

COSCIENZA E LIBERTÀ



Dal 1978

2012 - N° 46



DOSSIER

UNA LEGGE DI LIBERTÀ RELIGIOSA:
URGENTE, INUTILE, IMPOSSIBILE? 8 - 99

DOCUMENTI

Islam, Cristianesimo, Costituzione 100

ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE PER LA DIFESA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Sezione italiana

Lungotevere Michelangelo, 7 - 00192 Roma - Tel. 06/3609591 - Fax 06/36095952

Email: info@aidr.it

Segretario nazionale: Dora BOGNANDI

ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Dotée du statut consultatif auprès des Nations Unies et du Conseil de l'Europe

Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne Tel. +41/0313591527

Email: info@aidr.org - Fax +41/0313591566

Secrétaire général: Liviu Olteanu

COMITATO D'ONORE

Presidente: Mary ROBINSON, *già Alto Commissario Onu per i Diritti Umani
e Presidente della Repubblica d'Irlanda*

MEMBRI

Jean BAUBÉROT, presidente onorario dell'École pratique des hautes études alla Sorbona,
titolare della cattedra di storia e sociologia della laicità all'EPHE, Parigi, Francia

Beverly B. BEACH, già segretario generale emerito dell'International Religious Liberty
Association, Stati Uniti

François BELLANGER, docente universitario, Svizzera

Alberto DE LA HERA, docente universitario, direttore generale degli Affari religiosi,
ministero della Giustizia, Spagna

Silvio FERRARI, docente universitario, Italia

Alain GARAY, avvocato alla Corte di Parigi e ricercatore, Francia

Humberto LAGOS, docente universitario, scrittore, Cile

Francesco MARGIOTTA BROGLIO, dipartimento di Studi sullo Stato, docente universitario,
presidente della Commissione italiana per la libertà religiosa, rappresentante dell'Italia
all'UNESCO

Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, docente universitario, Spagna

Jorge MIRANDA, docente universitario, Portogallo

Raghunandan SWARUP PATHAK, già presidente della Corte Suprema, India
e giudice emerito della Corte internazionale di giustizia

Émile POULAT, docente universitario, direttore di ricerche presso il CNRS, Francia

Jacques ROBERT, docente universitario, già membro del Consiglio costituzionale, Francia

Jean ROCHE, dell'Istituto, Francia

Joaquim RUIZ-GIMENEZ, docente universitario, già ministro, presidente UNICEF, Spagna

Antoinette SPAAK, ministro di Stato, Belgio

Mohammed TALBI, docente universitario, Tunisia

Rik TORFS, docente universitario, Belgio

Gheorghe VLADUTESCU, docente universitario, vice-presidente dell'Accademia rumena,
già segretario di Stato per gli Affari religiosi, Romania

I PRESIDENTI DEL COMITATO D'ONORE

Eleonore ROOSEVELT, 1946 - 1962

Albert SCH WEITZER, 1962 - 1965

Paul Henri SPAAK, 1966 - 1972

René CASSIN, 1972 - 1976

Edgar FAURE, 1976 - 1988

Léopold Sédar SENGHOR, 1988 - 2001

**L'Associazione è dotata di statuto consultivo come organizzazione non governativa
presso le Nazioni Unite, l'Unione Europea e il Consiglio d'Europa**

COSCIENZA E LIBERTÀ

*Organo ufficiale dell'Associazione
(l'edizione italiana è a cura dell'Associazione Internazionale
per la Difesa della Libertà Religiosa)
Lungotevere Michelangelo, 7 - 00192 Roma
Tel. 06/3609591 - Fax 06/36095952
E-mail: info@aidlr.it*

Direttore: Tiziano Rimoldi

Redazione: Lina Ferrara

Comitato di redazione: Dora Bognandi, Lina Ferrara, Tiziano Rimoldi

EDIZIONI IN ALTRE LINGUE

Austria	Nussdorferstrasse 5, A-1090 Wien (Austria)
Belgio	Conscience et Liberté - Rue E.-Allard 11 – B-1000 Bruxelles
Francia	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, CH - 3006 Bern (Svizzera)
Germania	Senefelderstrasse 15, D-73745 Ostfildern (Germania) Fischerstrasse 19, D-30167 Hannover (Germania) Am Elfengrund 50, D-64297 Darmstadt (Germania)
Portogallo	Consciência e liberdade Rue Ponta Delgada, n. 1, 1000-239 Lisbona (Portogallo)
Serbia e Croazia	Savjest i sloboda - Krajska 14, Zagreb (Croazia)
Spagna	Conciencia y libertad Cuevas, 23, 28039 Madrid (Spagna)
Svizzera	Gewissen und Freiheit Schosshaldenstrasse 17, CH - 3006 Bern (Svizzera)

Direttore Responsabile: Giuseppe De Meo

Publicazione registrata al Tribunale di Firenze, n° 3283 del 7.XI.84.

Dicembre 2009

ISSN: 0394 - 2732

POLITICA EDITORIALE: Le opinioni espresse nei saggi, negli articoli, nei commenti, nei documenti, nelle recensioni dei libri e nelle informazioni sono sotto la responsabilità degli autori. Esse non rappresentano necessariamente quelle dell'Associazione Internazionale per la Difesa della Libertà Religiosa di cui la rivista è l'organo ufficiale. Gli articoli ricevuti sono sottoposti al comitato di redazione.

DICHIARAZIONE DEI PRINCIPI DELL'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE PER LA DIFESA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Noi crediamo nella libertà religiosa e affermiamo che questo diritto accordato da Dio possa essere esercitato nelle migliori condizioni quando vi sia separazione tra Chiesa e Stato.

Noi crediamo che ogni legislazione o qualsiasi altro atto di governo che unisca Chiesa e Stato si opponga agli interessi delle due istituzioni e possa recare pregiudizio ai diritti dell'uomo.

Noi crediamo che il governo sia stabilito da Dio per proteggere gli uomini nel godimento dei loro diritti naturali e per regolare gli affari civili; e che in questo campo ha diritto all'ubbidienza rispettosa e volontaria di ognuno.

Noi crediamo al diritto naturale e inalienabile dell'individuo alla libertà di coscienza: diritto di credere o di non credere; di professare, di praticare e propagare le credenze religiose, o di cambiare religione secondo la propria coscienza; questi punti costituiscono, a nostro avviso, l'essenza della libertà religiosa. Ma crediamo che nell'esercizio di questo diritto ognuno debba rispettare questi stessi diritti verso gli altri. Noi crediamo che la libertà religiosa comporti anche la libertà di fondare e di mantenere delle istituzioni di beneficenza o educative, di sollecitare e di ricevere contributi finanziari volontari, di osservare i giorni di riposo e di celebrare le feste conformemente ai precetti della religione professata, e di mantenere rapporti con credenti e comunità religiose a livello nazionale e internazionale.

Noi crediamo che la libertà religiosa e l'eliminazione dell'intolleranza e della discriminazione fondate sulla religione o la convinzione siano essenziali per promuovere la comprensione, la pace e l'amicizia fra i popoli.

Noi crediamo che il nostro dovere consista nel mettere in azione tutti i mezzi legali e onesti per impedire ogni azione contraria a questi principi affinché tutti possano godere degli inestimabili benefici della libertà religiosa.

Noi crediamo che lo spirito di questa vera libertà religiosa sia interamente contenuto nella regola d'oro: «E come volete che gli uomini facciano a voi, fate voi pure a loro».

COSCIENZA E LIBERTÀ

Anno 2012

Numero 46

<i>B. Vertallier</i>	<i>Il nuovo Segretario Generale dell'AIDLR</i>	6
EDITORIALE		
<i>D. Romano</i>	<i>La coscienza di un Paese</i>	7
STUDI		
<i>S. Ferrari</i>	<i>Religione, nazionalismo, diritti umani e globalizzazione</i>	10
<i>V. Zuber</i>	<i>I diritti umani hanno una storia</i>	21
DOSSIER		
<i>Naso</i>	<i>Una legge di libertà religiosa: urgente, inutile, impossibile?</i> <i>Introduzione</i>	33
<i>A. Nardini</i>	<i>Iniziative per una legge organica sulla libertà religiosa</i>	36
<i>M. Ventura</i>	<i>Libertà religiosa in Italia: la strada smarrita</i>	42
<i>G. Long</i>	<i>Libertà religiosa: una legge organica?</i>	50
<i>V. Chiti</i>	<i>Libertà religiosa. Una questione cruciale</i>	59
<i>L. Malan</i>	<i>Legge di libertà: note a margine del dibattito parlamentare</i> . . .	67
<i>V. Vita</i>	<i>L'Italia deve essere riformata</i>	71
<i>G. Battaglia</i>	<i>Una legge sulla libertà religiosa in Italia?</i>	74
<i>T. Rimoldi</i>	<i>La legislazione italiana nel panorama europeo, tra analogie e differenze</i>	80
<i>M.A. Falà</i>	<i>In attesa di un'Intesa</i>	85
<i>F. Di Maria</i>	<i>Ugualmente libere di fronte alla legge?</i>	91
<i>'A. al-Sabor Turrini</i>	<i>Il punto di vista dell'Islam italiano</i>	94
<i>Yahya Pallavicini</i>	<i>Islam, Cristianesimo, Costituzione</i>	100

IL NUOVO SEGRETARIO GENERALE DELL'AIDLR

Dal gennaio 2012 l'AIDRL ha un nuovo Segretario Generale: l'avvocato Liviu Olteanu.

Liviu Olteanu è una persona adatta a lavorare nel campo delle relazioni internazionali, in particolare con le Nazioni Unite, per la sua personalità, il suo background accademico, la sua integrità, le sue capacità e competenze relative ai temi che riguardano gli affari pubblici e i diritti umani.



Ha conseguito una laurea in legge, una laurea e un master in teologia, un master in educazione, il titolo di Esperto in diritti umani, una laurea in studi diplomatici e internazionali, un diploma di Studi avanzati in legge, e sta attualmente scrivendo il suo dottorato in legge.

Nato a Brasov, in Romania, nel 1956, Liviu Olteanu è sposato e ha tre figli.

Al centro della sua personalità, riconosco importanti valori morali come il rispetto per gli esseri umani di tutte le fedi e credenze, una forte volontà di dialogo, il desiderio di equilibrio e l'onestà nella ricerca della dignità umana.

Il mio augurio per Liviu Olteanu è che egli sia in grado di realizzare i suoi sogni per aiutare la libertà di coscienza a svilupparsi in modo nobile.

Bruno Vertallier
Presidente dell'AIDLR

LA COSCIENZA DI UN PAESE

Davide Romano

Contrariamente a quanto molti pensano, non sono soltanto gli individui ad avere una coscienza. Anche gli Stati hanno una coscienza: hanno cioè un'intima consapevolezza della propria storia, delle proprie sconfitte, delle lacerazioni interne maturate in certi passaggi epocali, ma anche dei momenti esaltanti e delle conquiste che ne hanno segnato il cammino e la progressiva strutturazione identitaria.

Al pari della coscienza individuale, anche la coscienza collettiva di un paese dovrebbe incessantemente lasciarsi interrogare dalla propria storia e dalle urgenze del tempo presente per esserne diuturnamente ridefinita, ed essere così attrezzata ad affrontarne e metabolizzarne le sfide con grande duttilità e tempestività.

Sovente, ahimè, anche gli Stati, come accade alle persone, rimuovono alcuni traumi, alcune storiche inadeguatezze, e tendono a rinchiudersi in codici culturali e di pensiero falsamente rassicuranti perché, si dice, in continuità con la tradizione, con ciò che *fin qui siamo stati*.

Un paese che indulge troppo, per ignavia o per miopia, in un atteggiamento conservativo e riottoso a ogni cambiamento e a ogni modifica della comprensione che ha di se stesso, incorre in una pericolosa e logorante discrasia democratica, nella quale le pulsioni interne di un popolo che cambia e le relative istanze di rinnovamento che affiorano non trovano le necessarie mediazioni istituzionali e culturali che consentirebbero ad esse di essere avvertite e legittimamente riconosciute e accolte.

Questa, a nostro giudizio, sembra essere la condizione patologica di cui l'Italia soffre in termini del tutto peculiari.

In questo numero di *Coscienza e Libertà*, raccogliamo e presentiamo al pubblico più vasto dei nostri lettori una serie di interventi di studiosi e rappresentanti delle istituzioni che hanno preso parte al convegno di studio promosso, tra gli altri, dalla Federazione delle chiese evangeliche in Italia e dal Dipartimento della libertà religiosa della Chiesa avventista, tenutosi alla camera dei deputati il 15 maggio 2012 sul tema: *Una legge sulla libertà religiosa. Urgente, inutile, impossibile?*

La formulazione del tema oggetto dell'iniziativa basta da sola a rendere ragione, quasi plasticamente, dell'arretratezza che il nostro paese sconta su un ambito molto sensibile dei diritti civili: quello della piena libertà di determinare la propria appartenenza religiosa in accordo con la propria coscienza e di poterne vedere pubblicamente tutelato e disciplinato il diritto di culto che ne consegue, senza limitazione alcuna.

Questi elementari diritti, che pure trovano il loro pieno riconoscimento anche nella nostra carta costituzionale (artt. 3-7-8), soltanto con immensa fatica e notevolissimo ritardo si sono tradotti in disposizioni legislative – le intese - che sancivano di volta in volta il riconoscimento e la tutela della titolarità di tali diritti agli appartenenti alle varie religioni e confessioni cristiane presenti nel nostro Paese.

Rimane tuttavia un gap ragguardevole tra le poche istanze di riconoscimento (11 Intese, in 65 anni di Costituzione repubblicana) accolte fin qui dalle istituzioni della Repubblica e il numero crescente di movimenti e denominazioni religiose presenti nel nostro Paese che attendono di essere ricevuti e tutelati dalle medesime istituzioni.

Una legge quadro sulla libertà religiosa avrebbe dunque il significativo vantaggio di superare definitivamente il sistema del riconoscimento singolarizzato delle varie presenze religiose, rappresentato dalle intese, come unica modalità di ottenimento di un pubblico riconoscimento della propria esistenza e dei propri diritti ad essa connessi.

Ma qui tocchiamo con mano il torpore che affligge le nostre istituzioni statali ogni volta che si affronta questo tema - ben cinque specifiche iniziative parlamentari in questi anni sono state vanificate - e l'atavica ritrosia a compiere passi legislativi che finalmente sanzionino l'avvenuta trasformazione multireligiosa e culturalmente plurale della società italiana. Ci vien da pensare che perfino il mancato adeguamento della normativa sull'acquisizione della cittadinanza italiana per i nati in Italia da genitori stranieri o per gli immigrati che si inseriscono stabilmente nel tessuto sociale e produttivo del nostro Paese, costituisca forse un ulteriore lineare riflesso di quella incapacità e svogliatezza che esso mostra nel prendere coscienza, appunto, del radicale mutamento demografico avvenuto nel suo corpo vivo ormai da tempo. Dobbiamo ancora una volta confessare che, nonostante la vivacità culturale e artistica per la quale l'Italia è famosa nel mondo e malgrado la proverbiale capacità di adattamento degli italiani, rimane

per contro un'imperdonabile lentezza, specie nel nostro ceto politico, ad accompagnare e agevolare la nascita di un popolo nuovo che abbia finalmente una coscienza di sé meno rattrappita e omologata al passato e più generosa con le generazioni future, qualunque sia la loro fede religiosa, la loro provenienza etnica e l'etica personale che decideranno di assumere.

RELIGIONE, NAZIONALISMO, DIRITTI UMANI E GLOBALIZZAZIONE

*Silvio Ferrari**

1. Introduzione

Negli ultimi anni le religioni si sono trovate al centro di due importanti processi di trasformazione: da un lato, esse hanno riacquisito un rilievo pubblico che avevano da molto tempo perduto; dall'altro, hanno accentuato il loro profilo identitario. Da decenni le religioni non trovavano tanta attenzione nel mondo della politica, della cultura, della diplomazia: e ciò è avvenuto anche (soprattutto?) perché esse si sono rivelate in grado di parlare «il linguaggio pubblico delle politiche di identità»,¹ fornendo una chiave interpretativa della realtà e un senso di appartenenza a persone schiacciate da un mercato dove vige la legge del più forte (come ha sottolineato in un recente saggio Guido Rossi),² deluse da un diritto che ha rinunciato al tentativo di assicurare la giustizia (è la conclusione a cui perviene Natalino Irti scrivendo di nichilismo giuridico)³ e spaventate da un progresso scientifico e tecnologico che diventa regola a se stesso.⁴

Questa duplice trasformazione va analizzata con attenzione perché genera tensioni che è necessario imparare a governare. Nelle pagine che seguono si svolgerà una iniziale riflessione su questo tema, ripercorrendo sinteticamente il processo storico che ha portato alla situazione attuale, indicando i caratteri dei conflitti a cui essa dà luogo e prospettando una strada per tentare di comporli.

2. Religioni e nazioni

Il periodo storico che va dalla metà del diciannovesimo secolo alla fine della prima guerra mondiale è correntemente definito l'età dei nazionalismi. L'idea di nazione racchiude l'identità culturale e politica di un popolo e l'istituzione espressiva di questa identità, lo Stato, trova la sua legittimità nella corrispondenza ad una nazione: lo Stato, scriveva Pasquale Stanislao Mancini, è l'ordinamento giuridico della nazione.

Naturalmente vi sono eccezioni alla regola così come importanti differenze: i problemi non si pongono negli stessi termini nei vecchi Stati-

nazione, come la Francia o la Spagna, e in quelli più nuovi, l'Italia e la Germania per esempio. Esiste però un elemento comune: il processo di costruzione o di consolidamento dell'identità nazionale passa attraverso il ridimensionamento di tutte le identità particolari. Le culture, le lingue, i mercati locali declinano e il loro posto viene più o meno rapidamente preso dai loro corrispettivi nazionali. Lo Stato-nazione rivendica il monopolio del patriottismo e non è disposto a spartirlo con altri soggetti: la religione della patria - come si vedrà con chiarezza nella prima guerra mondiale - è l'unica a potere legittimamente pretendere il sacrificio della vita dai suoi fedeli, i cittadini.

Le religioni e le comunità religiose subiscono l'impatto di questo processo poiché rappresentano, almeno potenzialmente, centri alternativi di identità e di patriottismo che vanno ricondotti sotto il controllo dello Stato-nazione. Questa operazione può essere gestita in modo differente a seconda delle caratteristiche proprie di ciascuna religione. Alcune di esse si prestano infatti ad essere organicamente assorbite all'interno della dimensione nazionale. L'esempio più limpido è quello delle Chiese ortodosse: esse sono prive di un centro di governo sovra-nazionale (l'autorità del patriarca di Costantinopoli è poco più che nominale) e il potere reale risiede nelle Chiese autocefale, che spesso hanno gli stessi confini degli Stati in cui vivono; in molti casi inoltre (si pensi ai Balcani sotto la dominazione ottomana) le diverse Chiese ortodosse hanno rappresentato il centro dell'unità nazionale che ha permesso a popoli soggetti a una dominazione politica e militare straniera di salvaguardare la propria identità. Questi eventi storici e queste caratteristiche teologico-giuridiche rendono possibile l'identificazione della Chiesa con una nazione e quindi con lo Stato che ne è l'espressione. Le nozioni - tipicamente ortodosse - di sintonia tra Stato e Chiesa e, soprattutto, di territorio canonico esprimono bene questa dinamica: il territorio su cui lo Stato esercita la propria sovranità corrisponde di fatto al territorio su cui la Chiesa rivendica il proprio monopolio rispetto a tutte le altre religioni. Naturalmente questa comunanza non esclude l'insorgere di conflitti, anche gravi, tra Stato e Chiesa: fornisce però un contesto di interessi convergenti che aiuta a comporre e risolvere i contrasti.

Le religioni caratterizzate da una più forte dimensione sovranazionale - e in particolare il cattolicesimo latino - si trovano in una situazione più difficile. La Chiesa di Roma è ancora percorsa,

nell'Ottocento, dalla nostalgia per un modello politico imperniato sul rapporto tra due autorità sovra-nazionali, quella del papa e dell'imperatore: questo modello ha iniziato a sbriciolarsi proprio con l'emergere, alla fine del Medioevo, degli Stati nazionali che hanno rivendicato il diritto di controllare l'organizzazione della Chiesa nel proprio territorio, inclusa la nomina dei vescovi. Fin dall'inizio, quindi, la formazione degli Stati nazionali (con la correlata possibilità della costituzione di Chiese nazionali) è stata percepita dalla S. Sede come una minaccia all'unità della Chiesa e alla sovranità del pontefice. Questo retroterra storico spiega il sospetto con cui, ancora nell'Ottocento, alcuni Stati europei considerano i propri cittadini di religione cattolica, mettendone in dubbio il patriottismo e la lealtà alla causa nazionale: i cattolici inglesi sono definiti «papisti» e una parte di quelli francesi «ultramontani» proprio perché accusati di guardare al di là delle Alpi e riconoscere come propria, suprema autorità una persona, il papa, che è un soggetto straniero.

Lentamente, nei primi decenni del Novecento, questo sospetto si stempera. Durante la prima guerra mondiale la S. Sede mantiene una stretta neutralità ed evita di appoggiare una qualsiasi tra le parti in lotta; negli anni immediatamente successivi, cede una parte del proprio potere agli episcopati nazionali (attraverso il rafforzamento delle conferenze episcopali) e incoraggia la costituzione di partiti cattolici, attraverso cui i fedeli della Chiesa di Roma partecipano alla vita politica degli Stati di cui sono cittadini. Ma il conflitto tra identità nazionale e identità religiosa, che fortunatamente non assume quasi mai i contorni di una guerra, non si chiude in parità: è la prima a prevalere e a dettare le condizioni su cui si trova, tacitamente, l'accordo. In molti paesi europei il tramonto del confessionismo di Stato segnala che la religione non svolge più il ruolo di simbolo dell'identità nazionale che, almeno formalmente, aveva conservato fino alle rivoluzioni liberali di metà Ottocento: le religioni, al plurale, sono ormai identità collettive particolari che si inscrivono all'interno di un firmamento dominato dall'idea di nazione, che non ha più bisogno di alcuna stampella religiosa per affermare la propria supremazia sulla vita dei cittadini. E anche dove il confessionismo di Stato sopravvive, esso si riduce progressivamente a formula vuota di contenuti (come nei paesi dell'Europa settentrionale) oppure a indicazione di una componente importante - ma settoriale e non esclusiva - dell'identità nazionale.

3. Religioni, ideologie e diritti umani

La fine della prima guerra mondiale apre nuovi orizzonti. I soggetti politici e culturali dominanti a partire dalla metà dell'Ottocento, le nazioni, debbono misurarsi con un nuovo antagonista: i grandi movimenti ideologici e politici a carattere universale, come il comunismo o il fascismo. Essi sono contraddistinti da un messaggio e da un programma sovra-nazionale e sono capaci di suscitare una solidarietà e un patriottismo che attraversa i confini degli Stati. Gli Stati nazionali, che avevano vinto la propria battaglia contro i centri sub-nazionali di identità collettiva, debbono ora misurarsi con un nuovo e ancor più pericoloso soggetto identitario a carattere sovra-nazionale.

La risposta a questa nuova sfida non può essere cercata soltanto a livello nazionale: il confronto si colloca su un piano più alto ed esige di essere affrontato anche a questo livello. Una soluzione prende forma dopo la seconda guerra mondiale e consiste nella traduzione giuridica del discorso sui diritti universali dell'uomo. Le grandi dichiarazioni e convenzioni sui diritti umani non sono soltanto una reazione agli orrori del nazismo e del fascismo, ma anche una risposta al comunismo, l'ultima ideologia universale sopravvissuta al secondo conflitto mondiale. Esse offrono una prospettiva altrettanto globale ed aspirano a divenire l'oggetto di un nuovo patriottismo indirizzato verso la difesa del «mondo libero»: quest'ultimo - caratterizzato dalle libertà politiche, la libertà di stampa, di religione e via dicendo - viene costruito come l'alternativa a livello sovra-nazionale al mondo comunista, dove queste libertà sono largamente assenti.

Le religioni non mancano di essere coinvolte in questo cambiamento di prospettiva. Esse non possono competere con i diritti fondamentali della persona umana sul terreno dell'universalità: anche le grandi religioni sovra-nazionali - l'islam, il cristianesimo, il buddismo - non sono così universali come i diritti umani pretendono di essere. All'interno di un orizzonte definito da diritti che si applicano ovunque e ad ogni persona, le religioni debbono accontentarsi di un posto particolare e più circoscritto. Questa collocazione emerge con chiarezza nella formulazione giuridica dei diritti umani: quando l'articolo 2 della Dichiarazione del 1948 proclama che i diritti contenuti nella Dichiarazione spettano a chiunque senza distinzione di razza, colore, sesso, lingua, religione e via dicendo, esso afferma che i diritti universali debbono essere rispettati indipendentemente dalle

caratteristiche particolari degli individui, tra le quali viene collocata la religione. Basta riflettere sul diritto di libertà religiosa per accorgersi che tanto gli Stati quanto le religioni devono ormai fare i conti con questa nuova universalità giuridica. Le convenzioni internazionali proteggono gli individui contro le violazioni della libertà religiosa compiute non soltanto dagli Stati, ma anche dalle comunità religiose: se un gruppo religioso impedisce ai propri fedeli di cambiare la propria religione, quel gruppo diviene problematico dal punto di vista del rispetto dei diritti umani.

Le identità religiose e quelle nazionali, che si erano trovate contrapposte qualche decennio prima, devono ora misurarsi entrambe con i diritti fondamentali umani, che limitano tanto la sovranità delle nazioni quanto - in misura più ridotta - l'autonomia delle religioni. Il campo in cui queste si muovono non è più definito soltanto dal diritto costituzionale degli Stati in cui esse vivono, ma anche dal diritto internazionale che, attraverso i diritti dell'uomo, tende ad affermare il primato della coscienza individuale sui diritti delle collettività religiose.

