

## *Cittadini e fedeli. Il problema della doppia fedeltà. Una questione sempre aperta*

di *Roberto Mazzola*\*

Rousseau (1974: 126 e ss) parlando del *cristianesimo romano* osservava come esso desse a ciascun cittadino due leggi, due patrie, due autorità, due fedeltà e quindi due signori (Scattola, 2007: 20).

Un problema, quello della duplice fedeltà, antico e ben conosciuto già nella Roma imperiale quando, a partire dal I sec. d.C., le istituzioni imperiali dovettero fronteggiare la forza eversiva della comunità cristiana. Il rifiuto da parte dei cittadini romani convertiti al cristianesimo di partecipare al culto imperiale in nome della legge dell'amore e della carità costituiva, infatti, un intollerabile atto di infedeltà verso l'autorità dell'Impero, un vero e proprio atto di lesa maestà. I cristiani, in ragione del loro Dio universale, vennero perseguitati come perturbatori dell'ordine pubblico «e non già» – osservava Ruffini (1992: 84) – «come [...] colpevoli di un qualsiasi reato di carattere religioso; concetto, questo, assolutamente estraneo all'ordine giuridico di allora ed alla mente dei Romani».

Muta il contesto, tuttavia millesettecento anni dopo, in conseguenza della dissoluzione dello Stato pontificio, il problema della doppia fedeltà<sup>1</sup> si ripropose con il *non expedit*. Impossibile per Pio IX pensare di poter essere contemporaneamente fedeli allo Stato liberale e alla Chiesa, dal momento che per Papa Mastai Ferretti la conciliazione fra cattolicesimo e liberalismo, come testimonia chiaramente il Sillabo del 1864, costituiva al contempo un grave male e una pericolosa patologia per la Chiesa da evitare in

\*. Roberto Mazzola, Università del Piemonte Orientale, Alessandria

1. Su questo punto si veda Sturzo, (1961: 234-237) secondo il quale il fatto di dover rispondere contemporaneamente a due ordini non costituisce problema. Questo nella misura in cui: «l'ordine civico non è in contrasto con il valore della personalità umana né con l'ordine religioso; lo stato non è in contrasto con il cittadino né con la chiesa; anzi, non può esistere ordine civico senza il complesso culturale che implica anche la formazione individuale e quella religiosa [...]».

ogni maniera (cfr Jemolo, 1977: 20 ss. e Guasco 1997: 53). Da ciò il divieto per i cattolici, da parte della Sacra Penitenzieria apostolica nel 1874, di partecipare, come elettorato attivo e passivo, alla vita politica italiana, impedimento di fatto superato solo nel 1919 grazie al «Patto Gentiloni».

Un tensione, quella fra le opposte fedeltà, che non risparmiò neanche il clero, al cui interno si generarono forti lacerazioni e rotture, dibattiti accesi e spesso polemiche insanabili. Non si deve infatti dimenticare che durante il Risorgimento molti preti combatterono con i patrioti per la liberazione dell'Italia. Vero che nella maggioranza dei casi ciò fu motivato dal desiderio di liberarsi dal giogo imposto dall'Austria alla Chiesa attraverso una politica ecclesiastica di natura giurisdizionalista che rendeva di fatto la Chiesa ostaggio del potere civile (*ibidem*). Tuttavia, in alcuni casi, tale scelta fu ispirata, invece, da una evidente volontà di partecipare al moto di liberazione e unificazione del paese.

Non meno problematica si presenta la situazione sull'altra sponda dell'oceano. Nel 1953 Paul Blanshard, pubblicò un saggio intitolato: «Democrazia e cattolicesimo in America». L'autore sosteneva che il potere della Chiesa cattolica costituiva una minaccia per i valori americani, non minore dell'ideologia comunista (Nussbaum, 2009: 76). I cattolici dovendo obbedire innanzitutto al Magistero della Chiesa di Roma non offrivano, infatti, sufficienti garanzie di affidabilità politica e di fedeltà ai valori posti a fondamento della democrazia statunitense (cfr Gentile, 2006: 211 ss), tant'è che dai tempi di Washington è stato necessario attendere centosettantuno anni per vedere eletto per la prima volta un presidente degli Stati Uniti cattolico.

