



Rivista N°: 1/2018  
DATA PUBBLICAZIONE: 31/01/2018

AUTORE: Fabio Ferrari\*

## **ANOTHER BRICK IN THE WALL? IL DIFFICILE DIALOGO COSTITUZIONALE CON L'IMMAGINE DEL CRISTO CROCIFISSO**

*Sommario: 1. Premessa – 2. Testo, contesto, significato. – 2.1 Significato: descrivere non è prescrivere. – 2.2 Significato: l'universale presunto (tra svastiche e colombe). – 3. – L'immagine di Cristo. – 3.1 Dal sacro al diritto. – 3.2 Dal sacro al Cristianesimo. – 3.2.1 Segue: dal sacro all'immagine di Cristo. – 4. Bilanciamento degli interessi e immagine di Cristo. – 4.1 Costituzione e simboli "unitari". – 4.2 Costituzione e simboli "universali". – 5. Another brick in the wall? Concludendo.*

### **1. Premessa**

Come ha di recente sottolineato Massimo Luciani, a trattare certi argomenti viene quasi voglia di scusarsi, posto lo sterminato dibattito dottrinale – e in certi casi le numerosissime pronunce giurisdizionali – di cui sono già stati oggetto<sup>1</sup>.

Ciò è senz'altro vero per l'annoso tema dell'esposizione pubblica dei simboli religiosi e, in particolare modo per quanto qui interessa, del crocifisso.

Il senso di un ulteriore intervento pare così giustificarsi solo a certe condizioni: esso, quale che ne sia la presunta qualità, dovrebbe proporre una riflessione su un terreno non ancora battuto e, per quanto possibile, incisivo per la questione in gioco.

Sperando di non tradire questa premessa, vorrei provare a porre l'attenzione su un aspetto del crocifisso rimasto, almeno così mi pare, un po' sotto traccia: il significato dell'*immagine* di Cristo. Difatti, delle tre grandi religioni monoteiste, il Cristianesimo è l'unica non solo a *non* proibire la visualizzazione del divino e della narrazione che lo circonda, bensì anche a predicare – e nei limiti che si diranno a breve, ad imporre – la sua rappresentazione visiva.

---

\* Assegnista di ricerca in Istituzioni di diritto pubblico, Università di Verona.

<sup>1</sup> ...riferendosi alla vicenda *Taricco*: M. LUCIANI, *Intelligenti pauca. Il caso Taricco torna (catafratto) a Lussemburgo*, Osservatorio AIC 1/2017, p. 4.

Come si avrà modo di chiarire nelle conclusioni, quanto questo approccio sia determinante per i quesiti posti dal tema in oggetto è giudizio che spetta alla libera riflessione di ciascuno; ciò che sembra difficilmente discutibile, però, è l'assoluta necessità della sua presenza nel dibattito, posta la centralità che il ruolo dell'immagine del Cristo riveste nella storia, nella dottrina e nel senso stesso del Cristianesimo.

## 2. Testo, contesto, significato

Questi tre lemmi sintetizzano efficacemente i coni prospettici dai quali, più che condizionalmente, si è soliti affrontare l'argomento.

Il *testo* – cioè le fonti del diritto, costituzionali e non – sono inevitabilmente per il giurista il punto di partenza al quale ancorare qualunque analisi, ivi compresa quella sui simboli religiosi.

Il *contesto* – ossia le peculiarità del singolo caso in esame, la cosiddetta fattispecie concreta – radica poi il precetto normativo alla datità della vicenda di volta in volta analizzata.

Il *significato* a cui si fa *qui* riferimento, invece, attiene non (solo) alla consueta operazione con la quale si attribuisce *sensu* alle disposizioni giuridiche (al fine di trarre le relative norme), bensì a quello che l'interprete riconosce specificamente al simbolo religioso: quest'ultimo si denota – a seconda delle diverse interpretazioni – o per peculiarità che lo saldano indissolubilmente alla religione da cui origina o, tutto al contrario, per la capacità di esprimere valori talmente universali da trascendere qualunque tipo di fazione ideologica o fideistica, rivelandosi così necessariamente "di tutti". In un'assai impegnativa parola: universale.

*Testo e contesto*, come ben noto, hanno dato luogo a esiti ermeneutici estremamente eterogenei, sostenuti con eloquenza dalle diverse scuole di pensiero (in tema di esposizione di simboli religiosi in generale e di crocifisso in particolare): quanto al *testo*, è sufficiente scorrere il copioso dibattito della dottrina italiana per comprendere la moltitudine di significati attribuiti alle disposizioni costituzionali, legislative e... regolamentari pertinenti<sup>2</sup>. Le scivolosi-

---

<sup>2</sup> Come evidenzia E. GIANFRANCESCO, *L'esposizione del crocifisso e degli altri simboli religiosi negli spazi pubblici*, in *Dir. Soc.* 2015, p. 369, per il quale: «(...) quasi tutti i parametri costituzionali coinvolti nella soluzione della questione appaiono controversi ed oggetto di interpretazioni non poco diversificate, mentre il quadro normativo sub-costituzionale resta largamente insufficiente. Al tempo stesso, la soluzione del problema non può non risentire della evoluzione giurisprudenziale della Corte europea dei diritti dell'uomo in tema di interpretazione dell'art. 9 della Cedu, così come un peso interpretativo crescente appare destinato a giocare sull'operato degli stessi giudici nazionali la garanzia dell'art 10 della Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione europea».

Non è possibile, in questa sede, dare conto della mole di riflessione in tema: a sintesi davvero minima, nel volume curato da R. Bin, G. Brunelli, A. Pugiotto, P. Veronesi, *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Torino 2004, si confrontano diverse posizioni. Tra queste R. BIN, *Inammissibile, ma inevitabile*, pp. 39-40 e G. BRUNELLI, *Neutralità dello spazio pubblico e «patto repubblicano»: un possibile modello d'integrazione sociale*, p. 51-55, sembrano propendere per un modello "neutro" di laicità, sulla scorta dell'esperienza francese; in M. CARTABIA, *Il crocifisso e il calamaio*, pp. 68-71, si ritiene più aderente alla laicità italiana la soluzione "bavarese", ivi presentata da S. CECCANTI, *E se la Corte andasse in baviera?*, pp. 1-26, per la quale eventuali conflitti sull'esposizione di simboli religiosi dovrebbero essere risolti, *rebus sic stantibus*, da un dialogo partecipato in ogni singola comunità, avendo però come punto di partenza l'esposizione del simbolo più vicino alla tradizione storica del luogo, il crocifisso appunto. Ivi, anche per I. NICOTRA, *Il crocifisso nei luoghi pub-*

tà ontologica del principio (supremo) di laicità, correttamente esplicitato dalla Corte costituzionale da un testo costituzionale che pare non poterlo che presupporre<sup>3</sup>, ha senza dubbio accentuato l'inevitabile discordia, forse anche a causa – o per merito? – della formula prescelta per descriverlo: tanto affascinante in astratto, quanto complessa da concretizzare<sup>4</sup>.

Circa il *contesto*, sarebbe sufficiente richiamare l'arcinota vicenda *Lautsi*<sup>5</sup> per ricordare l'importanza assunta non solo dal simbolo di quella discordia, bensì – per esempio – dal luogo in cui di esso si prevedeva l'esposizione: non una qualunque sede, bensì la scuola, ossia un catino "sacro" che rappresenta (dovrebbe rappresentare) il paradigma pubblico dell'educazione civica e culturale.

Proprio quanto al contesto, tuttavia, molto interessante è altresì l'esperienza della giurisprudenza della Corte Suprema statunitense: difatti, in un Paese profondamente multi religioso, ove il crocifisso è solo *uno* dei molti simboli oggetto di controversia, i casi concreti affrontati dai giudici presentano sovente delle assai variegata peculiarità "pratiche", idonee a condizionare la *ratio decidendi* delle pronunce; queste si caricano così di valutazioni senz'altro importanti, ma certamente più... empie (rasoterra, verrebbe da dire) rispetto a quelle di casa nostra, spesso protese invece a lambire i massimi sistemi. Sono vicende note

---

*blici: la Corte costituzionale ad un bivio tra riaffermazione della laicità di «servizio» e fughe in avanti verso un laicismo oltranzista*, p. 238, il modello francese sarebbe incompatibile con la laicità tratteggiata dalla Costituzione e colta dalla Corte costituzionale, rivelandosi semmai quale «vero e proprio laicismo delle istituzioni».

La complessità definitoria del principio di "laicità", secondo M. ANIS, *Laicità e confessioni religiose*, in [www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it) 2007, dipende esattamente dalle fonti costituzionali che pur, secondo l'A., disegnano un modello apprezzabile: «In sintesi: l'irrelevanza giuridica della religione esige il laissez-faire degli apparati pubblici; ma il principio pattizio, coniugato al principio di eguaglianza sostanziale, prefigura al contrario il loro ruolo attivo. Più precisamente, la disciplina della libertà religiosa introduce un obbligo di astensione; la disciplina dell'organizzazione religiosa introduce un obbligo di intervento. Si direbbe insomma che la Carta costituzionale esprima indirizzi dissonanti a seconda che emerga il profilo individuale o collettivo del diritto: la religione resta giuridicamente irrilevante come scelta individuale, non come fenomeno organizzato; e dal canto suo lo Stato non deve interferire sulla vita religiosa dei singoli, ma può e deve interferire sulla vita dei gruppi religiosi (...)», pp. 3-4.

<sup>3</sup> Sent. 203/1989.

Sulla laicità quale presupposto fondante le democrazie costituzionali cfr. altresì sent. 1110/2005 del TAR Veneto, §§ 7.4-7.6. Proprio in quanto presupposto, la dottrina sul punto è sterminata: *ex pluribus*, G. SARTORI, *La democrazia è laica o non esiste. La minaccia dell'integralismo religioso*, in Id., *Mala Costituzione e altri malanni*, Roma-Bari 2006, pp. 187 ss. Sulla modernità politica come passaggio da un ordine divino (in cui cioè la pace sociale è garantita dalla divinità) ad un ordine necessariamente umano M. PEDRAZZA GORLERO, *Dalla costituzione al diritto costituzionale*, in *Dir. Pubbl.* 2001, p. 394.

Per una diversa opinione, M. OLIVETTI, *Crocifisso nelle scuole pubbliche: considerazioni non politically correct*, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), 4 Dicembre 2001, in particolare §§ 5 ss. Sembra ammettere la democraticità degli ordinamenti a prescindere dalla loro laicità anche il giudice Giovanni Bonello, nella sua opinione concorrente nel caso *Lautsi II* (Sent. della *Grande Chambre* della Corte EDU del 18 marzo 2011, ricorso n. 30814/06), § 2.2.

<sup>4</sup> Sent. 203/1989, 4 cid: «Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale».

Alcune delle numerose – e talvolta problematiche – sfumature di una tale definizione sono descritte in F. ONIDA, *Il principio di laicità*, in R. Botta (cur.), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Napoli 2006, pp. 277 ss. Sottolinea, invece, le virtù della formula M. CARTABIA, *Il crocifisso*, cit., p. 66.

<sup>5</sup> Cfr. n. 3, ultimo cpv.

anche alla dottrina italiana<sup>6</sup>; per quanto qui interessa, è sufficiente richiamare due di quei casi.

Così, in una famosa decisione del 2005 – *Van Orden v. Perry*<sup>7</sup> – la Corte Suprema giudicò rispettosa dell'*Establishment Clause*<sup>8</sup> l'esposizione sul suolo pubblico (all'interno del *Texas State Capitol*) di un monumento con iscritti i dieci comandamenti, argomentando come l'indubbia valenza religiosa fosse in realtà stemperata da importanti elementi, appunto, *contestuali*: la presenza, lungo la superficie del parco, di numerosi altri monumenti, tutti comunemente eretti al fine di esaltare la storia e la cultura civica dello Stato<sup>9</sup>; lo spirito "laico" con il quale l'associazione privata *Fraternal Order of Eagles* donò la lapide in oggetto, dei cui precetti etici le autorità si servirono come monito contro la delinquenza giovanile<sup>10</sup>; addirittura, il fatto che per oltre quarant'anni nessuno intentò un'azione legale per la presunta incostituzionalità del monumento<sup>11</sup>; argomento, quest'ultimo, assieme agli altri descritti, chiarificatore di come la lapide fosse stata non solo *concepita*, bensì anche nel tempo *percepita* quale rappresentazione non religiosa ma etico-culturale, contribuendo così ad esaltare la funzione di un parco – quello del *Texas State Capitol* – adibito dall'autorità pubblica ad antologia della comune coscienza storica dei cittadini texani. A rendere questa decisione (adottata 5-4) eclatante, concorse un elemento ad essa esogeno: lo stesso identico giorno, con la medesima strettissima maggioranza (5-4), la Corte Suprema si pronunciò su un caso quantomeno analogo – *McCreary County v. American Civil Liberties Union*<sup>12</sup> – optando però questa volta per l'incostituzionalità. Si trattava ancora di un'immagine ricognitiva dei dieci comandamenti, affissa su uno dei muri delle Corti di due diverse Contee del Kentucky (McCreary e Pulaski); le autorità non riuscirono però a dimostrarne la natura secolare, e certo non fu d'aiuto a questo fine il ruolo centrale giocato da un pastore religioso "facente funzioni" all'inaugurazione di

---

<sup>6</sup> Di recente, E. GIANFRANCESCO, *L'esposizione*, cit., p. 398; ancora, l'ampia ricognizione di J. WITTE jr., *Lift High the Cross? Il caso Lautsi c. Italia nella prospettiva americana*, in M. Cartabia (cur.), *Dieci casi sui diritti in Europa*, Bologna 2011, pp. 95 ss.

<sup>7</sup> 545 U.S. 677.

<sup>8</sup> È il parametro costituzionale, ancorato al I emendamento della Costituzione USA, individuato dalla Corte Suprema in tema: affinché un simbolo religioso imposto dall'autorità nello spazio pubblico possa essere giudicato costituzionalmente legittimo è necessario che a) non persegua uno scopo religioso, b) non avvantaggi né danneggi una particolare religione, c) non incoraggi un eccessivo coinvolgimento dello Stato con quella religione: *Lemon v. Kurtzman*, 403 U. S. 602, (1971).