4. Religioni e globalizzazione

Ma questa non è la fine della storia. La caduta del comunismo, nel 1989, elimina l'ultimo ostacolo alla globalizzazione: il nuovo mondo che prende forma negli ultimi venti anni è dominato da questa dimensione che interessa l'economia, la tecnologia, i mezzi di comunicazione, il mercato del lavoro e via dicendo. La sua principale caratteristica è la de-territorializzazione, l'assenza di confini e di patrie. Anche il diritto deve essere concepito in questi termini poiché, per essere applicabile globalmente, non può portare il segno di un paese o una tradizione giuridica particolare. Come ha rilevato Natalino Irti, Kelsen e la sua *Teoria pura del diritto* divengono il simbolo dell'affrancamento del diritto da un territorio.⁵ Il trionfo della dimensione universale e globale su quella particolare e locale appare completo: né gli Stati nazionali né le religioni sembrano conservare la forza di opporsi a questo processo.

Ma poi accade qualcosa di strano e di imprevisto. Più la globalizzazione diviene dominante, più emerge il bisogno di una dimensione locale, radicata in un luogo specifico, con le sue tradizioni, il suo linguaggio, la sua religione; più il territorio perde significato, più si sente la nostalgia di un confine che distingue chi sta dentro da chi sta

fuori, poiché l'identità non può essere costruita senza un «altro» diverso da me che mi aiuti a capire chi sono io. Anche i giuristi risentono di questo mutamento di clima: l'opera di Carl Schmitt torna a riscuotere interesse e il suo «*Nomos della terra*» costituisce la riaffermazione del legame tra il diritto e un territorio.

Ancora una volta le identità religiose sono profondamente interessate da questo cambiamento di rotta, dettato dal bisogno di radici, tradizioni, appartenenza: tutti beni che le religioni sono capaci di fornire assai efficacemente, perfino meglio degli Stati nazionali che appaiono spesso troppo piccoli e indifferenziati per essere credibili antagonisti della globalizzazione.

Il primo risultato di questo scenario è una nuova versione della vecchia saldatura tra nazionalismo e religione: ciò che accade nei Balcani lungo gli anni '90 fa comprendere che il comunismo aveva congelato, ma non risolto, i problemi. Attraverso un processo cruento la cartina geografica di questa parte dell'Europa torna quella degli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, alla fine dell'età dei nazionalismi. Non avere intuito per tempo che, saltato il coperchio del comunismo, nazionalità e religioni avrebbero rivendicato, senza fare sconti a nessuno, il loro vecchio posto è stato un errore di ingenuità: una lettura più accorta della storia di questa parte dell'Europa avrebbe mostrato che il pericolo di una identificazione tra religione, nazione e cultura era sempre vivo e avrebbe potuto tradursi in ogni momento - come infatti è avvenuto - in una tragica realtà.

Ma al tempo stesso prende forma un fenomeno diverso e più nuovo. Nell'età della globalizzazione, la patria dell'identità ha sempre meno la dimensione del territorio e sempre più quella dell'appartenenza. La dialettica non corre soltanto - e neppure prevalentemente - tra il diritto spaziale (o globale) del mercato e il diritto territoriale (o locale) delle identità: l'identità si libera dal legame ad un territorio e si configura come appartenenza capace di attraversare i confini. Proprio i diritti delle grandi religioni forniscono questa possibilità: da un lato, essi rimandano a qualcuno o a qualcosa in grado di produrre senso, di fornire una chiave interpretativa della realtà capace di dare valore all'agire umano; dall'altro, le loro regole - che prescrivono pellegrinaggi, giorni di festa, periodi di digiuno per l'intera comunità - costruiscono e scandiscono nella vita quotidiana un senso di appartenenza che scalda il cuore e motiva all'azione ben più

delle fredde leggi del mercato sottese al diritto spaziale. Ma soprattutto i «teo-diritti» si collocano in una dimensione capace di superare, senza rinnegarla, la propria origine territoriale. Questo è l'elemento che negli ultimi anni più è venuto alla ribalta: la capacità delle grandi religioni e dei loro diritti (a differenza degli Stati e dei loro diritti) di superare i confini senza perdere la forza di attrazione che deriva da una identità e da una appartenenza storicamente e geograficamente collocate. Gerusalemme, Roma, La Mecca e tanti altri luoghi e città sante restano il punto di riferimento delle grandi religioni, ma non ne limitano le potenzialità espansive. L'islam europeo è un buon esempio di questa appartenenza che, in nome di un diritto sacro, si pone in alternativa tanto al diritto territoriale degli Stati europei quanto al diritto spaziale del mercato: l'*umma*, la comunità musulmana travalica i confini degli Stati e delle etnie a partire da una identità fondata nella comune fede e pratica religiosa. Ma non si tratta di un caso isolato: una dinamica analoga attraversa la comunità ebraica sparsa nel mondo o i movimenti evangelici dei «born again» che accomunano il *manager* statunitense che vive a New York al *campesino* messicano del Chiapas. In tutti questi casi il luogo dell'identità e dell'appartenenza non è definibile in termini geografici: esso attraversa i confini territoriali senza però annullarsi nella dimensione spaziale che caratterizza il mercato globale.

Se si volessero riassumere queste osservazioni in uno slogan (con tutti i rischi di semplificazioni e forzature che sono connesse a questa operazione), si potrebbe dire che le religioni sono le nuove nazioni trans-nazionali. Da un lato, esse sono radicate in una tradizione e in una storia condivisa, forniscono una narrativa in cui è possibile riconoscersi, indicano una direzione per la vita di ciascuno e generano solidarietà tra i membri della comunità, alimentano la fede in un destino comune e sono capaci di scaldare i cuori dei loro fedeli ben più della universalità fredda dei diritti umani, che rischiano di essere i veri perdenti di questa partita: sono tutti caratteri che tradizionalmente hanno definito una nazione. Ma le religioni non sono immobilizzate su un territorio, attraversano i confini e, soprattutto, sono capaci di muoversi e di emigrare: cose che le nazioni difficilmente riescono a fare.

Le religioni e i loro «teo-diritti», così carichi di identità e appartenenza, sembrano dunque essere la risposta (o almeno una delle

risposte più importanti) all'anonimo e spersonalizzante diritto spaziale prodotto dalla globalizzazione. Ma questa risposta non è senza problemi. La nuova valenza identitaria delle religioni e la loro capacità di movimento e di insediamento in territori nuovi genera conflitti: tra le religioni stesse, in difficoltà a sviluppare una convincente teologia dell'«altro» e un efficace dialogo ecumenico; con gli Stati nazionali, preoccupati della propria sicurezza e con le macro-aree caratterizzate da una storia e cultura comune (si pensi alle tensioni conseguenti alla presenza musulmana in Europa e protestante in America latina); con le dinamiche sottese al processo di globalizzazione, fondato su una razionalità efficientista che raramente le religioni condividono.

5. Religioni, conflitti e laicità dello Stato

I tre conflitti ora indicati presentano caratteristiche differenti che esigerebbero un'analisi assai più articolata di quella che è possibile compiere in queste pagine. È però utile - per decodificare la loro natura - segnalare almeno sommariamente qual è la componente dominante di ciascuno di essi.

Nel caso dei conflitti tra religioni, l'elemento che oggi ha maggiore importanza è la crescita della loro dimensione identitaria. In molte parti del mondo, era ed è ancora frequente la convivenza di persone che, pur avendo una religione differente, condividono la stessa cultura. È il caso, per fare un esempio, dei cristiani e dei musulmani che vivono in Egitto, Siria e altri paesi del Medio Oriente: diversi per religione, essi sono parte dello stesso mondo culturale arabo. Questa situazione non ha suscitato problemi particolarmente gravi finché le componenti identitarie della religione non hanno preso il sopravvento, accentuando il peso dell'appartenenza comunitaria, dei simboli che la esprimono e dei confini che la delimitano: a questo punto è divenuto difficile conciliare differenza di fede e identità di cultura, poiché la religione è percepita e vissuta come una appartenenza necessariamente produttiva di diversità culturale. L'alterità religiosa genera estraneità culturale e rende più problematica la convivenza delle diverse comunità sullo stesso territorio, generando tensioni che inducono fenomeni di ghettizzazione ed emarginazione o sfociano in aperti conflitti.

Diverso è il caso dei conflitti tra religioni e Stati nazionali. L'accentuazione del carattere identitario delle religioni non provoche-

rebbe tanta preoccupazione negli Stati se non fosse accompagnata da una componente sopranazionale e da una accresciuta capacità di attraversare i confini, attraverso l'immigrazione o i mezzi di comunicazione: non è un caso che, negli ultimi anni, il tema della sicurezza nazionale sia entrato prepotentemente nell'area di interesse degli studiosi delle religioni (e dei loro diritti). Fino a pochi anni or sono, la sicurezza nazionale era di competenza esclusiva degli analisti politici e militari: oggi chi suscita maggiori preoccupazioni sono i terroristi in nome di Dio o i predicatori che incitano alla guerra santa.

Ancora differente è la tipologia dei conflitti che possono insorgere tra i diritti delle religioni e il diritto prodotto dalle agenzie della globalizzazione, che sono in grado di agire in proprio (si pensi ad una grande multinazionale) o attraverso l'influenza che esercitano sull'attività degli Stati. Il diritto della globalizzazione si ispira infatti a criteri di razionalità ed economicità che non sono sempre condivisi dai diritti sacri, ovvero quei diritti che regolano la vita di una persona a partire dalla sua fede e appartenenza religiosa. Questi, per esempio, possono scoraggiare l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, prescrivere di digiunare durante il giorno (riducendo la produttività dei lavoratori) oppure ordinare di astenersi da ogni attività in un giorno particolare della settimana, cosa che è difficilmente compatibile con il pieno sfruttamento della capacità produttiva degli impianti.

Al centro di tutti questi conflitti sta un processo di ridefinizione dei confini entro cui si esercita il potere di religioni, Stati, organismi sopranazionali e transnazionali. Il fatto che le religioni siano diventate più capaci che in passato di attraversare i confini non significa infatti che essi siano spariti. Il confine è essenziale alla costruzione dell'identità, sia personale che collettiva, e quindi non può scomparire ma soltanto essere sostituito. Per un confine che svanisce, ce n'è un altro che si forma: se la linea che separa il cittadino dallo straniero appare oggi meno profonda, quella che divide il fedele dall'infedele diviene di giorno in giorno più marcata. Ma ciò che più importa è il pericolo che le due linee si confondano e si sovrappongano, riportando l'Europa ad una sorta di *«cuius regio, eius et religio»* [*Cuius regio, eius religio* («Di chi [è] il potere, di lui [sia] la religione»)] deterritorializzato, in cui il conflitto non è più tra Stati ma tra comunità interne allo stesso Stato, tra contrastanti orientamenti religiosi ed etici trasversali alla società europea.

È difficile pensare che queste nuove tipologie di conflitto siano un fenomeno passeggero, destinato a scomparire nel giro di qualche anno: è più probabile che esse ci accompagnino per molto tempo e, di conseguenza, è necessario trovare il modo di governarle. È inutile cercare questa *governance* nella riaffermazione della priorità delle piccole patrie nazionali, che non hanno le dimensioni necessarie per affrontare il problema: la risposta va articolata a un livello più alto che, nel nostro caso, è quello europeo. Ma questo livello non può essere individuato in termini territoriali, come se l'Unione europea fosse semplicemente uno Stato dai confini più estesi: va immaginato in termini culturali capaci di organizzare lo spazio attorno ad una idea-forza. Nel caso dell'Europa questa idea è quella di laicità dello Stato.

La laicità dello Stato è l'unica idea che abbia la forza di sintetizzare le due componenti fondamentali della tradizione culturale europea: quella cristiana del «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» e quella secolare dell'«*etsi Deus non daretur*». L'approccio alla nozione di laicità dello Stato indicato da queste due formule è diverso ma non incompatibile: l'«*etsi Deus non daretur*» rivendica il primato della ragione rispetto alla fede nel campo delle scelte pubbliche; il «date a Dio» segnala che c'è una parte che spetta a Dio anche in questo campo (e non solo in quello delle scelte private).⁶

Nessuno Stato - laico o non laico che sia - possiede la bacchetta magica che sarebbe necessaria per risolvere i conflitti indicati nel paragrafo precedente. Ma la laicità dello Stato può definire il terreno su cui essi debbono mantenersi e indicare alcune regole - in particolare il rispetto del principio di ragionevolezza e di democrazia⁷ - che debbono essere accettate da tutti i contendenti.

Questo obiettivo serve a selezionare, tra le tante e differenti funzioni che la laicità può svolgere, quelle che più servono allo scopo che si intende raggiungere. Nel contesto che si è cercato di descrivere, la laicità non va configurata come una laicità-programma, ma come una laicità-metodo, non è la laicità di cui parlano i filosofi e gli scienziati della politica, ma è innanzitutto la laicità dei giuristi: non ha la pretesa di informare ai propri valori la società civile ma quella, più modesta, di regolare i rapporti tra questa e lo Stato. Questa concezione pragmatica della laicità, intesa come strumento di regolazione del pluralismo sociale, assicura la mediazione del diritto che impedisce ad un solo sistema di valori (fosse anche quello della maggioranza) di impadronirsi delle istituzioni pubbliche.

Non si tratta dell'appello ad una chimerica neutralità dello Stato,⁸ quasi che in regime di democrazia lo Stato possa evitare di schierarsi e di scegliere secondo le indicazioni della maggioranza dei cittadini. Ma un conto è prendere posizione nella consapevolezza che ogni scelta traduce in maniera soltanto imperfetta e provvisoria i valori a cui è ispirata, un altro conto è presentare la propria scelta come espressione dell'unica verità possibile. Senza escludere che esista una verità, lo Stato laico dichiara la propria incompetenza ad accertarla e lascia questo compito di definizione e proposizione dei valori "ultimi" ad una serie di "agenzie" (tra cui le religioni), che agiscono in regime di pluralismo e nel rispetto dei principi della democrazia, da cui la legislazione statale può essere influenzata (in proporzione alla recezione di quei valori nel corpo sociale) ma non "confiscata" (nel senso che non può identificarsi con alcuno di quei sistemi di valori).

Una laicità che rinunci alla pretesa di proclamare le verità ultime e accetti il proprio ruolo – modesto ma fondamentale - di permettere agli uomini di ricercarle e affermarle è l'unica che può contribuire a creare uno spazio di dialogo che eviti la radicalizzazione del conflitto.

* *Professore ordinario di Diritto canonico presso l'Università Statale di Milano e presso l'Università di Lovanio*

NOTE

¹ Enzo Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. x.

² Guido Rossi, «*Homo homini lupus?*», in *Micromega*, 2006, 2, pp. 76-86.

³ Natalino Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari, 2004.

⁴ Cfr. le posizioni di Emanuele Severino espresse in Natalino Irti, Emanuele Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Bari, 2001.

⁵ Natalino Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

⁶ Altrove ho cercato di indicare le strade per la composizione di questi due differenti punti di vista, sottolineando che la laicità di cui oggi abbiamo bisogno non può essere fondata su uno solo di essi: cfr. Silvio Ferrari, «Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni», in *Sociologia del diritto*, n. 2, 2006, pp. 531; —, «Sul Trattato costituzionale europeo. Radici cristiane della laicità», in *Il Regno-attualità*, 15 settembre 2003, pp. 528-530.

⁷ Cfr. Silvio Ferrari, «Laicità dello Stato...», *art. cit.*, pp. 9-11.

⁸ L'impossibilità di una tale neutralità è sottolineata in John T.S. Madeley – Zsolt Enyedi (ed.), *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality*, Frank Cass, London, 2003.

I DIRITTI UMANI HANNO UNA STORIA

*Valentine Zuber**

I diritti umani, un programma politico per tutto il mondo

Alla fine del XVIII secolo, in diversi paesi sono aumentate le dichiarazioni solenni che proclamavano i diritti naturali degli individui. I loro promotori esaltavano tutti la loro universalità e pensavano così di operare per il progresso dell'umanità. Questi testi sono apparsi grazie ai moti rivoluzionari che hanno scosso molti paesi delle Americhe e dell'Europa dal 1770. L'instabilità politica inizialmente ha colpito l'America, che si è liberata del dominio coloniale inglese dopo alcuni anni di guerra ampiamente seguita e commentata in Europa. Incoraggiato da questo esempio, altri paesi europei hanno voluto fare la loro rivoluzione: l'Irlanda, l'Olanda, la Svizzera e la Francia hanno, in parallelo o successivamente, contestato il tradizionale ordine politico che aveva fin lì governato. Alcuni di questi movimenti hanno fallito, altri hanno avuto successo e, in seguito, hanno costituito un modello e una risorsa di speranza per tutti gli individui che volevano accedere a una maggiore libertà politica e all'uguaglianza sociale. Le differenti dichiarazioni solenni prodotte in quei frangenti, anche se non sono state sempre seguite da effetti politici nei paesi interessati, tuttavia, hanno avuto un impatto globale, tradotte e ampiamente diffuse nel mondo occidentale. La loro concisione e l'astrazione dei concetti che veicolavano hanno inoltrato il loro messaggio rivoluzionario nelle profondità del continente europeo.

L'efficacia politica delle dichiarazioni dei diritti pone interrogativi su questa nuova forma politica e sulla sua fortuna ideologica. Superando i confini, le dichiarazioni sui diritti umani sono servite come base ideologica per la maggior parte dei movimenti di emancipazione dei popoli che si sono susseguiti per tutto il XIX secolo in Occidente. Sono, però, rimaste a lungo a livello di soli principi e la loro applicazione a volte ha richiesto molti decenni prima di diventare effettiva. Un secolo più tardi, per un effetto contagio ritardato, spesso sono servite come programma politico ai vari movi-

menti di liberazione nazionale dei paesi extra europei. I paesi colonizzati, infatti, hanno utilizzato l'universalità di questi principi per combattere il giogo dei loro maestri europei che si erano rivelati inventori negligenti. Dopo gli orrori della seconda guerra mondiale, ha ripreso vigore in tutto il mondo l'idea dei diritti umani. Chiaramente ispirata dai primi testi della fine del XVIII secolo, la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 ha generato una politica attiva di promozione mondiale di tali diritti. Estendendo i loro effetti politici e civili ai problemi sociali ed economici che devono affrontare i vari popoli del mondo, essa ha notevolmente ampliato la loro definizione e incoraggiato in tutti i paesi lo sviluppo di una legislazione specifica di diritto pubblico che metta, infine, in pratica i principi solennemente proclamati.

L'universalizzazione dei diritti umani a partire dalla seconda metà del XX secolo, tuttavia, ha incontrato, e incontra ancora numerosi ostacoli. L'humus di origine dei diritti umani, l'Europa e le sue propaggini occidentali, è responsabile della crescente opposizione da parte di altre civiltà che ancora vedono in esso il segno della dominazione culturale e religiosa e l'influenza politica degli ex colonizzatori. Il riconoscimento da parte di tutte le nazioni, senza alcuna eccezione, può essere fatto solo dalla globalizzazione effettiva dei loro principi, in particolare attraverso la loro trasformazione in concetti puramente giuridici e il loro adeguamento graduale e progressivo in un mondo decisamente pluralista e aperto.

Tre testi emblematici: 1776, 1789, 1948

L'invenzione dei diritti umani

La fioritura vera e propria di testi che elencano i diritti in una forma dichiarativa è emersa nel tardo XVIII secolo in Nord America e in Europa. Tale genere letterario costituzionale e giuridico, generato dapprima in diverse colonie americane in marcia verso l'indipendenza, ha avuto una immensa fortuna nel mondo occidentale negli anni immediatamente successivi. Ai testi di ogni colonia, la più nota è la Carta dei diritti della Virginia del 1776, vi si è aggiunta la versione comune della Dichiarazione d'indipendenza americana dello stesso anno, e l'adozione della Carta dei Diritti (emendamenti da 1 a 10) della Costituzione degli Stati Uniti del 1791. Nel frattempo, l'Assemblea costituente francese aveva emanato la propria Dichiarazione dei drit-

ti dell'uomo e del cittadino nell'estate particolarmente movimentata del 1789. Le turbolenze politiche proprie della Francia rivoluzionaria hanno permesso di ripetere l'esercizio per due volte, nel 1793 e nel 1795. Altri popoli hanno seguito l'esempio, come i belgi con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del popolo "*franchimontois*" nel settembre dello stesso anno, i ginevrini con la Dichiarazione sui diritti e i doveri dell'uomo sociale nel 1793, le varie dichiarazioni sui diritti e le costituzioni delle repubbliche italiana o svizzera costituite in seguito alle guerre napoleoniche (1797-1798).

Nel XIX secolo, l'esercizio è continuato, in Francia con il preambolo della Costituzione francese del 1848. È seguito un lungo periodo di latenza, durante il quale i testi dichiarativi non sono stati considerati così necessari da parte degli Stati in formazione. L'ideologia nazionalista ha allora preso il sopravvento sulla promozione dei diritti universali degli esseri umani. Fino a quando i paesi vincitori della seconda guerra mondiale hanno ritenuto necessario definire una politica globale in seguito all'incendio che ha segnato l'apice del nazionalismo e le loro conseguenze mortali. Questa politica ha avuto inizio con la proclamazione solenne al Trocadéro, a Parigi, della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, che divenne così il nuovo Codice etico delle Nazioni Unite da poco create.

Diritti universali

A differenza della Carta dei diritti inglese del 1689, che si riferiva agli antichi diritti e alle libertà riservati soltanto agli inglesi liberi, i testi del 1776, 1789 e 1948 sanciscono tutti la parità, l'universalità e i diritti naturali degli uomini come esseri umani, a prescindere dalla loro appartenenza nazionale.

La Dichiarazione di Indipendenza americana del 4 luglio 1776 annuncia fin dal secondo paragrafo: «Noi teniamo per certo che queste verità siano di per se stesse evidenti: che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di certi Diritti inalienabili, che tra questi vi siano la Vita, la Libertà e il Perseguimento della Felicità».

La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789 prevede nel suo primo articolo: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti». Quanto alla Dichiarazione universale dei diritti umani del 10 dicembre 1948, essa proclama che «il riconosci-

mento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;... la presente Dichiarazione universale dei diritti umani (deve essere) come l'ideale comune da raggiungere da tutti i popoli e da tutte le nazioni».

La questione delle origini

Il ruolo pionieristico degli americani

Il ruolo principale degli anglosassoni nell'ideazione e nell'applicazione pratica della teoria dei diritti umani, nei secoli XVII e XVIII, è ormai unanimemente riconosciuta dalla comunità degli storici. Ispirandosi alle riflessioni filosofiche di pensatori contemporanei e traendo le conseguenze dall'esperienza del loro rifugio oltre oceano per sfuggire alle dispute religiose del vecchio continente, gli americani sono stati sia pionieri sia esempi ammirati e copiati dal resto del mondo. In effetti, sono stati i primi a dichiarare e implementare delle soluzioni politiche radicalmente diverse da quelle applicate nel mondo antico, allo scopo di gestire sia il loro isolamento sia la loro diversità sociale e religiosa. Tuttavia, questa anteriorità degli americani non esime i ricercatori di idee dall'interrogarsi sulle origini di questi nuovi principi politici quando sono applicati. In precedenza importati dall'Europa, è in uno scambio intenso e in una influenza intellettuale trasversale tra il vecchio e il nuovo continente che hanno potuto essere così specificati, codificati e, infine, sviluppati nella pratica politica statunitense ed europea.

Un'origine religiosa?

Dalla fine del XVIII secolo, i pensatori politici si sono ripetutamente scontrati sull'identificazione delle radici intellettuali dei diritti umani. Alcuni hanno sostenuto un'origine strettamente religiosa in seguito a rivoluzioni ecclesiologiche e teologiche causate dalle Riforme del XVI secolo. Altri hanno sottolineato l'importante ruolo svolto dalla secolarizzazione e l'individualizzazione del pensiero dei filosofi dalla rivoluzione cartesiana all'Illuminismo europeo. Queste interpretazioni diverse hanno avuto certamente funzioni esplicative, ma a volte anche motivazioni molto ideologiche che hanno macchiato la loro proclamata universalità. È così che gli obiettivi ideologici di fondo dei paesi che hanno fatto la promozione dei diritti umani, in

modo apertamente proselitistico, hanno contribuito a far crescere i problemi incontrati nella diffusione di questi principi nel resto del mondo.

La Riforma, fonte dei diritti individuali

Tutta la corrente di pensiero liberale e reazionario del XIX secolo ha voluto trovare origini religiose alle rivoluzioni politiche in corso o completate e hanno promulgato delle dichiarazioni dei diritti umani che si sono concretizzate in nuove Tavole della legge adattate al mondo moderno.

In Francia, il fatto di accostare l'opera della Riforma a quella della Rivoluzione francese in una sorta di gemellaggio ideologico parallelo era diventato un vero paradigma fin dalla storiografia del XIX secolo, di tipo reazionario o liberale o repubblicano. Ognuno cercava le chiavi religiose e teologiche per capire i problemi posti dall'avvento della modernità con i suoi corollari, la democrazia, il pluralismo e la secolarizzazione progressiva della società. L'equazione Riforma e modernità poteva dunque essere letta in due modi opposti, a seconda di come questi pensatori consideravano l'evoluzione della società del loro tempo. Coloro che rivendicavano l'eredità del 1789 vedevano nella Riforma, in generale, il punto di partenza della lunga e difficile marcia per l'avvento delle libertà moderne. È questo il caso di pensatori liberali, talvolta protestanti o filo-protestanti (da Benjamin Constant a Edgar Quinet passando da François Guizot, Jules Michelet e Alexis de Tocqueville), di storici e teologi protestanti francesi e dei loro alleati politici repubblicani nel XIX secolo e all'inizio del XX secolo.