Nelle nostre società pluraliste la questione, lungi dal risolversi, conserva intatta la sua attualità. La frammentazione etica e culturale alimentata dalla divisione della società in comunità parziali a sfondo etnico-culturale o/e religioso ha accresciuto il tasso di frammentazione sociale, innescando il pericolo di fedeltà alternative capaci di mettere in discussione le clausole contrattuali di lealtà principale all'autorità statale<sup>2</sup>. A controprova di quanto detto, viene in considerazione la «Carta dei Musulmani d'Europa», approvata a Vienna nel 2006 dalla «Federazione delle Organizzazioni Islamiche in Europa» (Fioe) (cfr Dassetto, pag. 13), dove, nel primo capoverso dell'art. 20, si è sentito il bisogno di tranquillizzare le maggioranze autoctone dei paesi europei sul sentimento di fedeltà alle istituzioni locali da par-

2. Per una lettura critica del fenomeno islamico in Europa fuori dagli schemi interpretativi di natura emergenziali si veda: Ferrari (2008: 77-87).

te della comunità islamica europea. I musulmani d'Europa<sup>3</sup>, infatti, si legge nel documento: «sono invitati a integrarsi positivamente nelle società in cui vivono, sulla base di un armonico equilibrio tra la preservazione dell' identità musulmana e i doveri di cittadini. [...]»<sup>4</sup>.

Armonico equilibrio, ecco il nodo del problema. Come realizzarlo? Come riuscire a coniugare la contemporanea appartenenza a più identità etniche, culturali e religiose? Come gestire il fatto che ormai la vita sociale di ciascuna persona non si risolve più nella sola dimensione della cittadinanza? Quest'ultima, infatti, non è che uno dei molteplici ruoli che i membri ricoprono e svolgono all'interno della comunità politica, dal momento che l'appartenenza nazionale si realizza in un contesto pluralistico che (Bacelli, 1999: 140) impone alle istituzioni nuove strategie politiche fondate sulla ricerca continua di compromessi, tanto sul politeismo dei valori, quanto sulla pluralità delle regole (Mazzola, 2005). In una prospettiva liberal-pluralistica di *civil society*, nessun ambito di vita esaurisce, infatti, le potenzialità degli individui, né esprime una capacità umana essenziale. Nella rete di associazioni e di gruppi «la stessa cittadinanza non è che uno dei [tanti] ruoli che i membri svolgono, e l'appartenenza nazionale si realizza in questo contesto pluralistico, che richiede una forma *domesticated* di nazionalismo (Bacelli, *ibid.*)». Negli ultimi vent'anni, in particolare, è emerso con sempre più insistenza il problema della relazione fra cittadinanza e identità religioso-culturale in riferimento alle comunità d'immigrati, e ai processi di difficile integrazione che queste ultime possono incontrare rispetto ai valori espressi dalle società occidentali (Ricucci, 2010: 21). Spesso queste comunità, o i loro singoli membri, chiedono il riconoscimento della loro specifica identità culturale e religiosa declinandolo in forma di richiesta di accesso ad un regime giuridico speciale. È del tutto evidente che richieste di questo genere mettono in crisi l'interpretazione liberale, universalistica e individualistica di cittadinanza (vedi Vertova, 1994: 175), poiché, osserva Walzer (1998: 13-20), è improbabile che la cittadinanza assurga per costoro al ruolo d'identità primaria, o si trasformi nella passione di donne e uomini che vivono in società complesse e altamente differenzia-

3. In questa prospettiva si vedano le riflessioni di Tariq Ramadan (2008). Per l'autore, ciò che è successo in Europa è il consolidarsi di un Islam europeo, «ovvero di una comunità religiosa che rispetta il credo, le pratiche, i principi comuni, facendo proprie le diverse culture occidentali ed europee. Stiamo assistendo» osserva ancora Ramadan «[...] alla nascita di una cultura islamica europea in seno alla quale le musulmane e i musulmani restano fedeli ai principi religiosi fondamentali, accettando nello stesso tempo le culture dei paesi d'arrivo (2008: 67), ».
4. Il documento è consultabile nel sito del Fidr (Forum Internazionale Diritto&Religioni – Centro Interuniversitario Culture, diritti e religioni): [www.fidr.it](http://www.fidr.it).

te, nelle quali l'appartenenza alla *polis* entra in competizione «con la classe, l'etnia, la religione e la famiglia e nelle quali questi ultimi elementi non uniscono la gente ma la dividono (Bacelli, 1999: 158)».