<sup>9</sup> «Texas has treated her Capitol grounds monuments as representing the several strands in the State's political and legal history. The inclusion of the Ten Commandments monument in this group has a dual significance, partaking of both religion and government. We cannot say that Texas' display of this monument violates the Establishment Clause of the First Amendment», giudice Rehnquist, opinione della Corte.

<sup>10</sup> «The group that donated the monument, the Fraternal Order of Eagles, a private civic (and primarily secular) organization, while interested in the religious aspect of the Ten Commandments, sought to highlight the Commandments' role in shaping civic morality as part of that organization's efforts to combat juvenile delinquency», giudice Breyer, opinione concorrente.

<sup>11</sup> «Hence, those 40 years suggest more strongly than can any set of formulaic tests that few individuals, whatever their system of beliefs, are likely to have understood the monument as amounting, in any significantly detrimental way, to a government effort to favor a particular religious sect, primarily to promote religion over non-religion, to "engage in" any "religious practic[e]»», *ivi*.

<sup>12</sup> 545 U.S. 844 (2005). Il voto difforme rispetto al caso *Van Perry* fu dato dal giudice Breyer.

una delle due affissioni<sup>13</sup>. Né fu ritenuta risolutiva l'operazione, compiuta nelle more del procedimento, con la quale i dieci comandamenti furono affiancati da otto altre affissioni<sup>14</sup>, storiche e culturali, tentando così di limitare il tono religioso della rappresentazione nel suo complesso.

Il *contesto*, ancora una volta, fu decisivo<sup>15</sup>.

Così, elementi come la (presunta) intenzione delle autorità o dei privati nel collocare il monumento nello spazio pubblico, la co-presenza di altri simboli che ispessiscono o attenuano il taglio religioso della sede, la percezione del simbolo nella diacronia da parte della comunità e dunque la relativa conflittualità "pratica", perfino la sua visibilità – ossia la vicinanza o distanza da luoghi centrali o periferici rispetto ai centri abitati, come emerso in un altro, famoso caso<sup>16</sup> – contribuiscono a determinare, e non potrebbe essere altrimenti, la valutazione della Corte Suprema in tema.

*Testo e contesto*, dunque, svelano a chiare lettere la difficoltà dell'analisi.

È però il *significato* del simbolo, come intuibile, a dare vita alla maggiore discordia, e poiché il ruolo giocato dall'*immagine* attiene proprio a quest'ultimo profilo, pare opportuno concentrarsi ora su esso.

### **2.1. Significato: descrivere non è prescrivere**

Il nodo è a tutti ben noto, per questo lo si può introdurre senza perifrasi: il crocifisso è solo un simbolo religioso o anche altro?

La risposta, ammesso vi sia, è di fondamentale importanza: la sua esclusiva connotazione religiosa, come è del tutto evidente, ne precluderebbe un uso pubblico, imponendone la rimozione dai luoghi in cui è apposto. Al contrario, la capacità di scorgere altri significati

---

<sup>13</sup> Cfr. l'opinione della Corte resa dal giudice Souter: «*What is more, at the ceremony for posting the framed Commandments in Pulaski County, the county executive was accompanied by his pastor, who testified to the certainty of the existence of God. The reasonable observer could only think that the Counties meant to emphasize and celebrate the Commandments' religious message.*».

<sup>14</sup> «*Assembled with the Commandments are framed copies of the Magna Carta, the Declaration of Independence, the Bill of Rights, the lyrics of the Star Spangled Banner, the Mayflower Compact, the National Motto, the Preamble to the Kentucky Constitution, and a picture of Lady Justice. The collection is entitled "The Foundations of American Law and Government Display" and each document comes with a statement about its historical and legal significance*», *ivi*.

<sup>15</sup> «*In holding the preliminary injunction adequately supported by evidence that the Counties' purpose had not changed at the third stage, we do not decide that the Counties' past actions forever taint any effort on their part to deal with the subject matter. We hold only that purpose needs to be taken seriously under the Establishment Clause and needs to be understood in light of context; an implausible claim that governmental purpose has changed should not carry the day in a court of law any more than in a head with common sense. It is enough to say here that district courts are fully capable of adjusting preliminary relief to take account of genuine changes in constitutionally significant conditions*», *ivi*, enfasi mia.

Il giudice Breyer, nella sua *concurring opinion* in *Van Orden v. Perry*, argomenta circa la differenza tra i due casi affermando: «*This case also differs from McCreary County, where the short (and stormy) history of the courthouse Commandments' displays demonstrates the substantially religious objectives of those who mounted them, and the effect of this readily apparent objective upon those who view them. See, post, at 21—25 (opinion of the Court). That history there indicates a governmental effort substantially to promote religion, not simply an effort primarily to reflect, historically, the secular impact of a religiously inspired document.*».

<sup>16</sup> *Salazar v. Buono*, 559 U.S. 700 (2010).

più o meno universali, attinenti alle comuni storia e tradizione o in generale meta-religiosi, consentirebbe di valutarlo sotto altra luce.

L'influenza del Cristianesimo sulla cultura occidentale – e quindi la conseguente familiarità con il simbolo che ne è il paradigma – è talmente palese da non meritare, forse, nemmeno di essere descritta o approfondita, essendo ai limiti dell'auto-evidenza. Alcuni tra i più autorevoli esponenti delle scienze, sociali e non, di qualunque latitudine geografica o materia, hanno messo in evidenza nel corso dei secoli tale relazione.

Per rimanere in ambiti noti, sarebbe più che sufficiente ricordare le riflessioni sul punto di due autorità come Hans Kelsen<sup>17</sup> e Carl Schmitt<sup>18</sup> e, più di recente, l'origine del noto dilemma proposto da Ernst-Wolfgang Böckenförde<sup>19</sup>, o le tesi sulla secolarizzazione di Charles Taylor<sup>20</sup>. Retrocedendo di poco nel tempo, immediato sarebbe poi il riferimento al laico Benedetto Croce e al suo eloquente saggio sulla cristianità necessaria<sup>21</sup>, o all'analisi di Max Weber<sup>22</sup> sui presupposti dello spirito del capitalismo. Come ricorda però spesso Umberto

---

<sup>17</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Napoli 1988, pp. 139 ss. Per un importante passaggio pp. 142-143: «Se si prescinde dalla più tarda funzione imposta dall'avanzamento del modo di considerazione scientifico a carico del concetto di Dio, cioè quella – che dissolve il concetto – di fornire una spiegazione causale ultima, e ci si attiene al suo significato originario e in ogni tempo più proprio, quello etico-normativo, allora la chiara cognizione dell'intima relazione tra i fatti religiosi e quelli sociali è assicurata. Infatti la comunità mediata dalla rappresentazione di Dio è la società, e nella società, che si contrappone all'individuo come autorità sovra-individuale, vincolante e normativamente obbligatoria, è facile riconoscere il Dio che comanda e proibisce. L'essenza della esperienza religiosa implica un momento sociale, l'essenza della esperienza sociale implica un momento religioso».

<sup>18</sup> C. SCHMITT, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, Massachusetts and London 1985, p. 36: «All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development-in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology. Only by being aware of this analogy can we appreciate the manner in which the philosophical ideas of the state developed in the last centuries».

<sup>19</sup> E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006, p. 33: la formazione dello Stato quale «(...) distacco dell'ordinamento politico, come tale, dalla sua destinazione e caratterizzazione religioso-spirituale, la sua "mondanizzazione", nel senso di uscita dal precedente mondo politico-religioso unitario verso un obiettivo e una legittimazione suoi propri, concepiti in termini temporali ("politici"), e infine la separazione dell'ordinamento politico dalla religione cristiana e da qualsiasi religione determinata, intesa come suo fondamento e suo fermento».

<sup>20</sup> Per la quale, a sintesi degli elementi innovativi rispetto alla narrazione comune in tema di secolarizzazione, cfr. A. PIRNI, *Il sé secolare. Condizioni della credenza e sfida antropologica*, in dialogo con Charles Taylor, in *Lessico di Etica Politica* 2011, in particolare 15 ss. Nello specifico C. TAYLOR, *L'età secolare (A secular age)*, 2007), trad. It. P. Costa – M. C. Sircana, Milano 2009, sulla cui opera si avrà modo di tornare più tardi.

<sup>21</sup> B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «Cristiani»*, in *La Critica*, 20 Novembre 1942; nelle prime pagine l'A. afferma: «(...) noi non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani (...) questa denominazione è semplice osservanza della verità (...) la rivoluzione cristiana fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi».

<sup>22</sup> M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 2005, pp. 18-19: «Man is dominated by the making of money, by acquisition as the ultimate purpose of his life. Economic acquisition is no longer subordinated to man as the means for the satisfaction of his material needs. This reversal of what we should call the natural relationship, so irrational from a naïve point of view, is evidently as definitely a leading principle of capitalism as it is foreign to all peoples not under capitalistic influence. At the same time it expresses a type of feeling which is closely connected with certain religious ideas. If we thus ask, why should "money be made out of men", Benjamin Franklin himself, although he was a colourless deist, answers in his autobiography with a quotation from the Bible, which his strict Calvinistic father drummed into him again and again in his youth: "Seest thou a man diligent in his business? He shall stand before kings" (Prov. xxii. 29)».

Galimberti<sup>23</sup>, si può risalire addirittura a Francesco Bacone, e dunque alla nascita della scienza moderna, per individuare l'influenza della religione in oggetto anche su un versante, quello scientifico in senso stretto, spesso issato a vessillo antifideistico: difatti, secondo Bacone, proprio grazie alla *scienza* l'uomo avrebbe da lì in avanti potuto redimersi dai danni procurati dal *peccato originale*<sup>24</sup>.

La descrizione potrebbe continuare ma, lo si diceva, si tratta comunque di una verità difficilmente opinabile. Le radici giudaico-cristiane dell'Occidente sembrano (sono) autoevidenti.

È un punto importante sul quale riflettere, posto che esattamente su questa derivazione *netta* dell'Occidente dal Cristianesimo (e dall'Ebraismo che lo origina) si fonda buona parte degli argomenti circa l'universalità dei simboli religiosi cristiani in generale, nonché del crocifisso in particolare<sup>25</sup>.

Ad un tale approccio, però, possano essere mosse almeno due obiezioni. La prima attiene alla pretesa di *esclusività* di tale influenza. La seconda alla eccessiva disinvoltura con la quale si tende a passare dal piano *descrittivo* a quello *prescrittivo*.

Quanto alla prima.

Il Cristianesimo è senza ombra di dubbio una matrice dell'Occidente; sarebbe però totalmente fuori luogo pensare che essa sia l'unica, o senza alcun dubbio la prevalente. Non è necessario ricorrere a Leo Strauss, e ad un suo scritto arcinoto il cui titolo, "*Gerusalemme e Atene*", è ben esemplificativo dell'ampia riflessione sul tema proposta dall'autore, per comprendere l'enorme influenza esercitata *anche* dal pensiero greco sulla nostra civiltà<sup>26</sup>. Esattamente come accade per il Cristianesimo, pure qui si tratta di una verità auto-evidente. A tacere dell'ingente patrimonio letterale-artistico<sup>27</sup>, basti pensare al platonico concetto di "idea" e al pensiero astratto ad esso connesso<sup>28</sup>, che in una eccelsa monografia Giovanni Sartori considerava il tratto identificativo dell'(occidentale) essere umano pensante<sup>29</sup>. Basti pensare all'aristotelico principio di non contraddizione<sup>30</sup>, ossia allo strumento che rappresenta uno dei pilastri su cui si regge il pensiero logico<sup>31</sup>. Il tutto, senza scordare la nettezza con

---

<sup>23</sup> U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano 2012, pp. 168-171.

<sup>24</sup> «In seguito al peccato originale, l'uomo decade dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze».

<sup>25</sup> Sia sufficiente richiamare la motivazione della citata sentenza del TAR Veneto 1110/2005, in particolare §§ 8.1 ss. la quale, condivisibile o meno dal punto di vista giuridico, offre una raffinata riflessione sul tema. Ancora, cfr. l'opinione concorrente del giudice Giovanni Bonello nel caso *Lautsi II*, in particolare § 1.6.

<sup>26</sup> L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'occidente*, Torino 1998, p. 3: «Le speranze che serbiamo nonostante la confusione e i pericoli del presente si fondano tutte, in positivo o in negativo, direttamente o indirettamente, sulle esperienze del passato. Di queste esperienze, le più vaste e profonde sono per noi, uomini occidentali, quelle evocate dai nomi di due città: Gerusalemme e Atene. L'uomo occidentale è divenuto ed è quello che è oggi grazie all'incontro tra la fede biblica e il pensiero greco».

<sup>27</sup> Su questo, ampiamente, M. BETTINI, *A che servono i Greci e i Romani? L'Italia e la cultura umanistica*, Torino 2017, in particolare pp. 28 ss.

<sup>28</sup> PLATONE, *Repubblica* VII, 514a – 521b.

<sup>29</sup> G. SARTORI, *Homo videns*, Roma-Bari 2000, pp. 21-24.

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* IV 3 1005b 19–20.

<sup>31</sup> W. C. KNEALE – M. KNEALE, *The development of logic*, Oxford 1962, in particolare pp. 1-111.

la quale la Chiesa cattolica stessa – si veda di recente la riflessione di Joseph Ratzinger<sup>32</sup> – sottolinea la strutturale incidenza greca nella formazione della teologia cristiana.

E che dire della cultura romana? Forse è vero che il proverbiale pragmatismo di cui quella civiltà era intrisa non ha consegnato, ai posteri, un'architettura teorica degna non solo dell'inarrivabile greicità, ma di un vero, proprio, strutturato sistema di pensiero<sup>33</sup>. Ma è altresì incontestabile, e siamo ancora ad un'auto-evidenza che scade quasi nella banalità, che solo a limitarsi alla scienza giuridica l'influenza dei romani risulta incommensurabile. E lo è non solo sotto il profilo a tutti noto – banale appunto – della prima civiltà in grado di elaborare uno statuto autonomo del diritto, primeggiando almeno in questo anche dal punto di vista teorico nei confronti dei Greci<sup>34</sup>; ma anche per un altro aspetto, del pari importante, spesso sottaciuto: nel Medioevo, nel cristianissimo Medioevo, lo sviluppo del diritto avvenne proprio attraverso la riscoperta del raffinato diritto romano e della sua opera somma, il Digesto, tanto da consentire di definire i famosi giuristi del tempo «nani sulle spalle dei giganti»<sup>35</sup>; ove questi ultimi, evidentemente, furono proprio i giuristi romani.