Coloro che, al contrario, rifiutavano l'introduzione e la diffusione degli ideali illuministici nei comportamenti politici moderni, vedevano nella Riforma il primo atto rivoluzionario all'origine di una reazione a catena che portava il paese alla rovina, con tutto ciò che in precedenza era stata la sua forza, la sua unità e la sua identità. È il caso di pensatori reazionari e anti-protestanti da Joseph de Maistre a Charles Maurras.

Ma l'equazione Riforma-Rivoluzione è stata più spesso contestata da alcuni degli storici repubblicani più patriottici (o più giacobini), che poi mettevano l'accento sull'origine propriamente francese e filosofica degli ideali e dei principi rivoluzionari. Il fatto che la ricerca

tedesca (Georg Jellinek, ma anche Max Weber nello stesso tempo) abbia ancora una volta dedicato parte dei suoi lavori alla rivalutazione del contributo del protestantesimo (nella sua forma calvinista o para-calvinista) alla modernità politica ed economica dell'Occidente, se soddisfa i protestanti francesi, è stata, tuttavia, piuttosto vissuta male dai sostenitori francesi di una storia eroica che sarebbe stata strettamente nazionale.

Un'origine filosofica e laica?

Un'altra scuola di pensiero ha, infatti, radicalmente respinto ogni influenza religiosa nella genesi della teoria dei diritti naturali. Per questi pensatori, è il processo stesso di staccarsi dal pensiero religioso che ha portato allo sviluppo di un pensiero laico e autonomo dei diritti naturali; essi sarebbero poi diventati un bene comune a tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla cultura o dalla religione di appartenenza. Tali autori sostengono per certo che c'è stata una rivoluzione mentale e culturale nel XVIII secolo per quanto riguarda la percezione del singolo. Questo nuovo stato d'animo sarebbe quindi ampiamente diffuso nella popolazione, attraverso diversi canali: la letteratura romantica che esaltava i destini individuali (Jean-Jacques Rousseau e Richardson), la lotta dei filosofi per l'abolizione della tortura (Voltaire), la libertà di religione e l'aumento delle libertà individuali (Condorcet). Questo clima intellettuale avrebbe consentito l'emergere di nuovi concetti sociali e politici come i diritti naturali dell'uomo nella società. L'Illuminismo europeo avrebbe dunque svolto un ruolo fondamentale nella promozione dell'autonomia individuale. Da Ugo Grozio e John Locke, Jean-Jacques Rousseau fino a Burlamaqui, le diverse teorie politiche del Contratto Sociale e i nuovi trattati didattici hanno così onorato il sentimento individuale e hanno permesso la comprensione diffusa della sacralità della persona umana.

Quali che siano le origini intellettuali dei diritti umani, di tipo religioso o filosofico, i ricercatori concordano su un fatto: i diritti umani sono essenzialmente di origine occidentale e sembra abbiano favorito la graduale secolarizzazione delle società di cultura cristiana.

Le dichiarazioni applicate: un processo ancora in corso

Un tempo di applicazione prolungato

Nonostante la loro comune aspirazione all'universalità, le dichiara-

zioni americane e francesi del 1776 e 1789, non hanno portato una generalizzazione di questi diritti alla loro popolazione. Mentre questi diritti hanno portato a far retrocedere i limiti delle libertà individuali. Così i primi atti civili della Rivoluzione francese, come l'abolizione delle "lettres de cachet", della discriminazione religiosa, l'introduzione del matrimonio civile, il diritto al divorzio, la riduzione significativa della maggioranza, la fine dei privilegi di primogenitura, la parità tra figli maschi o femmine in materia di eredità e la fine dell'onnipotenza paterna, hanno spinto molto lontano le frontiere dell'autonomia personale. Ma questi nuovi diritti non offrivano ancora alcuna protezione ai bambini, ai malati mentali, ai prigionieri, agli stranieri, ai non-proprietari, agli schiavi, ai neri liberi, talvolta ad alcune minoranze religiose e soprattutto alle donne.

Le dichiarazioni dei diritti del XVIII secolo contenevano essenzialmente ciò che si chiama i diritti civili e politici, che si applicano prima di tutto agli esseri umani di genere maschile politicamente ed economicamente liberi. Questo è ciò che è stato chiamato più tardi, dopo la loro estensione a tutti gli esseri umani, la prima generazione dei diritti umani. Ci sono stati, certamente, dei riferimenti espliciti ai diritti economici e sociali nelle dichiarazioni francesi del tardo Settecento e della metà dell'Ottocento (diritto al lavoro, all'assistenza pubblica nel 1793 e 1848), ma furono raramente applicate. Abbiamo dovuto attendere i progressi delle varie leggi nazionali in materia di protezione economica e sociale dei più deboli perché questi diritti economici rientrassero nell'ambito di applicazione dei diritti umani propriamente detti.

Un'opera di mobilitazione internazionale

È soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che questi nuovi diritti (diritto al lavoro, allo sciopero, all'istruzione, alla copertura sociale) sono entrati massicciamente nelle diverse leggi nazionali. Li abbiamo quindi chiamati diritti della seconda generazione. Da allora, nuovi tipi di diritti sono stati definiti. Sono oggetto di ampi dibattiti all'interno degli Stati e tra questi ultimi e non sono ancora omologati da tutte le sedi nazionali e internazionali. Vi si trovano, per esempio, e un po' alla rinfusa, tutti i tipi di rivendicazioni per il riconoscimento dei diritti: ambientali, allo sviluppo, all'autodeterminazione, alla diversità, delle minoranze, alla pace, ecc. Dopo la Carta

delle Nazioni Unite (1945) e la Dichiarazione universale dei diritti umani (1948), questi diritti sono stati estesi, codificati e sono stati creati dei meccanismi internazionali per garantirne l'applicazione.

Nel 1966, le Nazioni Unite hanno adottato un Patto internazionale sui diritti civili e politici e un Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali. L'anno seguente, la Commissione dell'ONU sulle violazioni dei diritti umani ha creato dei meccanismi di indagine nei paesi membri. Un primo incontro internazionale di tutte le istituzioni nazionali per la promozione e la protezione dei diritti umani è stato organizzato dalla Commissione nazionale consultiva dei diritti umani (CNCDDH), a Parigi, sotto l'egida dell'ONU, nel 1991. Due anni dopo, un programma d'azione denominato "di Vienna" è stato definito dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Esso attribuisce un ruolo importante alla democrazia e allo sviluppo economico e sociale, che sono considerati parte integrante dei diritti umani. La Dichiarazione ha istituito un Alto Commissario per i diritti umani delle Nazioni Unite e invita inoltre tutti gli Stati firmatari a creare istituzioni per garantire il rispetto dei diritti umani a livello nazionale. Nel 2006, la Commissione per i diritti umani è stata sostituita dal Consiglio dei diritti umani.

Sono stati avviati anche degli organismi a livello regionale, dopo la firma di trattati internazionali in materia di tutela dei diritti umani. Essi, in genere, fanno riferimento alla Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Ad esempio, la Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, comunemente nota come la Convenzione europea dei diritti umani è un trattato internazionale firmato dagli Stati membri del Consiglio d'Europa (1950-1953). Questo trattato si propone di tutelare i diritti umani e le libertà fondamentali, tramite un controllo giudiziario comune. Così è stato poi istituito il Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa, e in particolare la Corte europea dei diritti dell'uomo. Quest'ultima, fondata nel 1959 a Strasburgo, ha il compito di garantire il rispetto della Convenzione da parte degli Stati firmatari. La Convenzione si è evoluta nel tempo e molti protocolli hanno permesso di completarla e preciarla.

Un'universalità talvolta contestata

Al di là dei ritardi propri alla loro applicazione effettiva in tutte le società umane sulla superficie del globo, la definizione stessa dei

diritti umani ha scatenato delle riserve e delle polemiche che non si sono ancora estinte. Molti testi addizionali sono stati prodotti a livello regionale. I paesi o gruppi di paesi, hanno talvolta sentito il bisogno di precisare o di integrare la Dichiarazione del 1948. Ma ci sono state contestazioni più profonde che hanno messo in discussione la validità stessa del modello "universale" dei diritti umani. Queste contestazioni hanno preso forma man mano che il dominio occidentale vacillava e il mondo cominciava a svilupparsi contemporaneamente. La resistenza ai diritti umani è stato il segno distintivo di un desiderio di emancipazione da ciò che è stato visto come un'imposizione della cultura occidentale.

Alcuni paesi, che operano in un modello radicalmente diverso dalla politica occidentale, hanno tenuto a promuovere un certo tipo di diritti a scapito di altri. Alle Nazioni Unite, durante il periodo noto come la Guerra Fredda, la definizione del campo di applicazione che dovrebbe essere data ai diritti fondamentali è stato oggetto di accesi dibattiti. Alla concezione occidentale che privilegiava i diritti umani fondati sulle libertà politiche e civili, si è per molto tempo opposta la visione dei paesi del blocco socialista che privilegiava i diritti economici, sociali e culturali e la soddisfazione dei bisogni fondamentali. Questo è ancora spesso oggetto della contestazione dei diritti umani da parte di paesi come la Cina o la Corea del Nord, che privilegiano teoricamente lo sviluppo dei diritti economici alla tutela dei diritti individuali e politici che sono regolarmente richiesti. I diritti umani sono stati a volte presentati come un'invenzione occidentale moderna.

Alcuni, infatti, denunciano la loro strumentalizzazione ad esclusivo beneficio dei paesi cosiddetti "occidentali" sugli altri paesi del mondo. Alcuni addirittura vi vedono una ideologia dannosa per particolarità culturali e religiose, e denunciano l'imposizione neo-coloniale di un unico modello globale attraverso il controllo (economico e culturale) di varie altre nazioni. Alcune aree culturali hanno poi tentato di liberarsi da norme internazionali considerate troppo restrittive e contrarie alla propria cultura, proponendo delle versioni contestualizzate e culturalizzate dei diritti umani. Queste resistenze all'estensione globale di regole note sono state talvolta giustificate a posteriori da concezioni storico-politiche che rendevano lo scontro di civiltà un capitolo inevitabile della storia umana.

Alcune organizzazioni regionali hanno così voluto opporre le loro

dichiarazioni dei diritti umani. L'Organizzazione per l'Unità Africana (OUA) ha emanato una Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli (1981). Partendo dal principio della Dichiarazione universale del 1948, essa vi ha aggiunto i diritti ritenuti lasciati fuori, come il diritto all'auto-determinazione dei popoli o l'obbligo degli Stati di lottare contro tutte le «forme di sfruttamento economico straniero».

L'Organizzazione della Conferenza Islamica (dal 2011 l'Organizzazione di Cooperazione Islamica) ha prodotto anch'essa la sua dichiarazione dei diritti umani (1990) che fa dell'Islam la «religione naturale dell'uomo» (articolo 10)..

Tali diverse contestazioni hanno avuto il loro culmine in seguito ai tragici eventi dell'11 settembre 2001. Sembra, tuttavia, alla luce dei cambiamenti massicci da un punto di vista politico in corso dagli ultimi due decenni in molte parti del mondo (crollo del modello socialista alla fine degli anni '80 e rivolte popolari nei paesi arabi negli ultimi mesi), che la tesi dell'universalità dei diritti umani abbia ripreso vigore all'interno delle stesse società che sembravano più irrequiete. Questo ritorno favorevole non esenta, comunque, le società umane da una nuova riflessione sull'essenza stessa di questa grande idea dei diritti umani. Affinché la loro universalità sia vera e accettata da tutti, sembra necessario mettere continuamente in discussione la storia e tutti i suoi presupposti, in modo che la reputazione di questi principi non sia più contaminata dal sospetto di imperialismo che aveva portato all'opposizione che nuoceva alla loro generalizzazione.

Conclusion

Abbiamo potuto vedere che, dal XVIII al XXI secolo, il numero di diritti umani riconosciuti in quanto tali è aumentato enormemente. Dai diritti della prima generazione ai diritti della terza (alcuni autori definiscono anche i diritti della quarta generazione), il catalogo è diventato enorme. Questa crescita quasi esponenziale dimostra che il perimetro dei diritti umani resta altamente fluttuante a seconda dei tempi e dei luoghi e la definizione precisa ciò che può continuare a generare un notevole dibattito. Questo mette in gioco in ogni epoca l'universalità proclamata di tali diritti, che può assumere più l'aspetto di un dogma che un dato veramente razionale.

Di fronte a questa inflazione, il rischio è quello di riconoscere la

relatività di taluni diritti rispetto ad altri. Ciò può anche portare a maggiori opportunità di conflitto tra i diversi diritti umani e rende, infine, il lavoro di vigilanza e di salvaguardia dei diritti molto più complicato da applicare da parte degli Stati (in particolare nei paesi a basso reddito pubblico).

L'universalità dei diritti umani è spesso messa in discussione da coloro che sostengono l'uguaglianza tra le culture, anche quelle che non soddisfano gli standard occidentali di rispetto per l'individuo. Alcuni criticano anche una sorta di religione civile allogena che sarebbe imposta al resto del mondo da un Occidente troppo secolarizzato e materialista. Va detto che l'uso di un linguaggio forte e religiosamente connotato come "universale" o "sacri diritti" potrebbe legittimamente disturbare coloro che non posizionano il sacro nell'essere umano propriamente detto, ma nel loro dio o nelle forze soprannaturali che riconoscono.

Mi sembra che l'unica via d'uscita di questo dibattito sia quello di provare a laicizzare il concetto stesso di diritti umani. Ciò richiede lo studio della loro storia e della riflessione continua sui loro fondamenti filosofici. È tempo di riportare i grandi testi dei diritti alla storia: riflessioni semplici di una storia particolare, nata in un contesto specifico, hanno certamente la loro grandezza, ma dovrebbero essere considerate solo come una testimonianza culturale del passato. I diritti umani per essere universali, debbono soddisfare tre condizioni: devono essere naturali, uguali per tutti, e applicabili a tutti. D'altronde, non sono diritti umani allo stato naturale, ma dell'uomo nella società. Non sono dei diritti umani opposti ai diritti divini o ai diritti degli animali. Essi devono essere in grado di svilupparsi in un mondo secolare politicamente e hanno bisogno di essere rafforzati con la partecipazione di tutti nella loro attuazione.

La laicizzazione dei diritti umani è in corso: si tratta di abbandonare il loro decoro para-religioso, il loro aspetto di morale umana universale che è stata necessaria nella storia occidentale, ma che attualmente costituisce piuttosto un ostacolo alla loro diffusione in tutto il mondo. Si tratta di fare una semplice raccolta di norme giuridiche vincolanti per tutti, senza eccezione, in virtù di convenzioni o trattati internazionali. In molti paesi, questa traduzione giuridica e/o costituzionale è già stata fatta; in altri, condiziona l'ingresso di nuovi paesi in entità regionali, come è il caso ad esempio dei paesi che aspi-

rano ad aderire all'Unione europea. Lo sviluppo del rispetto dei diritti umani è dunque un processo da attuare continuamente e non una "verità" esclusiva riconosciuta in modo non uniforme che solo i paesi sviluppati dovrebbero consegnare al resto del mondo.

* Valentine Zuber, storica, docente di Studi Religiosi presso la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Parigi) e ricercatrice presso il Gruppo Società, religioni, laicità del CNRS.

BIBLIOGRAFIA

Antoine de Baecque (ed.), *L'An 1 des droits de l'homme*, Presses du CNRS, Parigi, 1988.

Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Parigi, 1989.

Christine Faure, *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, Parigi, 1988 e *Ce que déclarer des droits veut dire*, Les Belles Lettres, Parigi, 2011.

Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, Norton, New York, 2007.

Articolo *Droits de l'homme* da Wikipédia in francese (pagina consultata il 24 luglio 2011).

http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Droits_de_l%27homme&oldid=67474450

UNA LEGGE DI LIBERTÀ RELIGIOSA: URGENTE, INUTILE, IMPOSSIBILE?

INTRODUZIONE

*Paolo Naso***

Negli ultimi decenni il panorama religioso italiano è cambiato drasticamente a causa di almeno tre elementi. Il primo è il radicamento nel tessuto nazionale di un alto numero di presenze religiose provenienti da altri contesti geografici e sociali: un fenomeno che ci consegna un «nuovo» pluralismo religioso, assai più articolato di quello storicamente dato nel nostro Paese. Le antiche presenze ebraiche, ortodosse ed evangeliche oggi si intrecciano a quelle di testimoni di Geova, musulmani, induisti, buddhisti, sikh, mormoni, baha'i e decine di altre comunità ben identificabili quanto a credo, pratiche, valori.

È uno scenario nuovo che sta modificando il profilo urbano e che ci avvicina a universi culturali e spirituali un tempo lontani ed estranei. Anche le religioni, insomma, tendono a globalizzarsi e ad allargare i loro territori per proporsi in un contesto sempre più ampio e, appunto, mondiale. In Italia questo processo di pluralizzazione dinamica dello scenario religioso è stato più lento e travagliato che altrove, ma oggi marcia a velocità sostenuta: se si discute - sia pure con un sovraccarico di pregiudizio e talvolta di intolleranza - di velo islamico e turbante *sikh*, di *kasherut* nelle mense e di rispetto del Ramadan o dello shabbat è perché il tema esiste e si impone nel dibattito pubblico.

Il secondo elemento è quello dello «scadimento dell'identità confessionale» che, se fa giustamente discutere in ambito cattolico, riguarda anche altre confessioni. Che cosa intendiamo con questa espressione? Il fatto che molti continuino a identificarsi come cattolici, ma a questa proclamazione non corrisponde che una pallida idea dei principi, della dogmatica e della pratica propria connessi a questa identità di fede. In Italia, più che in altri paesi "cattolici", l'assoluta maggioranza dei credenti continua a definirsi, talvolta orgoglio-

samente, cattolica ma ormai decine di inchieste e rilevazioni ci dicono che si tratta più di un desiderio che di una realtà, di una invenzione più che di una convinzione.

Il terzo elemento è quello della post-secolarizzazione, ovvero del delinearci di un nuovo scenario culturale e religioso che non è più caratterizzato dalla irrilevanza o dalla marginalizzazione dei temi religiosi, ma da una loro gestione confusa e incoerente, talvolta sincretica, altre fortemente identitaria: in ogni caso, si tratta di variazioni sul tema che concorrono a riportare autorevolmente le religioni al centro dello spazio pubblico. Chi demonizza questo processo perde un dato di realtà, perché non coglie la grande novità che chiude quella lunga stagione che per approssimazione possiamo definire della "secolarizzazione": piaccia o preoccupi, le religioni oggi interessano, appassionano, fanno discutere e aprono mercati editoriali, sociali, culturali non irrilevanti. In termini di cultura pop, le icone di madre Teresa, Gandhi o del Dalai Lama circolano assai più del basco di Che Guevara, del libretto rosso di Mao o della kefiyah di Yasser Arafat.

D'altra parte, chi immagina che la post-secolarizzazione ci restituisca un po' di «Old time religion» va incontro a una cocente delusione. Come il postmoderno non ci riporta a prima della modernità, così la postsecolarizzazione non è un'inversione di marcia rispetto alla secolarizzazione, semmai ne è la prosecuzione, sia pure in forme nuove che confondono e dis-orientano. Fondamentalismi e sincretismi, identitarismi e trasversalismi sono tratti essenziali di questa epoca nella quale le religioni tornano a far discutere di sé, nel bene come nel male.

Di fronte a questo nuovo scenario delle presenze e dei comportamenti religiosi, dal punto di vista giuridico l'Italia appare pietrificata, legata come è a un paradigma gerarchico che pone al vertice la Chiesa cattolica, in una fascia inferiore le confessioni che dispongono di un'Intesa ai sensi dell'arte. 8 della Costituzione, più sotto quelle che hanno ottenuto un riconoscimento giuridico sulla base della legislazione sui Culti ammessi del 1929, e alla base quelle che vivono come semplici associazioni.

Il Convegno di cui in questo volume riportiamo gli atti nasce dalla semplice e ormai pluridecennale convinzione che questo assetto non sia semplicemente illiberale ma anche superato e obsoleto, strutturalmente incapace di dare il necessario riconoscimento giuridico al

pluralismo religioso cresciuto anche in Italia. Il fatto che da almeno vent'anni si parli di una legge sulla libertà religiosa abrogativa della legge del 1929, la dice lunga sulle difficoltà «politiche» a varare un testo più coerente con l'impianto laico e democratico della nostra Costituzione.

Scrivendo queste note, nei giorni in cui si conclude una legislatura che negli ultimi mesi è riuscita a approvare alcune Intese e, auspicabilmente, a rimuovere la pietra tombale che dal 1995 pesava sull'articolo 8 della Costituzione, ha qualche fondamento l'aspettativa che nei prossimi mesi possa riprendere un costruttivo confronto politico per una legge quadro sulla libertà religiosa. Sappiamo bene che non è un tema che appassiona i politici ma, osservando il divario tra lo scenario religioso dell'Italia di oggi e la sua rappresentazione giuridica, risulta di grande attualità e di massima urgenza.

** Il presente Dossier comprende gli Atti di un Convegno di studio promosso dalla Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, dalla commissione delle Chiese Evangeliche per i Rapporti con lo Stato e dal Dipartimento della libertà religiosa dell'Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° giorno. Il Convegno si è svolto il 15 maggio 2012 presso la camera dei Deputati.*

***Politologo, docente di Scienze Politiche presso l'Università La Sapienza di Roma*

INIZIATIVE PER UNA LEGGE ORGANICA SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA

*Anna Nardini**

L'esigenza di una legge organica sulla libertà religiosa fu avvertita già nel 1988 dal Presidente del Consiglio pro-tempore, Ciriaco De Mita, il quale si rivolse al Professor Margiotta Broglio, Presidente della Commissione per l'attuazione delle disposizioni dell'Accordo Italia-Santa Sede del 1984, affinché predisponesse un testo di disegno di legge da presentare in Parlamento.

La sua redazione fu curata quindi, oltre che dal Professor Margiotta Broglio, anche dai Professori Cardia e Mirabelli, componenti della stessa Commissione.

Il testo di disegno di legge organico sulla libertà religiosa fu sottoposto però all'esame del Consiglio dei Ministri per la prima volta solo nel 1990, dal Presidente del Consiglio dei Ministri *pro-tempore*, On. Andreotti. Dopo l'approvazione, il disegno di legge si arenò alla Ragioneria Generale dello Stato a causa della difficoltà di individuare la copertura finanziaria per le minori entrate derivanti dalla prevista possibilità di dedurre, ai fini IRPEF, le liberalità fino a due milioni di lire destinate alle Confessioni religiose. Questa difficoltà, incontrata ancor prima dell'avvio dell'iter legislativo del disegno di legge, condizionò le successive stesure, dalle quali tale previsione fu definitivamente eliminata.

Il testo, rivisto dalla Commissione consultiva per la libertà religiosa, nel frattempo istituita con DPCM (presieduta dal Prof. Margiotta Broglio e composta dai professori Cardia, Long, Pastori, Pizzetti e Sacerdoti), fu quindi approvato dal Consiglio dei Ministri nel 1997, e presentato alla Camera dei Deputati su iniziativa del Presidente Prodi.

Dopo un'ampia discussione presso la I Commissione Affari Costituzionali, arricchita da numerose audizioni condotte con estrema competenza dall'Onorevole Maselli, relatore del disegno di legge, non si riuscì purtroppo a giungere alla sua approvazione

prima del maggio 2001, fine della XIII Legislatura.

Nel 2002 (XIV Legislatura), l'iniziativa governativa, promossa dal Presidente Berlusconi, approdò alla Camera dopo che i Deputati Spini e Molinari avevano già presentato le loro proposte modellate sul precedente disegno di legge del Presidente Prodi. A seguito di tormentate riunioni, di cui si può prendere visione sui resoconti parlamentari, la Commissione Affari Costituzionali approvò un testo abilmente confezionato dal relatore, On. Patrizia Paoletti Tangheroni (succeduta all'On. Bondi), che accoglieva alcuni dei numerosi emendamenti presentati nel corso della discussione, ignorando invece quelli che sollevavano forti dubbi di legittimità costituzionale. Questi ultimi avevano infatti il chiaro obiettivo di impedire la nascita di una qualsiasi legge sulla libertà religiosa, evidenziando la mancanza di una diffusa volontà politica di portare a termine l'iter parlamentare. L'Assemblea della Camera non iniziò neanche l'esame del disegno di legge.

In considerazione dei turbolenti precedenti, nelle due ultime Legislature i Governi che si sono succeduti non hanno più promosso iniziative legislative al riguardo, mentre, ancora una volta, alcuni parlamentari si sono fatti portatori dell'esigenza di introdurre nell'ordinamento giuridico italiano una legge organica sulla libertà religiosa. Nella XV Legislatura, infatti, la I Commissione della Camera ha predisposto una bozza di documento sulla base delle iniziative degli Onorevoli Spini e Boato, che sostanzialmente si ispiravano ai testi governativi precedentemente presentati, ma senza alcun esito positivo. Al Senato i due disegni di legge Malan e Negri non furono neanche discussi.

Nella XVI e attuale Legislatura sono state presentate due proposte, rispettivamente dall'onorevole Zaccaria e dall'On. Miglioli, le quali non sono state ancora iscritte all'ordine del giorno della Commissione. Nelle stesse condizioni si trovano anche le iniziative dei Senatori Malan e Negri.

Perché una legge organica sulla libertà religiosa?

Obiettivo principale della legge organica sulla libertà religiosa è quello di integrare la riforma della legislazione ecclesiastica, avviata nel 1984 con la revisione concordataria e con la prima applicazione dell'articolo 8 della Costituzione attraverso la firma dell'intesa con la

Tavola valdese, cui ne sono seguite altre con diverse confessioni non cattoliche, e dare così una completa attuazione ai principi costituzionali e internazionali in materia di libertà di religione o convinzione.