La questione è complessa e le risposte date dalle istituzioni sono disomogenee e contraddittorie. Volendo tuttavia ragionare in termini generali e necessariamente schematici, le soluzioni sperimentate dai diversi sistemi politico-istituzionali sono riconducibili ad alcuni ricorrenti modelli di governo del fenomeno pluralista, che mi limiterò a descrivere nei loro tratti essenziali.

Muoverei innanzitutto dalla risposta elaborata nel tempo dal pensiero politico liberale classico. I decisori politici che optano per questo modello sono disposti a riconoscere diritti speciali alle minoranze etnico-religiose, a condizione che le pretese espresse da queste ultime risultino conformi al catalogo di diritti di tradizione liberale. Se così non fosse, non solo verrebbe leso il principio d'uguaglianza, ma sarebbe tradito anche il principio, caro al pensiero politico liberale, per cui l'individuo, sotto il profilo etico-morale, sopravanza la comunità, qualunque sia la sua natura: religiosa, tribale, ideologica o meramente associativa. Prioritario, in questa prospettiva, è, in altre parole, il rispetto della coscienza individuale. Come osserva Nussbaum (2009: 15), è necessario che nelle moderne democrazie liberali ai cittadini «si dia ampio spazio per perseguire i propri impegni di coscienza, anche se questo comporta l'esonero da alcune leggi generali». Solo ciò che nella legge è definito come interesse imperativo dello stato (*compelling interest*) potrebbe giustificare una qualche riduzione di libertà e di diritti soggettivi. Si spiega così il parere negativo espresso nel 1989 dal «Comitato Nazionale per la Bioetica» in merito alla 'infibulazione simbolica'<sup>5</sup>. La proposta messa a punto dai medici dell'ospedale di Careggi, pur non compromettendo l'integrità psico-fisica della persona, per il Comitato ledeva, in realtà, il principio della dignità della donna, collocando la richiesta della comunità musulmana di Colle Val d'Elsa fuori dai parametri valoriali e giuridici degli ordinamenti costituzionali di tradizione liberale. Come si legge nel parere, il Comitato «è ben consapevole del rispetto che è doveroso prestare alla pluralità delle culture, anche quando queste si manifestino in forme estremamente lontane da quelle della tradizione occidentale, e del gran valore del giusto confronto con la diversità culturale, che è oggetto di continuo studio. Ritiene non di meno [...] che nessun rispetto sia dovuto a pratiche, ancorché ancestrali, volte non solo a mutilare irreversibilmente le

5. Comitato Nazionale per la Bioetica- Presidenza del Consiglio, *La circoncisione: profili bioetici*, 25 settembre 1998; in <[http://www.governo.it/bioetica/pdf/La% 20 circoncisione\\_ profili%20bioetici\\_ok.pdf](http://www.governo.it/bioetica/pdf/La%20circoncisione_profili%20bioetici_ok.pdf)> (visitato il 14 giugno 2014).

persone, ma soprattutto ad alterarne violentemente l'identità psico-fisica, quando ciò non trovi una inequivocabile giustificazione nello stretto interesse della salute della persona in questione (*ibid.*)». In senso analogo si colloca la più recente giurisprudenza italiana in materia di reati culturalmente motivati fondata sulla convinzione dell'invalicabilità delle norme cardine dell'ordinamento costituzionale, vero baluardo a difesa di quell'insieme di condizioni necessarie “per assicurare stabilità, per garantire la convivenza, per tutelare il rispetto dei diritti universali quali libertà e dignità” (Gianaria e Mittone, 2014: 123)<sup>6</sup>. Ne deriva la ferma convinzione, da parte dei giudici, della impossibilità che l'argomento culturale, qualunque esso sia, possa giustificare la lesione di diritti fondamentali. Dunque non solo è doveroso rispettare le leggi del paese in cui si vive, “ma è necessario adeguarsi ai cambiamenti del costume, soprattutto quando questi toccano i diritti di altre persone” (Gianaria Mittone: 107).

