mentre la secolarizzazione è alternativamente invocata tanto per «minimizing the visibility of Islam in the public sphere» quanto per «excluding or delegitimizing substantively Christian arguments for openness towards or solidarity with migrants and refugees»⁴⁴.

⁴¹ R. BRUBAKER, *Between Nationalism and Civilizationism: the European Populist Moment in Comparative Perspective*, cit., 9.

⁴² ID., 13.

⁴³ Sulla concezione del populismo moderno come “a thin ideology”, vedi (tra i molti) C. MUDDE, *The Populist Zeitgeist*, cit.; B. STANLEY, *The thin ideology of populism*, *Journal of Political Ideologies*, 13:1, 2009, 95 ss.; J.W. MÜLLER, *Cos'è il populismo*, cit.; M. CANOVAN, *Populism for political theorists?*, *Journal of Political Ideologies*, 9:3, 2004, 241 ss. In riferimento al populismo europeo, ma con particolare attenzione alle vicende del nostro sistema costituzionale, si veda – da ultimo – G. MARTINICO, *Filtering Populist Claims to Fight Populism*, Cambridge, 2022.

⁴⁴ R. BRUBAKER, *Between Nationalism and Civilizationism: the European Populist Moment in Comparative Perspective*, cit., 14: «Christianity is selectively embraced not as a religion but as a civilizational

Ironicamente, l'alleanza tra religione e populismi produce talvolta esiti contraddittori rispetto a quelle che dovrebbero essere le sue premesse. Come già ricordato, gli appelli di Marine Le Pen alle radici religiose della civiltà europea si concludono con un riferimento alla *laïcité* che porta ad escludere la presenza pubblica di simboli (anche) cristiani nati invece sul solco di tali radici. In Olanda, l'agenda politica del PVV che promuove «our Jewish, Christian, and humanistic civilization»⁴⁵, è poi esplicitamente orientata verso valori progressisti quali il matrimonio omosessuale e l'uguaglianza di genere che, almeno sulla carta, mal si conciliano con una visione della vita religioso-tradizionalista. In Italia, infine, la difesa della libertà di culto spesso invocata da Matteo Salvini anche attraverso l'esibizione del rosario non trova riscontri nella forte opposizione politica del leader della Lega alla costruzione di nuove moschee⁴⁶.

In definitiva, l'intersezione tra argomenti politico-secolar-religiosi segue

identity, a matter of belonging rather than believing. Secularism is selectively embraced as a way of minimizing the visibility of Islam in the public sphere – but also as a way of excluding or delegitimizing substantively Christian arguments for openness towards or solidarity with migrants and refugees. Liberalism, finally, is selectively embraced as a characterization of “our” way of life in constitutive opposition to the putatively essential illiberalism of Islam».

⁴⁵ Cfr. K. DAMHUIS, “The biggest problem in the Netherlands”: Understanding the Party for Freedom’s politicization of Islam, in *Brookings*, 24 apr. 2019, <https://www.brookings.edu/research/the-biggest-problem-in-the-netherlands-understanding-the-party-for-freedom-politicization-of-islam/>.

⁴⁶ In riferimento alla problematica della libertà di culto rispetto all'Islam nel nostro paese vedi G. CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista Telematica (www.statochiese.it), 1/2008, 1. Secondo O. ROY, *Beyond Populism: the Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of a Christian Europe*, in O. ROY, N. MARZOUKI, D. MCDONNELL (a cura di), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, cit., 185 ss., il tratto unitario dei populismi di destra sarebbe quindi il rifiuto xenofobo dell'Islam. Secondo L'A., infatti, «what all right-wing populists share is in fact that they are anti-Muslim. Indeed, the opposition to Islam, identified with immigration, is the main *raison d'être* for some (...). Put simply, most of these parties are Christian largely to the extent that they reject Islam» (185). Pur fondata se utilizzata per spiegare alcuni fenomeni populistici, l'opinione di Roy non tiene però conto di alcune dinamiche; in primo luogo, pesa in modo significativo il fatto che nel continente europeo i flussi migratori provengano da paesi a maggioranza islamica; più che alla sola religione islamica, il populismo sembra infatti opporsi, più generalmente, agli ingressi non regolamentati. Lo dimostra, ad esempio, la direzione assunta dalla politica di Trump che, pur avendo inaugurato il suo mandato con il famoso Muslim Ban, ha poi concentrato la propria retorica xenofoba prevalentemente contro i messicani clandestini, senza quindi concentrarsi sugli elementi religiosi dei nuovi venuti. In secondo luogo, si assiste in questo momento ad un generale rifiuto anche della religione cristiana in alcuni ordinamenti europei (come dimostrano i numerosi ricorsi giurisdizionali sulla blasfemia in Germania; cfr. A. DE PETRIS, *Libertà di religione e limiti alla tutela del pluralismo culturale. La Leitkultur nella Germania multiculturalista*, in *Nomos*, 1/2018, 1 ss.) che coinvolgono tanto simboli e tradizioni cristiane quanto musulmane. In altri termini, al di là delle contingenze specifiche (che in Europa connettono il rifiuto per l'immigrazione incontrollata alla religione prevalentemente professata dai nuovi venuti), il continente europeo sembra presentare anche elementi di tensione sociale contro il fenomeno religioso generalmente inteso.

dunque combinazioni diverse a seconda delle strategie elettorali utilizzate dai populismi per compiacere gli elettori delusi, adattandosi camaleonticamente a tale scopo tanto che «il ventaglio [degli argomenti populistici] è talmente ampio» che persino «i laici aprioristicamente anticlericali e i cattolici praticanti riusciranno a trovare delle affinità»⁴⁷.

3. *Oltre i populismi. Il persistente enigma dei simboli religiosi tra pluralismo e secolarizzazione*

Se è indubbio che il populismo abbia contribuito al fenomeno della ri-politicizzazione del fenomeno religioso denunciata da Rosenfeld, il complesso rapporto tra religione e politica ha però radici ben più antiche che affondando nel complicato intreccio tra costituzionalismo liberale e secolarizzazione.

Già venti anni fa, infatti, gli studi di Casanova hanno messo in luce come nelle nostre democrazie si assista ad una *deprivatizzazione* del fenomeno religioso. Ciò non significa, di per sé, che nel mondo moderno il numero dei fedeli sia in ascesa; la secolarizzazione, infatti, è un fenomeno complesso che, rimodulando continuamente il suo significato, continua ad incidere nelle nostre società. Piuttosto, quello che qui rileva è che già a partire dagli anni ottanta dello scorso secolo in molte parti del mondo occidentale (si pensi a Polonia, Brasile, Stati Uniti) e non (Iran, Israele, India), «le tradizioni religiose [hanno rifiutato] di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità avevano loro riservato», innescando «un duplice processo di ri-politicizzazione della sfera morale e religiosa privata e di ri-normativizzazione della sfera politica ed economica pubblica»⁴⁸.

Il fenomeno descritto da Casanova ha messo in dubbio la fondatezza della teoria della secolarizzazione come marginalizzazione nel privato del fenomeno religioso⁴⁹. Ma in modo ancor più significativo, esso ha rafforzato l'idea secondo cui l'attuale utilizzo dei simboli religiosi da parte del populismo-nazionalismo non costituisce una novità dei nostri tempi, riflettendo invece una ricaduta di un fenomeno più ampio e complesso, le cui origini non sono interamente inscrivibili nel *cultural backlash* dell'ultimo decennio, né nella crisi del sistema democratico cui stiamo recentemente assistendo. Il ritorno delle religioni nella sfera pubblica

⁴⁷ O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana*, Milano, 2019, 112.

⁴⁸ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, 2000, 11.

⁴⁹ Così, tra gli altri, P. BERGER, *I molti altari della modernità*, Bologna, 2017, 9: «la teoria della secolarizzazione, basata sull'idea che la modernità porti necessariamente al declino della religione ha rappresentato per un certo tempo il paradigma per lo studio della religione. Di fronte all'evidenza empirica non regge più».

(e con essa dei loro simboli) è figlia sia di un ripensamento del binomio modernità-secolarizzazione che per molto tempo ha orientato la lettura dei fenomeni sociali sia della costante trasformazione dei sistemi giuridico-politici spinta da dell'avvento della post-modernità. Due considerazioni pratiche sono forse utili a comprendere come questo ritorno della religione nello spazio pubblico non possa essere interamente imputato alle politiche nazionaliste e populiste dei nostri tempi.