Semmai ve ne fosse bisogno, vi è un esempio dirompente, ricordato tra gli altri da Luigi Garofalo<sup>36</sup>, in grado di mostrare in modo plastico quale influenza Greci e Romani ebbero sulla nostra civiltà. Esso attiene proprio al diritto, in particolare modo ad un paradigma del fenomeno giuridico, in ambito sia privatistico, sia pubblicistico: il contratto. Da dove deriva questa figura? Da un punto di vista formale, la sua concettualizzazione giuridica risale – ovviamente – ad Antisio Labeone, noto giurista augusteo romano<sup>37</sup>. Tuttavia, il presupposto teorico del contratto è aristotelico: fu infatti il filosofo greco a coniare la categoria del sinallagma; non certo per motivi giuridici, essendo sconosciuto ai Greci uno statuto autonomo del diritto, bensì per raffinata speculazione filosofica, ossia per approfondire il tema della cosiddetta giustizia in senso particolare, e dell'equilibrio “tra le parti” che la connota<sup>38</sup>. Labeone, così, istituì la figura giuridica del contratto: per farlo, però, adottò ad una scienza pratica – il diritto – la riflessione filosofica del grande maestro greco.

Auto-evidenze, si diceva. Proprio perché tali, cosa farsene?

Per tentare di rispondere entra in gioco la seconda obiezione sopra esposta: come insegna David Hume, *descrivere non è prescrivere*; il passaggio da un piano all'altro è ov-

---

<sup>32</sup> PAPA BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, dalla *Lectio magistrali* tenuta presso l'Università di Regensburg il 12 Ottobre 2006, w2.vatican.va, pp. 3 ss.

<sup>33</sup> Tra gli altri, sul punto, M. GENNARI, *Dalla paideia classica alla building divina*, Firenze 2017, II.8.1.

<sup>34</sup> L. GAROFALO, *Diritti greci e scienza giuridica romana*, in Id., *Giurisprudenza romana e diritto privato europeo*, Padova 2008, pp. 97 ss.

<sup>35</sup> Lo si ricorda in P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Roma-Bari 2011, pp. 160-161, citando Giovanni di Salisbury il quale, a sua volta, richiama un frasario di Bernardo di Chartres. Sul punto, altresì, P. STEIN, *Il diritto romano nella storia europea (Römisches Recht und Europa*, 1996), trad. It. L. Gagliardi, Milano 2001, pp. 53 ss.

<sup>36</sup> L. GAROFALO, *Diritti*, cit., pp. 104-109.

<sup>37</sup> L'istituto del “contratto”, come ricorda ancora L. GAROFALO, *cit.*, p. 104, compare per la prima volta in un passo di Ulpiano, all'interno del Digesto: 50.16.19.

<sup>38</sup> La riflessione sul “sinallagma” si trova nel quinto libro dell'Etica Nicomachea. Per un ampio approfondimento sul punto C. PELLOSO, *Le origini aristoteliche del ΣΥΝΑΛΛΑΓΜΑ di Aristone*, in L. Garofalo (cur.), *La compravendita e l'interdipendenza delle obbligazioni nel diritto romano*, I, Padova 2007, pp. 3 ss.



viamente consentito, ma deve essere dimostrato<sup>39</sup>. Ebbene: se un legislatore, in nome dell'enorme influenza greco-romana sulla nostra civiltà, imponesse di iscrivere "S.P.Q.R." sui muri delle scuole, di disegnare una lupa con due cuccioli d'uomo all'ingresso dei tribunali, di affiggere, magari poco sotto la foto del Presidente della Repubblica imposta negli uffici pubblici, un ritratto di Platone, Aristotele e Socrate, cosa diremmo?

Un conto è riconoscere una o più matrici storico-culturali di una civiltà: altro è trarre da questo elemento descrittivo conseguenze prescrittive automatiche, di modo che le rappresentazioni visive, i simboli di quelle fonti divengano *de jure* segni condivisi.

Ciò però non vale soltanto per Romolo e Remo o per l'affresco "Scuola di Atene": vale anche per il Cristianesimo e i suoi simboli.

È certamente vero che in questo secondo caso, quantomeno, abbiamo delle fonti del diritto con cui confrontarci, i famosi regi decreti sull'arredo scolastico<sup>40</sup>. Ma come ha scritto Roberto Bin, cosa rimanga ancora di vivente – «diritto vivente» – di disposizioni che appartengono «ad un altro regime costituzionale, politico e concordatario»<sup>41</sup> è davvero difficile da comprendere. Sul punto, le possibili difficoltà tecniche che l'interprete affronta nel tentativo di cogliere l'abrogazione di dette disposizioni<sup>42</sup>, assieme all'inevitabile inammissibilità della q.l.c. sottoposta alla Corte costituzionale qualche anno addietro<sup>43</sup>, non elidono il problema di fondo: come giustificare la costituzionalità?

Per i motivi sopra esposti, l'argomento della tradizione si rivela – dal punto di vista prescrittivo, non descrittivo – inservibile: ciò, a meno di non voler coerentemente ragionare su *tutte* le grandi tradizioni culturali dell'Occidente in generale e italiane in particolare, traendone però poi le relative conseguenze in tema di simboli e loro esposizione, con le debordanti difficoltà teoriche e pratiche che un tale approccio impone.

Peraltro, proprio in merito alla tradizione vi è un ulteriore – profondo – nodo che sarebbe opportuno rammentare: il *potere costituente*.

Se tale categoria viene assunta in modo rigoroso, e non mi pare possa essere altrimenti, la conseguenza è molto semplice: dal punto di vista giuridico, qualunque "tradizione" si è interrotta il 1° gennaio 1948. Il potere costituente – tipica categoria secolarizzata, tanto

---

<sup>39</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, I, Roma-Bari 2008, pp. 496-487: «In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o *non* è incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti».

<sup>40</sup> Art. 119 del r.d. 26 Aprile 1928, n. 1297; art. 118 del r.d. 30 Aprile 1924, n. 965.

Quanto invece ai confini di "effettività" dell'art. 9.2 dell'accordo di modificazione del Concordato del 1984 (l. n. 121 del 1995, il quale recita «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano»), si veda, condivisibilmente, E. GIANFRANCESCO, *L'esposizione*, cit., pp. 382-383; Per una diversa opinione, invece, I. NICOTRA, *Il crocifisso*, cit., p. 238.

<sup>41</sup> R. BIN, *Inammissibile*, cit., pp. 36-37.

<sup>42</sup> Problemi analiticamente descritti, per esempio, da E. GIANFRANCESCO, *L'esposizione*, cit., pp. 417 ss.

<sup>43</sup> Ord. 389/2004.

per rimanere in argomento – crea un nuovo ordine, ma *ex nihilo*. Secondo la nota dottrina del tema, il suo esercizio interrompe il tempo storico, creandone uno *ex novo*: è un vero e proprio potere divino, seppur secolare, che taglia radicalmente ogni collegamento con il passato e istituisce un nuovo regime giuridico<sup>44</sup>.

Ciò ha delle conseguenze prescrittive di enorme valore: la Costituzione è l'alfa e l'omega del nuovo ordinamento, il tutto *entro* il quale il ragionamento giuridico va condotto. Qualunque fonte (o tradizione) esterna ad essa, per definizione, è un mero fatto, e diviene atto solo in quanto *richiamata* e *consentita* dalla Costituzione stessa. I principî in essa contenuti cessano di appartenere all'ideologia, alla fede o al partito che li ha espressi, assumendo una forma nuova, *costituzionale* appunto, e da qui un significato che va letto e compreso nel contesto della Carta, dunque in perenne bilanciamento con gli altri principî che compongono un ordine pluralistico e democratico<sup>45</sup>.

Il rigore mentale che impone la categoria costituente è spesso difficile da digerire, soprattutto per un Paese che con serena disinvoltura – lo ha sottolineato ancora una volta Roberto Bin<sup>46</sup> – non ha ritenuto di aggiornare al nuovo regime costituzionale il cosiddetto «minimo etico»<sup>47</sup> di una comunità, cioè il codice penale fascista del 1930, o che trascura con una certa eloquenza l'importanza e la «prescrittività» dell'unico simbolo iscritto – addirittura nei principi fondamentali – in Costituzione, cioè la bandiera tricolore<sup>48</sup>; tuttavia, a meno di non voler obliterare il senso del potere costituente, rischiando di perdere però in questo modo una categoria concettuale archetipo dell'intera narrazione costituzionale, questo rigore non è evitabile, e nulla sembra essere ad esso più antitetico – dal punto di vista logico-giuridico – dell'idea di tradizione. Non è certo un caso, come è a tutti ben noto, che proprio sulla cesura netta con il passato e sul ripudio delle tradizioni si eriga la principale differenza tra le famiglie giuridiche di *common* e *civil law*<sup>49</sup>.

Pertanto, quando il giudice Giovanni Bonello, in una veemente opinione concorrente della pronuncia *Lautsi II*, esordì affermando che «Una corte dei diritti dell'uomo non può lasciarsi contagiare da un Alzheimer storico»<sup>50</sup>, sostenne qualcosa che, almeno da una prospettiva strettamente costituzionale, è molto, molto opinabile; verrebbe da dire esattamente il contrario: *deve*, nel senso sopra detto, rompere con la *storia*, almeno per quanto concerne le

---

<sup>44</sup> «*Potestas constituens, norma normans, creatio ex nihilo*», così E. W. BÖCKENFÖRDE, *Stato, Costituzione, democrazia*, Milano 2006, p. 119; altresì, la riflessione di G. ZAGREBELSKY, *Storia e costituzione*, in Id. – P. P. Portinaro – J. Luther (cur.), *Il futuro della Costituzione*, Torino 1998, in particolare pp. 38 ss.

Sui tratti fondamentali e secolarizzati del potere costituente sia consentito, volendo, un rimando a F. FERRARI, *Potere costituente e limiti (logici) alla revisione costituzionale: considerazioni introduttive*, in *Giur. Cost.* 2014, pp. 4901 ss.

<sup>45</sup> S. BARTOLE, *La Costituzione è di tutti*, Bologna 2012, pp. 110-116.

<sup>46</sup> Lo osserva l'A. in *Legittima difesa dalle leggi dello Stato? Le riforme penali nel Paese fondato sulla Resistenza che si tiene il codice penale fascista*, [www.lacostituzione.info](http://www.lacostituzione.info), 5 maggio 2017.

<sup>47</sup> Su questo concetto V. MANZINI, *Trattato di diritto penale*, I, Torino 1985, pp. 35 ss.

<sup>48</sup> R. BIN, *Inammissibile*, cit., p. 40.

<sup>49</sup> M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino 2014, p. 29.

<sup>50</sup> § 1. Peraltro, pur essendo chiaro che la prospettiva in cui egli si muove è quella convenzionale (non costituzionale), per il tipo di impostazione qui sposata è quantomeno singolare notare come sia proprio il giudice Bonello a precisare: «Un abisso assiomatico separa un concetto prescrittivo dagli altri concetti non prescrittivi», § 2.3.

fonti (non necessariamente per la loro interpretazione: ma di quelle fonti si deve comunque trattare, ed è da esse che è necessario partire)<sup>51</sup>.

Ciò, vale solo la pena di precisarlo, non significa affatto che il legislatore non debba preoccuparsi della tutela delle tradizioni: al contrario, è in una certa misura la Costituzione stessa a prescriverlo<sup>52</sup>; però, tradizione e simbolo non sono affatto sinonimi: un conto è il comune (tradizionale appunto) sentire di una gruppo sociale, in grado di specificare ulteriormente i tratti caratteristici con cui esso si distingue da altre comunità<sup>53</sup>; altro è il simbolo, il quale non è affatto comune, ma – come si vedrà più avanti – *letteralmente* di tutti. I luoghi istituzionali, per definizione, appartengono ad ogni cittadino, e in essi non può che essere prescritta (cioè imposta) la sola presenza di elementi simbolici, proprio come la bandiera e il ritratto del Presidente della Repubblica: quest'ultimo anch'egli, non a caso, *simbolo di unità nazionale*<sup>54</sup>.

## 2.2. Significato: l'universale presunto (tra svastiche e colombe)

Se la categoria del *tradizionale* non risulta appagante, rimane quella dell'*universale*. Termine assai impegnativo, la cui possibile associazione con il crocifisso ha già prodotto – si

---

<sup>51</sup> Per una lettura della differenza intercorrente tra simboli preesistenti all'ordinamento costituzionale e simboli *ex nihilo* A. MORELLI, *Simboli e valori della democrazia costituzionale*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (cur.), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Bologna 2005, pp. 176-182.

<sup>52</sup> Art. 9. Cost.: «La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione». Sul punto M. CECCHETTI, *art. 9*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, *Comm. Cost.*, Torino 2006, p. 225.

<sup>53</sup> A. CAVALLI, *Tradizione, Enc. Sc. Soc.* 1988, [www.treccani.it](http://www.treccani.it), § 1,

<sup>54</sup> In questo senso appare condivisibile la scelta di insegnare, facoltativamente, la religione cattolica nelle scuole: ciò consente di promuovere l'apprendimento di uno degli elementi identificativi della tradizione italiana, senza però imporlo a dottrina coattiva. Come però la natura facoltativa di questo insegnamento possa convivere con la obbligatorietà dell'esposizione del crocifisso è, nell'opinione di chi scrive, non di facilissima comprensione.

Quanto, invece, al ruolo "unitario" esercitabile altresì da organi istituzionali (e non solo da simboli), con specifico riferimento al Presidente della Repubblica, si vedano le riflessioni di A. MORELLI, *Simboli*, cit., p. 181, n. 32.