Parallelamente, ci si propone di abrogare la legge 24 giugno 1929, n. 1159 ed il Regio Decreto 28 febbraio 1930, n. 289, che disciplinano ancora oggi i culti diversi da quello cattolico, allora definiti «ammessi» con riferimento al principio di religione di Stato (sancito dal Trattato Lateranense del 1929 e non più vigore a seguito dell'Accordo di modificazione del Concordato, firmato nel 1984). Infatti, malgrado alcuni provvidenziali interventi operati dalla Corte Costituzionale sulle norme contenute nei provvedimenti citati, esse si fondano pur sempre su principi diversi da quelli della Costituzione democratica e si palesano, a volte, in netto contrasto con essa.

Secondo la Costituzione, tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge (primo comma art. 8), tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, sia in forma individuale che collettiva, di farne propaganda e di esercitarne il culto in privato e in pubblico, purché non si tratti di riti contrari al pubblico pudore (art. 19). L'art. 20, nel completare il quadro normativo volto a salvaguardare la libera manifestazione del fenomeno religioso, stabilisce il divieto di speciali limitazioni legislative e di speciali gravami fiscali per le confessioni religiose. Inoltre, il principio di uguaglianza, che esclude ogni discriminazione basata anche sulla religione (art. 3), le libertà di riunione (art.17), di manifestazione e diffusione del pensiero (art.21), di associazione (art.18) concorrono a garantire le espressioni religiose.

Su questa base, la Corte Costituzionale ha affermato che la libertà di coscienza costituisce il fondamento dei diritti dell'individuo e deve essere protetta come tutti i diritti inviolabili dell'uomo. Essa riguarda i credenti come i non credenti, e comprende sia la professione di fede religiosa sia le opinioni in materia religiosa.

I valori di libertà religiosa e il sistema di relazioni con le confessioni religiose (artt. 7 e 8, terzo comma) concorrono, secondo la Corte Costituzionale, a strutturare il principio di laicità dello Stato, che non significa indifferenza dinanzi alla religione, ma implica imparzialità rispetto alle diverse confessioni e garanzia per la salvaguardia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale.

La legge sulla libertà religiosa e il sistema di regolazione bilaterale dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose

La libertà religiosa comprende anche la dimensione istituzionale e l'eguale libertà delle confessioni e organizzazioni religiose in quanto tali. Ad esse è riconosciuto il diritto di organizzarsi secondo la propria struttura gerarchica ed istituzionale, che costituisce la premessa del principio di bilateralità nella disciplina dei rapporti con lo Stato (articoli 7 e 8).

Con la legge organica ci si propone quindi di contribuire all'attuazione della tutela dell'autonoma organizzazione degli interessi religiosi collettivi, senza modificare o pregiudicare il sistema di regolazione bilaterale dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, ma, anzi, agevolando la vita di istituzioni, associazioni, organizzazioni con finalità di religione o di culto.

Nei diversi testi delle iniziative legislative che si sono succedute, sono ripresi alcuni contenuti delle intese con le confessioni religiose concluse ai sensi del terzo comma dell'articolo 8, volte essenzialmente ad assicurare, tra l'altro:

- la nomina di ministri del culto e l'organizzazione confessionale senza ingerenza statale, superando così la previsione dell'approvazione del Ministro dell'interno di cui alla legge 24 giugno 1929, n. 1159;
- il libero esercizio del loro ministero, salvo il rilascio di una apposita certificazione da parte della confessione religiosa necessaria per il compimento di atti aventi effetti civili (es.: celebrazione del matrimonio avente effetti civili);
- l'assistenza spirituale alle persone ricoverate negli ospedali, ai detenuti, agli appartenenti alle Forze Armate e alle Forze di Polizia da parte dei ministri appositamente designati, senza la preventiva autorizzazione prevista dal Regio Decreto n. 289 del 1930;
- l'equiparazione, ai fini tributari, degli enti aventi fini di religione o di culto, agli enti di istruzione o beneficenza, in analogia con quanto previsto per la Chiesa cattolica con la legge n. 222 del 1985;
- la tutela degli edifici di culto da requisizioni, occupazioni, espropriazioni o demolizioni e il divieto d'ingresso della forza pubblica salvo urgente necessità;
- la celebrazione del matrimonio religioso con effetti civili;
- l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche nell'ambito delle attività didattiche integrative (con oneri a carico delle confessioni);

- il rispetto delle tradizioni religiose relative al trattamento delle salme e alla sepoltura (compatibilmente con la normativa vigente) e il diritto a disporre di aree cimiteriali.

Occorre qui precisare che l'approvazione di una legge sulla libertà religiosa non escluderebbe la possibilità, per le confessioni che ne facessero richiesta, di addivenire comunque alla conclusione di intese ai sensi del terzo comma dell'articolo 8. In questo caso, i contenuti potrebbero essere limitati solo agli specifici profili richiedenti un atto di natura bilaterale (riconoscimento delle festività religiose di ciascuna confessione, concorso alla ripartizione della quota dell'8 per mille del gettito IRPEF, ecc.).

La legge organica sulla libertà religiosa ha anche il fine di fornire, alle confessioni religiose che lo desiderano, e in una forma compatibile con i principi costituzionali, gli strumenti giuridici necessari, a cominciare dalla personalità giuridica, per poter agire nei diversi settori della vita associativa e dei rapporti patrimoniali.

Perseguendo lo scopo di abrogare la citata normativa del 1929/1930, dedicata all'esercizio dei culti ammessi nello Stato, le iniziative legislative presentate nel corso degli anni hanno ridisegnato l'iter procedurale per il riconoscimento della personalità giuridica, contenuto ancora nelle disposizioni di epoca fascista, delle confessioni religiose che ne sono ancora prive, attenendosi ad un criterio di snellezza che mantenga gli accertamenti e le verifiche negli ambiti costituzionali.

Fin dalla prima stesura della legge sulla libertà religiosa è stato perseguito anche l'obiettivo di definire con norme di rango primario la procedura per la stipulazione delle intese di cui all'articolo 8 della Costituzione, finora lasciata alla prassi, pur se ampiamente consolidata fin dal 1984.

I diversi disegni di legge fin qui presentati hanno seguito la strada tracciata dalla consuetudine, prevedendo che l'istanza debba essere presentata al Presidente del Consiglio dei Ministri, il quale delega il Sottosegretario-Segretario del Consiglio dei Ministri a condurre le trattative con la confessione religiosa sulla base della proposta formulata dalla apposita Commissione interministeriale e da una rappresentanza della confessione stessa. La bozza di intesa deve quindi essere sottoposta al Consiglio dei Ministri, come previsto dalla legge n. 400 del 1988 (che disciplina l'organizzazione della Presidenza del

Consiglio) prima della firma da parte del Presidente e del rappresentante della confessione.

Un emendamento parlamentare, approvato durante la discussione del disegno di legge nel corso della XIV Legislatura, ha introdotto la previsione di una comunicazione al Parlamento prima della firma dell'intesa. Ciò consentirebbe di coinvolgere le Camere nella fase precedente dell'iter legislativo del disegno di legge di approvazione dell'intesa.

Personalmente ho trovato questa innovazione di grande interesse, e auspico che sia presa in considerazione nella stesura di una prossima iniziativa legislativa, in quanto il coinvolgimento "a monte" del Parlamento potrebbe evitare quei lunghissimi e finora improduttivi iter legislativi in cui si sono incagliate le sei intese attualmente all'esame delle Camere, alcune delle quali firmate già nel 2000, e che non sono ancora divenute leggi.

** Coordinatore Ufficio Studi e Rapporti Istituzionali presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri*

LIBERTÀ RELIGIOSA IN ITALIA: LA STRADA SMARRITA¹

*Marco Ventura**

1. Dopo il 2001: i dieci anni in cui abbiamo smarrito la strada

Il 2000 fu un anno chiave nello sviluppo dei rapporti tra Stato e confessioni in Italia. Il 1° marzo la Corte di Cassazione smontò la tesi del Consiglio di Stato (parere n. 63 del 27 aprile 1988) che aveva salvato il crocifisso nelle scuole statali in base alla tesi della prevalenza sul valore religioso – dunque discriminante tra credenti, diversamente credenti e non credenti – del valore culturale del crocifisso, simbolo italiano e dunque obbligatorio per tutti. La Corte di Cassazione (sentenza n. 439 del 1 marzo 2000) affermò che, al contrario, il crocifisso aveva ben un significato religioso e che la sua esposizione obbligatoria in luoghi statali, discriminando in funzione del diverso grado di identificazione con un simbolo religioso, per giunta confessionale, violava il principio supremo di laicità quale definito dalla Corte costituzionale dal 1989 in avanti. Pochi giorni più tardi, il 20 marzo, vennero stipulate dal governo D'Alema le prime intese della storia con confessioni osteggiate da pezzi di opinione pubblica e di politica: dei testimoni di Geova si lamentava il proselitismo invadente, la connotazione settaria e la minaccia all'ordine pubblico, dei buddhisti si contestava addirittura la natura di vera e propria religione; in entrambi i gruppi, settori della Chiesa cattolica vedevano pericolosi competitori. Il 20 novembre dello stesso anno, la Corte Costituzionale colpiva nuovamente i residui confessionisti del diritto penale fascista e dichiarava incostituzionale il vilipendio della religione di Stato ex art. 402 del codice penale.

Nell'occasione (sentenza n. 508 del 20 novembre 2000), la Corte sviluppava la propria giurisprudenza anteriore e giungeva ad una matura definizione del principio di laicità: «In forza dei principi fondamentali di uguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di religione (art. 3 della Costituzione) e di uguale libertà davanti alla legge di tutte le confessioni religiose (art. 8 della Costituzione), l'atteggia-

mento dello Stato non può che essere di equidistanza e imparzialità nei confronti di queste ultime, senza che assumano rilevanza alcuna il dato quantitativo dell'adesione più o meno diffusa a questa o a quella confessione religiosa (sentenze nn. 925 del 1988, 440 del 1995 e 329 del 1997) e la maggiore o minore ampiezza delle reazioni sociali che possono seguire alla violazione dei diritti di una o di un'altra di esse (ancora la sentenza n. 329 del 1997), imponendosi la pari protezione della coscienza di ciascuna persona che si riconosce in una fede quale che sia la confessione di appartenenza (così ancora la sentenza n. 440 del 1995), ferma naturalmente la possibilità di regolare bilateralmente e quindi in modo differenziato, nella loro specificità, i rapporti dello Stato con la Chiesa cattolica tramite lo strumento concordatario (art. 7 della Costituzione) e con le confessioni religiose diverse da quella cattolica tramite intese (art. 8). Tale posizione di equidistanza e imparzialità è il riflesso del principio di laicità che la Corte costituzionale ha tratto dal sistema delle norme costituzionali, un principio che assurge al rango di "principio supremo" (sentenze nn. 203 del 1989, 259 del 1990, 195 del 1993 e 329 del 1997), caratterizzando in senso pluralistico la forma del nostro Stato, entro il quale hanno da convivere, in uguaglianza di libertà, fedi, culture e tradizioni diverse (sentenza n. 440 del 1995)».

A voltarsi indietro e a tracciare un bilancio del decennio trascorso da allora, due conclusioni si impongono. Anzitutto, oggi comprendiamo bene come i tre passaggi del 2000 consacrassero un percorso pluridecennale precedente, che aveva avuto le sue maggiori realizzazioni nei referendum confermativi delle leggi sul divorzio e sull'aborto, nella fine del cattolicesimo di Stato nel 1984, nelle intese stipulate tra il 1984 e il 1993 e nella laicità proclamata nel 1989. In secondo luogo, comprendiamo anche come dal 2001 in poi quel percorso si è arrestato: sui principi è calato il silenzio, nuove parole d'ordine si sono affacciate (come "l'Italia cristiana"), il percorso di riforme si è interrotto, i tentativi di costruire nuovi spazi sono falliti.

I tre passaggi del 2000 appaiono oggi il canto del cigno di una fase storica. La battaglia per il crocifisso si è conclusa con la negazione della laicità, con il disdoro di un paese intrappolato nelle proprie contraddizioni e con l'imbarazzo, anzitutto dei credenti, per la costruzione concettuale del crocifisso come "simbolo passivo" (sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo del 18 marzo 2011 sul

caso Lautsi). Senza poter smentire frontalmente la Costituzione e la Cassazione del 2000, gli apprendisti stregoni nostrani hanno aggirato la nitidezza dei principi imponendo una soluzione pasticciata. Al contempo, le intese del 2000 non sono state approvate dal Parlamento. Nuove intese sono state stipulate nel 2007, per finire anch'esse in seguito appese agli interessi e alle strategie della politica [almeno per cinque anni: successivamente a questo intervento, tenuto il 15 maggio 2012, le intese del 2007 con la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'ultimo giorno, il Patriarcato di Costantinopoli e la Chiesa apostolica d'Italia sono divenute legge il 22 agosto 2012; restano non approvate le intese con testimoni di Geova, buddhisti e induisti].

Nell'ultimo decennio la forma e la sostanza dei rapporti tra Stato italiano e confessioni religiose si sono gravemente degradati. Confusione di competenze, istituzioni in ordine sparso, strumenti e organismi abusati o inutilizzati; tanta retorica, scorciatoie anziché scelte. Le riforme del post 1984, dall'otto per mille alle intese con le confessioni diverse dalla cattolica, andavano sviluppate con cura. Necessitavano di medicazione le ferite di un paese a disagio con la propria e l'altrui religione. Al contrario, si è lasciato che le piaghe si incancrenissero. Sulla religione a scuola, sul finanziamento pubblico delle chiese, sulla laicità, sulla libertà religiosa in Italia e nel mondo, su edilizia e ministri di culto, sul matrimonio, hanno prevalso interessi e pigrizie. Il paese non si è dato un progetto di politica religiosa coerente con la sua nuova realtà.

L'impasse di questi dieci anni ci consegna un grave bilancio di inadempiamenti, confusioni e derive su quattro fronti.

1) I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica si sono gravemente degradati: i nodi legati a meccanismi non chiariti, dall'otto per mille all'ora di religione, si sono incancreniti. Le tensioni sull'ICI/IMU sono solo un indicatore del disagio tra i tanti. Molte restano le mine innescate, dalla pedofilia alle intercettazioni. Il degrado dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica aumenta la tensione sulle altre confessioni religiose.

2) A prescindere da uno sbocco parlamentare che sarà comunque tardivo, l'accumulo di intese sottoscritte dai governi e non approvate dal Parlamento (nel caso di buddhisti e testimoni di Geova per più di dieci anni) è una lesione gravissima di interessi vitali del paese.

Ciò tanto più per l'assenza di un'assunzione di responsabilità da parte delle forze politiche e delle autorità cattoliche, che hanno quanto meno legittimato con il loro silenzio la violazione dei principi costituzionali. L'incepparsi del meccanismo, e l'opacità delle ragioni, hanno peraltro incoraggiato pressioni, anche esterne, e malsane competizioni politiche tra attori confessionali.

3) Le prospettive di riforma della legge sui culti ammessi sono anch'esse naufragate in un quadro politico magmatico e omertoso. La legge sui culti ammessi del 1929 è rimasto l'unico strumento con cui affrontare situazioni difficili e delicate, dal riconoscimento degli enti di culto ai matrimoni, con particolare impatto sull'Islam.

4) Infine, l'impatto ha riguardato il tentativo di sperimentare nuove forme istituzionali, dalle consulte/comitati per l'Islam agli organismi consultativi interconfessionali: tentativi viziati dai medesimi limiti e tutti falliti.

2. Perché abbiamo smarrito la strada. Come possiamo ripartire

La paralisi che l'ultimo decennio ci consegna ha ragioni precise. Vi è un contesto generale che rende dappertutto tesi e confusi i rapporti tra confessioni e stati, tra diritto e religione: la religione è sopravvissuta alla profezia della morte di Dio in società secolarizzate, ma il suo profilo è sempre più indefinito, mentre i conflitti interni alle religioni e tra religioni e confessioni si scaricano sullo Stato. Lo Stato, dal canto suo, è indebolito dalla globalizzazione del diritto e dall'avvento di attori e istanze sopranazionali che cercano lite e arbitrano contese religiose in alternativa e in concorrenza con gli Stati nazionali. Il contesto spinge i governi, gli attori politici (quelli tradizionali, ma talvolta anche i movimenti populistici, tipico il caso italiano della Lega Nord), e le Chiese maggioritarie a solidarizzare e a sorreggersi. Religione e politica sono sempre più interdipendenti.

Sullo sfondo di un simile contesto, i rapporti tra Stato e confessioni, in Italia, si sono deteriorati per effetto di due dinamiche fondamentali: perché abbiamo perso i principi guida senza sostituirli con valide alternative; e perché abbiamo mascherato da nobile realismo politico-religioso la deriva verso una paralizzante compravendita di interessi.

1) La confusione sui principi si è tradotta attraverso una proposta che non ha funzionato e in una non meno pregiudizievole negazione

del nostro percorso costituzionale. La proposta ingannevole è stata quella di elevare un carattere storico-culturale di per sé complesso come quello della tradizione cristiana, e cattolica, del paese in principio politico capace di costruire identità, e addirittura in principio costituzionale suscettibile di produrre effetti giuridici. Il costo sciagurato di questa illusione è emerso nel caso crocifisso. Dal canto suo, la surrettizia negazione del percorso costituzionale precedente ha riguardato tre aspetti in particolare: la laicità, la democrazia e la trasparenza delle decisioni e dei dati.

2) La confusione sul "realismo" si è materializzata in una stagione di scelte miopi, di corto respiro, e in un non governo dei fenomeni che hanno consegnato i rapporti tra Stato e confessioni alla strumentalizzazione politica interna ed esterna. Non realismo, dunque, ma irresponsabilità. Cinque illustrazioni: a) il non governo dell'Islam con le imbarazzanti vicende della Consulta e del Comitato per l'Islam; b) l'assenza di politiche culturali sull'Islam e sulle varie religioni e l'abbandono di progetti d'intervento sul territorio che legassero formazione e intervento; c) la gestione opaca delle intese da stipulare e delle intese stipulate; d) l'uso improprio della legge sui culti ammessi; e) la confusione delle competenze, in particolare tra Ministero dell'interno, Ministero della giustizia e Presidenza del consiglio.

3. Una legge sulla libertà religiosa è un possibile punto di partenza?

Abbandonare il progetto di una riforma, l'idea di una legge sulla libertà religiosa, non risolve l'impasse sui principi e su norme e meccanismi. Al contrario la accentua. È una resa al degrado. Rileggo le mie dichiarazioni alla Commissione affari costituzionali del 2007, a sostegno del progetto, e le ritengo oggi ancor più fondate. Riprendere il cammino sulla libertà religiosa è necessario perché sono necessari nuovi meccanismi e nuove norme; e ancor più per riaprire il paese alla questione e al valore della laicità e della libertà religiosa in Italia.

La necessità della legge a fini pratici è illustrata nella mia articolazione dei problemi di cui sopra. La legge sui culti ammessi non tiene più. Anche le intese non sono in grado di rispondere. Vi è necessità di un nuovo, organico, strumento normativo.

È importante soffermarsi soprattutto sulle questioni di principio e sull'obiezione che l'iniziativa legislativa sarebbe troppo controversa

e, in quanto tale, impraticabile. Che ci si debba impegnare, invece, su vie che non dividano, che non denuncino la frattura esistente nel paese su questioni fondamentali. A me pare che oggi non vi sia bisogno di chiudere gli occhi, ma al contrario di aprirli sul percorso della legge sulla libertà religiosa e sulle posizioni assunte ieri, oggi e domani dagli attori politici e religiosi. Riprendere il percorso è necessario per incalzare pigrizie e viltà, per stanare le irresponsabilità. Per fissare e testare i razzismi e le illusioni neo-confessioniste di talune forze politiche e di qualche esponente religioso.

In particolare, è necessario registrare e verificare i dubbi della Conferenza episcopale e della Santa Sede sulla laicità, sulla pericolosità sociale dei competitori del cattolicesimo, sull'equilibrio disegnato dalla Costituzione tra cattolicesimo e confessioni diverse, sul riconoscimento civile di matrimoni religiosi non cattolici, addirittura sulla non discriminazione religiosa. Se possediamo agli atti una testimonianza delle difficoltà di parte cattolica su aspetti essenziali del nostro ordine costituzionale lo dobbiamo proprio al fatto che si è discusso del problema, almeno in Commissione affari costituzionali. Penso in particolare all'interpretazione suggerita dell'allora Mons. Betori, segretario generale della Conferenza episcopale italiana, nella sua audizione presso la Commissione affari costituzionali del 16 luglio 2007, secondo cui la Costituzione condannerebbe le confessioni non cattoliche ad una posizione di inferiorità rispetto alla Chiesa cattolica. Dichiarò in proposito il prelado: «Queste disposizioni (...) introducono per tutte le confessioni un regime giuridico sostanzialmente analogo, se non identico, a quello bilateralmente previsto per la Chiesa cattolica e per le confessioni diverse da quella cattolica rispettivamente dal Concordato e dalle intese stipulate ai sensi dell'articolo 8, comma 3, della Costituzione. È un regime che, in talune ipotesi, risulta persino migliorativo mediante il recepimento della normativa di diritto comune più favorevole. La dichiarata finalità di garantire le uguali libertà delle confessioni religiose si traduce così in una normativa che prevede una sostanziale omologazione tra realtà assai differenziate e comporta una tendenziale riconduzione al diritto comune della disciplina del fenomeno religioso. Questo risultato, da tempo auspicato da correnti dottrinali e gruppi politici minoritari, da un lato non appare fondato, né coerente, rispetto al disegno costituzionale delineato dagli articoli 7 e 8 della Costituzione, né tan-

tomeno in linea con la tradizione culturale del nostro Paese e con il sentimento religioso della maggior parte della popolazione; dall'altro lato, esso potrebbe risultare inadeguato rispetto alle problematiche determinate dalla diffusione di nuovi movimenti religiosi e delle sette, come pure rispetto alle questioni legate al fenomeno dell'intercultura e della multiethnicità. Come già osservato nella precedente audizione del 9 gennaio di quest'anno, l'esigenza di favorire l'integrazione dei nuovi gruppi e, quindi, la pacifica convivenza non deve tradursi in forme di ingiustificato cedimento di fronte a dottrine o a pratiche che suscitano allarme sociale e che contrastano con principi irrinunciabili per la nostra civiltà giuridica».

Se disponiamo di una così chiara dottrina di fonte cattolica ufficiale sullo status giuridico delle confessioni religiose non-cattoliche è perché il Parlamento italiano ha affrontato la questione. La consacrazione parlamentare, il crisma della procedura democratica e del connesso regime di pubblicità, consentono di cogliere questa dottrina in una duplice dimensione. Anzitutto, essa emerge quale frutto di un contesto storico e politico in cui la Chiesa cattolica in Italia ha cercato spazio politico abbracciando la logica dell'identità, della tradizione, dei diritti superiori della maggioranza. A cinque anni di distanza, la congiuntura politica sembra superata. Ma le strategie, gli strumenti e gli argomenti restano solidamente piantati nella dinamica italiana dei rapporti tra politica, diritto e religione. Perciò, il dibattito parlamentare sulla libertà religiosa registra una stagione di diritto e politica ecclesiastica che dobbiamo ricordare e studiare, se vogliamo andare avanti. La seconda dimensione della dottrina cattolica sulla libertà religiosa offerta dai vescovi italiani in Parlamento nel 2007 è teorica: riguarda i concetti, i valori, l'interpretazione della Costituzione e, per parafrasare l'intervento citato, la "nostra civiltà giuridica". Anche per questa seconda dimensione, dobbiamo un grazie al dibattito in Commissione affari costituzionali sulla libertà religiosa. Davanti alla tentazione di scivolare sui concetti, di piegare ogni contenuto alla logica dell'interesse e delle fazioni, è necessario portare una critica lucida, tutta di sostanza, sui materiali che il dibattito ci ha consegnati. Se dunque la legge sulla libertà religiosa non ha visto la luce, ciò non significa che la lotta per essa non abbia portato frutti. Sono frutti di profondità, che la logica tatticista non vede. Da quei frutti si può ripartire. La strada della libertà religiosa è oggi più

che mai ardua e disseminata di trappole. La stessa Chiesa cattolica in Italia e nel mondo è tormentata dalla libertà religiosa: è forte per essa la tentazione di usare la libertà religiosa come rivestimento nobile del sentimento di essere sotto assedio, come chiave per difendere la propria dipendenza, soprattutto economica, dai governi amici, e per sognare una nuova offensiva mondiale contro il nemico ateo e musulmano. Il fatto che la libertà religiosa venga invocata da tante religioni per legittimare l'oppressione dei diritti e la violazione della laicità e dell'eguaglianza è un ulteriore motivo per non abbandonare la strada. Certo, riprendere il cammino sulla libertà religiosa solleverà controversie. Ma l'emergere di posizioni contrapposte non è una ragione per abbandonare il progetto, è al contrario una ragione per sostenerlo. Proprio perché ne ha paura, il paese ha bisogno di un confronto franco su temi essenziali per il suo futuro.

**Docente di diritto e religione presso l'università di Lovanio (Belgio)*

NOTE

¹ Per il retroterra di queste riflessioni e per un quadro dettagliato delle fonti e della letteratura, si veda M. Ventura, *Law and Religion in Italy* (Kluwer Law International, 2013. International Encyclopaedia of Laws).

LIBERTÀ RELIGIOSA: UNA LEGGE ORGANICA?

*Excursus storico e interrogativi critici su una vicenda legislativa
e religiosa dai molteplici risvolti*

*Gianni Long**

Tra gli illustri oratori di questa tavola rotonda, sono l'unico ad avere vissuto le vicende che qui discutiamo dalla «parte protestante». Ho infatti fatto parte della Commissione delle Chiese Evangeliche per i Rapporti con lo Stato (CCERS) per quasi 25 anni, dalla sua fondazione al 2006; dal 2000 al 2006 ne sono stato anche presidente *ex officio*, in quanto presidente della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (FCEI).