Innanzitutto, non sempre l'uso politico di simboli o valori religiosi può essere confuso con la strategia identitario-strumentale tipica dagli attuali populismi. In passato, ad esempio, la politicizzazione dei valori cattolici-identitari polacchi ha contribuito alla difesa dei diritti umani contro stati autoritari e regimi oppressivi, favorendo (anche attraverso il perdurare di pratiche religiose-simboliche antiche quali il tradizionale pellegrinaggio a Czestochowa) la nascita del movimento sociale di Solidarność, che tanto merito ha avuto nel processo di democraticizzazione del paese⁵⁰. Anche sull'altro versante dell'oceano, le battaglie americane per i diritti civili sono state caratterizzate da una forte componente religiosa dei suoi leader, primo fra tutti Martin Luther King, che nel famoso discorso tenuto al Lincoln Memorial di Washington, ha ampiamente utilizzato metafore simbologie cristiane per promuovere l'inclusione della popolazione nera nella società americana. In sostanza, la ri-politicizzazione della religione e dei suoi simboli non può essere letta sempre in modo univoco come una strategia politico-identitaria volta a promuovere, in chiave populista, una polarizzazione antipluralista; come ricordato dallo stesso Rosenfeld, del resto, «the repolitization of religion poses a challenge to institutional secularism but does not in and of itself threaten institutional pluralism or tolerance of a multiplicity of competing conceptions of the good»⁵¹.

In secondo luogo, se pur è vero i conflitti sui simboli religiosi hanno assunto un rilievo particolare negli ultimi decenni quando, a seguito delle migrazioni di massa, le società occidentali hanno dovuto confrontarsi con culture, sensibilità, costumi diversi da quelli della maggioranza, tali conflitti non sono non sono, in realtà, una novità dei nostri tempi. In Francia, ad esempio, la crescente tensione sulla simbologia religiosa nello spazio pubblico è oggi studiata in soprattutto in relazione alle richieste della minoranza islamica, ma la proibizione sull'uso dei simboli su edifici o monumenti pubblici risale addirittura a disposizioni introdotte nel 1892 da Jules Ferry ratificate poi dall'art. 28 della *loi de séparation* del 1905⁵². Nel nostro paese, la perdurante contesa sulla affissione dei crocifissi nelle aule

⁵⁰ Come ricordato dallo stesso J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., 165 ss.

⁵¹ S. MANCINI, M. ROSENFELD, *Nationalism, Populism, Religion, And The Quest To Reframe Fundamental Rights*, cit., 38.

⁵² Tra i molti, v. da ultimo D. FERRARI, *Simboli religiosi e simboli laici: il lungo cammino di Marianne*, in A. NEGRI, G. RAGONE, M. TOSCANO, L.P. VANONI (a cura di), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Torino, 2022, 135 ss.

scolastiche ha attraversato tutto l'arco della storia italiana, e già all'inizio del XX secolo aspre erano le contese riguardanti la loro rimozione⁵³. Ampio e diffuso, inoltre, è stato l'uso politico dei simboli religiosi per fini elettorali; fin dal 1948, lo scudo crociato della Democrazia Cristiana campeggiava sui manifesti elettorali a difesa dal pericolo sovietico, mentre la figura del Cristo redentore e il discorso delle beatitudini sono state utilizzate dal Partito Socialista nelle elezioni del 1946 per difendere «la redenzione dei poveri dallo sfruttamento dei ricchi»⁵⁴.

Se è quindi corretto ritenere che l'incontro/scontro con l'altro abbia aumentato le contese simboliche nelle nostre società segnando l'ascesa dei moderni populismi, è altresì vero che tali conflitti non nascono unicamente in modo strumentale come disegno populista volto a descrivere i nuovi venuti come il nemico, ma svelano anche una sfida posta alle democrazie pluraliste nel ripensare alle proprie regole sulla laicità e sulla libertà religiosa in un contesto sempre nuovo e diverso. Il dilemma giuridico sulla presenza dei simboli nei luoghi pubblici rappresenta pertanto solo la punta dell'iceberg di un problema molto più ampio, «divenendo l'elemento catalizzatore di conflitti generati dal nuovo ruolo giocato dalle religioni nello spazio pubblico»⁵⁵. Esso testimonia – in chiave appunto simbolica – la rilevante tensione emergente tra il processo di secolarizzazione e il fenomeno della rinascita del ruolo delle religioni nella sfera pubblica, sfidando le democrazie liberali secolari sotto il profilo della laicità e del pluralismo. È per questo che per comprendere fino in fondo la attuale simbiosi tra religione e populismi, occorre fare un passo indietro e concentrare l'attenzione sul significato che assume oggi il processo di secolarizzazione nelle nostre società multiculturali.

4. *Religione e modernità: il complicato rompicapo della secolarizzazione*

Come ricordava uno dei più grandi studiosi della secolarizzazione, sebbene sia unanimemente riconosciuto che le moderne democrazie debbano in qualche modo essere “secolari”, non sempre è chiaro cosa il termine significhi concretamente⁵⁶.

Rispondere a questa domanda certo non è semplice. L'ampiezza e la poli-

⁵³ Come già osservato da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, Torino, 1977, 156 ss.

⁵⁴ Come riportato da E. DE GIOIA, *La comunicazione politica nei manifesti della campagna elettorale 2008*, in A. TAFURI (a cura di) *Annuario 2009-2010 del corso di master di primo livello in Analisi e gestione della comunicazione*, Trieste, 2011, 24.

⁵⁵ S. FERRARI, *I simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2012, 320.

⁵⁶ C. TAYLOR, *The meaning of secularism*, in *Hedgehog Rev* 12(3), 2010, 23 – 34: «It is generally agreed that modern democracies have to be 'secular'. There is perhaps a problem, a certain ethnocentricity, involved in this term. But even in the Western context the term is not limpid and may in fact be misleading. What in fact does it mean?».

valenza del termine, che afferisce al campo teologico/filosofico, quanto a quello cultural-antropologico fino a toccare aspetti più specificamente politico-giuridici rende complicato proporre una definizione univoca e chiara. Sebbene il termine «secolarizzazione» abbia connotati «complessi, multidimensionali, ironicamente contraddittori»⁵⁷, essa è però ormai entrata nel lessico del diritto costituzionale per definire un elemento essenziale per qualsiasi stato voglia definirsi effettivamente “liberale”.

Nel nostro paese, ad esempio, la secolarizzazione ha giocato un ruolo fondamentale nel marcare la nascita del Regno d'Italia e la sua coesenziale emancipazione dallo Stato pontificio, aprendo la ben nota questione romana e tutto il lascito politico e giuridico che ne è seguito. Ma “libera chiesa in libero stato” è solo la versione italiana di un motto che ha caratterizzato, più in profondità, una corrente di pensiero che ha condizionato la storia dell'Occidente. Intrecciandosi in modo quasi indissolubile con la nascita degli stati moderni che sono il frutto delle guerre di religione e della pace di Vestfalia, la questione religiosa è stata al centro della trasformazione politica ed istituzionale di tutti gli ordinamenti europei così come della Repubblica federale degli Stati Uniti d'America, le cui vicende storiche – a partire dai padri pellegrini fino alla approvazione del I Emendamento – si sono sviluppate attorno al persistente problema di definire i confini politici della(e) religione(i).

Tale è stato l'impatto della secolarizzazione sulla nascita degli ordinamenti democratici e liberali che essa viene considerata «una categoria centrale per descrivere la modernità»⁵⁸, distinguendola dal mondo antico qualificato invece come religioso⁵⁹. Per definirsi “moderne”, le nostre democrazie non devono infatti solamente garantire la libertà e l'uguaglianza dei loro cittadini di fronte alla legge, ma anche assicurare una certa separazione tra la sfera temporale e quella spirituale, tra la politica e la religione, tra la Chiesa e lo Stato. In altri termini, il principio di separazione definisce – almeno nella sua accezione per così dire “istituzionale” – un atteggiamento complessivo dei pubblici poteri che segue il processo di secolarizzazione delineando un graduale distacco dell'ordinamento politico dal suo originario fondamento religioso. Seguendo le riflessioni di Böckenförde si potrebbe così dire che, quando si usa tale terminologia in relazione alla formazione dello Stato, «si pensa per lo più alla cosiddetta dichiarazione di *neutralità* rispetto alla questione della verità religiosa, che fu compiuta

⁵⁷ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., 23.

⁵⁸ Secondo J. CASANOVA, *The secular and secularisms*, in *Soc Res* 76(4), 2009, 1049 «the secular' has become a central modern category – the logical/philosophical, legal-political, and cultural-anthropological – to construct, codify, grasp, and experience a realm or reality differentiated from 'the religious'».