Sul rapporto tra laicità e luoghi pubblici appare pienamente condivisibile quanto sostenuto da M. LUCIANI, *La problematica laicità italiana*, *Dem. Dir.* 2008, p. 133: «È bene ricordare che spazio "neutrale" della discussione pubblica non significa affatto spazio "ateo". Significa, semplicemente, che nella sfera pubblica l'appartenenza religiosa non deve avere alcun rilievo, perché la sfera pubblica è quella del cittadino, non del credente. Solo così inteso, il principio di laicità genera quella triplice garanzia della quale ho già detto: per le confessioni religiose, per lo stato, per in singoli (in quanto cittadini e in quanto credenti). *Neutralizzazione*, insomma, e solo grazie ad essa *pacificazione*».

Anche per questi motivi non convince il noto apologo proposto da J. WEILER, *Il crocifisso a Strasburgo: una decisione «imbarazzante»*, *Quad. Cost.* 2010, pp. 148-152, all'esito del quale l'insigne giurista, confrontando un muro scolastico con crocifisso ed uno senza («bianco»), conclude che «(...) lo spazio pubblico senza simboli, un muro bianco nella scuola, non è di certo quella posizione neutrale che sembra essere alla base del ragionamento della Corte [nel caso *Lauts*]». Difatti, da un lato, come perfettamente osserva S. PAJNO, *Dialogando con Weiler: apologo di Marco e Leonardo*, *Quad. Cost.* 2010, pp. 873-877, si tratta di una diversa «(...) composizione "scalare" delle convinzioni (...)»; dall'altro, è pur vero che il «muro bianco» non è neutrale, ma per il semplice motivo che esso rimanda a valori realmente condivisi dall'intera comunità: quelli della bandiera tricolore. Lo studente, alzando lo sguardo e scrutando il muro, non scorgerà alcun segno identitario, ben sapendo così che ciò che la comunità politica riconosce in tema di simboli si trova all'ingresso del palazzo...«a tre bande verticali di eguali dimensioni».

è visto sopra – innumerevoli, pregiate e contrastanti pagine di riflessione teorica da parte della dottrina.

Prima di affrontare questo tema dal punto di vista dell'*immagine*, due esempi di ordine generale: la colomba e la svastica.

La colomba, direi istintivamente, è un comune simbolo di pace e fratellanza: il candido colore, la mitezza dell'animale e il volo elegante ne fanno un emblema laico di buoni e auspicabili sentimenti, staccandola dalla (sola) religiosa rappresentazione dello spirito santo cui è correlata nell'Antico e nel Nuovo Testamento<sup>55</sup>.

La svastica, per motivi che non serve nemmeno accennare, tutto al contrario: solo a nominarla evoca oscuri presagi e un passato criminoso e delirante, capace di insanguinare in modo inenarrabile la memoria collettiva non solo occidentale.

Per quanto impegnativo, l'aggettivo *universale* sembra utilizzabile, rispettivamente nel bene e nel male, innanzi a questi due esempi.

Forse, però, non è del tutto vero.

La colomba, oltre a ciò che è stato descritto, è altresì l'emblema del *Tactical Communications Wing*, un corpo militare del *British Royal Air Force*<sup>56</sup>; il che significa che qualche bomba con l'effigie della colomba è stata sicuramente sganciata; buone o cattive le ragioni alla base dell'azione bellica, i destinatari dell'ordigno difficilmente nutriranno nei confronti del mite animale lo stesso sentimento di fratellanza universale sopra descritto.

La svastica, l'inquietante svastica, è sovente incisa sulle statue raffiguranti l'immagine sacra del Buddha, noto emblema di pace e amore verso il prossimo, simboleggiando l'infinito. Incarna invece il sole nell'induismo, e secondo talune prescrizioni dovrebbe addirittura essere scolpita all'ingresso dei templi sacri<sup>57</sup>.

Senza scomodare, per adesso, la supposta universalità del crocifisso, questi due esempi dovrebbero dimostrare quanto l'*universale* sia impegnativo e spesso celi, nella migliore delle ipotesi e pur con le più buone intenzioni, un concetto assai diverso, ossia il *generale*: parafrasando Immanuel Kant, «La generalizzazione è il prodursi dell'universalità attraverso la sua *negazione*»<sup>58</sup>.

### 3. L'immagine del Cristo

I paragrafi precedenti dovrebbero servire ad impostare la questione nel modo opportuno, focalizzando i nervi scoperti e le insidie di un tema estremamente complesso.

---

<sup>55</sup> Cfr. *Gen.*, VIII-11; *Mt.*, III, 13-17; *Ma.*, I, 9-11; *Lu.*, III, 21-22; *Gi.*, I, 31-33.

<sup>56</sup> Cfr. [www.forces-war-records.co.uk/units/748/tactical-communications-wing](http://www.forces-war-records.co.uk/units/748/tactical-communications-wing).

<sup>57</sup> P. BARONCELLI – N. TURCHI, *Svastica, Enc. It.*, Roma 1937, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) e J. RIES, *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, Milano 2009, in particolare pp. 162 ss.

<sup>58</sup> Così S. FUSELLI, *Apparenze*, Milano 2008, pp. 98-99, analizzando il rapporto tra generale e universale proposto dal filosofo tedesco nelle sue lezioni di logica. Il corsivo è mio.

Si tratta ora, come anticipato, di concentrare l'attenzione sul punto centrale: il significato dell'immagine di Cristo, il suo ruolo nella dottrina cristiana e le possibili ricadute giuridiche di questi elementi in argomento di esposizione pubblica del crocifisso<sup>59</sup>.

Sarà necessario, in ordine: 1) introdurre le peculiarità concettuali del sacro; 2) comprendere per quale motivo il Cristianesimo sembra da esso essersi distanziato; 3) capire quale ruolo, in questo passaggio, ha l'immagine di Cristo; conclusi questi passaggi, vi saranno gli elementi per trarne le dovute conseguenze giuridiche.

### 3.1. Dal sacro al diritto

«"Sacro" è una parola indo-europea che significa "separato"»<sup>60</sup>.

La *separazione* di cui si narra attiene alla differenza congenita tra mondo sacro e mondo profano, debitamente – appunto – *separati*. Difatti, la dimensione sacra presenta una caratteristica indicibile e inaccettabile per i profani, cioè per gli essere umani: *la commistione e contrazione dei significati*. Eraclito, parlando della sua idea del divino, esplicita perfettamente questa realtà: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi»<sup>61</sup>.

Balza subito all'occhio come il sacro sfugga al *principio di non contraddizione*, per il quale una cosa è se stessa e *non* altro. In esso una cosa è se stessa, ma al contempo può essere qualunque altra, perfino il suo *opposto* («giorno notte, inverno estate» etc.).

Questa condizione non è tollerabile per gli esseri umani, i quali istituiscono appunto la razionalità – e la sua quintessenza, esattamente il principio di non contraddizione – al fine di garantire una pacifica convivenza. Se il significato delle cose continuasse a mutare, a soffrire di una cronica instabilità – come avviene nel sacro – sarebbe impossibile prevedere e comprendere i comportamenti reciproci, presenti e futuri. Se Tizio, in mezzo ad altre persone, prende in mano il suo cellulare, la comune razionalità comunica ai consociati l'innocuità del gesto, essendo esso secondo ragione finalizzato a compiere una telefonata o simili. Se im-

---

<sup>59</sup> È ben noto che croce e crocifisso non sono sinonimi, così come tra Cristianesimo e Cattolicesimo corre un rapporto di genere e specie. Diversa, ancora, è la relazione con l'immagine per i diversi credi che si ispirano a Gesù Cristo. Vale solo la pena di precisare che, pur all'interno di un discorso generale, in tutte queste pagine si farà riferimento al crocifisso, cioè alla croce che riporta l'immagine di Cristo, e all'influenza di questi sul Cattolicesimo.

<sup>60</sup> U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Roma 2012, p. 13, corsivo mio; sul punto altresì É. DURKHEIM, *The elementary forms of the religious life*, London 1964, p. 299: «By definition, sacred beings are separated beings. That which characterizes them is that there is a break of continuity between them and the profane beings. Normally, the first are outside the others».

<sup>61</sup> ERACLITO, fr. B67.

Su questa congenita ambivalenza U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., pp. 13-36, dal quale la descrizione del sacro qui proposta, e parte degli esempi riportati, è tratta.

Sul punto altresì É. DURKHEIM, *The elementary*, cit., p. 411: «So the pure and the impure are not two separate classes, but two varieties of the same class, which includes all sacred things. There are two sorts of sacredness, the propitious and the unpropitious, and not only is there no break of continuity between these two opposed forms, but also one object may pass from the one to the other without changing its nature. The pure is made out of the impure, and reciprocally. It is in the possibility of these transmutations that the ambiguity of the sacred consists».

pugnasse un fucile la reazione sarebbe completamente difforme. Grazie al principio di non contraddizione, dunque, il cellulare serve alcune funzioni e il suo uso non allarma i consociati; al contrario, il fucile ne serve altre e, se utilizzato fuori contesto, preoccupa eccome le persone vicine. Il cellulare, però, potrebbe essere scagliato con violenza addosso ad una persona: diverrebbe così un'arma impropria, e l'autore del malsano gesto sarebbe subito definito un *folle*, tecnicamente cioè un soggetto in cui non abita la *ragione* e, in ultima analisi, il *principio di non contraddizione* (per il quale il cellulare è se stesso e *non* altro: per esempio, appunto, un'arma impropria).

Si comprende dunque perché nel mondo del sacro abiti l'indifferenza, mentre nel mondo degli umani – governato dalla ragione – *debba* abitare la *differenza*: proprio per proteggersi dai pericoli della sacralità, l'uomo distingue una cosa dall'altra, assegna loro un nome e una funzione, le governa con la ragione e il principio di non contraddizione, esaltando il concetto di *differenza*. Tutto al contrario, nel sacro vige la contaminazione dei significati, la contrazione dei sensi, e ogni cosa è se medesima ma al contempo qualunque altra entità possibile e immaginabile. La convivenza è possibile soltanto ove abita la ragione<sup>62</sup>.

È ben noto, però, che l'uomo da sempre crea e cerca relazioni con il sacro: come connettere due mondi così antitetici? La risposta, storicamente e concettualmente, risale proprio agli albori del *diritto*, ossia a quella forma ancestrale di consuetudine detta rito<sup>63</sup>.

Il rito, secondo definizione, è quel comportamento ripetuto *n* volte nel tempo dalla comunità consociati, con la convinzione della sua obbligatorietà quantomeno morale-religiosa. La sua struttura, come del tutto evidente, richiama la ripetitività del comportamento, il quale deve manifestarsi sempre nello stesso modo, sempre mediante la consueta forma. Perché? Esattamente per quanto visto sopra: se il sacro può essere vita – ma anche morte –, perdono – ma anche sanzione –, giorno – ma anche notte – etc., la relazione che si instaura con esso deve essere tale da non solleticare la sua componente distruttiva (morte, sanzione, notte etc.); è necessario cioè che il rito stimoli sempre la parte benevola degli dei, creando così una relazione proficua e non deleteria per gli esseri umani<sup>64</sup>. Ne deriva, dunque, l'intangibilità del rito – e da lì a poco delle consuetudini – poiché una volta individuato il modo corretto di rapportarsi al sacro, questo non può essere mutato: la pena, per un tale ardire, è la distruzione della comunità a causa della furia degli dei.

È proprio la differenza tra esperienza greca e romana a svelare quanto i tentativi di costituire una relazione con il sacro si siano rivelati fondativi, determinanti per la costruzione del fenomeno giuridico: difatti i romani, a differenza dei greci, “convivevano” con i loro dei, ed erano assieme a questi sottoposti alla comune *pax deorum*<sup>65</sup>; il contatto con il sacro era dunque quotidiano, e la relazione con esso inevitabile. Da qui la necessità di costruire una

---

<sup>62</sup> U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., pp. 15-18.

<sup>63</sup> É. DURKHEIM, *The elementary*, cit., p. 41: «*Finally, rites are the rules of conduct which prescribe how a man should comport himself in the presence of these sacred objects*».

<sup>64</sup> Su questo e sul rito in generale S. FERLITO, *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, Soveria Mannelli 2005, pp. 95 ss.

<sup>65</sup> Su questo concetto R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana antica*, Torino 1967, p. 114. Sul punto, ancora L. GAROFALO, *Diritti*, cit., pp. 100-104.

qualche forma di sistema prescrittivo in grado di garantire un rapporto sano, non distruttivo, con le divinità. Da qui lo stimolo alla riflessione giuridica in senso stretto.

Con ciò, vale solo la pena di accennarlo a proposito di tradizioni culturali e influenze sulla comune cultura, sembra confermato l'ennesimo argomento di Platone, per il quale ciascuna cosa nasce dal proprio opposto: così il diritto, sinonimo di *ordine*, origina dalla necessità di rispondere al sacro, emblema del *disordine*<sup>66</sup>.

### 3.2. Dal sacro al Cristianesimo

Il titolo di questo paragrafo può sembrare una provocazione. Lo è solo in parte.

Il Cristianesimo è una delle religioni più importanti al mondo, ed evidentemente essa ha a che fare con il sacro. Tuttavia, talune letture di essa ne segnalano una certa perdita di sacralità, nei termini che si diranno a breve. La comprensione di questo aspetto riesce meglio partendo dalle alte due religioni monoteiste.

Il rapporto tra sacro ed Ebraismo è del tutto evidente. Il Dio ebraico, intriso di sacralità, sa essere una cosa *ma anche* il suo opposto. La bontà è solo *una* delle sue possibilità caratteristiche, potendosi rivelare esso assai malvagio e malefico: sarebbe più che sufficiente, a questo proposito, citare la brutalità della distruzione di Sodoma e Gomorra per testimoniare l'ambivalenza divina<sup>67</sup>; ma è Carl Gustav Jung, in un passo relativo ad un'altra vicenda non certa irenica, quella di Giobbe, ad offrire un'inequivocabile chiave di lettura: «Il Libro di Giobbe è una pietra miliare sulla lunga via dell'evoluzione di un *dramma* divino. Quando nasceva questo libro, testimonianze di vario genere avevano già delineato un'immagine *contraddittoria* di Yahwèh (...) esistevano in lui contemporaneamente *ponderatezza* e *sconsideratezza*, *bontà* e *crudeltà*, *energia creatrice* e *volontà di distruzione*. Erano presenti in lui qualità e facoltà di *ogni* genere, senza che l'una ostacolasse mai l'altra (...) uno stato del genere può venire descritto soltanto come *amorale* (...) [Giobbe] deve ammettere a se stesso che è proprio Yahwèh e nessun altro a usargli ingiustizia e violenza. Egli non può negare di trovarsi di fronte a un Dio che non si preoccupa di alcun giudizio morale, che non accetta alcuna etica che rappresenti per lui una limitazione o un impegno»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Si tratta, come noto, di uno dei tre argomenti portati da Socrate a favore dell'immortalità dell'anima, la c.d. «prova dei contrari»: PLATONE, *Fedone*, 70c-72e.