Ben più radicale risulta essere, invece, la risposta data da quella parte del pensiero politico liberale per il quale la cittadinanza non può e non deve subire alcun condizionamento da parte delle comunità pre-politiche basate sulla tradizione, la discendenza, la religione o la lingua. La nazione dei cittadini non trova infatti la propria identità in affinità etnico-culturali, «ma nella prassi dei cittadini stessi» – osserva Zolo (1994: 21) – «che esercitano attivamente i propri diritti democratici di partecipazione e di comunicazione». In estrema sintesi, per coloro che assumono tale posizione l'*ethos* non può costituire il presupposto del *demos*. Ciò trova riscontro nella recentissima *Charte de la laïcité à l'École* del 9 settembre 2013<sup>7</sup>. I punti 12, 13 e 14 sintetizzano in modo emblematico tale impostazione: innanzitutto nessuno studente può contestare per motivi religiosi o politici l'insegnante in merito al programma; nessuno può, per ragioni religiose, derogare le norme scolastiche previste dal legislatore nazionale, ma soprattutto nessuno potrà ostentare simboli religiosi negli spazi scolastici. In altre parole, all'interno dello spazio istituzionale scolastico le radici etnico-religiose del singolo individuo vanno messe da parte a favore del valore della laicità che, come recita il punto 4 della *Charte*, costituisce il principio fondante della cittadinanza in quanto: «permet l'exercice de la citoyenneté, en conciliant la liberté de chacun avec l'égalité et la fraternité de tous dans le souci de l'intérêt général».

6. Si veda inoltre l'ampio e approfondito studio sul tema di De Maglie, 2010: 23 ss. Per una lettura e approfondimento del concetto di diritto interculturale si veda: Ricca (2008: 7-23); e Ricca (*Dike meticcica*, 2008: 11 ss).

7. *Charte de la laïcité à l'École*; www.education.gouv.fr.

Soluzioni diverse sono invece suggerite da coloro che ritengono che il principio di eguaglianza di tradizione liberale non implichi necessariamente il disconoscimento di diritti speciali alle minoranze etniche e religiose. Per Kymlicka (1995; 1997: 199 e 2007), uno dei più autorevoli e convinti sostenitori di tale filone di pensiero, l'uguaglianza liberale, se correttamente intesa, non è in contrasto con il riconoscimento di diritti speciali e con l'attribuzione di un regime giuridico differenziato alle minoranze etniche, al contrario, esige tale riconoscimento, in quanto la cultura è un elemento fondamentale di questa libertà, perché solo un patrimonio di valori culturali ereditati consente a un individuo di fare delle scelte dotate di significato. In tale prospettiva uno stato è liberale solo se consentirà ad ogni cittadino di fare delle scelte libere all'interno del proprio contesto culturale.

La cultura diviene pertanto essa stessa un bene da distribuire in modo eguale fra tutti i cittadini, in particolare, quelli appartenenti alle minoranze, al fine di essere compensati per il rischio di perdere il loro contesto culturale di scelta in conseguenza all'integrazione nella comunità ospitante. Un bilanciamento, quest'ultimo, che implica il riconoscimento espresso di diritti speciali alle minoranze etnico-religiose. In questa prospettiva l'aggettivo 'liberale' è attribuibile solo ai quei sistemi politico-sociali dove ai cittadini viene consentita la massima libertà nell'agire in conformità al proprio contesto culturale e religioso. In altre parole, l'esercizio delle libertà individuali è possibile solo assicurando la cultura del gruppo. Ciò trova conferma con quanto avvenuto in Inghilterra alla comunità Sikh attraverso il riconoscimento del diritto di non indossare il casco da motociclista. Il *Rules for motorcyclists*<sup>8</sup>, nell'ambito del *General guidance*, al n. 83 prevede infatti che: «On all journeys, the rider and pillion passenger on a motorcycle, scooter or moped must wear a protective helmet. This does not apply to a follower of the Sikh religion while wearing a turban. [...]».

Analoghe considerazioni vanno fatte in merito al diritto di non dovere sciogliere il turbante in occasione dei controlli di sicurezza alle dogane aeroportuali<sup>9</sup>, o al diritto di utilizzare i simboli sul corpo all'interno degli spazi pubblici in Italia. Infatti, fatta eccezione per alcune proposte di legge (si

8. (Laws RTA 1988 sects 16 & 17 & MC (PH)R as amended reg 4), in <[www.gov.uk/government/organisation/homeoffice](http://www.gov.uk/government/organisation/homeoffice)> (visitato il 29 marzo 2014).