⁵⁹ Come ricordato da G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, Roma-Bari, 2010, 18, nello Stato moderno «la religione diventa un residuo del passato, un passato sconfitto dalla ragione dell'Occidente che l'aveva relegata a dimensione, se non privata, almeno pre-giuridica».

da molti statisti e pensatori politici al fine di trovare, di fronte alle interminabili guerre civili di carattere religioso che scossero l'Europa nei secoli XVI e XVII, un nuovo fondamento e una nuova universalità per l'ordinamento politico, al di là e indipendentemente dalla (o da una particolare) religione»⁶⁰.

Proprio la dichiarazione di neutralità rispetto alle verità religiose costituisce un elemento fondamentale per comprendere non solo uno dei fattori all'origine dello stato moderno ma anche il suo sviluppo politico che si intreccia inestricabilmente con le diverse concezioni del termine secolarizzazione scandite dal maggiore o minor grado di incisività del formante religioso sulla vita pubblica. Come messo in luce dagli studi di C. Taylor e J. Casanova, il processo di secolarizzazione si presenta come l'insieme di almeno tre proposizioni scarsamente integrate tra loro: «la secolarizzazione come differenziazione delle sfere secolari dalle norme e dalle istituzioni religiose; la secolarizzazione come declino delle pratiche e delle credenze religiose; e la secolarizzazione come emarginazione della religione all'interno di una sfera privatizzata»⁶¹.

Queste tre proposizioni sono state a lungo lette come tra loro interconnesse, tanto che la separazione delle norme secolari dalle credenze religiose era considerata possibile solo laddove si fosse portata a compimento l'emarginazione della religione dallo spazio pubblico.

A lungo si è pensato che la strada migliore da seguire per risolvere il problema fosse poggiare su quella concezione del processo di secolarizzazione secondo cui la differenziazione tra sacro e profano passa attraverso il confinamento della religione – un tempo considerata come il tessuto connettivo della società – nella sola sfera privata. Pensatori del calibro di Durkheim hanno salutato il processo di privatizzazione della religione come un punto di non ritorno, sostenendo che «se esiste una verità che la storia ha reso indubbia questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre». In sostanza, «Dio che in principio era presente in tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie»⁶².

In particolare, tale privatizzazione è stata considerata irrinunciabile conquista per le moderne democrazie europee e per la realizzazione di un progetto di Europa moderna, secolare, illuminata⁶³. Tale idea ha trovato consensi tra i pen-

⁶⁰ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, 2007, 35.

⁶¹ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., 379-380. Più recentemente, dello stesso autore, v. anche.; ID., *Public Religions Revisited*, in H. DE VRIES (a cura di), *Religion: Beyond the Concept*, New York, 2008, 101 ss. Accoglie tale teoria della secolarizzazione anche C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2007; ID., *Contro il mito dell'illuminismo*, in *Micromega*, 1/2013, 18 ss.

⁶² E. DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893), trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Torino, 1999, 180 e riportato da G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, cit., 129.

⁶³ J. CASANOVA, *Religion, European Secular Identity and European Integration*, in T. BIRNES, P. KATZENSTEIN (a cura di), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, 2006, 66-67.

satori e gli intellettuali di tutto il mondo, tanto da divenire oggi una condizione quasi ontologica dell'ordine social-democratico, cioè della modernità. Così, ad esempio, in articolo pubblicato a seguito degli attentati terroristici al settimanale satirico Charlie Hebdo, il filosofo P. Flores D'arcais ha sostenuto che: «è inerente alla democrazia l'ostracismo di Dio, della sua parola e dei suoi simboli, da ogni luogo dove protagonista sia il cittadino. (...) Al fedele restano chiese, moschee, sinagoghe, e la sfera privata "in interiore homine" (...) La religione è compatibile con la democrazia solo se disponibile e assuefatta all'esilio di Dio dalle vicende e dai conflitti della cittadinanza, solo se pronta a praticare il primo comandamento della sovranità repubblicana: non pronunciare il nome di Dio in luogo pubblico»⁶⁴.

5. *Identità culturali simboliche in subbuglio: una questione persistente*

Pur avendo avuto particolare fortuna a livello teorico diffondendosi fortemente soprattutto nel continente europeo, la teoria della secolarizzazione come privatizzazione del fenomeno religioso ha incontrato più di un ostacolo nella sua effettiva realizzazione. In primo luogo, la fine delle guerre di religione e la contestuale ascesa degli Stati nazionali europei hanno comportato una immediata ripercussione sull'uso simbolico della religione da parte del potere civile. Già durante l'epoca dello Stato assoluto infatti, l'elaborazione del concetto di sovranità era stata fondata su «concetti teleologici secolarizzati» che avevano permesso di trasferire allo Stato «gli attributi della sovranità, conferendogli in tal modo una sacralità non più dipendente dalla consacrazione della Chiesa»⁶⁵. Il diffondersi in Europa della cultura illuminista ha inasprito il conflitto istituzionale tra Chiesa e Stato e rescisso l'antico legame tra religione e politica, sancendo il primato dello Stato secolare⁶⁶. Ma, allo stesso tempo, questo processo si è innescato all'interno di società ancora non secolarizzate e plasmate invece da una comune appartenenza religiosa, sollevando significative tensioni sociali e politiche. Da un lato, infatti, il neo-stato liberale aveva la necessità di accreditarsi presso i propri cittadini come ultima istanza unitario-morale, capace cioè di aggregare, attorno all'idea della sovranità, il popolo. Dall'altro, esso doveva fare i conti con il peso morale, politico e spirituale che la religione ancora esercitava sui cittadini di nazioni ancora largamente cristianizzate.

⁶⁴ P. FLORES D'ARCAIS, *La Democrazia deve chiedere l'esilio di Dio*, in *La Repubblica*, 9 marzo 2015.

⁶⁵ E. GENTILE, *Le Religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., 26.

⁶⁶ Come ricordato già nel 1770 dall'abate Guillaume Raynal «non è lo Stato che è fatto per la religione, ma la religione per lo Stato». Cfr. E. GENTILE, *Le Religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., 27.

Nonostante la privatizzazione del fenomeno religioso abbia in parte sradicato quella alleanza tra trono ed altare che aveva definito l'ordine sociale pre-moderno, la necessità di trovare elementi unitari fondativi di nuovi sistemi politici non è per questo venuta meno, dal momento che «un popolo che agisca insieme, che deliberi in vista di una volontà comune sulla quale agire, richiede un alto *commitment*, un senso comune di appartenenza»⁶⁷.

La questione non è di poco conto e ha condizionato strutturalmente le diverse modalità con cui gli Stati nazionali hanno affrontato, legislativamente e non, il non facile tema del fondamento della propria identità nazionale. Soprattutto nella fase della sua formazione, lo l'ordinamento liberale ha così dovuto accompagnare l'idea teorica della sovranità popolare ad un *Weltanschauung*, ad una identità comune distinta ma complementare a quella dello Stato. La religione non è stato l'unico strumento utilizzato dai nazionalismi ottocenteschi per “immaginare” una nuova unità politico-nazionale, e forse nemmeno il principale; la retorica nazionalista fondata sulla triade romantica herderiana *Ein Volk, ein Land, eine Sprache*, ha piuttosto tratto dalla storia, dai miti, dalla lingua del popolo gli strumenti per forgiare «il senso immediato e spontaneo di appartenenza ad una comunità omogenea»⁶⁸. Allo stesso tempo, però, la religione professata in maggioranza dalla popolazione ha certamente rappresentato un collante che, anche quando tenuto in disparte, ha poi finito per essere incorporato nello strumentario che ha concorso a costituire le nazioni come «imagined communities»⁶⁹.

La nascita dello Stato moderno si fonda, così, su un precario paradosso: da un lato, la secolarizzazione – sorretta dalle teorie dell'epoca dei lumi – ha risolto a favore dello Stato democratico il delicato problema del fondamento del potere, sostituendo all'autorità divina che legittimava in passato il potere del sovrano l'idea della ragione. Dall'altro, per forgiare quella identità collettiva necessaria a costruire l'ideale della nazione e per riuscire a dare ragione di sé, il potere politico degli Stati nazionali ha preso a prestito i miti, le tradizioni, i simboli della religione di maggioranza, desacralizzando il sentimento religioso del popolo per utilizzarlo come strumento capace di forgiare una coscienza collettiva che tratteggiasse i contorni del nuovo ordine politico.