Come tale, posso anche formulare alcune affermazioni che altri non hanno potuto fare, magari per innata cortesia. La prima affermazione è la seguente: anche i protestanti possono sbagliare! e, per correggere gli errori o per adeguarsi a nuove situazioni, talora sono costretti a rivedere le loro posizioni, in particolare in materia di rapporti tra Stato e confessioni religiose.

Il primo esempio che vi sottopongo è quello del II Congresso evangelico italiano del 1965. Era il periodo in cui si pensava all'«autunno del Concordato», come diceva il titolo di un libro pubblicato dalla Claudiana in quegli anni. L'idea delle «foglie secche» di Jemolo piaceva molto ai protestanti italiani. E gli interventi della Corte Costituzionale avevano eliminato gli aspetti più gravi e liberticidi della legislazione del 1929-30. La materia dei rapporti con lo Stato non fu quindi centrale in quel Congresso, dedicato soprattutto ai problemi dell'emigrazione (degli italiani all'estero, per dire quanto i tempi siano mutati!) e della formazione della futura FCEI. Nel corso della preparazione vennero sottoposti alle chiese (nel senso di comunità locali delle chiese evangeliche che partecipavano al Congresso) vari questionari. Uno di essi chiedeva se si volessero le intese di cui all'articolo 8 della Costituzione, se si volessero solo come mezzo per pervenire all'abrogazione «secca» della legislazione sui culti ammessi oppure se si preferisse farne a meno. Pochissime chiese sul totale (gli statistici direbbero: un campione scarsamente rappresentativo) risposero, orientan-

dosi in maggioranza su quest'ultima ipotesi. Non ci fu quindi una discussione approfondita, ma la sensazione, leggendo gli atti e i documenti del Congresso, è che gli evangelici italiani fossero piuttosto favorevoli alla scelta di dire no alle intese e ovviamente no al concordato. Quest'ultima speranza si rivelò presto sbagliata: nel 1967, proprio l'anno della fondazione della FCEI, il Parlamento approvò una mozione per la revisione del Concordato del 1929. Niente foglie secche e niente abbandono graduale della forma concordataria: tutte le forze politiche si avviarono verso un nuovo Concordato, riveduto e corretto, che sarebbe arrivato solo nel 1984.

La linea del Congresso fu quindi «aggiustata» in un convegno, tenutosi ad Agape nel 1969. Riacciandosi al periodo immediatamente successivo alla Costituzione, in cui le Chiese evangeliche avevano più volte sollecitato l'attuazione dell'art. 8, si decise che era il caso di insistere su uno strumento che la Costituente aveva voluto per realizzare «eguale libertà». Ed è da notare che negli anni successivi tutte le Chiese evangeliche italiane, entrate a far parte della FCEI o meno, scelsero questa linea. L'eccezione, abbastanza scontata per chi ne conosca l'ecclesiologia, era ed è costituita dalle Chiese dei Fratelli.

Secondo me, non si insistette abbastanza per ottenere una intesa con tutto l'evangelismo italiano o almeno con la Federazione. È il modello delle grandi aggregazioni confessionali che, più o meno in quegli anni, prevaleva in Spagna. Per altro è un rimpianto relativo, perché crediamo anche che lo Stato non avrebbe accettato di trattare con una rappresentanza che vedeva insieme confessioni riconosciute (magari da secoli) e altre non fornite del «bollino» della legge del 1929. Eppure questa soluzione avrebbe evitato, o almeno rinviato di qualche decennio, il panico che colse la politica e la cultura giuridica italiana alla fine degli anni Ottanta: l'incubo di «cento intese per cento chiese».

Sostanzialmente da questo terrore (abbastanza ingiustificato: la prima stagione delle intese, tra il 1984 e il 1987, ne aveva prodotto solo quattro!) nasce il tema di cui ci occupiamo oggi e che da un quarto di secolo ha complicato tutto: la politica ecclesiastica, l'obbligo di attuare la Costituzione e, per altro verso, i rapporti ecumenici e interreligiosi.

È già stato ricordato che il problema nacque all'atto della presentazione al Parlamento del governo De Mita nel 1988. Nella cosiddetta

ta "prima Repubblica", in cui i governi si alternavano con frequenza, le dichiarazioni programmatiche erano lunghissime (tanto che ad un certo punto si decise di leggerle per intero solo in uno dei due rami del Parlamento) e contenevano un cenno a tutti gli aspetti dell'attività di governo. Dal 1977 (quando iniziò la trattativa per la prima intesa) tutti i governi avevano messo in programma di proseguire nell'attuazione dell'art. 8. Nel programma di De Mita scomparve l'accento alla stipula di nuove intese e si affacciò invece l'ipotesi di una legge generale. Nel "linguaggio politichese" dell'epoca, i due elementi assieme (niente nuove intese e legge generale) fu generalmente interpretato come abrogazione tacita dell'art. 8 della Costituzione e ritorno pure e semplice al 1929-30. Qualcuno se ne compiacque: chi temeva le cento intese. Ma altri insorsero: i difensori dei diritti civili e in particolare le minoranze religiose, tutte, con intesa o senza intesa.

Fu una lunga battaglia, in cui a dire il vero non intervenne alcuna spiegazione da parte governativa. Con soddisfazione fu salutato l'affossamento del progetto avanzato dal governo Andreotti e mai giunto in Parlamento (per ragioni di bilancio, come ci è stato spiegato oggi, ma anche per l'opposizione di una parte notevole della cultura giuridica italiana); e con maggiore soddisfazione l'inversione di tendenza del primo governo Amato, che firmò le intese con i battisti dell'UCEBI e i luterani della CELI. Sembravano due «anime» governative incompatibili; i protestanti italiani, e le altre minoranze religiose, non avevano dubbi nello schierarsi con i favorevoli alle intese.

La situazione si modificò con il governo Prodi, che nel 1997 compì contemporaneamente due atti: presentare al Parlamento - per la prima volta - un disegno di legge sulla «libertà religiosa»; e avviare trattative per nuove intese con confessioni significative perché «difficili»: Unione Buddhista e Testimoni di Geova. Erano così «difficili» che a tutt'oggi non sono ancora arrivate in porto. Ma all'epoca, la duplice scelta di Prodi sbloccò la situazione: essere favorevoli alla legge generale non significava essere anti-intese e viceversa. Per inciso, se nel 1988 si fosse proceduto allo stesso modo, si sarebbero risparmiate molte accese discussioni.

È nota poi la lacrimevole storia di questo progetto sulla libertà religiosa, ripetutamente insabbiato e infarcito di disposizioni peggiorative ad ogni passaggio parlamentare. Credo si possa dire che il pro-

getto originale del 1997 fosse migliore (meno peggiore) di tutti quelli fuoriusciti dagli incompiuti passaggi parlamentari, in balia di emendamenti spesso assurdi. Mentre, seguendo i progetti presentati nelle varie legislature (dai governi successivi o da singoli parlamentari), è da notare il progressivo affinamento, con soluzioni nuove e talora soddisfacenti. Ma tutto è stato inutile. Riassumendo la situazione politica in termini semplici: negli anni successivi al 1997 c'era una maggioranza *bipartisan* che avrebbe anche approvato il testo, ma pochi oppositori attivissimi che lo bloccavano. Negli anni più recenti, pochi e meritevoli appassionati *bipartisan* tengono vivo il tema di fronte ad una larga e diversificata maggioranza politica scarsamente sensibile, per esprimerci con un eufemismo, ad un tema che non procura facili consensi ma anzi espone a possibile impopolarità.

Ma torniamo alla posizione delle Chiese evangeliche. Dal 1997, Le Chiese evangeliche e in particolare la Commissione delle Chiese Evangeliche per i Rapporti con lo Stato (CCERS) esaminarono senza pregiudizi il testo del disegno di legge. Alcuni aspetti apparivano positivi e conformi alle loro richieste: in particolare l'espressa salvaguardia dei contenuti delle intese esistenti e la conferma (tramite predisposizione di una specifica procedura, di per sé non immune da critiche) che si intendeva procedere in futuro alla stipula di nuove intese. Altri aspetti apparivano invece bisognosi di revisione; e le Chiese evangeliche collaborarono più volte negli anni successivi a questo lavoro, con invio di documenti e partecipazione a numerose audizioni parlamentari.

L'atteggiamento di radicale opposizione si è dunque attenuato. È stato preso atto del diverso atteggiamento dei governi dal primo Prodi in poi: teoricamente dal 1997 non è mutata la posizione di portare avanti legge + intese, anche se con pause lunghe anni e in un contesto generale sempre più sfavorevole. Ma ci sono stati altri due fattori che hanno indotto a ripensare la posizione di radicale opposizione ad una "legge generale".

Da una parte, è notevolmente peggiorata negli ultimi anni l'interpretazione che viene data della tuttora vigente legge del 1929 sui culti ammessi. Negli anni Novanta del secolo scorso (e davvero sembra un secolo), c'erano state evoluzioni della giurisprudenza costituzionale, ordinaria e amministrativa in senso favorevole alle minoranze religiose e alle confessioni «nuove». Senza farne qui una com-

pleta elencazione, ricordo alcune delle decisioni principali. La Corte costituzionale aveva stabilito, a proposito di una legge regionale, che è illegittimo riservare certi benefici alle confessioni con concordato o intese; per inciso, si è trattato di un principio largamente disatteso da leggi successive, regionali e anche nazionali. Il sistema italiano, per cui una questione di costituzionalità può essere sollevata solo da un giudice nel corso di un processo rende molto difficile - e talora impossibile - portare avanti alla Corte costituzionale leggi che evidentemente sono contrarie a quanto stabilito in precedenza dalla stessa Corte. Così è stato per questa importante decisione, che sostanzialmente dichiarava incostituzionale il barocco sistema per cui ci sono confessioni di serie A (con il concordato), di serie B (con intesa), di serie C (con il riconoscimento di «ente di culto» ai sensi della legge del 1929), di serie D (le altre, tra cui si potrebbero ancora distinguere sottocategorie).

Ci fu poi un blocco di decisioni (una sentenza della Corte di cassazione, in un caso riguardante Scientology; due pareri del Consiglio di Stato riguardanti il riconoscimento giuridico dei Testimoni di Geova e dei Mormoni) che sostanzialmente vertevano su atteggiamenti illegali - veri o presunti - di componenti di una data confessione. Tutte queste decisioni si basavano su un duplice principio: un reato resta un reato anche se chi lo ha commesso lo motiva con i precetti - anche questi veri o presunti - di una determinata religione; ma il fatto che alcuni aderenti ad una determinata confessione commettano dei reati non impedisce che questa confessione sia «egualmente libera» come afferma l'art. 8 della Costituzione. Nel loro insieme, queste decisioni rappresentavano una piena apertura alle confessioni «strane» o «diverse», fermo restando che i reati dei singoli vanno puniti.

Se confrontiamo queste interpretazioni di non molti anni fa con un recente parere del Consiglio di Stato, su cui altri interverranno nella giornata odierna, sembra che davvero ci sia stato un mutamento epocale, paragonabile alla rivoluzione francese o meglio alla rivoluzione islamica in Iran. Non più eguale libertà e rispetto delle differenze, ma completa omologazione alla confessione maggioritaria. Per ottenere l'approvazione ministeriale di un ministro di culto le confessioni di serie C e D devono mettere assieme tanti fedeli quanto una parrocchia di serie A (cioè cattolica). È un paradosso per molte ragioni. Quel numero di fedeli la confessione maggioritaria li mette insieme

in pochi isolati di una grande città, mentre un culto «minore» li vede sparsi tra molte regioni. Le confessioni “storiche” (quelle di serie A e di serie B) vedono di solito scendere il numero dei praticanti sul totale dei membri nominali, mentre i «nuovi culti» sono in genere formati da neoconvertiti con un tasso di praticanti del 100 per cento. Il paradosso è che, se diminuiscono le vocazioni al ministero cattolico, altre confessioni, che magari hanno sovrabbondanza di ministri di culto, non se li vedranno mai riconosciuti perché sale il *quorum* di fedeli richiesto.

Come ho detto, altri si esprimeranno su questo parere. A me in questa sede interessa citarlo per dimostrare quale mutamento profondo si è verificato nella giurisprudenza rispetto alla fine del XX secolo. La speranza di cambiare questa peggiorata interpretazione della legge del 1929 con una nuova legge è il principale motivo per cui molti, originariamente contrari ad una “legge sulla libertà religiosa”, hanno mutato avviso. Esprimerò più avanti le mie perplessità.

Il secondo motivo deriva dai mutamenti che si sono verificati all’interno delle minoranze religiose in Italia. Le intese con le confessioni religiose (per non parlare dei concordati) sono stipulate sulla presunzione che gli interlocutori siano «stabili», che cioè siano destinati a durare potenzialmente per sempre. Poi la storia insegna che non è proprio così: la Repubblica italiana non è il regno d’Italia e tantomeno il granducato di Toscana o il regno delle due Sicilie. Anche confessioni antichissime come l’ebraismo o il cattolicesimo si sono trasformati organizzativamente nel corso del tempo. Ma il presupposto è quello della stabilità.

L’intensa immigrazione in Italia degli ultimi decenni ha creato un fenomeno nuovo anche tra le confessioni religiose; per altro un fenomeno che ben conosciamo visto dal lato opposto. Dicevo prima che il Congresso evangelico del 1965 ebbe tra i temi principali la «cura d’anime» degli emigrati italiani all’estero. Ebbene, gran parte delle comunità di lingua italiana in Svizzera, Germania, Stati Uniti ecc. non esistono più. Il sogno dell’emigrante è in genere quello di fare un gruzzolo con cui tornare in patria. A molti italiani questo è riuscito. Gli altri, nel giro di un paio di generazioni, si sono integrati nel nuovo paese e, se i figli e i nipoti mantengono la fede dei loro padri, aderiscono alla chiesa della corrispondente «famiglia confessionale» nella lingua locale. Ci sono eccezioni, certo: la Chiesa valdese è in

Italia e in sud America, unica chiesa amministrata da un unico sinodo, diviso in due sessioni (che parlano rispettivamente italiano e castigliano). Sono passati quasi 150 anni dalla grande ondata migratoria e il fatto si spiega probabilmente con l'assenza di chiese locali evangeliche con cui integrarsi. Negli Stati Uniti, le chiese valdesi di New York e di Valdese (una città del Nord Carolina, di cui il nome indica chiaramente l'origine) non esistono più come tali.

È difficile fare previsioni sulle comunità di immigrati oggi esistenti in Italia. È probabile che permangano quelle di confessioni che sino a qualche anno fa non esistevano in Italia, a meno che la crisi economica del nostro paese sia tale da provocare massicci rientri in patria o lo spostamento verso altre nazioni. Mentre quelle corrispondenti a confessioni da tempo organizzate in Italia finiranno forse per subire una lenta e faticosa assimilazione. Ma, comunque, il fatto nuovo è che esistono oggi in Italia una serie di comunità che non hanno la caratteristica della stabilità, seppure presunta, e che neanche la vogliono. Il desiderio di rientrare in patria è prevalente, soprattutto in comunità formate da rifugiati che non avrebbero lasciato il loro paese se non costretti. Nel 1984, tutte o quasi le confessioni esistenti in Italia volevano una intesa, salvo eccezioni per motivi dottrinali (si citano sempre in proposito le chiese dei Fratelli). Un forte argomento contro la legge unica era appunto: stipulate tutte le intese che sono necessarie. A ben vedere, sarebbero state ben meno di cento, adottando anche accorgimenti come le intese per adesione (secondo il modello italiano delle «piccole intese» INPS) o le intese con federazioni *ad hoc* (secondo il modello spagnolo).

Oggi invece esiste un numero imprecisato ma comunque rilevante di formazioni religiose che non solo non ambiscono ad una intesa, ma neppure a un riconoscimento come *confessione* nel diritto italiano. Chiedono solo di non essere impediti di esercitare, privatamente e pubblicamente il loro culto. Questo è per molti il secondo motivo per cui oggi una legge sulla libertà religiosa è vista più favorevolmente che in passato.

Rimangono comunque argomenti che depongono contro questo progetto. Uno per me resta legato a Giorgio Peyrot: una legge che regola minutamente una libertà costituzionale finisce logicamente per limitarla. Applicato ai due motivi sopra esposti, per cui molti hanno cambiato atteggiamento, questo principio si traduce così. Se la

giurisprudenza è in questo momento negativa sui temi della libertà religiosa, sarebbe proprio questa ad interpretare la nuova legge, se fosse approvata tempestivamente. Sappiamo bene quanti decenni ci sono voluti – con l'entrata in funzione della Corte costituzionale – per liberarci dell'interpretazione che della legge del 1929 è stata data nei primi anni di applicazione. Quanto alle richieste delle comunità «provvisorie», le parole con cui ho appena esposto la loro richiesta sono una citazione testuale dell'art. 19 della vigente Costituzione. C'è bisogno d'altro?

Un altro motivo di perplessità deriva dall'esperienza degli ultimi quindici anni: una serie di ottimi progetti, del governo o dei parlamentari, che ad ogni passaggio in commissione o in aula, venivano infarciti di emendamenti anti-libertà o semplicemente privi di senso compiuto. La prossima legislatura registrerà una situazione di fatto diversa? Certo, in vista di un rinnovo del Parlamento, questo è il momento giusto per discutere l'argomento. Non mi sottrarrò dunque a qualche considerazione su ciò che è stato proposto o suggerito nella preparazione di questo dibattito o in questa sede.

Eviterei di parlare di legge organica. È un termine che non esiste nella Costituzione italiana e che nel linguaggio corrente ha due significati diversi. Uno indica una legge lunga, quasi un codice, con decine di articoli e centinaia di commi. Per le considerazioni appena esposte, una normativa del genere sarebbe un pericolo mortale per la libertà religiosa: un ginepraio in cui perdere i principi costituzionali e quelli dei trattati internazionali nella minuta interpretazione di una parolina nuova; interpretazione che secondo lo spirito dei tempi sarebbe probabilmente la più restrittiva possibile. Il secondo significato è quello della *ley organica* spagnola: una legge di livello superiore a quella ordinaria, quasi costituzionale. In Spagna è stata proprio una legge organica a regolamentare le intese con le minoranze religiose, che sono state stipulate *dopo*. In Italia le intese sono previste direttamente dalla Costituzione, un buon numero è in vigore da anni e molte altre sono definite e firmate. Non serve quindi una legge organica in questo senso, mentre il livello quasi-costituzionale rischia di dare il via a surrettizie modifiche della Costituzione. Credo di poter dire, a nome di tutte le minoranze religiose italiane, che la vigente Costituzione ci va benissimo, in particolare gli artt. 8 e 19; senza dimenticare il 20, che in passato ci ha tutelato da qualche

improvvida iniziativa europea in materia di legislazione anti-sette.

Il termine legge quadro va meglio, perché indica una legge breve, che abroghi quella del 1929 e ne sostituisca i contenuti essenziali. Semmai va definito il contenuto. La legge quadro (detta anche, forse più propriamente, legge cornice) indica i limiti di una normativa, che poi va riempita da altri provvedimenti. Di solito si parla di legge quadro statale da riempire con la legislazione regionale, In questo senso, *quod Deus avertat*. Ogni volta che le regioni sono intervenute in materia di libertà religiosa hanno combinato autentici disastri, rimediati a fatica (e non sempre) dalla Corte costituzionale. Basti ricordare la regione Lombardia, che sotto la apparentemente innocua normativa sulla «destinazione d'uso», ha introdotto in pratica il divieto per le minoranze religiose di avere un luogo di culto.

Più ragionevole la proposta di riempire il quadro con una delega legislativa, che incarichi il governo di raccogliere e coordinare le normative internazionali ed europee in materia attinente la libertà religiosa. Il prof. Margiotta Broglio ci ha illustrato quanto numerose ed importanti siano queste normative. Potrebbe essere definita una operazione inutile, perché si tratta di disposizioni che sono o dovrebbero essere (dato il cronico ritardo nella ratifica dei trattati internazionali e soprattutto nell'attuazione delle direttive dell'Unione europea) già in vigore in Italia. Ma certo raccogliere in un testo unico tante norme, oggi disperse in numerose leggi di ratifica o «comunitarie» è operazione utile per l'interprete. I testi unici sono normalmente realizzati dal governo su legge delega del parlamento. Quindi l'idea di realizzare una legge quadro di pochi articoli, che si concluda con una delega al governo per realizzare un testo unico di normative internazionali ed europee già vigenti appare la più convincente dal punto di vista tecnico.

* *Giurista, docente di Diritto ecclesiastico*

LIBERTÀ RELIGIOSA. UNA QUESTIONE CRUCIALE

Vannino Chiti*

1. Costituzione italiana e religioni

L'appuntamento odierno è un'occasione importante che sollecita l'attenzione dell'opinione pubblica e delle istituzioni sulla questione della libertà religiosa, diritto sancito dalla nostra Costituzione che dedica a questo argomento diversi articoli (in particolare l'articolo 7, l'articolo 8 e l'articolo 19 dei quali parlerò approfonditamente più avanti). *Una legge sulla libertà religiosa: urgente, inutile, impossibile?*. Il titolo del Convegno richiama a noi, ancora una volta, la grande attualità della Costituzione italiana e la lungimiranza dei Padri Costituenti anche su un tema come questo, così centrale nella nostra società.

Il primo quarto di secolo di applicazione della Costituzione è stato tuttavia segnato dalla mancata concretizzazione degli innovativi principi – in essa espressi – di uguaglianza e di libertà religiosa e dalla precisa prevalenza delle norme dei Patti Lateranensi del 1929. La necessità – pur riconosciuta, in seno all'Assemblea Costituente – di adeguare il sistema concordatario con la Chiesa cattolica e di attuare la legislazione su base di intese con le altre confessioni, non trovò alcuna considerazione in sede politica fino ai dibattiti culturali, politici e parlamentari che si svilupparono nella quarta e quinta legislatura. Ci vorranno la legge sul divorzio e l'aborto, i nuovi orientamenti della giurisprudenza costituzionale e anche l'evento rappresentato dal Concilio Vaticano II, per dare una svolta concreta al problema dell'attuazione dei principi costituzionali in materia di libertà di religione e di relazioni tra Stato e confessioni religiose.

È stato quindi l'ultimo venticinquennio del secolo quello che ha visto un primo sviluppo, nella nostra Repubblica, di una politica che si occupasse di tematiche legate alle confessioni religiose, e di un tentativo, spesso anche contrastato, di applicazione di quei principi.

In una società come quella italiana, toccata da profondi cambiamen-

ti già dagli anni ottanta e novanta, con il progressivo apparire di un quadro sempre più multietnico e multireligioso, la nostra Costituzione si è rivelata forse ancor più di altre Costituzioni europee in grado di governare sia i processi di secolarizzazione che le trasformazioni confessionali del territorio. L'Italia, in questi ultimi decenni, si è trovata a fare i conti non solo con precetti della Convenzione Europea dei diritti umani e con il suo sistema di controlli giurisdizionali, ma anche con le più 'vicine' normative dell'Unione Europea che incidono direttamente e, talvolta, immediatamente, nel quadro della tutela dei diritti fondamentali, sulle libertà individuali e collettive di religione e sulla difesa contro ogni tipo di discriminazione.

Un sistema pattizio adattabile alle diverse (antiche e nuove) presenze religiose, ma ancorato ai capisaldi costituzionali della separazione degli ordini, dell'uguale libertà di tutte le confessioni, dell'irrelevanza della appartenenza religiosa sul piano dell'uguaglianza dei cittadini, come quello italiano, è stato, quindi, in grado di sostenere sia la crescente secolarizzazione che le trasformazioni e gli sviluppi confessionali meglio, ad esempio, a mio giudizio, del più rigido sistema francese.

2. Articoli costituzionali e problemi aperti

Purtroppo però il principio della libertà religiosa, espresso in modo così chiaro nella nostra Carta, non trova oggi in Italia una piena e completa applicazione.

A causa dei ritardi della legislazione in materia, gran parte delle intese attendono ancora in Parlamento, fatte salve alcune eccezioni.

In base alla revisione del Concordato con la Chiesa cattolica, avvenuta nel 1984, si ribadisce all'articolo 1 che: *«La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese».*

Tuttavia, in relazione all'articolo 1, il nuovo Concordato stabilisce che: *«Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano».*

E la successiva «Relazione sui principi», formulata dalla Commissione paritetica per gli enti e i beni ecclesiastici in data 6 luglio 1984, si esprime nei seguenti termini: *«Si è d'accordo che, cessa-*

ti i presupposti del sistema delle congrue e dei connessi controlli statali, il mantenimento sotto altra forma del medesimo sistema, che finirebbe per costituire un mero finanziamento diretto al clero, risulterebbe meno rispondente ai nuovi principi cui si ispirano le relazioni tra Stato e Chiesa dopo gli accordi del febbraio 1984. Peraltro, anche sulla scorta di una concezione dei rapporti tra Stato e società adeguata al sistema costituzionale, si è riconosciuto l'indubbio interesse collettivo alla introduzione di forme moderne di finanziamento delle Chiese attraverso le quali si agevoli la libera contribuzione dei cittadini per il perseguimento di finalità e il soddisfacimento di interessi religiosi» (II, n. 5).

E così è avvenuto, mediante la stipulazione di diverse Intese, ai sensi dell'art. 8, comma terzo della Costituzione.

Occorre accelerare sulla strada dell'approvazione di questi provvedimenti e assicurare pienamente il diritto fondamentale di libertà religiosa a centinaia di migliaia di persone che appartengono alle confessioni minori e a religioni diverse da quella cattolica.

Il nostro Paese è sempre più caratterizzato da diversità territoriali, sociali, linguistiche, etniche, culturali e religiose. Lo Stato deve tutelare le minoranze e garantire a tutti spazi di libertà per l'esperienza religiosa. Ognuno deve avere la possibilità di far vivere i propri valori, purché coerenti con la Dichiarazione universale dei diritti umani e con la Costituzione e nel rispetto delle regole e delle libertà altrui.