<sup>67</sup> *Gen.*, XIX, 23-26: «Il sole spuntava sulla terra quando Lot arrivò a Soar. Allora il Signore fece piovere dal cielo su Sodoma e Gomorra zolfo e fuoco, da parte del Signore; egli distrusse quelle città, tutta la pianura, tutti gli abitanti delle città e quanto cresceva sul suolo. Ma la moglie di Lot si volse a guardare indietro e diventò una statua di sale».

<sup>68</sup> ... «In un essere umano che ci fa del male non possiamo aspettarci di trovare contemporaneamente un soccorritore, con ciascuno dei due aspetti reale quanto l'altro. Yahwèh non è diviso in due, egli è un'antinomia, una totale opposizione interna», C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe (Antwort auf Hiob)*, 1952), trad. It. Alfredo Vig, Torino 2015, pp. 10-16; tutti i corsivi sono aggiunti, ad eccezione della parola «amorale».

Sul punto, altresì, S. J. LAWSON, *Holman Old Testament Commentary, X – Job*, Nashville 2005, p. 1: «The story of Job is one of the best known in the entire Bible yet, strangely enough, one of the least understood. No book in the Scripture is so shrouded in mystery as this ancient story», e p. 8: «The pain and hardship endured by Job aid in answering the age-old question, Why do the righteous suffer? Or Why would a loving God allow evil

Discorso analogo può essere fatto per l'Islam, religione che come l'Ebraismo ben conosce il lato oscuro della divinità: «Nessuna sventura colpisce [l'uomo] senza il permesso di Allah. Allah guida il cuore di chi crede in Lui. Allah è l'Onnisciente»<sup>69</sup>. E, quanto alla vicenda di Abramo e Isacco, che Søren Kierkegaard giudicò una «sospensione teleologica della morale»<sup>70</sup>, la versione del Corano è ancor più cruda rispetto a quella proposta dall'Antico Testamento, pur concludendosi in modo analogo: «Poi, quando raggiunse l'età per accompagnare [suo padre, questi] gli disse: "Figlio mio, mi sono visto in sogno, in procinto di immolarli. Dimmi cosa ne pensi". Rispose: "Padre mio, fai quel che ti è stato ordinato: se Allah vuole, sarò rassegnato»<sup>71</sup>.

Questa ambivalenza etica del sacro – tanto misericordioso quanto crudele – ha delle ricadute importanti in tema di rappresentazione e *immagine* di Dio. È noto che entrambe le religioni citate vietano di raffigurare l'onnipotente. Il monito di Dio a Mosè sul punto è assai eloquente<sup>72</sup>; quanto all'Islam, sebbene la proibizione non sia esplicita nelle scritture, è comunque considerata pacifica<sup>73</sup>.

Quel che qui interessa sottolineare è però un aspetto collaterale: il divieto di raffigurare il sacro deriva non solo da un precetto religioso, bensì prima di tutto da un'impossibilità tecnica-logica: come sarebbe possibile disegnare un'entità – l'Iddio – che può essere qualunque cosa in qualunque momento? Non è razionalmente concepibile un'immagine di chi, al contempo, può avere qualsiasi forma, senza dunque averne nemmeno una. Il sacro, sfuggendo al principio di non contraddizione, non è raffigurabile, poiché qualunque rappresentazione visiva implica uno o più oggetti da visualizzare: oggetti de-finiti<sup>74</sup>. Non lo si deve disegnare perché, anzitutto, non lo si *può* disegnare.

---

*and pain? The righteous may ask why, yet God is not obligated to explain his ways to his creatures. The truth is, God's ways are above our ways».*

<sup>69</sup> Corano, *Il reciproco inganno*, 11.

<sup>70</sup> S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore (Frygt og Bæven, 1843)*, trad. It. Franco Fortini, Milano 1999, p. 78: «La storia di Abramo comporta anche una sospensione teleologica della morale. In quanto individuo egli ha sormontato il Generale. Questo è il paradosso che rifiuta alla mediazione». Per l'A., il Generale corrisponde esattamente alla morale (p. 66).

Su questo episodio biblico, in parallelo con un'analisi delle vicende di Sodoma e Gomorra, L. STRAUSS, *Gerusalemme*, cit., pp. 19-23.

<sup>71</sup> Corano, *I Ranghi*, 102.

<sup>72</sup> Es. XXXIII, 19-23: «"Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo". Aggiunse il Signore: "Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere».

<sup>73</sup> C. GLASSÉ, *Images*, in Id., *The New Encyclopedia of Islam*, Lanham 2008, p. 212: «On the basis of Hadith, the making of (images) is prohibited in Islam; those who make them will, on the Day of judgment, be told "to breathe life into what they have created" and, failing to do so, will be punished. The degree to which the religious authorities censure images differs, however, according to whether the images are of a living thing (...) whether they are on a flat surface, or representations which "have a shadows", that is, statues».

Sul punto, altresì, M. BETTINI, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia* Bari 2006, pp. 42-57.

<sup>74</sup> Quanto all'Ebraismo, A. MAOZ, *La luna e Maimonide. La tradizione giuridica ebraica tra simboli naturali, ermeneutica dei comandi divini e Kabbalah*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (cur.), *Symbolon/Diabolon*, cit., p. 65: «Per la religione ebraica Dio è uno solo, unico: è un essere peculiare, che non ha bisogno di alcun mediatore. È impossibile e proibito anche soltanto immaginare Dio nelle dimensioni fisiche, poiché Egli non ha corpo, forma o immagine»; a n. 1 l'A. prosegue: «Maimonide ha formulato tredici articoli di fede contenenti "le verità principali della nostra religione e i suoi fondamenti". Il terzo articolo afferma che "Dio non ha corpo, ed è libero da qualsiasi



### 3.2.1 Segue: dal sacro all'immagine di Cristo

Ciò vale anche per il Cristianesimo?

Siamo al nocciolo della questione, considerato che la risposta è, radicalmente, “no”.

Il tratto distintivo del Cristianesimo sta nel suo messaggio, l'*amore*: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri»<sup>75</sup>.

È un concetto dirompente, travolgente e innovativo, lontano anni luce dall'ambivalenza del sacro: in una parola, è *univoco*: amore, difatti, è sinonimo di fratellanza, compassione, reciproco rispetto, solidarietà, cura del prossimo etc. Le implicazioni (anche) negative, tipiche della sacralità, scompaiono.

Ciò diventa oltremodo chiaro quanto Gesù “corregge” un noto passaggio dell'Antico Testamento: «Avete inteso che fu detto: “Occhio per occhio” e “dente per dente”. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra, e a chi vuole portarti in tribunale e toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello (...)»<sup>76</sup>.

Gesù, rincarando la dose, non chiede di amare solo gli amici, bensì gli stessi nemici<sup>77</sup>.

Così facendo, il Cristianesimo si “desacralizza”, poiché tutto ciò che attiene, in senso lato, al *male*, è da esso disgiunto, essendo incompatibile con l'amore, e relegato *in toto* a Satana e alle sue perversioni<sup>78</sup>. Diversi autori in tema, a vario titolo e da difformi prospettive, hanno sottolineato la contraddizione, per dire così, di una religione che perde il contatto con il sacro<sup>79</sup>.

---

accidente o materia, e non ha forma alcuna”. Maimonide asserisce, per di più, che chiunque creda che Dio sia corporale è un eretico. Ad ogni modo, la sua concezione non è incontrovertibile. Maimonide stesso tentò di raccordare la propria affermazione con i linguaggi biblici che si riferiscono a Dio in termini fisici, come il “dito di Dio”, la “mano del Signore”, o anche il “volto di Dio” o le “spalle di Dio”. Maimonide spiegava che queste espressioni non sono altro che metafore e allegorie: Torah parla nel linguaggio degli uomini al fine di superare le barriere cognitive». Si veda anche M. BETTETINI, *Contro*, cit., pp. 60-68.

Quanto all'Islam, Dio «(...) is without body and form, free of restriction, limitation and resemblance, not divisible. Nothing is like Him and He is not like anything. He is not limited by measure, space and time (...) He is beyond space and beyond time. He is now as He was before. He expresses Himself through. His creatures and not by existence. He is free from change, increase or decrease», così AL-GHAZĀLĪ, *Ihya Ul Um-Id-Din*, I, II-I-I; sul punto, ancora C. GLASSÉ, *Images*, cit., pp. 212-213: «The prohibition of images would seem on the one hand to be intended to avoid the concretization or “solidification” of forms in the mind. Such a concretization is an obstacle to the emptying of the mind in order to apprehend the supraformal. A further intention is doubtless to prevent the creation of counterfeits of reality – idols – to which the beholder would lend life of his own soul or substance».

<sup>75</sup> Gio., XIII, 34.

<sup>76</sup> Mat., V, 38-40.

<sup>77</sup> Mat., V, 42-48: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste»

<sup>78</sup> U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., p. 190.

<sup>79</sup> Questo sembra essere il cuore della tesi proposta in U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., pp. 9-11. Sul punto, richiamato dallo stesso A., G. BATAILLE, *Death and sensuality. A study of Eroticism and Taboo*, New York

Quel che qui interessa, aspetti teologici a parte, è il ruolo esercitato in questa “rottura” dall’immagine di Cristo: incarnandosi in Gesù, Dio perde la sua (sacra) ambivalenza, e diviene così un tutt’uno con l’immagine di un essere umano in carne ed ossa, Gesù appunto: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura»<sup>80</sup>.

Una divinità realmente sacra non può essere rappresentata, perché ogni viso può essere il suo: vige, lo si è chiarito, l’indifferenziato. Esattamente all’opposto, la divinità cristiana *deve* essere rappresentata, poiché mediante quell’uomo – e soltanto *quell’uomo* con *quel* corpo, *quella* fisionomia, *quella* vita e *quella* vicenda umana narrata nei Vangeli, così determinata una volta per tutte e ad Egli soltanto appartenente – essa si salda con l’unicità del messaggio cristiano, per tramite dell’incarnazione<sup>81</sup>. Come è evidente, nessun uomo è uguale ad un altro, né lo è la specifica storia di ciascuno. Ecco allora che il principio di non contraddizione, inservibile a contatto con il sacro, diventa perfettamente utilizzabile con il Cristianesimo: sia in merito al messaggio (*amore* e non altro), sia in merito al soggetto che lo incarna (*Cristo*, la *sua* immagine, la *sua* vita, la *sua* storia, e non altri). Egli è il tramite terreno della Divinità: è la divinità stessa, e per mezzo dell’immagine, dunque, è l’essenza stessa della *religione* cristiana; è la religione cristiana: «Chi crede in *me*, non crede in me, ma in *colui* che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato»<sup>82</sup>.

In sintesi, seguendo il ragionamento pare possibile affermare come nel Cristianesimo, in modo assolutamente antitetico al sacro, viga la differenza – principio di non contraddizione – non l’indifferenza: con una punta di blasfemia, una religione nella quale abita dunque la *ragione*<sup>83</sup>.

---

1992, pp. 120-21: «At the pagan stage religion was based on transgression and the impure aspects were no less divine than the opposite ones. The realm of sacred things is composed of the pure and of the impure. Christianity rejected impurity. It rejected guilt without which sacredness is impossible since only the violation of a taboo can open the way to it». Ancora, C. TAYLOR, *The secular age*, cit., p. 151: «The paradox of Christianity, in relation to early religion, is that on one hand, it seems to assert the unconditional benevolence of God towards humans; there is none of the ambivalence of early Divinity in this respect; and yet it redefines our ends so as to take us beyond flourishing».

<sup>80</sup> Let. Colos., I, 5.

<sup>81</sup> In E. KITZINGER, *The cult of image in the age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 1954, p. 121, si afferma: «The Canon concerned one specific type of representations, namely, the symbolic rendering of Christ in the form of a lamb, and prescribed that this should be replaced by representations of Christ in human form, “so that we may led to the remembrance of His life in the flesh, His Passion and His death, and of the redemption which it brought to the world”. Here the making of images – and specifically of anthropomorphic images – is officially prescribed by the highest authority. The purpose is clearly stated: The image is to make palpable the Incarnation of the Logos in Christ». Sul punto, altresì M. ELIADE, *Immagini e simboli (Images et symbols. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, 1984), trad. It., M. Giacometti, Milano 1984, p. 151: «Dal punto di vista della storia delle religioni, il giudeo-cristianesimo ci presenta la ierofania suprema: la trasfigurazione dell’evento storico in ierofania. Si tratta di qualcosa che va al di là della ierofanizzazione del Tempo, poiché il Tempo sacro è una nozione familiare a tutte le religioni. Questa volta è l’evento storico in sé che rivela il Massimo di trans storicità: Dio non si limita a intervenire nella storia, come avveniva nel giudaismo, egli si incarna in un essere storico per subire un’esistenza storicamente condizionata»; l’ultimo corsivo è aggiunto.

<sup>82</sup> Gv, XII, 44-45, corsivo mio.

Dall’enciclica *Lumen Fidei* (II, 31) di PAPA FRANCESCO: «Con la sua Incarnazione, con la sua venuta tra noi, Gesù ci ha toccato e, attraverso i Sacramenti, anche oggi ci tocca; in questo modo, trasformando il nostro cuore, ci ha permesso e ci permette di riconoscerlo e di confessarlo come Figlio di Dio».