9. Diversa soluzione si è avuta al riguardo in altri Paesi dell'UE. In Italia, ad esempio, nell'agosto del 2013, si sono avuti all'aeroporto di Fiumicino momenti di tensione quando la sicurezza ha chiesto a una delegazione Sikh facente parte del Comitato di gestione dei templi Sikh di New Delhi (Dsgmc) di togliersi il turbante per un controllo di routine. A causa del loro rifiuto sono rimasti bloccati per ventiquattro ore nello scalo romano e la vicenda ha avuto conseguenze sul piano diplomatico fra Italia e India. Si veda sull'episodio: Rocca (2013).

veda al riguardo: Ferrari, 2012: 39 ss) finalizzate a limitare l'utilizzo del *burqa* e del *niqab* negli spazi collettivi, l'ordinamento giuridico italiano, probabilmente più per inerzia del legislatore che per sensibilità e maturità sul piano politico-sociale, non solo non vieta di utilizzare in spazi istituzionali simboli appartenenti alla propria tradizione etnico-religiosa, ma in alcuni casi addirittura riconosce espressamente tale facoltà, introducendo, in nome della libertà religiosa, deroghe al divieto generale previsto, ad esempio, dall'art. 129 c.p.c. Basti pensare, a questo riguardo, all'art. 6 comma 1 della l. 8 marzo 1989, n.101 in merito al diritto per i cittadini di fede ebraica, sempre che lo richiedano, di poter «prestare a capo coperto il giuramento previsto dalle leggi dello Stato».

L'orizzonte del pensiero liberale non esaurisce ovviamente il ventaglio di soluzioni concernenti il problema della doppia fedeltà. Quest'ultima può risolversi anche in altro modo, attraverso, ad esempio, il ricorso agli schemi di natura 'comunitarista', caratterizzati dal prevalere degli interessi etnico-culturali e religiosi della comunità su quelli individuali. L'approccio comunitarista, infatti, riconosce che le particolarità socio-culturali, i valori morali e storico-naturali come la lingua, la religione, le tradizioni morali e culturali, i valori etnici, il folclore, i miti e i rituali svolgono il ruolo di precondizioni, di fatto, dell'appartenenza di un soggetto al gruppo politico, in quanto agiscono come presupposti essenziali del costituirsi del gruppo politico e della sua identità distintiva. Insomma, in una prospettiva di questo tipo, a differenza di quanto sostenuto dal pensiero politico liberale, l'*ethos* si trasforma in necessario presupposto del *demos*.

Un'impostazione di questa natura giustifica, pertanto, modelli societari di tipo più marcatamente multiculturalista (Galeotti, 1999: 10 ss), che se per un verso consentono alle minoranze di preservare le proprie identità culturali e religiose, per altro, la natura autoreferenziale di queste ultime rende più difficile e faticoso il processo d'integrazione, aumentando il rischio di creare comunità chiuse, situazioni di isolamento delle minoranze, per non dire della spirale crescente di rivendicazioni identitarie che un simile modello di ingegneria sociale può comportare. Basta riflettere sulle richieste espresse da alcune associazioni musulmane in merito alla costituzione, all'interno della scuola pubblica, di classi formate esclusivamente da studenti musulmani, o il caso Kumar Ghai, giunto davanti alla Corte Suprema inglese e avente ad oggetto la richiesta di gruppi Sikh e Indù inglesi di celebrare il rito della cremazione dei defunti all'aperto, come avviene in India e in Nepal, e non nei centri di cremazione pubblici attivi in territorio britannico (Vitale, 2000: 31 ss; Rimoli; 2001: 665 ss; Colaianni, 2012: 28 ss).