Le comunità religiose, che nel nostro Paese hanno un forte radicamento nel territorio, devono veder garantito l'esercizio delle proprie professioni di fede.

In riferimento alle disposizioni costituzionali, il nostro ordinamento prevede tre modalità di rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose e, quindi, tre differenti tipologie di fonti del diritto:

a) un principio pattizio con la Chiesa Cattolica trasposto nel Concordato (art. 7 Cost.);

«Art. 7 - Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani.

I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale».

b) un principio pattizio con le confessioni diverse dalla cattolica trasposto nella stipula e poi ratifica delle intese, nate come strumenti (art. 8 Cost.);

«Art. 8 - Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge.

Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze».

c) una legge generale sulla libertà religiosa, in attuazione dell'articolo 19 della Costituzione e che dovrebbe rispondere ai limiti lì previsti (limite del buon costume, libertà di proselitismo, libertà di culto in forma associata).

«Art. 19 - Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

3. La legge sulla libertà religiosa

In realtà, una legge sulla libertà religiosa è già esistente. Essa è pre-costituzionale (cd. Legge sui culti ammessi, n. 1159 del 1929), negativa nell'impianto, tanto da essere stata in più passaggi dichiarata illegittima dalla Corte Costituzionale perché non compatibile con il nuovo assetto costituzionale stesso.

Due proposte di legge in materia di libertà religiosa sono state presentate all'inizio della XV legislatura - Il Governo Prodi - dai deputati Boato e Spini. L'onorevole Zaccaria, relatore del provvedimento presso la I Commissione della Camera dei deputati, presentò in seguito un testo unificato, il 4 luglio 2007, adottato come testo base dalla Commissione. Si trattava di un testo che presentava profonde differenze rispetto alle citate proposte di legge (atto Camera n. 36 Boato e atto Camera n. 134 Spini) che, riproducendo i provvedimenti di iniziativa governativa presentati dai governi Prodi e Berlusconi nelle precedenti legislature, presupponevano un quadro della situazione risalente agli anni novanta poi profondamente mutato. A seguito dell'adozione del testo base, si è quindi svolto un ulteriore ciclo di audizioni, che ha avuto luogo il 16 luglio 2007.

Con la fine prematura della XV legislatura, la proposta di legge è stata ripresentata per la XVI sempre dall'On. Zaccaria. Concepita come legge di attuazione della Costituzione, essa mantiene, come punti fermi

i principi contenuti nel testo costituzionale e ha l'obiettivo di dare loro attuazione in un'epoca certamente diversa dal 1948. Tale normativa ha il vantaggio di poter tenere conto dei risultati raggiunti dalla giurisprudenza, dalla dottrina e anche dalla prassi concreta che, in questi anni, si è venuta determinando. Fedele all'impostazione costituzionale, non intende disciplinare l'attività della Chiesa cattolica, oggetto di disciplina concordataria, ma mira a dare attuazione soprattutto agli articoli 3, 8, 19 e 20 della Costituzione, oltre naturalmente alle altre norme costituzionali che si riferiscono oggettivamente, anche se implicitamente, al fenomeno religioso, primo, tra tutte, l'articolo 2.

Inoltre, tra gli aspetti caratterizzanti della proposta di legge si rileva l'intenzione di offrire alla libertà religiosa, intesa nel senso più ampio, una disciplina coerente con il principio dell'eguale libertà contenuto nell'articolo 8 della Costituzione. Un trattamento più garantito su scala generale potrà rendere indubbiamente più agevole per il futuro il problema delle intese, che pure la Costituzione prevede. Non esiste, infatti, con riferimento alle confessioni religiose diverse dalla cattolica, un diritto all'intesa ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione; per questa ragione, sono stati introdotti nel testo elementi di chiarezza e di coerenza con l'ordinamento giuridico italiano per le confessioni che aspirano al riconoscimento della personalità giuridica.

Nella proposta di legge si tratta il tema dell'insegnamento religioso, che comporta delicatissimi problemi di principio, soprattutto verso i minori, e disposizioni che trattano la materia di discriminazioni nella società e nel lavoro, nello statuto relativo ai luoghi di restrizione della libertà personale, nelle regole relative agli edifici di culto e in tante altre situazioni.

Tale proposta di legge è ormai da anni bloccata alla Camera. Il suo impianto è certamente migliorabile, ciò che resta fermo e indispensabile è la necessità di una legge quadro. È irrinunciabile una legislazione organica sulla materia. È necessaria per far vivere pienamente la laicità, riconoscendo una presenza pubblica a tutte le confessioni religiose. E quello che occorre è che sia una «buona legge». L'Italia ha bisogno di non creare nuovi terreni di scontro. La pace religiosa è un bene troppo prezioso, da salvaguardare ad ogni costo.

Questo impegno non è realisticamente (purtroppo) collocabile nell'attività residua di questa legislatura. Il confronto culturale e politico è indispensabile, fondamentale.

4. Che cosa fare?

Il principio pattizio e quello della legge generale non sono tra loro antitetici, bensì complementari. Tuttavia, di legge generale sulla libertà religiosa si parla sin dalla seconda metà degli anni Ottanta, senza che si sia riusciti a superare né l'inerzia né le vere e proprie resistenze che ne hanno impedito l'approvazione. Le intese, al contrario - prima limitate alla famiglia cristiana e alla comunità ebraica - sono state estese anche a buddhisti e induisti. La prima intesa è stata quella con la Tavola valdese, approvata con legge nel 1984. Ad essa hanno fatto seguito le intese, stipulate e approvate con legge dello Stato, con: avventisti, Assemblee di Dio in Italia (ADI), Comunità ebraiche, battisti e luterani.

Nel corso della XV legislatura, tra marzo e aprile del 2007, il Governo Prodi ha stipulato sei nuove intese (alcune peraltro già firmate in passato e poi sottoscritte nuovamente) che interessavano la Chiesa apostolica (apostolici), la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni (mormoni), la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, la Sacra diocesi d'Italia ed esarcato per l'Europa meridionale (Ortodossi), l'Unione Buddhista Italiana e l'Unione Induista Italiana.

La vicenda di queste intese è stata particolarmente lunga e travagliata, anche a causa della fine anticipata della Legislatura.

Nel giugno del 2010 il Governo Berlusconi ha ripresentato al Senato i disegni di legge relativi alle sei confessioni religiose. Alcuni di questi (ortodossi, apostolici e mormoni) sono passati alla Camera dei Deputati e, grazie al parere positivo dell'attuale Governo Monti, sulle prime due (ortodossi e apostolici), la Commissione affari costituzionali potrà agire in sede deliberante. Ciò era già accaduto in Senato (prima volta nel caso di intese del tutto nuove). Se ci sarà la volontà politica, le due intese potranno dunque divenire legge in tempi molto brevi.

In un percorso parallelo, i senatori L. Malan e S. Ceccanti hanno presentato alcuni disegni di legge bipartisan, di iniziativa parlamentare, relativi tra gli altri alla ratifica delle intese con induisti e buddhisti. Sono stati questi disegni di legge a sollecitare l'iniziativa del Governo Berlusconi perché le intese riprendessero il loro cammino parlamentare così da venire assorbiti proprio dai disegni di legge di iniziativa governativa.

Tuttavia, a motivo delle numerose resistenze, in particolare da parte del gruppo della Lega Nord, i due disegni di legge relativi a

buddhisti e induisti, sia di iniziativa governativa che parlamentare, si sono arenati nella Commissione affari costituzionali del Senato.

È difatti diffusa, in alcuni settori politici, l'opinione che l'approvazione, per la prima volta, dell'intesa con confessioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana possa fungere da apripista per l'intesa con il mondo musulmano. L'Islam attualmente è la terza religione italiana, dopo il cristianesimo, per numero di fedeli (primi i cattolici, secondi gli ortodossi, terzi gli islamici). Peraltro, la natura negoziale e pattizia prevista dall'articolo 8 della nostra Costituzione fa sì che lo strumento flessibile dell'intesa sia probabilmente quello più congeniale a relazionarsi con le peculiarità dell'Islam.

Occorre procedere rapidamente con le intese, entro la fine della XVI legislatura. Questo è l'obiettivo fondamentale.

5. Considerazione finale: democrazia e laicità

La politica deve contribuire a riconoscere e organizzare uno spazio pubblico, al cui interno si muovano liberamente le Chiese cristiane, le altre confessioni religiose, le culture di differente orientamento.

La Costituzione ci è di aiuto per procedere su questa strada. Non è modellata attorno a una rigida separazione, ma piuttosto intorno all'autonomia tra Stato e Chiese. E non si limita a registrare un giusto ordinamento per le reciproche relazioni, ma, con straordinaria lungimiranza, impegna lo Stato a promuovere le condizioni per la libera espressione delle fedi religiose.

La religione non è considerata semplicemente un legittimo diritto privato e lo Stato non si limita a un ruolo di indifferente neutralità, ma assume una funzione attiva per salvaguardare la libertà e l'esperienza religiosa - riconoscendone dunque un valore anche sociale - in un regime di pluralismo confessionale e culturale.

La nostra società moderna è caratterizzata da una forte presenza delle fedi religiose e quella di cui abbiamo bisogno oggi è una laicità di integrazione: non un luogo indistinto dato dall'assenza di valori condivisi. La stessa scelta della laicità è un valore in sé. A fondamento della laicità è poi la persona, nella sua interezza e nella sua irripetibilità: la sua dignità, il suo bisogno di una relazione con gli altri. La persona non è l'individuo egoistico. Alla base della laicità deve essere posto il senso del limite - che deve guidare ogni azione umana - il criterio di reversibilità delle scelte che vengono compiute e riguar-

dano il rispetto della persona, i suoi rapporti con gli altri e con il pianeta. La laicità è parte integrante e inseparabile dalla libertà: così deve essere pensata e vissuta nel terzo millennio.

A me piace, su questa linea di pensiero, partire dall'immagine proposta dal sociologo francese, protestante, Jean Baubérot.

La laicità va pensata come un grande spazio disegnato dai tre lati di un triangolo. Gli atei e gli agnostici partono dal lato della laicizzazione, cioè dall'affermare solennemente che lo Stato non si può identificare con nessuna confessione religiosa: è uno dei principi costitutivi della laicità, ma non l'unico.

Gli appartenenti alla religione di maggioranza muovono da un altro lato, quello della libertà: la libertà religiosa, la libertà di manifestare la religione in pubblico, di esprimersi su tutti i temi pubblici. Ma anche questo non è l'unico lato della laicità. Infine, quanti aderiscono alle confessioni minoritarie partono dal terzo lato, quello dell'uguaglianza: sostengono che la differenza numerica non deve comportare disparità di trattamento. Anch'essi rischiano di restare fermi nel loro singolo lato. Laicità, invece, è l'attitudine mentale a partire dal punto nel quale si è collocati, senza dimenticare che le decisioni della sfera pubblica devono essere prese insieme e stanno all'interno dello spazio racchiuso dai tre lati. Uno spazio comune e condiviso. A nessuno è chiesto di rinunciare alla propria identità, di smarrire se stesso, i propri valori di riferimento: a tutti è chiesto di aderire a un metodo che si fonda sul confronto, sul dialogo, sulla persuasione che lo Stato non può imporre convinzioni di fede o di cultura. L'Italia può rafforzare identità e valori comuni con la cultura, il dialogo, con una politica capace di non abbandonare i più deboli e di affrontare le ingiustizie.

È necessario un confronto, l'umiltà di comprendere che nessuno ha soluzioni precostituite per temi inediti, ma vi è la necessità di una paziente, faticosa ricerca comune.

Il problema centrale nelle nostre società non è quello di ricreare vecchi steccati tra laici e cattolici, credenti e non credenti e cittadini appartenenti a fedi e culture differenti: è quello di ridefinire, tutti insieme, i nuovi fondamenti di un'etica condivisa, una sorta di massimo comune denominatore per le società del XXI secolo.

* *Senatore, Vicepresidente del Senato*

LEGGE DI LIBERTÀ: NOTE A MARGINE DEL DIBATTITO PARLAMENTARE

*Lucio Malan**

Il professor Long, che mi ha preceduto, ha già accennato ad alcuni fatti di cui parlerò, ma vorrei andare più nello specifico. Accanto ai passi avanti che si auspicano, ci sono anche passi indietro che sono concreti. Il parere del Consiglio di Stato, richiesto inopinatamente dal Ministero dell'interno, è uno di questi passi indietro e credo sia un aspetto su cui è importante attirare l'attenzione perché non soltanto non superiamo la legge del 1929 e il Regio Decreto del 1930, ma addirittura facciamo un deciso e direi quasi decisivo passo indietro, su cui ho già anche presentato un'interrogazione un mese fa. Il fatto è questo: a suo tempo il Ministero dell'Interno ha chiesto al Consiglio di Stato se si dovesse dare un criterio numerico per il riconoscimento dei ministri di culto e credo che quasi tutti in questa sala sappiano che il Consiglio ha risposto, con la dovuta attesa di un anno e mezzo durante il quale per non sbagliarsi non è stata rilasciata nessuna approvazione, stabilendo che questo limite è giusto che ci sia e deve essere di 500 fedeli poiché sarebbe la dimensione delle più piccole parrocchie cattoliche con sacerdote residente, cosa che non sta né in cielo né in terra. Intanto perché non vero: chi conosce le valli valdesi e anche altre località particolari, sa benissimo che ci sono parrocchie cattoliche con sacerdote residente dove il comune intero non raggiunge i 500 abitanti e il comune è in grande parte valdese. In secondo luogo, se anche questa faccenda dei 500 fedeli fosse vera per la Chiesa cattolica, non si può parametrare le dimensioni di una comunità di una minoranza, proprio in quanto minoranza, con una della maggioranza. Infatti, le minoranze sono qualche centinaio di volte meno numerose della maggioranza cattolica-romana ed è perciò evidente che lo stesso numero di persone che risiede in un territorio è centinaia di volte più ampio e dunque la parificazione non ha senso. Inoltre, anche il concetto di sacerdote residente non ha senso: moltissime comunità e confessioni religiose hanno un ministro di culto che

sarà pure residente, ma spesso fa un altro lavoro e per cui è altrettanto disagiato e limitato nello svolgere il suo ministero, di chi non è residente.

Ora, credo che su un punto siamo tutti d'accordo: è evidente che in questa legislatura non si arriverà all'approvazione di una legge sulla libertà religiosa in senso ampio, mentre l'impegno sulle Intese, che sono già state a suo tempo firmate, farà sì che, almeno la gran parte di esse, andrà in porto.

Vorrei innanzitutto parlare della legge sulla libertà religiosa, su cui avevo presentato nella legislatura 2001/2006, e in quella seguente, un disegno di legge che sostanzialmente replicava quelli che erano stati presentati dal primo Governo Prodi nel '96 e poi ripresentata anche dal secondo Governo Berlusconi nel 2001. Purtroppo, le leggi non sono andate a buon fine. In questa legislatura non ho ripresentato un testo di questo genere perché sono arrivato alla conclusione personale - ma ho sentito stamattina il prof. Margiotta Broglio manifestare la stessa opinione - che una legge ordinaria avrebbe dei seri problemi tecnici, mentre la soluzione migliore sarebbe una legge delega volta alla redazione di un Testo Unico. Le leggi delega sono quelle previste dall'art. 76 della Costituzione dove il Parlamento dà un mandato al Governo ed è tipica dei testi unici che raccolgono tutte le norme che ci sono su un determinato argomento. Negli ultimi anni ne sono state fatte parecchie, favorendo una più facile consultazione da parte dei cittadini e anche un ordinamento più chiaro. In questo contesto, sarà indispensabile risolvere le situazioni dove c'è una legge che contrasta almeno apparentemente con un'altra, e ciò non potrà essere fatto che in base alla Costituzione e senza passi indietro rispetto alle previsioni della legge del 1929 e del Regio Decreto del 1930.

Mi è capitato più volte di chiedere a coloro che seguono la questione se, dimenticando il titolo della legge del 1929, magari anche la data, ma andando a vederne semplicemente i contenuti, sarebbe facile oggi far passare una legge con tutte le prerogative allora previste, incluso quelle alle quali chi ha firmato l'Intesa ha già generalmente rinunciato. La legge sui culti ammessi, infatti, contiene tutt'ora la possibilità di tenere ore di istruzione religiosa nei locali scolastici da parte delle confessioni diverse da quella cattolica. Penso che oggi, in questa legislatura, ma anche in una futura con diversi assetti politici, sarebbe impossibile ottenere quel risultato. Pertanto, il meccanismo

della legge delega può consentire di imporre di conformarsi alla Costituzione, trasformando le concessioni del 1929 in veri e propri diritti. Questo sarebbe un modo per dare l'opportuna indicazione legislativa al Governo, evitando di dover analizzare, una per una, le varie prerogative previste.

Oggi la situazione è molto confusa. Mi è capitato proprio qualche giorno fa di incontrare, insieme al collega On. Sandro Oliveri, un buon numero di pastori che ci hanno descritto situazioni molto variegiate. La mancata approvazione della nomina a ministro di culto, in alcuni casi, impedisce solo alcuni atti per i quali necessariamente ci vuole il riconoscimento, quali certamente le celebrazioni di matrimoni. Questo, però, è solo uno degli atti per cui è indispensabile l'approvazione della nomina, mentre vi è anche la possibilità di svolgere il servizio di cappellania nelle carceri o nelle caserme, un'attività oggi lievemente diminuita non essendoci più il servizio militare obbligatorio. In alcuni casi, basandosi sulla interpretazione letterale della legge del 1929, in cui è sancito che il ministro di culto può raccogliere collette nei culti e nelle cerimonie, aprire locali di culto, affiggere manifesti sulle pareti esterne, distribuire dei volantini e così via, alcuni funzionari ottusi, e forse anche in mala fede, credo più spesso ottusi che in mala fede, concludono che senza questo riconoscimento non si può fare alcuna delle attività che ho testé menzionato. Si arriva al paradosso che uno che non ha il titolo di ministro di culto, rischia di avere dei problemi nel fare cose per le quali non c'è bisogno di nessuna autorizzazione, ovvero: esortare i presenti al ravvedimento per seguire questa o quella fede, oppure adempiere a questa o quella pratica religiosa, nonché tentare di convertire persone. Nulla vieta questa attività a nessuno così come non c'è bisogno del tesserino per fare un comizio politico o parlare di politica. Questa situazione va indubbiamente chiarita. È questione di legge ma allo stesso tempo anche un aspetto culturale, perché se qualcuno concedesse la possibilità di parlare di politica solo a chi possiede il tesserino di parlamentare, sarebbe identificato come pazzo e illiberale, mentre invece, per quanto riguarda la pratica religiosa, c'è chi propone simili assurdità. Un funzionario dello Stato deve essere chiamato a rendere conto degli atti che sono contrari alle norme costituzionali.

Un altro aspetto importante è però anche quello della capacità di coloro che appartengono a delle minoranze di farsi valere: alcuni sono più bravi e informati per la più lunga esperienza, altri invece

molto meno. È necessario farsi valere e far valere i propri diritti. Spesso non vengono attivati i canali giusti, ovvero la conoscenza delle leggi, delle norme e dei diritti che si hanno in tal senso. Questa mattina è stato ribadito che, per esempio, in molti casi sarebbe sufficiente denunciare alla giustizia i casi in cui ci si vede negare in Lombardia l' idoneità di un locale di culto per ragioni diverse da quelle che potrebbero venire opposte all' agibilità per qualunque altro locale. La sciagurata legge lombarda prevede cioè particolari adempimenti per un cambiamento di destinazione, se si tratta della destinazione ad un locale di culto, se invece è destinata per altre cose non c'è bisogno di licenza edilizia. Una follia palesemente incostituzionale. Davanti a questi soprusi si dovrebbe fare ricorso, sapendo che prima o poi si arriva alla Corte Costituzionale, che non potrebbe che dichiarare incostituzionale la legge della Lombardia. Mi sembra l' unica via percorribile: l' altra è l' intervento del governo che potrebbe sollevare il conflitto davanti alla Corte Costituzionale, ma non mi sembra che questo sia verosimile.

La stessa cosa vale per il diniego dell' approvazione della nomina a ministro di culto. È un lavoro complesso che va al di là della legge ma che indubbiamente la coinvolge.

Il prof. Paolo Naso ha qui evocato la convocazione della Commissione affari costituzionali della Camera, di cui vi svelerà una notizia importante. Sono contento di dire che la laicità si raggiunge garantendo gli stessi diritti a tutti perché, a quel punto, diventa un meccanismo automatico.

Chiudo questo mio intervento riferendo una cosa che mi ha detto un esponente della Lega, il partito che, di fatto, ha più ostacolato l' approvazione delle Intese. Mi ha chiesto se non avessi paura di andare all' Inferno per le mie iniziative a favore della libertà religiosa, essendomi speso anche per l' approvazione di Intese di religioni in antitesi con la mia. La mia risposta è stata che non penso di andarci all' Inferno, almeno non per questa ragione. Bisogna essere convinti che offrire a tutti la possibilità di manifestare le proprie convinzioni, sia il modo migliore di servire non soltanto il proprio paese, non soltanto i principi di libertà garantiti dalla Costituzione, ma anche la propria fede.

* *Senatore, Segretario di Presidenza del Senato*

L'ITALIA DEVE ESSERE RIFORMATA

Vincenzo Vita*

Il tema della libertà religiosa assume oggi una portata semantica assai diversa rispetto al pur relevantissimo problema del superamento della logica concordataria, quest'ultima figlia e nel contempo concausa del rapporto privilegiato tra Stato italiano e Chiesa cattolica romana.

Nel villaggio globale, a fronte dei flussi migratori della e nella nuova geografia politica del mondo, la "coesistenza pacifica" tra i diversi "credo" diviene parte essenziale della "modernità seconda", quella che segue ai confini della Nazione e all'ufficialità delle Fedi. Meglio, siamo nel bel mezzo di un conflitto: tra globalizzazione democratica ed ecumenismo, da una parte; fondamentalismi e religioni di Stato, dall'altra. È in simile contesto, dunque, che appare di straordinaria urgenza legiferare nel senso del pieno riconoscimento delle differenti pratiche di fede. È vero che sono stati fatti numerosi passi avanti con le Intese, tuttavia – come ben dicono i bei testi depositati in Parlamento, ormai risalenti al 2006, recanti le firme degli onorevoli Spini e Boato - è indispensabile la compiuta attuazione dell'articolo 8 del Costituzione repubblicana.

È difficile che nell'ultimo scorcio della attuale legislatura sia possibile portare a buon fine la riforma, tuttavia quest'ultima deve entrare prepotentemente nell'agenda del futuro governo. L'argomento richiede, però, un nuovo ancoraggio: anche teorico e valoriale.

Nota con arguzia Massimo Cacciari (2010): «Se il puro Essente fagocita in sé l'ek-sistere, lo identifica a sé, Dio si riduce alla propria *natura*, al fondamento "naturale" del suo essere. Se, all'opposto, il suo ek-sistere, nella stessa "violenza" del suo irrompere, affermarsi, ordinare, "dimentica" il puro Essente, il discorso su Dio (*teo-logia*) si trasforma in narrazione antropologica». Vale a dire, secondo le straordinarie suggestioni di Spinoza e Cacciari, dio-Dio è un riferimento naturale, non è un unicum, mutuato dal monoteismo biblico,

«proprietà» dei soli credenti. Non è l'Essere assoluto, atemporale ed estetizzato dai canoni della tradizione, bensì il Dio dei comandamenti, che assomigliano alle grandi Tavole delle altre religioni mono-teiste. E la religione stessa è un elemento della nostra coscienza, non una dimensione esterna o diplomatica. O di potere. Dio è l'amore, la solidarietà, l'integrazione. Contro xenofobie, razzismi, brutali difese delle diversità autosufficienti.

La lezione straordinaria, profetica, di Carlo Maria Martini puntò tanto sul dialogo interreligioso per «imparare a camminare insieme tra cristiani di confessione e tradizione diversa». Sottolinea il Cardinale che, all'interno della categoria generale del cosiddetto «dialogo interreligioso», occorre distinguere tra un «dialogo tra le grandi religioni», un «dialogo tra uomini di religione» e il «dialogo tra esperienze religiose» o «dialogo dell'interiorità». Le tre realtà sono connesse ma anche distinte tra loro, dice Martini nel bel volume a cura di Andrea Tornielli (2012).

Insomma, una buona legge sulla libertà religiosa non è un mero atto di buon cuore o di liberalità, bensì una delle fondamenta di una democrazia post-novecentesca. Se è davvero conclusa l'era delle ideologie immaginate come sistemi chiusi e autoreferenziali, la Società della conoscenza ha bisogno delle culture religiose, parte attiva della rinnovata morfologia dei saperi.

Una proposta: perché non intraprendere una vasta e capillare consultazione in Rete per arrivare all'avvio della prossima legislatura con un testo condiviso? Sono tanti i nuovi italiani che aspettano finalmente un riconoscimento di cittadinanza. Etnie diverse, religioni diverse, un'unica grande democrazia.

Sappiamo che è cresciuta la sensibilità attorno a tali questioni. Anche nelle riflessioni del Vaticano e del Papa di Roma. E ricorre il cinquantesimo anniversario del Concilio ecumenico vaticano secondo: la soluzione del problema stava già inscritta nei lavori intrapresi in quei bellissimi giorni, di speranza, di pace, di apertura. Di emancipazione, di religione «adulta».

Nell'attuale legislatura, la sedicesima, si è molto impegnato il vicepresidente del Senato Vannino Chiti, assai sensibile alla complessa problematica. Prima della conclusione della legislatura è opportuno che tutti i parlamentari interessati redigano e proponano una mozione impegnativa per il Governo, vincolandolo a concludere le

Intese tuttora non definite e a portarle tempestivamente nelle aule. Nella stessa mozione è opportuno scrivere i principi generali ispiratori di una nuova fase «costituente» per e della libertà religiosa.