<sup>83</sup> Sul legame inscindibile tra Cristianesimo e ragione il discorso di PAPA BENEDETTO XVI, *Fede*, cit., p. 4: «(...) la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo

Si tratta di passaggi concettuali che incidono per intero la storia di questa religione, in modo non poco doloroso; Ernst Kitzinger ricorda con chiarezza come, nei primi secoli dopo Cristo, la sua rappresentabilità fosse assai discussa, esattamente per i motivi sopra esposti: come rappresentare il sacro, per definizione, privo di forma?<sup>84</sup>

Ben presto, tuttavia, questi nodi teologici furono superati con slancio, almeno per due ragioni: la prima, assolutamente fondamentale, attiene a quanto descritto sopra; l'immagine di Cristo incarnava cioè – da ogni punto di vista – il messaggio cristiano e la divinità da cui originava<sup>85</sup>, dotando l'una e l'altra di una potenza espressiva sconosciuta alle altre religioni... "cieche". La seconda, sulla quale forse sarebbe opportuno riflettere anche oggi, nella

---

le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come logos e come logos ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-Logos, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo "λογική λατρεία" – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione». È interessante notare che per Joseph Ratzinger l'amore è l'elemento che trascende la mera ragione umana, mentre per Umberto Galimberti è esattamente l'architrave su cui si erige il processo di desacralizzazione del Cristianesimo: per entrambe le scuole di pensiero, comunque, la razionalità è tratto strutturale di questa fede.

Sulla ragione insita nella teologia di Paolo di Tarso si veda altresì M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna 2007, pp. 35 ss.

<sup>84</sup> E. KITZINGER, *The cult*, cit., p. 133: «Already in the fourth century, however, theological arguments were injected into the discussion, arguments which had to do with the divine nature in Christ and the consequent impossibility to depict His likeness».

<sup>85</sup> Ivi, 141-144: «Christian defenders of images had always had at their disposal another line of reasoning which had its point of departure in the New Testament: in Christ God had become Man and therefore capable of visual representation. He had become incarnate, He had lived, acted, suffered on earth». The Author, talking about the above mentioned Eighty second Canon of the Council of 692 A.C., has written at 142-143: «The Canon is important also because of its insistence on anthropomorphic representations and its rejection of symbolic ones (...) At the time when this Canon was formulated apologetic thought had, in fact, already begun to place the connection between Christ and His image on a transcendental level. The image had begun to be thought of not simply as a reminder of the Incarnation, but as an organic part, an extension, or even a re-enactment thereof (...) Such statements carry the implication that since God incarnate is Himself in the nature of an image, His image in turn partakes of the nature of incarnation». Ancora, H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo (Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, 1990)*, trad. It. Barnaba Maj, Roma 2001, p. 192: «Se come uomo Cristo era rappresentabile, allora la rappresentazione non rimaneva limitata alla sua natura di uomo, dato che egli a sua volta era immagine di Dio. Da modello di spiegazione servì al riguardo la realtà effettiva dell'immagine, che contiene il suo archetipo. L'archetipo di Dio era contenuto nel figlio dell'uomo come in una raffigurazione. Era l'uomo, creato secondo il Genesi come ritratto vivente di Dio, e non questo ritratto stesso a possedere come modello Cristo, che in quanto uomo-Dio era l'immagine autentica di Dio e perciò anche l'archetipo della Creazione»; ancora, F. BESPFUG, *La caricatura e il sacro. Islam, ebraismo e Cristianesimo a confronto*, Milano 2007, p. 82: «Sul piano teorico, gli iconoduli (i partigiani delle immagini) dovettero affrontare un dilemma di cui gli iconoclasti (gli avversari) avevano fatto una temibile arma. Esso riguarda il significato dell'icona del Cristo: o gli artisti rappresentano l'uomo Gesù e si rendono colpevoli di ignorarne la divinità, o pretendono di raffigurarne la divinità commettendo il doppio errore di trasgredire al divieto di raffigurare Dio e di disprezzare l'umanità di Cristo. La risposta dei difensori dell'immagine è frutto del lavoro di una schiera di teologi, da Giovanni Damasceno (inizio VII secolo) al patriarca Niceforo di Costantinopoli (presente a Nicea II, morto nell'829), a Teodoro Studita (igumeno del monastero di Studion a Costantinopoli, morto nell'826). Questa risposta, in cui si cristallizza l'ortodossia, in sostanza enuncia, sulla linea della cristologia del concilio di Calcedonia (451), che l'icona del Cristo non raffigura propriamente né la sua umanità (come sarebbe possibile, nell'ambito di una concezione più o meno mimetica dell'arte, raffigurare nature che sono astrazioni?), quanto invece la sua persona o, più precisamente, l'unione ipostatica dell'una e dell'altra natura nella sua persona umano-divina».

cosiddetta società “visiva”, è legata alla forza educativa dell’immagine: come intuì il patriarca Niceforo di Costantinopoli, in un certo senso parafrasando un passo di Matteo<sup>86</sup>, «la percezione visiva è più immediata e meglio penetrante che non la percezione uditiva»<sup>87</sup>; l’immagine era dunque perfetta ai fini dell’indottrinamento, soprattutto degli analfabeti<sup>88</sup>. In generale, e siamo ancora al punto, essa serve e serviva «(...) a dimostrare un fatto storico, ad insegnare la dottrina dell’incarnazione»<sup>89</sup>. Nel 787 d.C., grossomodo contestualmente dell’intuizione del Patriarca, sulla base di questo medesimo argomento dell’incarnazione il secondo concilio di Nicea pose fine all’iconoclastia, esaltando definitivamente il ruolo dell’immagine del Cristo nella teologia cristiana<sup>90</sup>.

#### 4. Bilanciamento degli interessi e immagine di Cristo

Dunque?

Si è visto quanto il sacro abiti a fondo le altre religioni monoteiste, le quali non a caso pongono sì problemi giuridici con i loro simboli (il *burqa*<sup>91</sup>, il velo<sup>92</sup>, le tavole rappresentative dei dieci comandamenti<sup>93</sup> etc.), ma non con l’*immagine* della divinità, puramente e semplicemente proibita.

Con il sacro, peraltro, non vi può essere alcun dialogo razionale, e quindi giuridico *positivo*.

---

<sup>86</sup> Mt., XIII, 15-17: «Beati i vostri occhi perché vedono. Molti profeti e uomini giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non lo videro».

<sup>87</sup> La citazione è tratta da U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., p. 310, con riferimento altresì al passo del Vangelo citato.

<sup>88</sup> E. KITZINGER, *The cult.*, cit., p. 136: «*The original Christian defense of the visual arts, initiated by the Cappadocian Fathers in the second half of the fourth century, was based on their usefulness as educational tools. Imagery was γραφή σωτηρία, a means of instruction or edification, especially for illiterate*». Sul ruolo educativo delle immagini nella dottrina cristiana, si veda un’importante affermazione di Papa Gregorio, citato in L. DUGGAN, *Was art really the book of the illiterate?, Word and Image* 1989, p. 227: «*Pictures are used in churches so that those who are ignorant of letters may at least read by seeing on the walls [of churches] what they cannot read in books (codicibus). What writing (scriptura) does for the literate, a picture does for the illiterate looking at it, because the ignorant see in it what they ought to do; those who do not know letters read in it. Thus, especially for the nations (gentibus), a picture takes the place of reading (...). Therefore you ought not to have broken that which was placed in the church not in order to be adored but solely in order to instruct the minds of the ignorant*». Ancora, E. GOMBRICH, *Pitture murali. I mezzi e i fini nella storia dell’affresco*, in Id., *L’uso delle immagini. Studio sulla funzione sociale dell’arte e sulla comunicazione visiva*, Milano 1999, soprattutto pp. 25 e 52.

Quanto alle differenti opinioni tra storici dell’arte in tema di ruolo educativo delle immagini E. ALMA MARE, *Can one “read” a visual work of art?, Junctures* 2006, pp. 62-66.

<sup>89</sup> E. KITZINGER, *The cult.*, cit., p. 142. Sul punto si veda inoltre F. BÖSPFLUG, *La caricatura*, cit., pp. 79-81

<sup>90</sup> «Quel che ci interessa sono le motivazioni con cui al Concilio di Nicea la religione cristiana, unica fra le religioni monoteiste, legittima il culto delle immagini, inaugurando in un certo modo quello che in Occidente chiamiamo “storia dell’arte”. Gli argomenti adottati, come riferisce Crispino Veneziano, furono due: l’*incarnazione* di Cristo e la sua *resurrezione*. Se Dio si è incarnato nel Figlio, Dio ha voluto mostrarsi e farsi *vedere*; e il cristianesimo, che si distingue dall’ebraismo e dall’islam proprio perché riconosce l’incarnazione di Dio, afferma il primato della *vista* sull’*udito*, quindi dell’*immagine* sulla *parola*», così U. GALIMBERTI, *Cristianesimo*, cit., p. 310, corsivi originali. Sull’epoca iconoclasta entro il Cristianesimo M. BETTETINI, *Contro*, cit., pp. 92-104.

<sup>91</sup> Cfr. Corte EDU 43835/11.

<sup>92</sup> Cfr. Corte di giustizia UE C-157/15.

<sup>93</sup> Cfr. § 2.

È vero, lo si è visto, che l'origine del diritto giace proprio in seno al bisogno di relazionarsi con il sacro, ma le norme ancestrali sopra descritte hanno natura *consuetudinaria*: non è affatto un caso; il rito, se ci si pensa, porta difatti con sé il medesimo dilemma razionale che accompagna l'*opinio* nella consuetudine: chi determina quando il comportamento "giusto" diventa obbligatorio?<sup>94</sup> Quando, per dirla con Hegel, l'aumento *quantitativo* di un fenomeno (in questo caso la ripetizione del comportamento per l'*ennesima* volta) determina il mutamento della sua *qualità* (da spontaneo a coercitivo)<sup>95</sup>?

Il prezzo per instaurare la relazione, dunque, è l'accettazione di un irrisolto *puzzle* logico, per il rito; e di una congenita crepa nell'argomento giuridico, per la consuetudine.

Proprio a seguire il ragionamento proposto, maggior fortuna si dovrebbe avere con il Cristianesimo, stante la sua natura più strutturalmente "razionale".

Qui però entra in gioco un problema non di poco conto: il bilanciamento degli interessi.

Si tratta di un'operazione giuridica non certo ascrivibile ad uno sfizio contingente di questo o quel legislatore contemporaneo; al contrario, è una delle conseguenze fondamentali del principio politico cardine delle odierne democrazie: il pluralismo<sup>96</sup>.

Le costituzioni del secondo dopo guerra, come è a tutti noto, nascono dal conflitto sociale, tentando di risolverlo<sup>97</sup>.

A questo proposito, si è soliti affermare che l'aumento della lunghezza del testo costituzionale, rintracciabile indicativamente a partire dall'antesignana Costituzione di Weimar<sup>98</sup>,

---

<sup>94</sup> È un tema arcinoto nella riflessione sulla consuetudine: per il rilievo sull'*opinio* come credenza ad una norma errata H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato (General theory of law and state, 1946)*, trad. It. S. Cotta e G. Treves, Milano 1952, pp. 115-116.

<sup>95</sup> G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica, I (Wissenschaft der Logik, 1812)*, trad. It. A. Moni, Roma-Bari 1974, pp. 452-453: «Che poi un mutamento, il quale appare come semplicemente quantitativo, si risolva anche in un mutamento qualitativo, a questa connessione attesero già gli antichi (...) Collo strappare un capello da una testa, oppure un crine dalla coda di un cavallo, si rende forse quella testa calva, oppur quella coda pelata? – o anche: Cessa forse un mucchio di essere un mucchio, se se ne leva un granello? – Che ciò non avvenga si può agevolmente concedere, poiché cotesta sottrazione non porta se non una sola differenza, e precisamente una differenza quantitativa che è appunto del tutto insignificante. Così si toglie un solo capello o crine, un solo granello, ripetendo la cosa in modo che ogni volta, secondo ch'era stato concesso se ne levi soltanto uno. Ma alla fine vien fuori il mutamento qualitativo, che cioè la testa è calva, la coda pelata, e il mucchio sparito. In quella concessione si dimenticò non soltanto la ripetizione, ma che le quantità per sé insignificanti (come le per sé insignificanti spese fatte sopra un patrimonio) si sommano, e la somma forma il tutto qualitativo, cosicché alla fine questo è sparito, la testa è calva, la borsa è vuota», corsivo originale.

L'origine del "paradosso del calvo" si deve, molto probabilmente, a Ebulide: ringrazio il Prof. Francesco Palermo per avermelo segnalato.

<sup>96</sup> A. Morrone, *Bilanciamento (giustizia costituzionale)*, in *Enc. Dir.* 2008, Ann. II-2, p. 186.

<sup>97</sup> Sul rapporto tra conflitto sociale e assetto costituzionale nel passaggio tra XIX e XX sec. R. BIN, *Che cos'è la Costituzione?*, in *Quad. Cost.* 2007, pp. 11 ss; ancora, G. FERRARA, *Democrazia e rappresentanza politica*, in L. Chieffi (cur.), *Rappresentanza politica, gruppi di pressione, élites al potere: atti del convegno di Caserta, 6-7 Maggio 2005*, Torino 2006, pp. 62-63 e M. DOGLIANI, *L'idea di rappresentanza nel dibattito giuridico in Italia e nei maggiori paesi europei tra otto e novecento*, in AA.VV., *Studi in onore di L. Elia*, I, Milano 1999, pp. 570 ss.

<sup>98</sup> Sul carattere compromissorio della Costituzione di Weimar C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione (Verfassungslehre, 1928)*, trad. It. A. Caracciolo, Milano 1984, per esempio pp. 162-163; C. MORTATI, *La costituzione di Weimar*, Firenze 1946, pp. 7 ss.; sul ruolo "storico" esercitato da questa Costituzione nel tentativo di dare una prima positivizzazione ai diritti sociali A. BALDASSARRE, *Diritti sociali, Enc. Giur.* 1988, XI, pp. 3-6; T. MARTINES, *Diritto costituzionale e costituzionalismo*, in [www.constituzionalismo.it](http://www.constituzionalismo.it) 2006 (saggio privo di numero di pagine).

rappresenta la trasposizione al massimo livello normativo di interessi sociali<sup>99</sup> ritenuti ora meritevoli di essere affiancati alle tradizionali istanze del mondo liberale, caratteristiche quest'ultime delle Costituzioni del XIX secolo: così, testi protesi a disciplinare l'organizzazione dei rapporti costituzionali tra gli organi dello Stato, e ad una proclamazione «essenziale»<sup>100</sup> dei diritti e delle libertà fondamentali, cedono il passo a serie di precetti ben più corpose nel numero, oltre che diverse nella qualità<sup>101</sup>, con le quali si tentano di aumentare gli oneri dello Stato verso la comunità politica da un lato, nonché la protezione dei diritti fondamentali – individuali e associativi – dei cittadini dall'altro; in questo modo, si traduce a livello costituzionale il passaggio da Stato “monoclasse” a Stato “pluriclasse”<sup>102</sup>.