È forse proprio da questa tensione che nasce e si sviluppa l'attuale contesa politica dei simboli religiosi (o degli usi simbolici della religione) che, data la loro attitudine a raffigurare un certo significante non solo confessionale ma anche storico, culturale, identitario, sono stati espulsi dallo spazio pubblico per esserne al contempo in qualche modo assimilati e assorbiti.

⁶⁷ C. TAYLOR, *Contro il mito dell'illuminismo*, cit., 27.

⁶⁸ M. LONGO, *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*, Ariccia, 2018, 7.

⁶⁹ Per usare la famosa espressione utilizzata da B. ANDERSON, *Comunità immaginate*, Roma-Bari, 2016.

6. *L'uso simbolico della religione nella costruzione delle identità nazionali europee: qualche esemplificazione*

Questo paradosso è stato declinato negli ordinamenti secondo diversificazioni che emergono in modo paradigmatico nel continente europeo. La croce, simbolo della cristianità, orna ancora oggi le bandiere di moltissimi Stati europei tra cui Svezia, Danimarca, Finlandia, Portogallo, Grecia, Malta e Slovacchia, arrivando in alcuni casi ad affidare proprio al significato religioso di tale simbolo l'unione tra identità politiche e culturali diverse⁷⁰. Tale è l'origine della Union Jack che, disegnata nel 1606 incrociando la croce di San Giorgio con quella di Sant'Andrea, è stata arricchita nella versione definitiva del 1801 con le bordature rosse di San Patrizio, sancendo la nascita del Regno Unito sotto le effigi dei tre santi più rappresentativi di Inghilterra, Scozia e Irlanda. La bandiera del Regno Unito, del resto, non è la sola esemplificazione simbolica di quanto i diversi aspetti della storia e della tradizione britannica siano fortemente intessuti di religiosità; sia le peculiarità dell'illuminismo inglese sia l'identificazione del sovrano con il capo della chiesa anglicana hanno favorito una commistione tra elementi politici e religiosi all'interno delle stesse istituzioni, che traspare dai riti di incoronazione di Re e Regina⁷¹ fino alla presenza dell'alto clero nella camera del Lords.

Un'ulteriore esemplificazione del legame tra simbolo religioso e unità culturale-politica di un popolo è rappresentata dalla centenaria e controversa vicenda giuridica sul crocifisso italiano, arricchita dai numerosi ricorsi giudiziari sulla legittimità di tale simbolo nelle scuole, negli ospedali, nei tribunali italiani⁷². Senza

⁷⁰ Non è in questa sede che vogliamo ripercorrere il significato religioso-culturale che ha portato alla ideazione di tali simboli civili nei singoli stati europei, né discuterne un presunto valore in termini costituzionali e di laicità. Piuttosto, essi valgono qui come meri esempi per rimarcare le radici storiche legate alla idea della cristianità. Come osservato da A. MORELLI, *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, in *Forum costituzionale*, 2006: «dal punto di vista morfologico (...) la croce raffigurata in una bandiera è parte integrante di un'altra e diversa configurazione simbolica [rispetto al crocifisso ndr], che va osservata e intesa nella sua totalità e autonomia e, dunque, nella sua storia. L'assunzione di un simbolo quale componente di altra raffigurazione più complessa non legittima, per ciò solo, l'impiego del primo simbolo in ogni altro contesto, così come l'uso di un termine all'interno di un enunciato linguistico non ne giustifica l'adozione in proposizioni all'interno delle quali quello stesso termine assumerebbe un significato completamente diverso».

⁷¹ Che sono presenziati dall'arcivescovo di Canterbury ed arricchite da giuramenti e riti che vanno dal giuramento sulla bibbia, alla benedizione fino alla unzione con il sacro crisma. Sul punto v. J. WILKINSON, *The Queen's coronation: the inside story*, London, 2011.

⁷² Il complicato problema della esposizione del Crocifisso nei luoghi pubblici ha riguardato numerosi ricorsi che hanno coinvolto i giudici civili (ad. es. Trib. Aquila, ord. 23 ottobre 2003 – Caso Adel Smith; Cassione Civile, Sez. Un., Ord. 10 luglio 2006, n. 15614) penali (ad. es. Cassazione Penale, sez. IV, sent. 1 marzo 2000, n. 439) e amministrativi (ad. es. Consiglio di Stato, sez. VI, sent. 17 febbraio 2006, n. 556), fino a sfociare nella famosa pronuncia della Corte EDU nel caso *Lautsi v. Italia*, Grande Camera Edu, 18 marzo 2011. In riferimento, si permetta di rinviare a L.P. VANONI, *Laicità e libertà di educazione*, Milano, 2013.

voler ripercorrere qui le tappe di una saga che risale a prima dell'unità d'Italia, basti ricordare che l'istituzione di tale simbolo come arredo scolastico necessario fu istituita per la prima volta dall'art. 140 del r.d. 4336 del 1860, in un contesto politico fortemente orientato a rifondare l'unità politica ed amministrativa del Regno ma anche in un clima di aspra contesa con il Papato⁷³. Come avvenuto in altri ordinamenti liberali ottocenteschi, anche la politica ecclesiastica del Regno sabauda fu condizionata dagli ideali illuministi, che sancivano l'irrilevanza civile più completa degli ordini ecclesiali e il confinamento della religione come un fatto privato dei singoli⁷⁴. Muovendo da questi presupposti ideali, potrebbe stridere la scelta di imporre per via normativa tale simbolo religioso in un momento di forte secolarizzazione degli istituti scolastici⁷⁵, oltretutto in un clima politico fortemente condizionato dalla percezione dello Stato Pontificio come ostacolo alla riunificazione d'Italia. In realtà, il processo di laicizzazione delle istituzioni pubbliche ed in particolare della scuola «si è compiuto in Italia conservando il forte legame con le tradizioni cristiane del paese»⁷⁶, al fine di plasmare, attorno ad un elemento di identità comune a tutti gli italiani, quel nuovo spirito di appartenenza alla nazione che è ben riassunto nel motto risorgimentale “fatta l'Italia bisogna fare gli italiani”. Sotto questo profilo, non è un caso che l'affissione del

⁷³ In riferimento alle complesse ragioni storiche e politiche sottese alla legislazione sui rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica dei primi anni dell'unificazione, vedi (per tutti) A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, 1990; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Milano, 1978; M. VIGLIONE, *1861 le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Milano, 2011.

⁷⁴ Vedi (tra i molti) B. CARDIA, *Stato laico* (voce), in *Encl. Dir.* XLIII, Milano, 1990, 879: «lo Stato laico ottocentesco costituisce la risultante di grandi rivolgimenti ideali e normativi (...) e si afferma nell'Europa continentale con alcuni tratti comuni di particolare significato. Movendo dal presupposto che la sovranità dello Stato comportava un sistema di produzione normativa autonomo (unilaterale) in grado di disciplinare l'intera sfera di attività umane senza condizionamenti, o patteggiamenti, con le altre autorità, lo Stato illuminista recuperava appieno la “autonomia” del potere civile e sanciva la irrilevanza civile più completa degli ordini confessionali e degli orientamenti e scelte dei cittadini “in materia religiosa e ideologica”». Cfr. anche E. VITALI, A. CHIZZOTTI, *Diritto ecclesiastico*, Milano, 2009; A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano, 1975.

⁷⁵ Come ricordato da A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova, 1975, 121, l'approvazione della legge Casati (legge 13 novembre 1859, n. 3725) rappresentò «il coronamento dell'opera riformatrice tentata dai liberali moderati per [rinnovare] la legislazione scolastica e [realizzare], almeno per quanto riguarda la libertà della scuola, i principi separatisti rendendo operanti, anche nel settore scolastico, le aspirazioni di reciproca autonomia della Chiesa, dello Stato e delle rispettive organizzazioni».

⁷⁶ P. CAVANA, *La questione del crocifisso in Italia*, *www.olir.it*, 2004, 2. E. GENTILE, *Le Religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Padova, 1975, 13-14 pur riconoscendo la separazione tra Chiesa e Stato ed anzi la supremazia del secondo sulla prima, la politica ecclesiastica del Regno aveva così riconosciuto «la funzione insostituibile della religione» in ragione del “legame con la tradizione ed ancor di più il timore che sia insufficiente il freno che alla società possa derivare dalle leggi e dalla morale».

crocifisso sia stata disposta nelle aule accanto al tricolore italiano e alla effigie del Re; lungi dal veicolare direttamente un messaggio confessionale, la trinità simbolica voluta dai primi governi del Regno serviva dunque ad esprimere in maniera sintetica l'identità del popolo italiano, comunicando agli alunni che il patrimonio storico italiano (rappresentate dal cattolicesimo) sarebbe da quel momento in poi rappresentato e difeso dal sovrano come nuovo capo della Nazione.