È un salto culturale non più differibile. Se la politica deve obbligatoriamente cimentarsi con la «biopolitica», con la vita e con la morte, con il bio-testamento e con i trattamenti medici, con le opportunità e con i limiti della laicità alle prese con le coscienze religiose, la questione si illumina di particolare intensità.

Una nuova legislazione divenga dunque perno di una nuova cultura di governo, che declini in modo finalmente inedito per l'Italia il rapporto tra Stato e Chiesa(e). L'Italia va davvero riformata, in tutti i sensi. Nel dibattito politico in corso, l'etica diventa criterio fondamentale e proprio la garanzia per le libertà è uno dei perni di una rinnovata sfera pubblica. La nuova agenda di governo deve contenere non un riferimento di maniera, bensì un criterio ispiratore adeguato al tempo della globalità e della conoscenza diffusa.

A mo' di postilla, chiudo con queste considerazioni più generali: è imbarazzante il mancato riconoscimento di un adeguato pluralismo religioso da parte dei mass media. Ancora più grave è la vera e propria marginalità offensiva cui sono relegati: pochissimi spazi, come la storica trasmissione *Protestantesimo* che va in onda all'una e venticinque del mattino. Va ripristinata una seria «par condicio». Altrimenti anche per tale via la democrazia è seriamente danneggiata.

* *Senatore, Vicepresidente della Commissione Cultura del Senato*

UNA LEGGE SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA IN ITALIA?

Gino Battaglia*

Vorrei intanto ringraziare gli organizzatori di questo convegno per l'invito rivoltomi e vorrei manifestare la simpatia e l'interesse della Conferenza Episcopale Italiana per l'iniziativa, che si colloca nel lungo dibattito che riguarda la legge sulla libertà religiosa in Italia.

Posto che si tratta di considerare *quale* legge (ma già questa mattina il tema è stato dibattuto con ben altra competenza), essa è indubbiamente una legge significativa e importante. Infatti uno dei fondamentali diritti della persona umana è quello alla libertà religiosa, diritto che si fonda sulla dignità della persona stessa. Si legge infatti nella dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*: «Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata» (n. 2).

Una legge che regolamenti il campo della libertà religiosa ha un suo significato non solo per la società civile come la conosciamo oggi, ma anche - e ancor più - per quella futura, infatti può contribuire in maniera determinante a regolare una materia che sarà sempre più articolata, con una sua complessità, e - non ultimo - a stemperare tensioni e prevenire conflitti che oggi possiamo solo presentire.

Ho fatto cenno al *lungo* dibattito che ha coinvolto giuristi, esponenti politici e religiosi nel nostro Paese. Oggi facciamo questo nostro discorso in un contesto sociale, culturale e religioso molto mutato da quando questo dibattito è iniziato. Sono molti gli elementi che mostrano il carattere radicalmente nuovo dell'attuale contesto socio-culturale, il quale, parlando in generale, si differenzia notevolmente da quello di altre epoche, di tipo sostanzialmente statico. Il superamento di un modello di società di impronta statica lo si può cogliere a diversi livelli. Potrei citare, solo per evocarne qualcuno,

l'ambito delle tecnologie applicate alla biologia, le nuove possibilità di comunicazione aperte dalle tecnologie digitali, le forme nuove e plurali dell'etica sia sul piano delle concezioni sia su quello delle prassi. Accanto a questi, e ad altri aspetti che potrebbero essere menzionati, si colloca la mobilità umana che modella le nostre società in un incessante processo evolutivo, con l'effetto di alterarne sempre di più la configurazione in prevalenza monoculturale, come era per il nostro Paese. Questo processo ha subito, proprio in questi anni, una grande accelerazione. Faccio solo l'esempio delle minoranze ortodossa e islamica, notevolmente cresciute...

Come ha osservato il card. Peter Kodwo Appiah Turkson, Presidente del Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, la globalizzazione non ha determinato l'omologazione della cultura; non ha neppure standardizzato il mondo; né reso tutti membri di un villaggio globale. «Quanto sta accedendo con la globalizzazione e l'attuale processo di migrazioni internazionali è molto più complesso, dal momento che la mobilità delle persone da un paese all'altro ha provocato mutazioni demografiche, etniche e socio-culturali in molti paesi del mondo, specialmente in Europa e in America». Molti paesi occidentali - continua il card. Turkson - si sono trasformati in «luoghi d'incontro di schiere sempre più grandi di persone e culture, fino a rendere l'Occidente un luogo di straordinaria eterogeneità culturale e patria di diverse culture».¹

Su questo aspetto specifico legato alla mobilità umana, non constatiamo soltanto il carattere inesorabilmente non più statico ma appunto dinamico del mondo di oggi, anche nell'ambito della vita sociale, ma dobbiamo rilevare pure il tratto altrettanto caratteristico del pluralismo che la contrassegna. Questo pluralismo è evidentissimo sul piano religioso. Certo, le culture umane sono state sempre molte e diverse; ciò che è nuovo sta nella prossimità delle differenze, nella loro convivenza obbligata, con le connesse sfide che proprio la condivisione del medesimo spazio comporta, unitamente al dinamismo impresso alla stessa vita sociale dagli altri aspetti appena richiamati.

Si tratta allora di trasformare una vicinanza casuale, frutto delle dinamiche storiche, economiche e sociali, in una coabitazione. Si tratta di dare un senso alla convivenza, che non può essere solo, che non deve essere più forzata.

L'approvazione di una legge in materia di libertà di religione, colmerebbe quella che alcuni considerano una carenza legislativa; infatti

- come è noto - la vigente legislazione sui culti ammessi, che risale al 1929 (tutt'altra epoca, dunque), ovvero quella parte della stessa rimasta in vigore dopo gli interventi della Corte Costituzionale, oltre ad essere ritenuta obsoleta, non offre altro strumento per regolare i rapporti tra lo Stato e una comunità religiosa che l'intesa. E non è dunque in grado di arginare un ricorso sempre più esteso al regime delle intese. L'intesa la ottiene - se la ottiene - chi la chiede, con il rischio di squilibri tra il panorama delle intese stesse, che rischiano tra l'altro di essere copia l'una dell'altra, e la geografia religiosa reale del nostro Paese.

È necessaria una legge che sia garanzia di una buona convivenza tra le diverse comunità religiose in Italia. Mi pare saggio affrontare il pluralismo e il dinamismo che caratterizzano la società italiana oggi come una chance per il Paese piuttosto che come una iattura e al contempo governarla con una intelligente legislazione, tanto più che il futuro che si deve costruire deve rendere possibile la convivenza tra diverse fedi e tradizioni.

Le mie sono dunque considerazioni più che altro sull'orizzonte in cui si colloca una legge sulla libertà religiosa. Il dialogo che la Chiesa cattolica persegue con le altre religioni non significa né cedimento né annacquamento del proprio credo, anzi solo chi vive con serietà la propria fede può attuare un efficace dialogo con l'altro. Per un verso, nel passaggio da una società statica e organica ad una dinamica e plurale, cresce simultaneamente l'esigenza di un rafforzamento della identità e l'esigenza di una apertura all'alterità. La polarità consiste proprio nella necessaria simultaneità dei due processi. Là dove si indebolisce uno dei poli, si indebolisce anche l'altro. Ma è vero anche che là dove si afferma esclusivamente l'uno, si destina l'uno e l'altro insieme all'annullamento. Relativismo e fondamentalismo rappresentano due forme largamente speculari di cedimento al nichilismo.²

Il sincretismo pluralista, d'altra parte, non è antidoto contro le pretese di assolutezza né è un reale incentivo a una seria capacità dialogica. Piermario Ferrari, in un suo contributo relativo al dibattito teologico sul pluralismo religioso, osserva che anche Hans Küng ha sostenuto che obliare le proprie appartenenze, e le normatività che esse comportano, non rappresenta di per sé una capacità relazionale maggiore.³ «Se è vero, da un lato, che la verità non può mai pregiudicare la libertà, anche la proposizione reciproca va ugualmente riconosciuta, e che cioè la libertà non può abrogare la verità: la libertà è

sempre libertà per un'accreditata e non incolore responsabilità, libertà per la verità. La normatività interna all'appartenenza sembra davvero essere condizione per una seria interlocuzione dialogica».⁴

Charles Taylor ha messo in rilievo come nelle società europee e nord-americane, benché segnate con maggiore o minore profondità dalla secolarizzazione, la ricerca religiosa e il significato del fatto religioso si esprimono oggi in forme nuove, tanto che egli parla di "Europa post-secolarizzata".⁵

In particolare, l'Europa occidentale, e dunque anche l'Italia - seppure con caratteristiche sue proprie -, si trova coinvolta in un processo di secolarizzazione, che tra l'altro ha fatto pensare negli anni passati (soprattutto dopo la metà del secolo scorso) che la modernizzazione coincidesse, appunto, con la secolarizzazione. Gli studi più recenti hanno rimesso in discussione questa analisi, che risentiva soprattutto dell'orizzonte dell'ambiente (quello degli intellettuali europei) che l'aveva elaborata.⁶ Sembra di poter dire oggi che si sia trattato di una generalizzazione della situazione europea, tutto sommato infondata. Il Nord America non è certamente meno "moderno" dell'Europa occidentale, ma esso appare molto più simile al resto del mondo. Pertanto nei cinquant'anni appena trascorsi abbiamo registrato la tenuta del cristianesimo evangelico negli Stati Uniti, mentre si assisteva, a partire dal secolo scorso, alla crescita del cristianesimo nell'emisfero meridionale, alla diffusione del pentecostalismo nei paesi in via di sviluppo, all'affermazione dell'islam su scala globale, all'ascesa politica del nazionalismo hindu, alla crescita di peso dei partiti religiosi in Israele o dei partiti di ispirazione islamica in alcuni dei più importanti paesi mediorientali (vedi anche i recenti esiti della "primavera araba"). Si potrebbe continuare a lungo, ma questo discorso porterebbe lontano. Ciò che sembra di poter concludere è che il mondo contemporaneo, nel suo insieme, è caratterizzato da vigorosi movimenti di ispirazione religiosa, che finiranno per lambire anche il nostro Paese.

Insomma, sembra che l'eccezione sia costituita piuttosto dall'Europa e soprattutto dall'Europa occidentale. L'Europa orientale presenta infatti aspetti diversi: accanto a paesi che sembrano avviarsi verso una situazione simile (per fare qualche esempio, la Repubblica ceca o la ex Germania orientale, che si sono omologate all'area europea occidentale, anche dal punto di vista culturale, secolarizzandosi rapidamente), i paesi di tradizione religiosa e culturale ortodossa sembrano vivere una

nuova stagione di ripresa della loro identità. Anzi - come osservava Andrea Pacini qualche anno fa - «la novità apertasi con la fine del XX secolo e l'inizio del XXI, in concomitanza con la transizione di quelle società all'epoca post-comunista, è il ritorno della tradizione religiosa e culturale ortodossa nel dibattito pubblico sia nei paesi europei orientali sia a più ampio livello internazionale». ⁷

Dico queste cose per evidenziare che le comunità religiose hanno loro caratteristiche proprie, un loro profilo specifico, di cui va tenuto conto. E che esso ha una rilevanza storica ma anche attuale. Per le implicazioni, appunto, storiche, culturali e anche spirituali, queste comunità non sono mere realtà associative. Il pluralismo di cui dicevo fa del nostro Paese uno spazio umano abitato da molteplici comunità di fede. Una legge sulla libertà religiosa non può semplicemente livellare (magari al minimo) simili comunità. Esse sono, al contrario, artefici della coabitazione di domani.

Iain Chambers osserva che il multiculturalismo «rappresenta la risposta liberale che riconosce le culture e le identità altrui per mantenersene al centro, e lasciando queste altre culture in posizione di subalternità, così evitando qualsiasi interrogazione del proprio progetto politico». ⁸ In altri termini, la politica multiculturalista si prefigge - in teoria - di dar vita a una convivenza pacifica tra le differenze all'interno della società, ma finisce per realizzare una società di «esigenze consentite» (per usare un'espressione di Marx nella sua *Critica della filosofia del diritto di Hegel*), cioè appena tollerate.

Il problema è dunque che il multiculturalismo promette riconoscimento reciproco, ma di fatto rinuncia a una comprensione sociale condivisa. ⁹

Pierpaolo Donati mette in evidenza la contraddizione del multiculturalismo: «Il limite intrinseco del multiculturalismo [...] è la mancanza di relazionalità fra le culture che esso istituzionalizza». ¹⁰ Il multiculturalismo «non implica alcun apprendimento reciproco tra le culture»; «laddove riduce la sfera pubblico-politica a neutralità, sia conoscitiva sia morale, verso le differenze (ciò che è proprio dell'ideologia liberale della laicità, pur nelle differenze fra le diverse versioni del liberalismo) non promuove alcuna composizione fra le diverse istanze che possa portare alla costruzione di un qualche bene comune». ¹¹

Viceversa, scrive Benedetto XVI nella sua lettera enciclica *Caritas in veritate*: «In una società in via di globalizzazione, il bene comune e

l'impegno per esso non possono non assumere le dimensioni dell'intera famiglia umana, vale a dire della comunità dei popoli e delle Nazioni, così da dare forma di unità e di pace alla *città dell'uomo*, e renderla in qualche misura anticipazione prefiguratrice della città senza barriere di Dio» (n. 7).

Una legge sulla libertà religiosa in Italia si inserisce in questo orizzonte di ricerca del bene comune, con il contributo delle diverse fedi, di ricerca di una "composizione tra le diverse istanze" e, per quanto detto finora sulle trasformazioni della nostra società in seguito alle migrazioni e alla globalizzazione, potrebbe rappresentare – se nell'impostazione prevale il necessario equilibrio – un momento della costruzione di una via italiana all'integrazione.

* *Direttore dell'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso – CEI*

NOTE

¹ P. K. A. TURKSON, *Un manuale per la vita nell'epoca delle migrazioni*, in «Oasis» 11 [giugno 2010], pp. 5-9.

² Cfr. M. CROCIATA, *Prolusione anno accademico 2010-2011*, Istituto S. Bernardino, Venezia, 25 novembre 2010.

³ H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in «Concilium», 1 [1996], pp. 156-165.

⁴ P. FERRARI, *La provocazione del «pluralismo» religioso e il dibattito teologico in corso*, in A. Pacini (ed.), *Le religioni e la sfida del pluralismo. Alla ricerca di orizzonti comuni*, Paoline, Milano 2009, p. 40. Cfr. anche gli altri saggi contenuti nel volume.

⁵ CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-38 e 595-673.

⁶ Cfr. P. BERGER – G. DAVIE – E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, il Mulino, Bologna 2010 e i lavori dello studioso americano Philip Jenkins: P. JENKINS, *La terza Chiesa. Il cristianesimo del XXI secolo*, Fazi, Roma 2004; Id., *I nuovi volti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2008 e Id., *il Dio dell'Europa. Il cristianesimo e l'islam in un continente che cambia*, EMI, Bologna 2009.

⁷ *Introduzione* ad A. PACINI (ed.), *L'Ortodossia nella nuova Europa*, Edizioni Fondazione Agnelli, Torino 2003, p. xiii.

⁸ I. CHAMBERS, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma 2003, pp. 145,146.

⁹ P. GOMARASCA, *Meticciano: convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia, 2009, p. 14.

¹⁰ P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 30.

¹¹ *Ibid.*, pp. 24,25.

LIBERTÀ RELIGIOSA: LA LEGISLAZIONE ITALIANA NEL PANORAMA EUROPEO, TRA ANALOGIE E DIFFERENZE

*Tiziano Rimoldi**

Come Chiesa cristiana avventista, ma direi come Chiesa con intesa, abbiamo sempre cercato di farci carico dei problemi delle confessioni religiose senza intesa: sia all'interno della Commissione delle Chiese evangeliche per i rapporti con lo Stato (CCERS), sia nell'ambito di relazioni e rapporti diretti con gli esecutivi di diverse Chiese evangeliche e di altre confessioni religiose per la risoluzione di problematiche specifiche attinenti al rispetto della libertà religiosa.

Tutto ciò è scaturito dalla consapevolezza che la libertà religiosa o è per tutti o si rischiano delle regressioni. In questo, la Chiesa avventista italiana attinge da una tradizione confessionale mondiale che l'ha vista interessarsi ed agire nell'ambito della difesa della libertà religiosa anche a livello internazionale.¹

In ogni caso, non si deve pensare che avere un'intesa con relativa legge di approvazione ponga al riparo da incomprensioni, se non quando da vera e propria ostilità degli apparati statali più vari. Siamo perciò consapevoli di quale incidenza possano avere provvedimenti autorizzativi pubblici negati, perché vanno ad incidere sulla carne viva della vita e delle attività delle comunità religiose.

La Chiesa avventista italiana ha storicamente sostenuto una posizione simile a quella enunciata dal prof. Long, e cioè quella per cui, in accordo con il dettato costituzionale dell'art. 8, comma 3, le intese restano la strada maestra. Tuttavia, dovendo constatare come quotidianamente è difficile far valere i principi costituzionali quando mancano le circolari applicative, l'atteggiamento verso una legge sulla libertà religiosa è cambiato.

Operativamente, quale strada scegliere per perseguire concretamente questo obiettivo? Si vedrà. Di sicuro, il quadro di riferimento a cui guardare è quello europeo, e per europeo non mi riferisco alla Corte dei diritti dell'uomo di Strasburgo, che sembra in questo ulti-

mi anni ispirarsi a logiche «conservatrici», all'interno delle quali il criterio di giudizio del «margine di apprezzamento» viene utilizzato sostanzialmente per mantenere lo *statu quo*.²

Piuttosto, uno sguardo sull'Europa non può che cadere su paesi che hanno delle affinità con l'Italia, dato che i riferimenti alla *laïcité* francese rischiano di risultare velleitari. Quindi, ad esempio, Spagna e Portogallo.

Si tratta di paesi che hanno una storia delle relazioni Stato-Chiesa molto simile a quella italiana:

- in tutti vige un Concordato con la Chiesa cattolica romana, che è la religione della maggioranza della popolazione e che ha contribuito largamente alla formazione della cultura, non solo religiosa, del paese;

- hanno avuto una fase storica nella quale il governo ha avuto relazioni difficili o apertamente conflittuali con la Chiesa cattolica;

- sono passati attraverso un regime dittatoriale fascista o comunque fortemente caratterizzato da un nazionalismo di estrema destra che si appoggiavano su una triade identitaria - unità politica (fine del pluralismo politico), unità culturale (esempio tipico in Italia la repressione delle minoranze linguistiche o delle aspirazioni autonomiste, interne³ o coloniali), unità religiosa (confessionismo e repressione più o meno aperta delle minoranze religiose);⁴

- dopo la dittatura hanno riacquisito, sia pure in tempi diversi, la libertà e ristabilito regimi democratici parlamentari, con testi costituzionali che contengono una scelta chiara in favore della libertà religiosa;

- hanno fatto, anche qui in tempi diversi, una scelta per l'abbandono del confessionismo (solenne e chiara quella del Portogallo⁵ e della Spagna⁶, che l'hanno espressa nei testi costituzionali, meno evidente quella fatta dall'Italia nell'articolo 1 del Protocollo addizionale all'Accordo di Villa Madama del 1984⁷).

In Spagna (1980) e in Portogallo (2001) però, a differenza dell'Italia, esistono delle leggi specifiche sulla libertà religiosa. In entrambi i paesi, in base a tali leggi, vi è la possibilità di accedere a un registro delle confessioni religiose, anche con status differenziati a seconda se la confessione religiosa sia "radicata" nel paese o meno.⁸ In ogni caso, vi sono criteri trasparenti e tempi non "biblici" rispetto alle domande di iscrizione. Questo consente alle confessioni religiose che non hanno avuto accesso ad accordi con lo Stato (Concordato o, per esempio, in Spagna, gli accordi con la Federazione delle entità reli-

giose evangeliche di Spagna e le analoghe organizzazioni ebraica e islamica) di godere di uno status che tutela la loro libertà religiosa e quindi quella dei propri aderenti.

In Italia invece, vigendo la legislazione sui culti ammessi del 1929-30 e mancando una legislazione sulla libertà religiosa, basata sui principi costituzionali, non ultimo quello della laicità dello Stato,⁹ criteri e tempi sono piuttosto problematici. Confessioni religiose attendono da lustri il riconoscimento della personalità giuridica: per esempio, il Ministero dell'interno contesta che gli statuti presentati da alcune confessioni religiose non siano sufficientemente «democratici», cioè non seguano strettamente le norme vigenti per le associazioni. Ma questo atteggiamento è in contrasto con il dettato costituzionale, che invece rispetta l'ecclesiologia di ciascuna confessione religiosa laddove nell'art. 8, comma 2, specifica che «Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano». Se la mancanza di democraticità degli statuti fosse motivo di contrasto con l'ordinamento giuridico italiano, che dovremmo dire allora delle diocesi o delle parrocchie, enti con personalità giuridica in cui tutti i poteri si concentrano rispettivamente nella persona del vescovo e del parroco?

Recentemente il Ministero dell'interno ha chiesto e acquisito un parere del Consiglio di Stato nel quale si pone come limite per l'emanazione del decreto di approvazione dei ministri di culto - previsto dalla legislazione del 1929-30 per dare la possibilità di celebrare matrimoni con valenza civile - che i ministri richiedenti abbiano almeno 500 «parrocchiani», utilizzando come parametro minimo quello di una parrocchia. Oltre a dimostrare scarsa conoscenza delle confessioni religiose italiane, se non altro di quelle evangeliche, questo parere, a mio modesto avviso, mostra una grave mancanza di imparzialità laddove fa un paragone con gli enti cattolici, contrariamente al caso menzionato prima in cui tale paragone viene escluso.

Molte problematiche si riscontrano in alcune Regioni italiane rispetto alla destinazione d'uso dei locali utilizzati come luogo di culto: anziché agevolare le pratiche burocratiche, tenendo conto dell'alto valore umano della pratica religiosa comunitaria, alcune legislazioni regionali impediscono questo cambio di destinazione d'uso o lo rendono più complicato.

Guardando alla Spagna e al Portogallo e alle loro leggi sulla libertà religiosa e avendo presente il panorama desolante che ho cercato brevementemente di tratteggiare, si sente veramente la necessità che il tema della libertà religiosa, e in particolare di una legge che la tuteli (e non di una legge che la limiti e la reprima) riprenda quota nel dibattito politico.

Vorrei concludere formulando un auspicio, cioè quello per cui nelle prossime vicende politiche nostrane, a partire dalla lunga campagna elettorale che si profila all'orizzonte, per andare sino alla formazione del prossimo Parlamento e del nuovo Governo, possano giocare un ruolo importante anche motivazioni e spinte ideali e liberarie. Forse sarò ingenuo a pensarlo, ma vorrei che il dibattito vertesse anche sul tema dei diritti civili, tra cui, non ultimo, il diritto alla libertà religiosa. Altrimenti rischiamo di continuare a non vedere ancora, nonostante l'alternanza tra i due schieramenti di centro-destra e centro-sinistra dell'ultimo ventennio, alcun cambiamento in questo campo specifico.

* *Giurista, direttore dell'Istituto avventista di cultura biblica*

NOTE

¹ La Chiesa cristiana avventista del 7° giorno è una ONG accreditata presso il Consiglio Economico e Sociale (ECOSOC) delle Nazioni Unite. Inoltre, essa promuove e sostiene con uomini e mezzi due associazioni non confessionali, l'International Religious Liberty Association (IRLA), sito www.irla.org, con sede a Silver Spring (MD) e numerose associazioni nazionali affiliate, e l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (AIDLR), sito www.aidlr.org, con sede a Berna, anch'essa con sezioni nazionali affiliate. Anche entrambe le associazioni sono accreditate presso l'ECOSOC. Entrambe le associazioni pubblicano delle riviste sulla libertà religiosa, rispettivamente *Fides et Libertas* e *Coscienza e libertà*.

² Non mi riferisco soltanto alla recente sentenza della Corte di Strasburgo sull'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (*Lautsi vs. Italia* del 2011), ma anche a sentenze più risalenti come quella relativa al divieto di proiezione all'interno di un circolo culturale di un film ritenuto blasfemo (*Otto Preminger-Institut vs. Austria* del 1994).

³ Cfr. S. Fontana (a cura di), *Il fascismo e le autonomie locali*, Il Mulino, Bologna, 1973.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Costituzione del Portogallo (1976), art. 41, comma 4: «Le Chiese e le altre

comunità religiose sono separate dallo Stato e sono libere nella loro organizzazione e nello svolgimento delle loro attività e del culto».

⁶ Costituzione della Spagna (1978), art. 16, comma 3: «Nessuna confessione avrà carattere statale. I pubblici poteri terranno conto delle convinzioni religiose della società spagnola e manterranno le conseguenti relazioni di cooperazione con la Chiesa Cattolica e le altre confessioni».

⁷ Protocollo addizionale all'accordo che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede, art. 1: «In relazione all'art. 1 [del Concordato], Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti lateranensi della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano».

⁸ Cfr. I.C. Ibán, *État et Églises en Espagne*, in G. Robbers (ed.), *État et Églises dans l'Union européenne*, 2ème édition, Baden-Baden, Nomos, 2008, http://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Staat_und_Kirche_in_der_EU/07-Espagne.pdf , visitato il 14 maggio 2012; V. Canas, *État et Églises au Portugal* in G. Robbers (ed.), *op. cit.*, http://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Staat_und_Kirche_in_der_EU/20-Portugal.pdf , visitato il 14 maggio 2012.