Il nodo della doppia fedeltà non è tuttavia riconducibile sempre e solo alle dinamiche proprie delle società plurireligiose. Gli esempi da cui ha preso avvio tale riflessione dimostrano come anche in un contesto sociale omogeneo sotto il profilo culturale e religioso, il problema della difficile convivenza fra doveri di cittadinanza e obblighi religiosi permane. Un fenomeno, quest'ultimo, che è andato accentuandosi in ragione delle sfide sempre di più difficile soluzione che le istituzioni si trovano a dover risolvere in materia, ad esempio, di bioetica, ma che in verità sottendono il più radicale e generale cambio di paradigma nell'interpretare alcune categorie fondamentali del pensiero politico occidentale, in particolare, quella di "soggettività", che sta alla base di ogni decisione concernente il modo di pensare, e di conseguenza, di regolare i rapporti intersoggettivi e il bilanciamento fra valori etici e progressi scientifici. Il tema della doppia lealtà, in altri termini, finisce per ricomprendere le scelte su come dovrà essere ripensato e riorganizzato il nostro modo di essere "persona", ovvero di come vivere in società e di come riorganizzare e concepire nuove forme di convivenza civile. È su questi temi che si gioca oggi il vero scontro fra pensiero religioso e pensiero laico: quale dei modelli antropologici dovrà essere assunto dal decisore politico per risolvere le delicate problematiche, che hanno anche una dimensione politico-giuridica, come: le questioni di inizio e fine vita, il testamento biologico, il matrimonio omosessuale, i rapporto uomo-donna? Dovrà prevalere il modello di soggettività difeso dal pensiero teologico di ispirazione neotomista, fatto proprio dal Magistero della Chiesa cattolica, o quello d'ispirazione neoliberale teso a sperimentare nuove forme di soggettività e di diritti, nonché modi diversi di pensare e concepire le relazioni umane? Come evidenzia Scoppola (2006: 222-223), oggi non si tratta più soltanto «del confronto filosofico tra scienza e fede, tra teologia e antropologia, tra Roma e Galileo, tra Roma e Lutero e l'Illuminismo (2006: 222-223)», oggi la soggettività, continua Scoppola, ricerca nuove forme di espressione e cambia le geometrie della doppia lealtà. Così «rivendica diritti talvolta senza adeguata coscienza dei doveri che essi comportano, chiede di sperimentare nuovi tipi di relazioni umane; nuovi equilibri tra ricchezza e povertà, tra malattia e salute, tra libertà e autorità, tra desiderio e timore. La soggettività contemporanea ha bisogno di credere, ma non accetta di fare del credere un semplice obbedire (*ibidem*)».

Il tema della doppia fedeltà, tuttavia, lo si ritrova anche fuori dalle logiche pluralistiche, in particolare là dove si addensano le crescenti incompatibilità fra i diritti di cittadinanza e i cosiddetti diritti cosmopolitici, ovvero all'interno della tensione fra le cittadinanze nazionali e i processi di globalizzazione (Ferrarese, 2012: 5 ss). Si tratta del fenomeno di erosione degli interessi connessi alle cittadinanze nazionali da parte degli organismi giuri-

sdizionali internazionali. Questo fenomeno fa sì che determinati diritti, negati a livello locale, si vedano, invece, pienamente riconosciuti e tutelati a livello di diritto internazionale. Un fenomeno riconducibile all'interno della lotta fra il modello *Westfaliano* e quello *Ounista*: il primo destinato inesorabilmente a soccombere, il secondo a sopravvivere e potenziarsi, in quanto espressione di quel *globalism constitutionalism* che, collegandosi strettamente alla teoria dei diritti dell'uomo, punta sulla capacità di un governo mondiale di tutelare internazionalmente quelle libertà fondamentali degli individui che gli stati non sono in grado di assicurare (Zolo, 1994: 41).

Il problema della doppia fedeltà è tuttavia biunivoco, al dovere di fedeltà del cittadino verso lo stato, corrisponde anche il dovere di lealtà dello stato verso i propri consociati, ovvero l'obbligo di quest'ultimo di creare le condizioni, così recita il secondo comma dell'art. 3 della Costituzione italiana, «per consentire il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica economica e sociale del Paese». È a questo profilo costituzionale che si richiamano gli immigrati di seconda generazione titolari di cittadinanza nel reclamare uguali opportunità nell'accedere a diritti e libertà. Negare tutto ciò significherebbe tradire uno dei presupposti fondamentali delle moderne democrazie liberali. Come evidenzia Ambrosini (2004: 44), questa rivendicazione è emersa in misura crescente con l'aumento delle seconde generazioni, quando l'istanza della trasmissione dell'identità culturale è divenuta centrale e impellente, stimolando, così, domande di spazi per il culto collettivo e pubblico, anche nei luoghi lavorativi, di regimi alimentari coerenti e consequenziali alle prescrizioni previste dalle varie confessioni religiose nelle mense scolastiche, piuttosto che durante i voli aerei, di opportunità per impartire un'educazione religiosa ai minori anche nella scuola pubblica, di riconoscimento di pratiche educative conformi ai precetti religiosi, di rivendicazioni dell'osservanza di regole comportamentali peculiari.