Persino nella laicissima Francia, la cui storia rivoluzionaria ha fortemente infiammato lo scontro tra Stato e Chiesa cattolica e in cui le idee dell'illuminismo furono rivolte al superamento dei privilegi della nobiltà e del clero, l'uso simbolico della religione ha vissuto vicissitudini controverse. Più di ogni altro paese europeo, la Francia ha usato il secolarismo come strumento per abbandonare definitivamente il fondamento divino su cui poggiava la concezione politica dell'Ancien Régime e per recidere il legame tra cittadinanza e appartenenza confessionale. Fin dall'epoca rivoluzionaria, come ricordato da Bauberot, «tutte le espressioni religiose furono represses (1793) in quanto contrarie alla Ragione e alla Libertà (era un modo di considerarle eretiche) e si diffusero culti rivoluzionari ufficiali»⁷⁷. Un alto grado di separatismo tra lo Stato e gli ordini religiosi è stato rafforzato con le successive leggi del 1882 e 1886 volute da Emiles Combes (dopo il periodo della restaurazione napoleonica), trovando poi più compiuta formulazione nella legge di separazione tra Stato e Chiese del 1905 che, all'art. 28, vieta i simboli religiosi su monumenti pubblici o in qualsiasi luogo pubblico, ad eccezione di edifici usati per il culto, sepolture in cimiteri, monumenti, musei o mostre⁷⁸.

Eppure, anche in Francia, la tematica dei simboli non ha smesso di innescare contese talvolta aspre, sfociate nei numerosi ricorsi presentati da cittadine di religione islamica a cui è fatto divieto, a partire dal nuovo millennio, l'utilizzo dell'hijab prima nelle scuole (legge 228 del 2004), e poi – relativamente al burqa – anche in pubblica via. Nonostante la tenacia con cui l'ordinamento francese ha provato a rimuovere la religione negli spazi pubblici, in ossequio al principio di *laïcité de combat* definito dalla Commissione Stasi come principio fondante e pietra angolare dell'ordinamento repubblicano⁷⁹, alcune espressioni storico-simboliche legate alla tradizione storica del paese sono in qualche misura sopravvissute nei secoli⁸⁰. Lo testimoniano la diffusione del culto devozionale-popolare per

⁷⁷ J. BAUBEROT, *Libertà religiosa e laicità in Francia*, in *Lessico di Etica pubblica* n. 2, 2011, 63.

⁷⁸ P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino, 2004.

⁷⁹ I lavori della Commissione Stasi sono pubblicati in italiano in L. CISBANI, *Rapporto sulla laicità*, Roma, 2004.

⁸⁰ Come ricordato da S. TESTA BAPPENHEIM, *I simboli religiosi nello spazio pubblico. Profili giuridici comparati*, Napoli, 2019, 77, «persino le spigolosità della *laïcité*» non sono state in grado di rescindere il passato, né «hanno il potere di separare la Francia dalle sue radici cristiane (...) perché una Nazione che ignori la propria storia commette un errore contro quell'insieme di cultura, arte, tradizioni popolari che permeano profondamente in modo di vivere e pensare».

Giovanna d'Arco, eroina d'Orleans e difensore della Nazione contro l'invasione inglese nella guerra dei cento anni o, più recentemente, lo sgomento e la commozione suscitati nel popolo francese di fronte alla potenza simbolica dell'incendio della cattedrale di Notre Dame che, nelle parole di Macron, è «luogo dove riposa la nostra storia, la nostra letteratura, la nostra immaginazione» e dove «abbiamo celebrato la fine delle guerre e delle epidemie, l'epicentro delle nostre vite»⁸¹.

Pur covando a lungo sotto le ceneri del secolarismo, il legame tra le tradizioni storiche e l'identità popolare francese è di recente riemerso persino in alcuni discorsi istituzionali dei presidenti Sarkozy e Macron: senza negare l'importanza cardinale che il principio di *laïcité* riveste nell'ordinamento repubblicano, entrambi hanno sottolineato come proprio nel cattolicesimo «da Francia trovi le proprie origini come nazione, come cultura, come popolo»⁸², riconoscendo che «la laicità non ha in nessun caso come missione negare lo spirituale nel nome del temporale, e ancor meno sradicare dalle nostre società la parte sacra che nutre tanti nostri cittadini» e invitando i cattolici «a non rimanere sulla soglia, a non rinunciare alla Repubblica che avete con tanto vigore contribuito a forgiare»⁸³. Più che segnare una inversione di marcia nella interpretazione costituzionale del principio di *laïcité*, i discorsi dei due Presidenti francesi sembrano piuttosto rendere ragione ad una riflessione già espressa da Portalis nel 1801: «troppo fiduciosi dei lumi da noi ormai acquisiti, fieri dello stato di perfezione a cui siamo ormai arrivati, noi immaginiamo che, senza alcun pericolo per il bene comune, potremmo ormai rinunciare a tutto ciò che chiamiamo pregiudizio antico e separarci così bruscamente da tutto ciò che ci ha civilizzato»⁸⁴.

7. *La contesa delle identità nelle società plurali post-secolari*

Per oltre un secolo, la convivenza tra tradizioni simboliche religiose e principio di separazione è riuscita a mascherare le contraddizioni insite nell'idea di secolarizzazione come privatizzazione dello spazio pubblico. Ma l'avvento della globalizzazione e – con essa – delle migrazioni di massa ha fatto riemergere il problema, costringendo le democrazie occidentali a confrontarsi con una diversa «geografia religiosa» in cui per un verso «è aumentato il pluralismo culturale e

⁸¹ Così il discorso di Macron del 15 aprile 2019 riportato da S. TESTA BAPPENHEIM, *I simboli religiosi nello spazio pubblico. Profili giuridici comparati*, cit., 553.

⁸² V.P. VALDARINI, *La laicità positiva. A proposito del discorso del Presidente Sarkozy al Laterano 20 dicembre 2007*, in G. DALLA TORRE, C. MIRABELLI (a cura di) *Le sfide del diritto*, Soveria Mannelli, 2009, 409 ss.

⁸³ *Discours Du Président De La République Devant Les Evêques De France*, 9 aprile 2018 (trad it. <https://vocetempo.it/la-chiesa-di-macron-il-discorso-che-non-abbiamo-letto/>).

⁸⁴ *Discours sur organisation del cultes*, in *Discours rapports et travaux sur Concordat de 1801*, Parigi, 1845, citato da A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova, 1975, 82.

religioso», e per un altro si sono moltiplicate «le pretese di riconoscimento pubblico delle differenze» proprie di ciascuna confessione⁸⁵.

Inoltre, la concezione individualistica delle libertà tipica degli ordinamenti liberali si discosta dalla dimensione comunitaria della religione che caratterizza molte e differenti culture e confessioni⁸⁶. Per questo, soprattutto nei sistemi in cui la separazione tra Stato e Chiesa è rigida e assertiva e la religione un fenomeno da marginalizzare, l'impossibilità dei nuovi venuti di trovare riscontro nei valori democratici codificati dalle Costituzioni liberali ha generato conflitti che hanno assunto toni anche aspri. Si sono così minati e infragiliti i meccanismi normativi di armonizzazione dei conflitti religiosi ideati dalle Costituzioni all'interno di un comune alveo storico-valoriale di riferimento⁸⁷, rimettendo in discussione la secolarizzazione come privatizzazione del fenomeno religioso e, di conseguenza, il ruolo assunto dalla religione nella società.

Complice anche il ritorno delle religioni nella sfera pubblica già descritto in precedenza, la teoria della secolarizzazione ha subito una torsione concettuale tanto che, come rilevato da Beck, occorrerebbe oggi ripensare il nesso tra modernità e secolarizzazione, immaginando una «teoria non lineare della modernità e della secolarizzazione che ponga al centro un'evoluzione con molteplici percorsi, fasi e forme, a seconda dei contesti storici»⁸⁸.

Inoltre l'assottigliamento della linea di confine tra pubblico e privato tipico dell'epoca post-secolare⁸⁹ ha costretto gli interpreti a focalizzarsi sul nesso tra fenomeno religioso e società, e sull'influenza che «i convincimenti religiosi» esercitano «sui comportamenti politici, sui processi di democratizzazione, sulle istituzioni pubbliche»⁹⁰. In sostanza, il ritorno del religioso ha messo in crisi il sistema costituzionale liberale che, «continuando ad applicare il principio di separazione» in un contesto diverso da quello della modernità in cui «una matrice comune culturale era scontata o quanto meno acquisita»⁹¹, si trova oggi impreparato ad affrontare una serie di sfide che sono tipiche della divisione delle società contemporanee⁹².