Il carattere compromissorio delle Costituzioni soprattutto del secondo dopo guerra produce l'aumento del testo che le esprime, essendo ben numerosi gli elementi di conflitto per i quali si richiede una sintesi tra i diversi interessi da cristallizzare nella norma<sup>103</sup>; il rispetto dell'“alterità” sociale è protetto dalla rigidità costituzionale<sup>104</sup>, mentre sullo sfondo, quale garanzia ultima, si collocano i principi supremi, non modificabili nemmeno con apposita procedura di revisione costituzionale<sup>105</sup>.

Le ricadute sul piano legislativo sono evidenti: la legge è espressione di una singola maggioranza, la quale ha il diritto di tutelare maggiormente l'interesse – tra quelli in gioco – per essa preminente; al contempo, però, le altre istanze in conflitto non possono essere cancellate, dovendo comunque risultare bilanciate: sacrificate sì, ma non oltre misura. Il conflitto originario, così, si riproduce nella norma legislativa: la (necessaria) vacuità del compromesso

---

<sup>99</sup> Su questo, *ex pluribus*: V. CRISAFULLI, *La costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano 1952, pp. 116-119: «Caratteristica delle Costituzioni contemporanee è, dunque, piuttosto di avere un contenuto sociale (...) *positivo*, vale a dire di regolare quell'insieme di rapporti secondo un indirizzo interventista, anziché secondo un indirizzo puramente astensionistico», mentre negli Stati liberali, eventuali interventi siffatti conservano «un carattere episodico e sporadico, rappresentando *concettualmente* un'eccezione ai principi costituzionali o una deviazione da essi», corsivi originali; G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino 1992, 20-56; G. DE VERGOTTINI, *Le transizioni costituzionali*, Bologna 1998, pp. 63-67; R. BIN, *Stato di diritto*, in *Enc. Dir.* 2011, Ann. IV, pp. 1153-1155.; P. COSTA, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in Id. – D. Zolo (cur.), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano 2002, pp. 151-170. P. HÄBERLE, *Lo Stato costituzionale*, Roma 2005, pp. 213-217. Il fenomeno è noto e studiato anche oltre oceano: sul punto A. Stone Sweet – J. Mathews, *Proportionality Balancing and Global Constitutionalism, Faculty Scholarship Series. Paper 14*, 2008, p. 12.

<sup>100</sup> S. BARTOLE, *Costituzione (Dottrine generali e diritto costituzionale)*, *Dig. Pub.*, Torino 1989, p. 301.

<sup>101</sup> Su questo R. BIN, *Ordine delle norme e disordine dei concetti (e viceversa). Per una teoria quantistica delle fonti del diritto*, in G. Brunelli – A. Pugiotto – P. Veronesi (cur.), *Scritti in onore di L. Carlassare. Il diritto costituzionale come regola e limite al potere*, Napoli 2009, in particolare pp. 41-46 e M. LUCIANI, *L'interprete della costituzione di fronte al rapporto fatto-valore*, in *Dir. Soc.* 2009, pp. 17-22.

<sup>102</sup> M. S. GIANNINI, *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, Bologna 1986, pp. 35 ss.

Per una diversa impostazione sul punto G. BOGNETTI, *Osservazioni conclusive: «Brüder, nicht diese töne...»*, in N. Zanon – F. Biondi (cur.), *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, Milano 2001, pp. 275 ss.

<sup>103</sup> In tema, coinvolgendo anche il nodo dell'elasticità del testo costituzionale M. P. VIVIANI SCHLEIN, *Rigidità*, cit., p. 35.

<sup>104</sup> «La Costituzione serve *perché* è contraddittoria nelle sue affermazioni di principio; ed è *rigida* perché ogni componente politica che l'ha sottoscritta ha scelto quali interessi includervi al fine di sottrarli alla decisione della maggioranza politica, cui spetta *pro tempore* di amministrare i conflitti interni alla società. I principi vi sono espressi in termini “assoluti”, non già mediati e tradotti in formule di compromesso», così R. BIN, *Ordine*, cit., p. 44, corsivi originali.

<sup>105</sup> Sentt. 1146/1988 e 238/2914. Volendo, sul passaggio da Stato di diritto a Stato costituzionale di diritto dalla prospettiva della revisione costituzionale, F. FERRARI, *Potere*, cit., pp. 4925 ss.

costituzionale diminuisce, il grado di definizione aumenta, ma non al punto da rendere la disposizione legislativa uni-espressiva, mono-colore; essa deve sempre portare con sé una traccia del conflitto originario, debitamente aggiornato dalla diacronia: è, in massima sintesi, il senso del contenuto minimo dei diritti, ben noto alla giurisprudenza costituzionale di entrambe le sponde dell'Atlantico<sup>106</sup>.

Sfruttando le categorie prima descritte, non pare essere lontani dal vero se si afferma che il legislatore, bilanciando gli interessi in conflitto nella legge, *non* può mai produrre una disposizione totalmente espressiva del *principio di non contraddizione*: essa può infatti tutelare un interesse in modo preminente, ma deve *anche* garantire (almeno) la *minima* protezione degli interessi in conflitto.

Detto altrimenti: una legge "è" (rappresenta) qualcosa, ma anche, *necessariamente*, qualcos'altro. Il prezzo da pagare, in caso contrario, è altissimo: l'annullamento della disposizione da parte della Corte costituzionale, ossia del giudice del bilanciamento operato dal legislatore.

Ciò posto, della riflessione proposta innanzi interessa un elemento: si è indagato quanto il Cristianesimo saldi la propria essenza con l'immagine di Cristo, fruendo della carica teologica – oltreché simbolica – di questa e issandola a *medium* del proprio messaggio di fede. Il principio di non contraddizione, si è provato ad argomentare, è ispessito a tal punto da consentire la teorizzazione di un credo privo di sacralità; così facendo, raggiunge il massimo grado possibile di definizione, posto che non vi è nulla di più *particolare*, di più *differenziato*, di più *unico* della vicenda umana di uno uomo specifico e determinato, in carne ed ossa, e della sua personale storia.

Un tale grado di definizione, con cosa è bilanciabile? Come è possibile pensare che vi sia spazio, in una tale immagine, per gli interessi dei non cristiani e dei non credenti?<sup>107</sup>

Certo, si può obiettare che ciascuno in un simbolo ha diritto di vedere ciò che vuole, non potendo imporsi un significato apriori. Questo argomento può essere vero in senso lato, ma se sviluppato coerentemente rende impraticabile qualunque dibattito, *giuridico*, sui simboli: se ognuno può vedere in essi ciò che ritiene opportuno, qualunque significato che li accompagna diviene opinabile. Seguirà, secondo logica, l'impossibilità per una comunità di

---

<sup>106</sup> Assai eloquente è l'affermazione contenuta sul punto in S. L. CARTER, *Civility: Manners, Morals and the Etiquette of Democracy*, New York 1998, p. 263: «*A balancing test that resolves a hard case presents a clash of rights, not of wrongs – that is, there is something of the angels in each of the competing positions*». La letteratura in tema è, come noto, sterminata: R. BIN, *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Milano 1992, pp. 94 ss.; A. MORRONE, *Bilanciamento*, cit., pp. 193-197; A. Stone Sweet – J. Mathews, *Proportionality*, cit., pp. 2 ss.

Nello specifico della Corte costituzionale, ricorre con una certa frequenza la seguente affermazione (cfr., tra le molte, sent. 345/1999, 3 cid): «L'esercizio di ogni diritto, anche quello costituzionalmente garantito, può essere dalla legge regolato e così sottoposto a limite, sempre che questo sia compatibile con la funzione del diritto di cui si tratta [...] e non si traduca comunque nella esclusione dell'effettiva possibilità dell'esercizio in parola»;

<sup>107</sup> Il nodo del bilanciamento è altresì posto, seppur in una diversa prospettiva, da I. RUGGIU, *Neanche l'«argomento culturale» giustifica la presenza del crocifisso negli spazi pubblici*, in *Quad. Cost.* 2010, pp. 366-367.

avere dei simboli: nessuna immagine potrà essere contestata, ma nessuna – al contempo – potrà essere prescritta<sup>108</sup>.

Proprio la necessità di avere dei simboli impone, mi sembra di poter dire, una valutazione rigorosa, *ontologica* del loro significato: sia per non mortificarli, snaturandone l'essenza; sia per poter scegliere l'uno e rifiutare l'altro, giustificando razionalmente – cioè giuridicamente – una scelta.

Se questo è vero, in tema di crocifisso non si tratta soltanto di riconoscere l'ovvia religiosità del simbolo, con la quale forse si potrebbe ancora avere un dialogo costituzionale fondato sul bilanciamento; l'immagine di Cristo è qualcosa di più: *se si prende quel simbolo sul serio*, attribuendogli il significato che esso pienamente incarna, esso è, *in toto*, la religione cristiana, come peraltro testimonia un dato il quale, come sempre per le ovvietà, si tende a trascurare: il *nomen* di quel credo. Ciò è tanto più vero per il crocifisso, una delle possibili immagini di Cristo: quella cioè che lo ritrae nel momento culmine della narrazione cristiana, in croce, in procinto di rivelarsi, a tutti e definitivamente, quale figlio di Dio. E di risorgere.

Su queste premesse, una fonte normativa che prescrive una tale immagine, perlopiù per il luogo educativo cardine di un Paese – la scuola – come può pensare di accogliere interessi *altri* rispetto a quelli Cristiani?

I tre *steps* imposti dall'*Establishment Clause*, attraverso la lettura del I emendamento operato della Corte Suprema USA, sembrano abbastanza eloquenti: la norma non deve perseguire uno scopo religioso, non deve avvantaggiare un credo religioso, non deve mostrare un eccessivo coinvolgimento dello Stato con una religione. Certo non si tratta di una fonte interna, ma quale che sia il significato nostrano di laicità appare difficile, almeno come punto di partenza, discostarsi da quelle indicazioni<sup>109</sup>. Ed è arduo pensare che esse possano essere ottemperate da un simbolo, il crocifisso, che (giustamente) rappresenta la quintessenza del suo – *incarnato* – credo.

---

<sup>108</sup> Sembra essere proprio questo argomento a riecheggiare nell'importante *concurring opinion* del giudice Kennedy, redatta per il "*Flag Burning Case*", *Texas v. Johnson*, 491 U.S. 397 (1989) (sul quale si tornerà a breve): «*Though symbols often are what we ourselves make of them, the flag is constant in expressing beliefs Americans share, beliefs in law and peace and that freedom which sustains the human spirit. The case here today forces recognition of the costs to which those beliefs commit us. It is poignant but fundamental that the flag protects those who hold it in contempt*». Questa critica è altresì accolta da G. ZAGREBELSKY, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Torino 2012, p. 32, nello specifico proprio del crocifisso: «(...) il povero Cristo in croce non ha cessato di subire metamorfosi. Da simbolo di trionfo, a simbolo di vendetta, a simbolo di dolore e di consolazione, a simbolo di comunità nazionale, la sua parabola sembra ora conclusa nell'ossimoro "simbolo passivo", cioè muto, che non dice nulla di suo, che ha perso la sua anima, perché chiunque può fargli dire quello che vuole, come se fosse una marionetta. Il significato del crocifisso può essere lasciato agli occhi di chi lo guarda, in "una sorta di mercato ermeneutico"».

Ancora, critici sul punto A. MORELLI – A. PORCIELLO, *Verità, potere e simboli religiosi*, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it) 2007, p. 14.

<sup>109</sup> Per una ricognizione del significato ascrivito al principio di laicità dalla giurisprudenza costituzionale F. ONIDA, *Principio*, cit., pp. 277 ss. e B. RANDAZZO, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Milano 2008, pp. 127-151. Più recentemente cfr. sentt. 63/2016, 4.1 cid e 52/2016, 5.1 cid.

Quanto alla dottrina, oltre alle opere già riportate in precedenza, si veda la riflessione di M. LUCIANI, *La problematica*, cit., pp. 111 ss.



#### 4.1. Costituzione e simboli “unitari”

La giurisprudenza USA in tema di simboli religiosi è assai interessante non solo sotto questo profilo, non solo per l’attenzione con la quale valuta il *contesto* in cui l’esposizione avviene (una scuola pubblica non è un parco storico), ma anche per un’altra, decisiva ragione. I simboli di quel paese sono pregni di riferimenti alla divinità: Dio è scolpito nelle banconote<sup>110</sup>, così come è centrale nel motto con cui si aprono le sessioni della Corte Suprema<sup>111</sup>; quest’ultima si è trovata non di rado ad affrontare casi in tema:<sup>112</sup> Quel “*God*”, come è del tutto evidente, non urta la sensibilità di ciascuno grazie alla sua vacuità; è una parola “vuota”, astratta, che ognuno può riempire con il contenuto che preferisce, ascrivendogli il proprio, personalissimo, significato di Dio: il Dio ebraico o quello cristiano, il nirvana buddista o la fede nella natura, un credo fideistico nella scienza o il relativismo più radicale (anche quest’ultimo, come evidente dal punto di vista logico, una forma di assolutismo). È una porta aperta alle intime convinzioni di ogni cittadino statunitense.

I compromessi sono dolorosi, certamente. Ma la pretesa di issare un’immagine a comune (realmente comune) simbolo di un’intera comunità non può che sopportare la caratteristica tipica del compromesso: una certa vaghezza, una necessaria aleatorietà<sup>113</sup>. Più si pretende di definirlo, più è probabile che esso *non* possa servire quello scopo che gli si vorrebbe attribuito.

Non è forse un caso che una tale, relativa vacuità caratterizzi altresì le norme costituzionali; certo, qui entra in gioco il piano normativo, non quello simbolico, ma l’analogia sembra pertinente, poiché è a tutti noto che la Costituzione, oltre ad essere una legge, è altresì un simbolo: un concetto secolarizzato (tanto per cambiare) che funge da Bibbia politica della comunità, per dirla con Thomas Paine<sup>114</sup>; essa, per essere veramente di tutti, non può che “soffrire” di una certa astrattezza: una virtù, non un limite, che serve esattamente a quel fine<sup>115</sup>.