Concludendo. Qualunque sia la soluzione che le istituzioni vogliano adottare, rimane il fatto che sullo sfondo del problema della doppia lealtà si staglia la più generale questione del governo delle società pluraliste e l'interrogativo se esse costituiscano solo un problema, cosicché fine delle istituzioni statuali, non è tanto quello di garantire la diversità, quanto di evitare la violenza e la coazione che ne derivano, oppure siano un bene in sé, in forza della convinzione che la diversità sia meglio della omogeneità. Nel mezzo, forse, la verità. Ciò che sicuramente nuoce ancora una volta è l'inerzia, sia che essa provenga da Bruxelles o dalle singole capitali dei Paesi membri dell'Unione europea, anche se, su tali questioni, è giusto non aspettarsi più di tanto dal legislatore, sia esso nazionale o internazionale, in quanto ogni forma di astratta soluzione ai problemi della convivenza fra

culture e religioni, sarebbe comunque inadeguata perché non ispirata a quel principio epicheietico-equitativo che impone la politica del caso per caso nel risolvere i conflitti interculturali e interreligiosi. E allora, osserva parte della dottrina, lo strumento più idoneo per «conciliare in concreto le norme, le abitudini e le usanze dei soggetti con i valori delle comunità ospitanti non è il ghetto normativo ma la quotidianità della pratica giudiziaria (Giannara e Mittone, 2014: 117)». La legge, infatti, è rigida, inelastica, mentre l'operato del giudice è flessibile e soprattutto in grado di fornire alle norme 'forme di vita' «per decidere, caso per caso, per mutare orientamento, per bilanciare di continuo gli interessi in gioco, per temperare gli eccessi e sperimentare un equilibrio finale accettabile»<sup>10</sup>, una impostazione, quest'ultima, specularmente alla convinzione che a scontrarsi ed a incontrarsi non siano tanto le culture, quanto piuttosto le persone. Le culture se pensate infatti come un dato assoluto divengono, osserva Aime (2004: 101 ss), un limite invalicabile che fa da incubatore a nuove forme di razzismo e di intolleranza. La verità è che ogni identità è fatta tanto di memoria quanto di oblio, pertanto più che nel passato essa va cercata nel suo costante divenire nel presente, per questa ragione la sua tutela più efficace non risiede nella legge formale e astratta, ma va ricercata nel diritto vivente, prodotto giorno dopo giorno dai giudici nella fatica della mediazione e del bilanciamento dei diritti (si veda Tomatis: 2008: 271-276).

## Bibliografia

- Aime M. (2004). *Eccessi di culture*. Torino: Einaudi.
- Ambrosini M. (2004). Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni. In: Ambrosini M. e Molina S., a cura di. *cit.*
- Ambrosini M. e Molina S., a cura di (2004). *Seconde generazioni, Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*. Torino, Ed. Fond. Giovanni Agnelli.
- Baccelli L. (1999). *Cittadinanza e appartenenza*. In: Zolo, *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Benhabib S. (2005). *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. trad. it, Bologna: il Mulino.
- Cittadini e fedeli. Il problema della doppia fedeltà. Una questione aperta
- Colaianni N. (2012). *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*. Bologna: il Mulino.