⁸⁵ F. ALICINO, C. CIOTOLA, *Laicità in Europa/Laicità in Italia: intersezioni simboliche*, Roma, 2012, 19-20.

⁸⁶ S. MANCINI, *Introduction. Constitutionalism and Religion in an Age of Consolidation and Turmoil*, in AA. VV. *Constitutions and Religion, Research Handbooks in Comparative Constitutional Law series*, London, 2020, 4.

⁸⁷ Cfr. E. ROSSI, *Laicità e simboli religiosi*, in AA.VV., *Problemi pratici della laicità all'inizio del XXI secolo*, Padova, 2007, 325 ss.

⁸⁸ U. BECK, *Il Dio personale*, Roma-Bari, 2009, 48.

⁸⁹ Sul concetto di società post-secolare v. (tra gli altri) da J. HABERMAS, *Perché siamo post-secolari*, in *Eurzone*, 2008.

⁹⁰ I. BIANO, *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in *Società Mutamento Politica*, 8 (15), 2017, 82.

⁹¹ S. ZAMAGNI, *La questione della laicità nella società dopomoderna*, cit., 17.

⁹² Come osservato da G. CASUSCELLI, *Una disciplina-quadro delle libertà di religione: perché, oggi più*

Per rispondere a questo problema, il costituzionalismo post-moderno ha provato a traslare sul piano sovranazionale i principi costituzionali di libertà, uguaglianza e dignità, per costruire un nuovo ordine politico di carattere universale⁹³. La comune identità storico-nazionale tipica dello stato liberale ottocentesco è stata così sostituita dalla teoria universale dei diritti umani che, sulla spinta della continua proliferazione di carte internazionali dei diritti e all'interno di una architettura costituzionale globalizzata⁹⁴, ha cercato gradualmente di sostituire il senso di appartenenza che univa i cittadini di una stessa nazione con la valorizzazione del loro «diritto ad avere diritti»⁹⁵. In sostanza, dunque, le società post-moderne «turn to the constitution not just as an instrument but as a symbol of the values on which [they] might rebuild social integration in a *secular*, ahistorical, culturally heterogenous society»⁹⁶

Così facendo, però, il neo-costituzionalismo ha rafforzato il ruolo dei giudici (e in particolar modo delle corti costituzionali e sovranazionali) a cui è primariamente affidato il compito di tutelare i diritti umani, con conseguenze significative anche sul piano religioso-identitario, perché ai nostri giorni gli ordinamenti si trovano sempre più a doversi confrontare «con richieste che possono apparire non conformi ai principi di un sistema compiutamente liberal-democratico», dal momento che «l'interazione tra i principi del costituzionalismo liberale e le esigenze dettate da un nuovo pluralismo religioso e normativo generano controversie politiche e giuridiche che *il potere giudiziario* è sempre più spesso chiamato a risolvere»⁹⁷

Complesso è quindi il panorama che si staglia di fronte a chi voglia oggi analizzare, da un punto di vista giuridico-costituzionale, il tema dell'uso simbolico della religione nella dimensione pubblica⁹⁸. Da un lato, si assiste ad un indebolimento delle

di prima, urge "provare e riprovare" a mettere al sicuro la pace religiosa, in Rivista telematica (*www.statochiese.it*), n. 26 del 2017, 6: «Come grandi faglie dell'esperienza contemporanea si contrappongono visioni del mondo inconciliabili: sicurezza vs. libertà, nazionalismo vs. globalismo, pluralismo vs. spinte identitarie, espansione economica vs. stagnazione, integrazione vs. assimilazione, inclusione vs. esclusione».

⁹³ P. BLOKKER, *Populist Understandings of the Law: A Conservative Backlash? Blokker*, in *Participation and Conflict, Open access journal*, 2021, 3: «after 1945, constitutionalism increasingly became understood as a universalistic political program, in which national societies become intimately part of an international scheme of legal norms and principles».

⁹⁴ È questo uno dei principali fenomeni connessi alla teoria della c.d. denazionalizzazione (o anche internazionalizzazione) del diritto costituzionale, o denazionalizzazione. Cfr. (tra gli altri) G. DE BURCA, O. GERSTERBERG, *Denationalization of Constitutional Law*, in *47 Harvard International Law Journal*, 1, 2006, 244 ss.

⁹⁵ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996, 413.

⁹⁶ M. LOUGHLIN, *Against Constitutionalism*, London-Cambridge, 2022, 113.

⁹⁷ P. ANNICCHINO, *La religione in giudizio. Tra Corte Suprema degli Stati Uniti e Corte Europea dei diritti dell'uomo*, Bologna, 2018, 11-12 (corsivo aggiunto).

⁹⁸ La spinta costituzionale verso il riconoscimento dei diritti umani come principi identitari

identità nazionali, che in passato avevano poggiato anche sulle tradizioni simboliche religiose, a favore di una teoria delle identità costituzionale cosmopolitica fondata sulla universalità dei diritti umani che però, come ricordato da Graber, appare «too thin for most citizens»⁹⁹. Dall'altro, il neo-costituzionalismo ha giuridicizzato le contese identitarie che riguardano il fenomeno religioso e, in particolare, i suoi simboli; i giudici vengono con crescente frequenza investiti del gravoso compito di risolvere conflitti di grande rilievo, dovendo arrivare ad attribuire a simboli significati precisi che devono essere ricavati dalle disposizioni costituzionali.

Entrambe queste conseguenze hanno condizionato le modalità con cui i moderni populismi sfruttano la religione per i loro scopi politici; in primo luogo, l'identità cosmopolitica post-moderna viene apertamente sfidata contrapponendo il ritorno ai valori tradizionali e religioso-identitari dei popoli. In secondo luogo, avendo spostato il baricentro dei poteri sulle Corti costituzionali e sovranazionali, ovvero su un potere anti-maggioritario «non legittimato dal voto popolare», il neo-costituzionalismo si espone alla critica «di usurpare poteri che non dovrebbero spettare [a tali organi] in una democrazia»¹⁰⁰. Tale critica – che in termini generali mette in discussione il nesso stesso tra costituzionalismo e democrazia¹⁰¹ – spiega lo scontro talvolta anche molto aspro tra i giudici costituzionali e i governi delle c.d. democrazie illiberali. Ma in relazione alla tematica dell'uso politico della religione, diventa anche funzionale alla strategia populista ogni volta che i giudici siano chiamati ad interferire con loro decisioni con i valori tradizionali storico-religiosi dei popoli; si spiega così perché i simboli religiosi siano divenuti terreno di scontri identitari nei tribunali al punto che: «né i populismi né la stessa Chiesa sono più padroni dei simboli religiosi», e alla fine «a decidere sul significato dei simboli religiosi è la normatività secolare», spesso espressa attraverso le sentenze dei tribunali¹⁰².

universali ha avuto conseguenze anche all'interno delle stesse religioni occidentali. Cfr. A. PIN, L.P. VANONI, *Catholicism, Liberalism, Populism*, 46 *BYU L. Rev.* 1301, 2021, 1301 ss.

⁹⁹ M. GRABER, *Constitutional Democracy in Crisis? The Right-wing Populist Surge*, in <https://verfassungsblog.de>, 2018.

¹⁰⁰ C. PINELLI, *Populismo, diritto e società. Uno sguardo costituzionale*, in *Questione Giustizia*, n. 1, 2019.

¹⁰¹ Vedi, a riguardo, G. SILVESTRI, *Corte costituzionale, sovranità popolare e "tirannia della maggioranza"*, in *Questione Giustizia*, n. 1, 2019: «Il populismo è la versione estrema della «democrazia totalitaria», contrapposta al principio della separazione dei poteri e basata sul presupposto che la volontà generale del popolo fa coincidere sempre l'essere con il dover essere. Esso è in irrimediabile contrasto con il concetto stesso di controllo di legittimità costituzionale delle leggi, il quale è sempre potenzialmente in conflitto con la volontà delle maggioranze politiche, passate e presenti».