Nelle costituzioni del secondo dopo guerra ciò è palese; ma, seppur in *nuce*, era chiaro anche per il costituzionalismo pattizio dell’800; la Costituzione era anche allora di tutti: *tutti* coloro che avevano una voce politica istituzionalizzata, cioè Monarca da un lato, Camera

---

<sup>110</sup> «*In God we trust*».

<sup>111</sup> «*God save the United States and this honourable Court*».

<sup>112</sup> Molto interessante è l’opinione concorrente del giudice O’Connor nel caso *Lynch v. Donnelly* (465 U.S. 668, 1984) circa i due motti sopra richiamati: «*Those government acknowledgments of religion serve, in the only ways reasonably possible in our culture, the legitimate secular purposes of solemnizing public occasions, expressing confidence in the future, and encouraging the recognition of what is worthy of appreciation in society. For that reason, and because of their history and ubiquity, those practices are not understood as conveying government approval of particular religious beliefs*»; si vedano altresì *Allegheny County v. Greater Pittsburgh Aclu*, 492 U.S. 573 (1989) e la già trattata *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677 (2005).

<sup>113</sup> Sulla connaturata vaghezza del “simbolo di Stato” si veda la riflessione di A. MORELLI, *Simboli*, cit., pp. 178-180.

<sup>114</sup> «*Here we see a regular process – a Government issuing out of a Constitution, formed by the People in their oriental character ; and that Constitution serving, not only as an authority, but as a law of controul to the Government. It was the political Bible of the State*», T. PAINE, *The rights of man; being an answer to Mr. Burke’s attack on the French Revolution*, Londra 1813, p. 39

<sup>115</sup> Cfr. n. 104

(borghesia) dall'altro, con la norma fondamentale dello Statuto albertino a garantire questo compromesso necessario, esaltando così la funzione simbolica della Carta: l'art. 3<sup>116</sup>.

È bene ricordare che simbolo – dal greco *syn bállein* – significa “*tenere assieme*”: tenere assieme *tutti*, non alcuni, né tanto meno la mera maggioranza, antitetica come pochi altri concetti al significato profondo di simbolo: «Se il simbolo politico è “terzo”, allora tutti coloro che vi si riconoscono sono “parti”, parti di una *causa comune* che il simbolo riassume per *tutti*. Il simbolo che non è di tutti, ma è solo di qualcuno, cessa di essere simbolo e diventa diavolo. Viene meno ai suoi compiti d'unificazione, di diffusione di sicurezza e di promozione di speranza»<sup>117</sup>.

#### **4.2. Costituzione e simboli “universali”**

È ancora l'esperienza statunitense a raccontare qualcosa di importante su questo specifico punto, attraverso un'altra vicenda arcinota, il *Flag burning case*: si può bruciare la bandiera USA in segno di disappunto nei confronti della politica di governo? La risposta (ancora 5-4), è “sì”, con una motivazione che appare in tutto il suo valore costituzionale, e che così può essere riassunta: lo Stato, *proprio* per issare veramente la bandiera a simbolo di tutti, deve consentirne il dileggio. È «irritante», ma non può essere diversamente<sup>118</sup>. In questo senso il simbolo può “tenere assieme”, e su due cose merita riflettere a questo proposito: innanzi ad un rogo del (o atti simili sul) crocifisso, davvero qualcuno potrebbe scambiare quel gesto per una critica al nostro governo nazionale? Inoltre: i soggetti comprensibilmente irritati da un tale atto, davvero potrebbero affermare di sentirsi offesi come cittadini italiani? Non sarebbe, forse, più credibile e coerente ammettere che quell'ingiuria li addolora quali credenti della religione cristiana?

Un ultimo nodo. Proprio a seguire l'impostazione qui proposta, rimane un fatto incontestabile: il messaggio cristiano è amore, amore e non altro. Come è possibile sentirsi lesi da un tale precetto...universale? Cosa vi può essere di più inclusivo, di meno divisivo, di più rispettoso per il prossimo del comandamento cardine del Cristianesimo?

Ciò è senz'altro vero, ma porta probabilmente con sé un equivoco: il fondamento della democrazia non risiede nei buoni sentimenti, bensì nella libertà<sup>119</sup>. Nessun stato emotivo può essere imposto per legge, tantomeno per Costituzione. Il diritto stesso, per altro verso, è

---

<sup>116</sup> Art. 3 – «Il potere legislativo sarà collettivamente esercitato dal Re e da due Camere; il Senato, e quella dei Deputati».

Ho provato a trattare questi temi in F. FERRARI, *Original intent e rigidità dello Statuto albertino*, in *Quad. Cost.* 2016, pp. 609 ss.; da prospettive parzialmente diverse, sui medesimi aspetti M. FIORAVANTI, *Lo Statuto albertino*, in Aa.Vv., *Dallo Statuto albertino alla Costituzione repubblicana*, Milano 2012, p. 24 e R. BIN, *L'ultima forza. Teoria della Costituzione e conflitti di attribuzione*, Milano 1996, p. 91.

<sup>117</sup> G. ZAGREBELSKY, *Simboli*, cit., p. 45, corsivi aggiunti. Sul punto, pur giungendo a conclusioni diverse rispetto a quelle qui proposte, M. CARTABIA, *Il crocifisso*, cit., p. 65.

<sup>118</sup> Cfr. n. 108. Su questo caso G. ZAGREBELSKY, *Simboli*, pp. 71-74. Più in generale, dalla prospettiva del conflitto tra Corte Suprema e Congresso M. Tushnet, *Taking the constitution away from courts*, Princeton 1999, pp. 58-60.

<sup>119</sup> Cfr. n. 121.

fenomeno “estereiore”: la norma giuridica, evidenzia Maurizio Pedrazza Gorlero, «sia essa di fonte legislativa o di fonte consuetudinaria, è sempre estereiore. ‘*Esteriorità*’ della norma significa che essa ha ad oggetto la valutazione delle azioni e non dei motivi che le hanno ispirate. La regola giuridica richiede obbedienza e non adesione interiore, come invece impone la morale»<sup>120</sup>. È vero che nel congenito relativismo<sup>121</sup> delle Costituzioni democratiche ogni posizione è accolta nell’*agorà*, ma con alcuni limiti stringenti: il rispetto delle regole, il leale confronto, il vincolo nei confronti dei principi supremi dell’ordinamento. Non si tratta dunque di un amore *incondizionato* per il prossimo, bensì della pari dignità riconosciuta a ciascuna opinione *condizionatamente*; e soprattutto, a prescindere dallo stato interiore con cui il riconoscimento dell’altro avviene<sup>122</sup>. Ogni cittadino ha il sacrosanto diritto di coltivare, pacificamente, le proprie idiosincrasie, purché ciò non degeneri mai in atti illegali o incostituzionali: una (delirante) forma di amore è imposta soltanto nei regimi dittatoriali, ove – come ricorda George Orwell nel più famoso dei suoi romanzi – il Ministero atto a garantire il rispetto della legge e dell’ordine pubblico è denominato, tutt’altro che casualmente, Ministero dell’Amore<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> M. PREDRAZZA GORLERO, *Il patto costituzionale*, Padova 2012, pp. 9-10, corsivo originale. L’A prosegue sottolineando come la distinzione tra diritto e morale serve a «(...) scongiurare la perdita di un guadagno concettuale e civile che, fin da quando il problema si pose, si è consolidato nell’affermazione che la sottoposizione alla norma morale, e perciò anche l’applicazione della sanzione per la sua violazione, sono riconducibili alla sola autonomia individuale, comunque tale autonomia venga ulteriormente esplicitata: implichi, appunto, quale oggetto dell’imperativo, l’adesione del destinatario di esso, o dia vita ad obbligazioni libere, nelle quali il destinatario dell’azione o del comportamento favorevole non potrebbe tuttavia pretenderlo (ad esempio, il padre e la madre nel comando dato ai figli dalla morale religiosa “onora il padre e la madre”), o voglia alludere al fatto che la sanzione morale ha un carattere incoercibile, non è cioè forzatamente attuabile».

È esattamente questo l’equivoco nel quale, secondo chi scrive, cade anche il TAR Veneto, quando sottolinea – correttamente dal punto di vista descrittivo – come «In particolare poi il cristianesimo – anche per il riferimento al noto e spesso incompreso “Date a Cesare quello che è di Cesare, e a...” – con la sua forte accentuazione del precetto dell’amore per il prossimo e ancor più con l’esplicita prevalenza data alla carità sulla stessa fede, contiene *in nuce* quelle idee di tolleranza, eguaglianza e libertà che sono alla base dello Stato laico moderno e di quello italiano in particolare», § 11.1. Sul punto, pur da una diversa prospettiva, altresì A. MORELLI – A. PORCIELLO, *Verità, cit.*, p. 15.

<sup>121</sup> È, in massima sintesi, una delle tesi fondamentali espresse in G. ZAGREBELSKY, *Il diritto, cit.*, pp. 8 ss. Sul rapporto tra democrazia e relativismo, ovviamente H. KELSEN, *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics, The American Political Science Review* 1948, p. 908: «*In our time, political absolutism is realized in the totalitarian states as established by fascism, national socialism, and bolshevism. Its opposite is democracy based on the principles of freedom and equality*».

<sup>122</sup> In questo senso non si condivide appieno la fine riflessione proposta da O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in [www.aic.it](http://www.aic.it) 2006, § 9: «Come il cristianesimo ha adottato come simbolo di sé il proprio contrario, allo stesso modo, per onorare la nostra identità occidentale (cioè romana e cristiana), non possiamo imporre la croce, ma dobbiamo ammettere che a fianco ad essa compaiano sempre anche (e soprattutto) i segni religiosi e culturali dell’altro; o in alternativa nessuno. Trattare tutti con eguale rispetto e considerazione è amare il prossimo come sé stessi; è praticare ininterrottamente la ricerca della conciliazione tra il sé e l’altro. Solo così prendiamo sul serio la nostra identità. E il cristianesimo».

<sup>123</sup> G. ORWELL, *1984*, Kwun Tong 2016, p. 4.

## 5. *Another brick in the wall?* Concludendo

La metafora del muro di separazione tra Chiesa e Stato è stata enfatizzata, come è noto, da Thomas Jefferson<sup>124</sup>, ma variamente parafrasata da illustri esponenti della politica e della cultura<sup>125</sup>.

Di cosa siano composti i mattoni su cui si erige la cinta non è sempre facile comprenderlo, ma sulla base degli argomenti che si è tentato di sviluppare in questa sede, appare davvero difficile ignorare il ruolo giocato dall'immagine del Cristo in tema di esposizione pubblica del simbolo. Il Cristianesimo, e Gesù che letteralmente lo incarna, prescrive uno statuto assai particolare dell'immagine, diverso da qualunque altra esperienza monoteistica, fondando – per suo tramite – il senso stesso del proprio messaggio religioso. Quale che sia la conclusione che ciascuno raggiunge in tema di simboli e luoghi pubblici, questo nodo non può essere ignorato, né trattato come un elemento folcloristico o esogeno all'analisi giuridica.

Se l'intenzione è prendere i simboli sul serio, appare davvero difficile pensare di riconoscere un significato *non* religioso al crocifisso<sup>126</sup>: impervia appare la strada della tradizione, sia per il peso esercitato dal potere costituente, sia per la pluralità di tradizioni alle quali bisognerebbe coerentemente guardare, sia per la netta distinzione che vige tra piano descrittivo e piano prescrittivo; al contempo, inservibile appare la pretesa di universalità: ammesso che il messaggio cristiano – l'amore – sia davvero universale, il piano costituzionale non lo è, né pretende di esserlo, così come alieno anche dai migliori sentimenti e dalle adesioni interiori è il diritto, fenomeno per definizione *esteriore*.

Su questi presupposti, la nettezza, l'eloquenza del messaggio cristiano mal sembrano conciliarsi con un bilanciamento di interessi che deve dare spazio anche a chi, magari brutalmente, in quel messaggio ha diritto di non riconoscersi: l'amore non si può imporre giuridicamente.

---

<sup>124</sup> *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists: «Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should "make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof" thus building a wall of separation between Church & State», in [www.loc.gov](http://www.loc.gov).*

<sup>125</sup> Tra le più note, almeno nel nostro Paese, «Libera Chiesa in libero Stato», attribuita a Camillo B. di Cavour ma risalente al Conte C. F. Montalembert ([www.treccani.it](http://www.treccani.it)), o il ben noto "Tevere più largo", titolo non solo di un'importante di opera di G. SPADOLINI (*Il Tevere più largo. Da Porta Pia ad oggi*, Napoli 1967; sul punto cfr. però l'analisi di C. CECCUTI, *Giovanni Spadolini*, in *Ann. Storia Mod. Cont.* 2013, in particolare pp. 120 ss.), ma anche vero e proprio standardo della laicità.

<sup>126</sup> Si condivide l'analisi di G. ZAGREBELSKY, *Simboli*, cit., p. 33: a commento della vicenda *Lautsi* ha osservato come risulti «(...) stupefacente che il mondo cattolico, nelle sue istanze gerarchiche superiori, abbia gioito di questa sentenza, invece di considerarla oltraggiosa nei confronti del proprio segno più caro, nel quale è concentrata l'essenza della propria fede e del proprio messaggio. Ha gioito di che cosa? Di non vederlo "rimosso", ciò che a sua volta avrebbe assunto un significato simbolico, come l'ammainabandiera a seguito di una sconfitta. Il Cristo in croce resta dov'è, testimone esanime d'una controversia che ormai non lo riguarda, o meglio lo riguarda strumentalmente, come blasfema posta in gioco in una contesa apparentemente di simbologia religiosa, in realtà di puro potere».

È vero: la bandiera italiana, simbolo ufficiale della Repubblica iscritto nei principi fondamentali della Costituzione, non ha mai saputo esprimere una carica precettiva particolarmente pregnante.

A tal proposito, sia consentito però coltivare il dubbio: più che di afonia del tricolore, non si tratterà forse di sordità dei destinatari?