- Comitato Nazionale per la Bioetica- Presidenza del Consiglio, *La circoncisione: profili bioetici*, 25 settembre 1998; [http://www.governo.it/bioetica/pdf/La% 20 circoncisione\\_ profili%20bioetici\\_ok.pdf](http://www.governo.it/bioetica/pdf/La%20circoncisione_profili%20bioetici_ok.pdf) (visitato il 14 giugno 2014).
- Dassetto F. (2008). *L'islam europeo*. In: Ferrari. *cit.*:13 ss.
- De Maglie C. (2010). *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*. Pisa: Ed. Ets.
- Ferrarese M.R. (2012). *Prima lezione di diritto globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrari A. (2012). La lotta dei simboli e la speranza del diritto (Parte seconda): la guerra «italiana» al «burqa» e al «niqab». *Quad. dir. pol. eccl.*, 1: 39 ss.
- Ferrari A., a cura di (2008). *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*. Bologna: il Mulino.
- Ferrari S. (2008). *Le questioni normative*. In: Ferrari A., a cura di (2008). *cit.*
- Galeotti A.E. (1999). *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*. Napoli: Liguori.
- Gentile E. (2006). *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*. Roma-Bari: Laterza.
- Gianaria F., Mittone A. (2014). *Culture alla sbarra. Una riflessione sui reati multiculturali*. Torino: Einaudi.
- Guasco M. (1997). *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*. Bari-Roma: Laterza.
- Jemolo A.C. (1977). *Chiesa e stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*. Torino: Einaudi.
- Kapuściński R. (2009). *L'altro*. trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Kymlicka W. (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Kymlicka W. (1997). Sfide del multiculturalismo. *Il Mulino*, 46: 199 ss.
- Kymlicka W. (1995). *La cittadinanza multiculturale*. trad. it. Bologna: il Mulino.
- Mazzola R. (2005). *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*. Milano: Giuffré.
- Nania R. e Ridola P., a cura di (2001). *I diritti costituzionali*. Torino: Giappichelli.
- Nussbaum M.C. (2009). *Libertà di coscienza e religione*. Bologna: il Mulino.
- Ramadan T. (2008). *Islam e libertà*. Torino: Einaudi.
- Ricca M. (2008). *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale. Soveria Mannelli: Rubettino*.
- Ricca M. (2008). *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*. Bari: Ed. Babele.
- Ricucci R. (2010). *Italiani a metà. Giovani stranieri crescono*. Bologna: il Mulino.
- Rimoli F (2001). Le libertà culturali. In: Nania R. e Ridola P., a cura di. *cit.*, vol. II, pp. 665 ss.
- Rocca (2013). Fiumicino, tensione con Sikh per turbanti. L' ambasciatore italiano convocato a New Delhi. *La Repubblica* – 08 giugno 2013; disponibile all'indirizzo web: [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it).
- Rousseau J.J. (1974). *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, a cura di Perticone G. trad. it., Milano: Mursia.

- Ruffini (1992). *La libertà religiosa come diritto pubblico surietivo*. Bologna: il Mulino.
- Scattola M. (2007). *Teologia politica*. Bologna: il Mulino.
- Scoppola P. (2006). *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita. Intervista a cura di Giuseppe Tognon*. Roma-Bari: Laterza.
- Sturzo L. (1961). 29. *Educazione civica e sentimento religioso, in Problemi spirituali del nostro tempo*. Bologna: Zanichelli.
- Tomatis F. (2008). Pluralismo e interpretazione, in *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*. Milano: Medusa Ed.
- Vertova F.P. (1994), *Cittadinanza liberale, identità collettive, diritti sociali*. In: Zolo D., a cura di. *cit.*: 175.
- Vitale E. (2000). *Diritti umani e diritti delle minoranze*. Torino: Giappichelli.
- Walzer M. (1998). *Sulla tolleranza*, tr. it. Roma-Bari: Laterza.
- Zolo D. (1994). *La strategia della cittadinanza*. In: Zolo D., a cura di. *cit.*: 41.
- Zolo D., a cura di (1994). *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Editori vari.

### **Cittadini e fedeli. Il problema della doppia fedeltà. Una questione sempre aperta**

*Riassunto:* L'autore intende riflettere sui contraddittori profili di fedeltà alle istituzioni statuali che la contemporanea appartenenza a gruppi e comunità di natura etnico-religiosa fa sorgere con sempre più frequenza. Un problema di doppia fedeltà presente, tanto nelle società pluri-culturali, quanto all'interno di società sostanzialmente omogenee, dove in gioco non è tanto la dimensione identitaria generate dai flussi migratori, quanto il concetto stesso di persona e la sua dimensione ontologica. L'autore si domanda pertanto quali possano essere le strategie normative più idonee per dare una risposta credibile ed efficace ai problemi generati dalle dinamiche di un pluralismo religioso sempre più diffuso e complesso.

*Parole-chiave:* flussi migratori; pluralismo religioso; doppia fedeltà; società multiculturali; società omogenee.

### **Citizens and faithful. The problem of dual loyalty. An increasingly open**

*Abstract:* The author intends to reflect on the contradictory profiles of loyalty to the institution that contemporary-state belonging to groups and communities of nature ethnic-religious raises with increasing frequency. A problem of this dual loyalty, both in multicultural societies, as in society substantially homogeneous mind, where at stake is not so much the size of identity generated by migration, since the very concept of the person and its size ontologicistic. The author wonders therefore what may be the most appropriate regulatory strategies to respond credibly and effectively to the problems generated by dynamic of a religious pluralism increasingly widespread and complex.

*Keywords:* migration; religious pluralism; dual loyalty; company multicultural; homogeneous societies.