¹⁰² O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?* cit., 117. «Alla fine, chi decide sono i tribunali, perché se la Chiesa crede che il marcatore religioso non sia abbastanza religioso, i laici al contrario ritengono che lo sia (ancora) fin troppo. In realtà, oggi, a decidere sul significato del simbolo religioso è la normatività secolare». Secondo l'A., inoltre, «è assurdo voler interpretare la riabilitazione dei simboli culturali cristiani all'interno dello spazio pubblico come il primo passo di una riconquista

8. *Conclusioni*

Le considerazioni che precedono mostrano come l'uso simbolico della religione sia un fenomeno risalente e non interamente circoscrivibile alla ascesa del populismo sovranista. In primo luogo, esso è servito, fin dalla sua nascita dello Stato moderno, come collante sociale utile per fondare una nuova identità nazionale a partire da miti e tradizioni condivise. Come già rilevava Rousseau oltre duecento anni fa, «non è mai esistito e mai esisterà un popolo senza religione; se nessuno gliene desse una se la darebbe da sé o sarebbe ben presto annientato»¹⁰³. È in questa prospettiva che si capisce perché l'uso politico della religione non appaia come un fenomeno che si contrappone alla secolarizzazione, ma ne è anzi un complemento: se da un lato la cultura illuministica ha proclamato la separazione tra ordini e il primato dello Stato anche in materia religiosa, l'esigenza di trovare una identità di valori comuni ha spinto gli ordinamenti utilizzare a tal fine le tradizioni religiose sostenendo, come ricordato da Benjamin Franklin, «la necessità di una religione pubblica in funzione della sua pubblica utilità»¹⁰⁴. In definitiva, dunque, l'utilizzo politico dei simboli religiosi ha origini connesse al fenomeno della «sacralizzazione della politica nell'epoca moderna» che, pur figlia di molteplici cause, è radicata «nell'idealizzazione umanistica della religione civica dei greci e dei romani, nelle nuove concezioni laiche della vita, della società e dello Stato, nella tradizione rituale e simbolica massonica e, infine, nella cultura illuministica»¹⁰⁵.

In secondo luogo, proprio perché interconnesso al processo di secolarizzazione, il ritorno dei simboli nella sfera pubblica è figlio del fenomeno della deprivatizzazione della religione che, a partire dagli anni 90 dello scorso secolo, ha costretto a ripensare al nesso tra stato secolare e modernità.

L'uso strumentale della religione operato dai populismi si innesca così all'interno di un processo molto più articolato, strettamente interconnesso alla storia e allo sviluppo dello stato liberale. Allo stesso tempo, però, esso rappresenta anche una novità dei nostri tempi, perché, utilizzando in prospettiva post-moderna la religione come identity politics, fa appello alle tradizioni identitarie dei popoli per contrapporsi ai valori dello Stato costituzionale, sancendone anzi il superamento attraverso l'istituzione di ordinamenti dichiaratamente illiberali e promettendo utopisticamente «un ritorno ad un passato in cui il popolo era asseritamente pacificato in natura»¹⁰⁶.

delle anime, e questo perché l'intenzione di coloro che la promuovono nulla ha a che fare con gli insegnamenti della Chiesa (...). D'altro canto, il paradosso di questa riabilitazione consiste proprio nell'aver contribuito a secolarizzare la sfera religiosa».

¹⁰³ J.J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di M. GARIN, vol. II, Bari, 1971, 62.

¹⁰⁴ B. FRANKLIN, *Proposal Relating the Education of Youth in Pennsylvania* (1749), riportato da E. GENTILE *Le Religioni della politica*, cit., 27.

¹⁰⁵ E. GENTILE, *Le Religioni della politica*, cit., 25.

¹⁰⁶ N. COLAIANNI, *Populismo, religioni, diritto*, cit., 114.

Sotto questo profilo, la sfida che i populismi lanciano alle nostre società non riguarda tanto (e solo) la ri-politicizzazione della religione, quanto piuttosto la negazione del pluralismo, ovvero sia di uno dei valori fondanti lo stato costituzionale post-secolare. Come rilevato in precedenza, la strategia politica sovranista utilizza la religione (ma anche argomentazioni strettamente secolariste) per dividere la società in due gruppi omogenei e distinti, negandone in radice la struttura pluralista e complessa.

Rispondere a questa sfida non è semplice, e costringe ad interrogarsi sulle trasformazioni delle nostre società. Se infatti un tempo la neutralità istituzionale intesa come privatizzazione del fenomeno religioso era considerata come un elemento portante degli ordinamenti liberali, oggi occorre riconoscere che nelle società post-secolari il rapporto tra lo Stato e le religioni è improntato alla logica del pluralismo, che non è semplicemente «uno tra i tanti elementi della secolarizzazione» quanto piuttosto «una situazione sociale in cui persone diverse per appartenenza etnica, visione del mondo, e sistema di valori etici e religiosi convivono pacificamente e interagiscono reciprocamente in modo amichevole»¹⁰⁷.

Osservare il fenomeno da un angolo prospettico realmente pluralista chiede quindi agli interpreti non tanto di cristallizzare, una volta per tutte, l'esatto significato normativo della secolarizzazione, della laicità, della neutralità, ma piuttosto di indagare le ricadute concrete di tali principi all'interno della società contemporanea complessa. Soluzioni in questo senso sono state talvolta avanzate dai giudici europei e nazionali, chiamati – ciascuno nel loro contesto – a sciogliere il delicato intreccio della presenza dei simboli religiosi negli spazi pubblici.

Così, ad esempio, seguendo tale approccio al problema, i giudici della Corte EDU hanno saputo distinguere, nel caso *Eweida e altri v. Regno Unito*, l'utilizzo legittimo di un simbolo religioso (il crocifisso) da parte delle hostess di British Airways, da quello illegittimo da parte delle infermiere inglesi di un ospedale dell'Essex¹⁰⁸; sebbene simbolo contestato fosse il medesimo, i giudici europei,

¹⁰⁷ P. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., rispettivamente 10 e 20.

¹⁰⁸ *Eweida e altri v. Regno Unito*, Corte Edu, 15 gennaio 2013, in cui la Corte ha dovuto pronunciarsi (tra l'altro) sui ricorsi di una dipendente della compagnia britannica British Airways e di un'infermiera di un ospedale di Exeter, sospese dal lavoro per non aver rispettato il divieto di indossare un crocifisso durante l'orario lavorativo. Pur riguardando l'utilizzo dello stesso simbolo (una croce di piccole dimensioni portata al collo) da due lavoratrici appartenenti allo stesso sistema normativo di riferimento (il Regno Unito), i giudici di Strasburgo hanno distinto i due casi in ragione del *differente contesto lavorativo* in cui i ricorrenti erano chiamati ad operare, sostenendo la violazione dell'art. 9 della CEDU nel caso della assistente di volo di British Airways, e ritenendo la legittimità delle policy dell'ospedale dell'Essex nel caso della infermiera. Nel primo caso, infatti, i giudici europei hanno ritenuto che le limitazioni imposte a Ms. Eweida, pur giustificate dal legittimo scopo di preservare – attraverso l'uniforme – una certa immagine della compagnia aerea, non fossero proporzionate allo scopo previsto. Nel secondo caso, invece, la Corte ha invece rigettato le pretese della ricorrente, ritenendo che il divieto di indossare il crocifisso negli ospedali fosse giustificato da ragioni oggettive e legate alla tutela della salute intesa come interesse pubblico di carattere generale.

soffermandosi sull'importanza della libertà religiosa all'interno del sistema della Convenzione, hanno ricordato che: «quando un individuo lamenta una restrizione della propria libertà religiosa nei luoghi di lavoro, invece che sostenere che la possibilità di cambiare lavoro potrebbe eliminare ogni interferenza, il miglior approccio dovrebbe essere quello di verificare se, nel bilanciamento complessivo degli interessi in gioco, la restrizione imposta sia o meno proporzionata»¹⁰⁹. La Corte ha così potuto distinguere i due ricorsi, ragionando non sull'idoneità o meno dei simboli a costituire una violazione di una presunta neutralità in materia religiosa, ma a partire dal bilanciamento tra libertà religiosa dei lavoratori e esigenze dei loro datori, soppesando i diversi interessi in gioco.

Una apertura «mite» a questo approccio pratico nella risoluzione dei conflitti religiosi sembra essere stata adottata, di recente, anche dalle Sezioni Unite della nostra Cassazione¹¹⁰ che, chiamata ancora una volta a pronunciarsi sulla esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche, ha dapprima ritenuto che *in astratto* l'obbligo di esposizione di tale simbolo contrasterebbe con il principio di laicità dello Stato italiano¹¹¹, per poi risolvere la controversia ammettendone l'esposizione in quella *particolare* circostanza. Utilizzando anche la comparazione con le soluzioni adottate in altri ordinamenti¹¹², infatti, il giudice osserva che, «il venir meno dell'obbligo di esposizione non si traduce automaticamente nel suo contrario, e cioè in un divieto di presenza del crocifisso nelle aule scolastiche»¹¹³ in primis perché la nostra laicità non ha quei connotati di neutralizzazione dello spazio pubblico tipica invece dell'ordinamento francese, ma soprattutto perché la scuola italiana, oltre ad essere un luogo istituzionale, «è anche uno spazio pubblico condiviso in cui la presenza della simbologia religiosa (...) descrive ricognitivamente le fedi, le culture, le tradizioni dello Stato-comunità: di quella comunità di persone che abita tale spazio»¹¹⁴. Qualora la presenza dei simboli religiosi (e quindi anche del crocifisso) sia decisa dagli studenti, essa è dunque ammessa

¹⁰⁹ *Eweida e altri v. Regno Unito*, Corte Edu, 15 gennaio 2013, par. 83.

¹¹⁰ Cassazione, Sez. Un., sent. 9 settembre 2021, n. 24414. Il caso riguardava la vicenda di un docente di scuola superiore sanzionato per avere rimosso il crocifisso dal muro dell'aula, prima dell'inizio delle proprie lezioni; così facendo il professore aveva violato un ordine di servizio che, dando seguito a una deliberazione in tal senso dell'assemblea di classe degli studenti, aveva chiesto che nell'aula fosse esposto il crocifisso.

¹¹¹ *Id.* §11.6: «l'esposizione *autoritativa* del crocifisso nelle aule scolastiche pubbliche non è compatibile con il principio supremo di laicità dello Stato. L'obbligo di esporre il crocifisso è espressione di una scelta confessionale. La religione cattolica costituiva un fattore di unità della nazione per il fascismo; ma nella democrazia costituzionale l'identificazione dello Stato con una religione non è più consentita»

¹¹² Sul punto v. F. ALICINO, *L'accomodamento ragionevole e l'equità della laicità italiana. L'esposizione del crocifisso alla luce dell'insegnamento che proviene dalla comparazione*, in *DPCE*, 1/2022, 53 ss.

¹¹³ Cass., Sez. Un., sent. n. 24414 9 settembre 2021, § 13.

¹¹⁴ *Id.*, § 13.2.

perché non vietata «rientrando nell'ambito di autonomia delle singole scuole»¹¹⁵.

Pur nella complessità del ricorso¹¹⁶, colpisce il fatto che la Cassazione abbia accolto una soluzione che, invece che misurarsi esclusivamente con la normatività dei principi costituzionali, abbia provato a misurare le *concrete* lesioni della libertà degli alunni e del professore, giungendo ad un accomodamento valido per il caso di specie; «di fronte alla strutturale tensione tra libertà religiosa negativa e positiva» osserva la Corte «non c'è un aspetto di quella libertà destinato a prevalere in maniera assoluta sull'altro, ma c'è un dovere di garantire le diverse libertà di coscienza e le differenti sensibilità»¹¹⁷. Prevale qui una concezione della laicità intesa «come metodo» che è caratterizzata «dalla dimensione dello stare insieme improntata alla logica dell'*et et* e non dell'*aut aut*» in cui le soluzioni vanno ricercate «in concreto attraverso un dialogo costruttivo»¹¹⁸ distinguendo «le reali lesioni della libertà religiosa dalle pure ombre»¹¹⁹.

¹¹⁵ *Id.*, § 14.

¹¹⁶ Che non ha mancato di sollevare critiche da parte della dottrina ecclesiasticista. Cfr. ad esempio, considerazioni, anche di segno diverso, sollevate da M. TOSCANO, *Il crocifisso 'acomodato'. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, in Rivista telematica (<https://www.statoecliesie.it>), 18/2021, 45 ss.; P. CAVANA, *Le Sezioni Unite della Cassazione sul crocifisso a scuola: alla ricerca di un difficile equilibrio tra pulsioni laiciste e giurisprudenza europea*, in Rivista telematica (<https://www.statoecliesie.it>), 2021, 19, 1 ss.; N. COLAIANNI, *Dal "crocifisso di Stato" al "crocifisso di classe" (nota a margine di Cass., SS. UU., 9 settembre 2021, n. 24414)*, in Rivista telematica (<https://www.statoecliesie.it>), 17/2021, 17 ss.; A. LICASTRO, *Crocifisso "per scelta". Dall'obbligatorietà alla facoltatività dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (in margine a Cass. civ., sez. un., ord. 9 settembre 2021, n. 24414)*, in Rivista telematica (<https://www.statoecliesie.it>), 21/2021, 17 ss.; M. VENTURA, *Il crocifisso dallo Stato-istituzione allo Stato-comunità*, in *Quaderni costituzionali*, 4/2021, 954 ss.; S. CECCANTI, *Come in Baviera: il crocifisso resta alla parete, se è la scelta della classe*, in *Quaderni costituzionali*, 4/2021, 951 ss.

¹¹⁷ Cass., Sez. Un., sent. n. 24414 del 2021, § 16.

¹¹⁸ *Id.*, § 19. La concezione della laicità come metodo era già stata avanzata da A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in S. CANESTRARI, *Laicità e Diritto*, 2007, Bologna, 33 ss.

¹¹⁹ Pur senza citare direttamente la fonte, la Suprema Corte ha espressamente utilizzato le parole del giudice americano Goldberg nella sentenza *Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963) secondo cui: «It is, of course, true that great consequences can grow from small beginnings, but the measure of constitutional adjudication is the ability and willingness to distinguish between real threat and mere shadow». La Corte di Cassazione usa tale citazione per distinguere un precedente caso deciso dal Tribunale di Brescia da quello esaminato nella sentenza di specie, ricordando che si è in presenza di «Real threat nel primo caso; mere shadow nel nostro» (§ 20 cons. in dir.). Sotto il profilo della comparazione, è interessante notare come in generale, la circolazione di idee abbia forse consentito al giudice italiano di trarre ispirazione dalle parole del giudice Goldberg per distinguere i casi in cui un giudice riscontri un reale pericolo per la libertà religiosa da quelli in cui, al contrario, la fattispecie da decidere sembri riguardare solo contese teoriche e/o pretestuose. Si spiegherebbe in questo senso perché il giudice della Cassazione – che nel caso di specie ha «accomodato» la problematica giungendo ad una «soluzione valida» anche se non certo «ottimale» (M. TOSCANO, *Il crocifisso 'acomodato'. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, cit., 66) – parrebbe indicare una modalità di risoluzione dei conflitti che, per quanto perfezionabile sotto il profilo giuridico, sembra per lo meno accogliere il suggerimento (avanzato in queste pagine) di spostare le problematiche relative alla esposizione dei simboli religiosi da un piano strettamente conflittuale/dialettico ad un terreno maggiormente conciliante/dialogico.

In definitiva, quindi, il compito degli studiosi «intenti a salvaguardare i principi fondativi dello Stato costituzionale» è quindi quello di allargare il proprio sguardo accompagnando lo studio delle recenti vicende «con la ricerca delle vie per ricostruire quel tessuto plurale della società che oggi appare lacerato o distrutto»¹²⁰. Questo è, del resto, il fine ultimo del principio pluralista: «proteggere le persone quanto al loro identificarsi in una qualche visione del mondo» e «trattarle in modo uguale quale che sia la loro scelta, così da dare a tutti ascolto»¹²¹.

Abstract

Una tendenza comune dei leader populistici contemporanei è quella di utilizzare simbologie e linguaggi religiosi per scopi politico-identitari. Sebbene tale strategia sia emersa in particolar modo negli ultimi dieci anni, la ri-politicizzazione della religione è un fenomeno più risalente, in qualche modo connesso anche con le teorie della secolarizzazione e il loro sviluppo nell'epoca post-secolare. Il presente contributo indaga il legame tra populismo e secolarizzazione, ritenendo che, per combattere la minaccia politico identitaria, le società post-secolari devono ripensare al concetto di secolarizzazione connettendolo maggiormente al principio del pluralismo.

The re-politization of the religion and the paradoxes of the secularization:
symbols, identities, populism

Populist leaders are currently using religious symbols in their political rallies in order to forge a common identity. Even if the growing prominence of religion in politics is evident in populist rhetoric, the re-politicization of religion is also linked with the paradoxes of the secularization process. This article investigates the link between populism and secularization arguing that in order to reject the populist threat post-secular society must rethink the secularization theory and enforce the pluralist principle.

¹²⁰ C. PINELLI, *Populismo, diritto e società. Uno sguardo costituzionale*, cit.

¹²¹ C. TAYLOR, *Contro il mito dell'illuminismo*, cit., 21.