⁹ La Costituzione italiana non contiene un riferimento esplicito alla laicità. Tuttavia, la Corte Costituzionale ha stabilito che tra i principi dell'ordinamento costituzionale vi anche quello della laicità, emergente dal combinato disposto degli articoli 2,3,7,8,19,20. Cfr. Sentenza della Corte Costituzionale n. 209 del 1989, <http://www.olir.it/documenti/?documento=370> , visitato il 14 maggio 2012

IN ATTESA DI UNA INTESA¹

L'Unione Buddhista Italiana: una prova di pazienza

*Maria Angela Falà**

Siamo italiani, abbiamo una Costituzione che garantisce quei diritti che sanciscono la nostra uguaglianza, senza distinzione di sesso, di razza... di religione. È vero? Non ancora.

A quasi sessantacinque anni dall'entrata in vigore della Costituzione repubblicana, che negli articoli 3, 19 e 20 garantisce la piena libertà di professare la propria fede religiosa, e negli articoli 7 e 8 regola i rapporti tra lo Stato la religione maggioritaria e le altre presenti sul territorio, le comunità di fede senza Concordato o Intese sono ancor oggi sottoposte alle leggi del 1929 e ai Regio Decreto del 1930 sui culti ammessi, che sicuramente non trovano più corrispondenza con la realtà sociale e politica odierna, in un paese in veloce cambiamento e sviluppo e in cui la presenza di fedi e religioni diverse è ormai un dato acquisito.

Come garantire a tutti i cittadini italiani gli stessi diritti in campo religioso, di sostegno al culto, di possibilità di essere seguiti dai propri maestri spirituali nei momenti difficili della vita in ospedale, in case di cura, in carcere, per diritto e non per gentile concessione dei direttori degli ospedali o delle prigioni? Come essere uguali agli altri concittadini potendo destinare l'otto per mille delle imposte pagate per sostenere la propria comunità e lavorare con essa in progetti di cooperazione e di solidarietà?

Nel nostro Paese anche per le religioni, come per le squadre di calcio, vi sono delle serie diverse: serie A per la religione cattolica-romana che gode del regime privilegiato del Concordato; serie B per le religioni che hanno stipulato le Intese previste dall'art. 8 della Costituzione; serie C per le religioni che hanno siglato le Intese, ma che ancora devono vederle applicate perché non tradotte ancora in legge e la serie D per tutte le altre confessioni.

L'Unione Buddhista Italiana è balzata dalla serie D alla serie C nel marzo del 2000 con il governo D'Alema, ma ancora attende di trovare uno sbocco nella serie superiore! Dopo dodici anni infatti, nono-

stante che nell'aprile del 2007 abbia con altre fedi, che nel frattempo sono riuscite a procedere nel cammino istituzionale, siglato di nuovo l'Intesa con il presidente Romano Prodi per piccoli cambiamenti dovuti al correre del tempo - si è passati dalle lire all'euro per le donazioni liberali e l'articolo sull'obiezione di coscienza è stato superato dalla riforma del servizio militare, cambiamenti possibili anche d'ufficio - l'Intesa buddhista rimane al palo.

Il passare del tempo e il sentire della mancanza di un concreto interesse per il tema delle intese e della tutela della libertà religiosa in Italia ci fa riflettere sullo status che nel nostro paese reale hanno le confessioni religiose «diverse dalla religione di maggioranza», ma che oggi rappresentano un 7,2 per cento della popolazione di cui gli italiani sono un 2,5 per cento (dati Cesnur 2011).

In questo senso, oltre alle Intese, l'assoluta necessità di una legge quadro, che regolamenti il diritto della libertà religiosa e il riconoscimento delle fedi, non è soltanto un problema di principio ma è ormai un atto dovuto da parte dei legislatori, che devono tener conto dei cambiamenti intercorsi negli ultimi decenni nella società italiana, anche per effetto dei processi migratori e della necessità di integrazione di queste nuove componenti nel tessuto sociale, integrazione che passa anche attraverso la piena possibilità di professare il proprio credo religioso.

La tradizione buddhista, nella sua universalità, rappresenta una delle ultime tessere di questo nuovo mosaico religioso in Italia con i suoi colori e le sue forme e in diversi modi è entrata in contatto con i bisogni di italiani alla ricerca di un senso religioso nella propria vita e con ampi spazi della cultura, che nelle parole della dottrina buddhista hanno trovato spunti di riflessione e di dialogo proficuo. Accanto alla componente «italiana» come origine e cultura, nel corso degli ultimi venti anni, si è ampiamente allargata la comunità con l'arrivo di migranti da paesi buddhisti asiatici, soprattutto dal Sud est asiatico, Sri Lanka e Thailandia, e dalla Cina. Oggi, secondo i dati del Ministero degli Interni, la presenza buddhista in Italia si attesta su circa duecentomila fedeli con una presenza marcata nel centro nord e alcune comunità in grandi città del sud.

L'Unione Buddhista Italiana, fondata nel 1985 a Milano, li rappresenta nei confronti dello Stato, garantisce il rapporto tra le comunità, organizza le attività comuni e segue i centri nella vita amministrativa, specialmente nei rapporti con i consolati italiani nei paesi asiati-

ci per la richiesta di visto per motivi religiosi dei monaci e delle monache, uno dei temi caldi per le comunità.

L'Intesa che l'UBI ha siglato con lo Stato non si discosta da ciò che è presente nelle Intese già attive, per esempio tutela il sentimento religioso attraverso la piena autonomia organizzativa dell'UBI e dei Centri associati (in particolare le nomine dei ministri di culto, l'organizzazione comunitaria e gli atti in materia disciplinare e spirituale che si devono svolgere senza ingerenza statale); il diritto dei buddhisti di usufruire dell'assistenza spirituale anche se ricoverati in ospedale, case di riposo o detenuti; il rispetto delle regole tradizionali per il trattamento delle salme e per la pratica monastica della questua; la tutela dei luoghi destinati alle pratiche buddhiste che non possono essere requisiti o demoliti se non previo accordo con l'UBI e che hanno diritto al trattamento tributario e al regime di contribuzione pubblica previsti per i luoghi di culto cattolico, stabilisce il riconoscimento nel calendario ufficiale di una festa buddhista il Vesak, convenzionalmente celebrata l'ultimo fine settimana di maggio.

L'iter dell'Intesa con l'UBI è ora fermo alla I Commissione Affari Costituzionali del Senato con la «partner» Unione Induista Italiana¹ mentre le altre Intese siglate insieme nel 2007 hanno quasi concluso il cammino, passando alla Camera dei deputati e ora di nuovo al Senato per la copertura finanziaria. Perché questo diverso trattamento per Intese che nei contenuti sono, si può dire, simili se non identiche, fatte salve alcune specificità delle confessioni? Certo, c'è in alcune frange parlamentari un senso di disagio per l'ufficializzazione della presenza di religioni orientali in Italia, vista come preludio all'apertura ad altre confessioni decisamente più numerose nel nostro paese - vedi Islam - che a loro dire potrebbero poi «chiedere l'Intesa», come se non fosse un diritto comunque, dopo l'approvazione di Intese con religioni non appartenenti al quadro di riferimento cristiano nelle sue diverse sfaccettature, in cui si ritrovano le confessioni ad oggi riconosciute con l'Intesa, oltre alla comunità ebraica.

Sono stati proposti emendamenti all'Intesa buddhista - e induista - da parte della Lega Nord, emendamenti che, per il carattere pattizio del testo, non possono in ogni caso essere accettati senza dover riprendere le trattative e che sostengono un presunto plagio compiuto nei confronti di chi si avvicina a queste fedi lontane dal sentire europeo, una forma rituale poco chiara e quindi la richiesta della ita-

lianizzazione dei riti con la completa traduzione dei testi sacri - ricordo che la lingua ufficiale della Chiesa cattolica non è l'italiano! - e la richiesta che ai ministri di culto non sia permesso il segreto d'ufficio per motivi di ordine pubblico, come se potessero nascondere chissà quali nefandezze compiute dai fedeli, fermo restando il dato fondamentale se queste confessioni orientali possono essere considerate a pieno titolo «religioni» e avere anche la pretesa di vedere riconosciuta una festa dallo Stato! La proposta di emendamenti di questo tipo denota una mancanza di conoscenza delle realtà buddhiste a livello internazionale, il buddhismo è una delle grandi religioni universali che conta oltre 400 milioni di fedeli, se si esclude la Cina di cui non abbiamo dati, della ricchezza e ampiezza dei testi sacri, della cura nello studio e nella preparazione dei monaci e insegnanti, della fondamentale importanza dell'impegno personale e dei principi etici. Dal 2000 le Nazioni Unite inoltre celebrano ufficialmente nelle loro sedi il Vesak, la festa più importante del calendario buddhista, che commemora la nascita, l'illuminazione e la scomparsa del Buddha storico.

Fin quando l'Intesa e una più organica legge sulla libertà religiosa in Italia non saranno effettive, i «diritti» per i fedeli buddhisti sono in uno stato latente. Certo, vi sono buone pratiche legate ai territori, ricordiamo i protocolli siglati a livello locale con ospedali e strutture sanitarie (a Torino con l'Ospedale Le Molinette, a Roma con le Asl Roma E e l'azienda ospedaliera S. Camillo Forlanini), realtà dal basso che hanno fatto da volano ad ulteriori azioni dall'alto da parte del governo con la creazione di un gruppo di studio presso il Ministero della salute sull' "Accoglienza delle specificità culturali e religiose nelle strutture sanitarie" che si affianca alla Conferenza Nazionale permanente «Religioni, Cultura, Integrazione» voluta dal ministro Riccardi, sempre fuori da un disegno organicamente composto. *Best Practices*, ma in una visione frammentaria e legata al buonsenso, se non al buon cuore del governante.

Questo non toglie casi di difficoltà nell'esercizio dei diritti fondamentali, come ricordavo l'estrema complessità per ottenere visti per motivi religiosi da parte di monaci e monache buddhisti di origini asiatiche a cui si chiedono documenti, che vanno oltre il normale iter rispetto ad altre confessioni religiose e tempi di accoglimento molto lunghi. Molte comunità sono ancora costrette a far arrivare i propri

religiosi con visti turistici a breve scadenza e quindi con un *turn over* rapido a carico - viaggi intercontinentali - delle comunità, formate spesso da persone immigrate e con scarsi mezzi finanziari, un peso enorme per poter avere un'assistenza spirituale a tratti. L'impegno dell'UBI è massimo in questo senso anche con azioni incisive nei confronti di agenzie locali a cui i consolati in India, per esempio, hanno appaltato la concessione di visti. Altri problemi sono sorti per i luoghi di culto, similmente a quanto accade per altre confessioni religiose senza Intesa, in cui i fedeli si ritrovano come associazioni a celebrare i propri rituali in magazzini o garage a discapito di ogni norma di sicurezza. Un caso emblematico è stato quello della comunità cinese di Roma, che con grandi sforzi ha acquistato un immobile nella periferia della capitale per adibirlo a luogo di culto e che, dopo aver seguito l'iter prescritto, ha visto il sequestro del manufatto per non meglio identificati abusi edilizi, che sono stati considerati non esistenti dalla magistratura permettendo la riapertura del cantiere e la sua ultimazione, ma con aggravio di costi e dilazione dei tempi. La grande pagoda cinese sarà presto attiva e diverrà il luogo di riferimento della numerosa comunità, che vive nella città e che finalmente avrà un centro di riunione sia dal punto di vista religioso che di interazione sociale.

L'arrivo di esperienze altre rispetto all' "anima cristiana" dell'Europa è certo oggi per l'Italia una preziosa opportunità per uscire da contrapposizioni e pregiudizi, che escludono dalla nostra comprensione tanta parte di mondo e che può portare alla elaborazione di modelli di società "umanisti" in cui centrale siano l'uomo, i rapporti tra gli uomini e l'umanità considerati nella profonda interdipendenza, che ci lega tutti. Una visione "network" in cui ogni singolo nodo della rete concorre alla tensione di tutti gli altri fili della trama e dell'ordito, come il Buddha ha sottolineato migliaia di anni or sono.

Il buddhismo in questa ottica può apportare un'esperienza di unità nella diversità, avendo al suo interno molte anime, molte visioni che coesistono e si sono arricchite nel corso dei tempi con la ricchezza che ogni società, in cui questa fede si è diffusa, ha offerto in un rapporto di dialogo e di scambio: dall'India la filosofia, dalla Cina lo spirito pratico, dal Giappone la sensibilità e oggi dall'Occidente l'apporto delle moderne scienze epistemologiche, psicologiche e fisiche.

In quest'ottica di dialogo ciò che ancora oggi manca in Italia è la piena integrazione della fede buddhista sul piano istituzionale.

La conversione in legge dell'Intesa tra lo Stato e l'Unione Buddhista Italiana, che rappresenta con i suoi membri la variegata presenza delle diverse tradizioni buddhiste in Italia, dalla tradizione degli Anziani del sud est asiatico a quelle cinesi, tibetane e giapponesi, è un atto dovuto nei confronti dei cittadini di fede buddhista che non vedono riconosciuti i loro diritti fondamentali in quanto cittadini italiani e/o residenti nel nostro paese, sarebbe anche un segno preciso dell'attenzione politica posta ai cambiamenti intervenuti nella nostra società negli ultimi decenni e al valore dell'apporto delle religioni alla società civile.

I buddhisti italiani attendono: con la pazienza, che è loro propria e, ancora, con fiducia.

** Vice Presidente dell'Unione Buddhista Italiana*

NOTE

¹ Al momento di andare in stampa le Intese con Unione Buddhista Italiana, Unione Induista Italiana, Chiesa ortodossa dell'Archidiocesi d'Italia, Chiesa Apostolica e Chiesa dei Santi degli ultimi giorni hanno concluso l'iter e sono attive dopo la pubblicazione sulla Gazzetta ufficiale.

UGUALMENTE LIBERE DI FRONTE ALLA LEGGE?

*Franco Di Maria Jayendranatha**

Immagino che il punto interrogativo non sia stato inserito per rispetto dell'art. 8 della nostra Costituzione che, in via programmatica, statuisce che «*Tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge*».

Sappiamo bene però che non è affatto così e che l'intesa dell'Unione Buddhista e la nostra dell'Unione Induista - nonostante lo sforzo e la dedizione di diversi parlamentari, come il sen. Lucio Malan e il sen. Stefano Ceccanti - giacciono ancora in Commissione Affari Costituzionali del Senato ne è la dimostrazione plastica e tangibile.

Eppure sono passati 23 anni dalla celebre sentenza n. 203 del 1989 con la quale la Corte costituzionale ha stabilito che la forma di Stato delineato dalla Carta Fondamentale si regge sul principio supremo della laicità. Ed è solo nella laicità che possiamo rinvenire la pari uguaglianza delle religioni.

Da allora - ma soprattutto negli ultimi anni anche grazie ad un rinnovato, prepotente temporalismo della Chiesa Cattolica - si è spesso giocato con le parole, nel tentativo dichiarato di eludere quella sentenza e di trasferire nella sfera pubblica valori religiosi con la pretesa di imporli a tutti. Si è così concepita e difesa una visione caricaturale della laicità quella cioè proposta per la prima volta - a mia conoscenza - in un'intervista al *Corriere della Sera* del 2005 dell'allora Patriarca di Venezia e successivamente fatta propria da molti *defensores fidei*, più o meno devoti. La laicità - questa la tesi - è accettabile ma solo se «buona», fermo restando che lo scrutinio sulla sua bontà o meno è riservata al magistero della Chiesa Cattolica.

Se la laicità non fosse «buona», sulla scorta dei valori assoluti ritenuti non negoziabili dal magistero ecclesiale e da quei politici che se ne fanno corifei, essa deve essere respinta in quanto laicista e non laica.

Ma la distinzione tra i due «ordini» (quello religioso e quello civile) - ha ancora statuito la Corte costituzionale con la sentenza 334 del 1996 - esclude che si possa fondare l'autorità delle leggi civili su obbligazioni religiose.

E dunque questa tesi della laicità «buona» (cioè di una laicità a immagine e somiglianza dei propri valori religiosi che ben si potrebbe chiamare teocrazia) pone il problema sollevato da Gustavo Zagrebelski della compatibilità tra religione (che abbia queste pretese, ovviamente) e democrazia, dovendosi intendere quest'ultima come lo spazio ove sia garantita la compresenza di valori diversi.

Il tema della laicità è, dunque, cruciale per l'uguaglianza delle religioni davanti alla legge, anche se pochi sembrano accorgersene veramente.

Dire laicità è, infatti, dire democrazia. È raccontare come vogliamo abitare il mondo, come vogliamo vivere, morire, amare, soffrire, in piena libertà di coscienza ma nel rispetto di quel principio fondamentale del *neminem laedere*, del non recare danno ad alcuno, che comporta però necessariamente il passaggio dalla sfera dell'etica a quella del diritto.

Un passaggio, quest'ultimo, ineludibile. Innanzitutto perché non esiste un'etica ma una pluralità di opzioni etiche. Nessuno ha dunque il monopolio dell'etica, della rettitudine, della «vita buona».

L'etica, qualsiasi etica, che pretendesse di utilizzare il diritto come proprio braccio armato, negherebbe - sin dalle fondamenta - l'esistenza di uno Stato laico.

Questo è tanto più vero oggi perché in questo nostro mondo, sempre più globale, la coesistenza - nella stessa area geografica, senza più barriere e confini - di fedi diverse (e dunque di etiche diverse) ci impone di pensare a un pluralismo e a una laicità che non siano tanto la notarile registrazione delle diversità ma, piuttosto, uno strumento di incontro e di conoscenza e, dunque, di inclusione, di educazione alla convivenza e di ricomposizione delle tensioni che nascono dalla diversità.

Ma, allora, se la sfida storicamente inedita che la globalizzazione ci propone si risolve nella compresenza - sullo stesso territorio - di una pluralità di religioni, religioni senza più terra costrette a confrontarsi in una costante situazione di «extraterritorialità», lo Stato oggi deve essere laico se - come tutti dicono - si vogliono evitare i conflitti e le guerre di cui le religioni sono insuperabili maestre e se vogliamo che, veramente, tutte le religioni siano uguali davanti alla legge.

Ora, certamente, la laicità può essere variamente declinata (alla francese, all'inglese, all'olandese e così via), ma esige che ci si intenda - al di là di una adesione di facciata - sul suo tratto distintivo e fondante.

Il principio cardine della laicità (come quello della democrazia) consiste nel fatto che essa è relativistica e mai assolutistica.

Laicità e verità assolute, laicità e dogma sono dunque, piaccia o meno, incompatibili.

Il che non significa ovviamente che al relativismo della struttura contenitore debba corrispondere il relativismo dei valori dei singoli. Che, anzi, proprio il relativismo della struttura consente a ciascuno di coltivare in pace il proprio credo.

Ma ove invece si volessero imporre i propri valori - normalmente in base al binomio *verità-natura* che troppi teologi introducono con disinvolta acriticità - saremmo totalmente al di fuori del perimetro della democrazia.

Ecco, io temo la minacciosa sicurezza di questi teologi, di questi uomini di fede. Li temo perché hanno solo certezze.

Ma io penso, invece, che la pretesa di possedere un sapere incontrovertibile che dica l'ultima parola sul mondo e sull'uomo, sia pura illusione che lascio volentieri a chi la coltiva.

Questi recinti del pensiero che più non consentono ulteriori interrogazioni, che credono di afferrare l'inafferrabile, di attingere l'inattingibile, feriscono a morte la verità.

Essa, se c'è, sta al di là. In un altrove, che quei recinti non riusciranno mai a catturare.

La laicità, come dicevo prima, si intreccia inevitabilmente con la democrazia. Se vogliamo difenderla, in una stagione difficile come questa che vede l'indebolirsi e l'appannarsi della capacità di reazione dei cittadini e della classe politica, noi laici religiosi (e so che i due termini non vi sembreranno un ossimoro) dobbiamo lavorare per distinguere ciò che deve essere regolato dal diritto da ciò che deve restar affidato alla coscienza individuale di ciascuno.

* *Presidente dell'Unione Induista Italiana*

IL PUNTO DI VISTA DELL'ISLAM ITALIANO

*'Abd al-Sabur Turrini**

Innanzitutto tengo a ringraziare gli organizzatori di questo convegno: la Federazione delle Chiese Evangeliche, la Commissione delle Chiese Evangeliche per i Rapporti con lo Stato (CCERS) e il Dipartimento della libertà religiosa dell'Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno (UICCA). Non è indifferente che questo incontro si tenga presso la Camera dei Deputati, pertanto in piena collaborazione con la realtà politica e istituzionale, senza la quale un convegno sulla libertà religiosa resterebbe una pura manifestazione di buone intenzioni.

Come rappresentante della comunità islamica, non posso tacere il fatto che l'Islam in Italia, pur essendo la seconda religione per importanza numerica, non è ancora riconosciuta dallo Stato italiano e non ha un'intesa, a differenza di altre confessioni religiose e, soprattutto, a differenza della Chiesa cattolica romana, la quale ha un rapporto privilegiato attraverso lo strumento concordatario, per quanto attualmente non costituisca più la «religione di Stato».

Una legge generale sulla libertà religiosa rappresenterebbe la manifestazione di una sensibilità politica e giuridica verso il nuovo contesto sociale, multietnico e multiconfessionale, contesto che non può essere garantito nelle sue applicazioni dal corpo normativo attuale.

L'Art. 19 della Costituzione garantisce infatti a chiunque la piena libertà di culto e di opinione. Tuttavia, un conto è la libertà di religione come principio generico, altra cosa è il riconoscimento effettivo di un culto, sancito da un'intesa con lo Stato italiano. Ed è proprio l'art. 8 della Costituzione italiana che, ribadendo l'uguale libertà delle confessioni religiose davanti alla legge e il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, purché non siano in contrasto con l'ordinamento giuridico italiano, sancisce che i loro rapporti con lo Stato siano «regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze». Possiamo dire che una legge sulla libertà religiosa potrebbe risultare proficua, se non venisse considerata in alternativa alle intese, le quali potrebbero comunque, senza esserne escluse, rientrare nella stessa

legge, e costituire uno strumento per affrontare le necessità e le declinazioni pratiche che una specifica comunità religiosa si trova a dover affrontare nel contesto comunitario, civile e sociale.

Per fare un esempio pratico vissuto come comunità islamica, non essendo riconosciuti dallo Stato ed essendo privi di un'intesa, abbiamo seri problemi ad affrontare questioni come la costruzione di una moschea o avere uno spazio cimiteriale. Mancando il quadro generale di riferimento dell'intesa, si è di volta in volta rimessi alla «buona volontà» o maggiore o minore «apertura» dei singoli amministratori pubblici, per cui non vi è alcuna certezza nella declinazione effettiva del diritto alla libertà religiosa e vi possono essere notevoli disparità di trattamento tra i musulmani che vivono nelle diverse zone d'Italia. In questo contesto, i problemi possono venire risolti solamente grazie alla collaborazione specifica con le singole amministrazioni comunali, o con assessorati lungimiranti con i quali si stabiliscono dei protocolli di intesa calibrati di volta in volta sulle particolari necessità delle comunità religiose. A Milano degli esempi sono la disponibilità dell'attuale Giunta comunale ad affrontare il problema dei luoghi di culto delle varie comunità islamiche presenti sul territorio, inquadrando le necessità religiose sotto il profilo di conformità legislativa edilizia, urbanistica e di sicurezza, prendendo soprattutto coscienza che la realtà islamica è plurale e polivalente, aspetto questo che *in primis* ha fatto escludere che vi sia la necessità di un'unica grande moschea che debba soddisfare le esigenze della comunità islamica considerata come un monoblocco. Piuttosto è emerso come la soluzione di più moschee di piccole dimensioni, secondo le necessità delle differenti componenti islamiche milanesi, corrisponda ad un quadro più realistico della natura della *umma* islamica e ad una più efficace possibilità di integrazione dell'Islam nel tessuto sociale, civile e urbanistico di Milano.

Questo lavoro dell'amministrazione si trova ad essere affrontato senza che vi sia alcun accordo-quadro a livello nazionale che sancisca i rapporti nei vari ambiti con le comunità islamiche, o addirittura in deroga a leggi regionali che contrastano *tout court* la possibilità di integrazione del culto islamico. La CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) italiana ha proceduto in grande sintonia con le amministrazioni comunali e in senso proattivo nel definire protocolli di intesa anche per le zone cimiteriali o con l'Assessorato alla Salute, defi-

nendo una procedura sanitaria in accordo con diverse aziende ospedaliere per agevolare l'integrazione dei degenti musulmani nelle strutture sanitarie.

Questi esempi dimostrano che, se non esiste un quadro giuridico generale di rapporto tra lo Stato italiano e la confessione islamica, una generica legge sulla libertà religiosa da sola non è sufficiente, poiché le esigenze di una comunità religiosa sono reali, tangibili, specifiche, e necessitano di essere declinate secondo i vari aspetti che la coesistenza sociale e civile comporta.

Non possiamo ignorare l'immensa onda emotiva internazionale seguita agli eventi dell'11 settembre 2001, ma non vorremmo che si finisse con il considerare l'Islam come una sorta di eccezione nel quadro del trattamento giuridico delle religioni e che la sua stessa percezione come realtà religiosa, rivelata nel contesto del medesimo ed unico monoteismo abramitico di Ebraismo e Cristianesimo, venisse associata anche nella sua partecipazione allo spazio pubblico alle sue contraffazioni politico-ideologiche e radicali, le quali, come sappiamo, sono completamente estranee alla spiritualità islamica, così come viene vissuta quotidianamente da milioni di persone.

Forse è proprio questa tendenza «emozionale» che induce a considerare l'Islam come un tutto inscindibile, un tutto non reale ma frutto dell'immaginario collettivo, che porta anche a ipotizzare che nel caso della rappresentanza dell'Islam in Italia questa «rappresentatività» debba essere unica, granitica, in aperto contrasto con la natura stessa delle comunità religiose islamiche, che sono diverse e poliformi, pur se unite da un'unica dimensione teologica e dottrinale. E quando parliamo di unica prospettiva religiosa o teologica, naturalmente, escludiamo da questo «*unum*» spirituale, qualsiasi istanza fondamentalista, radicale, settaria o violenta: in breve, queste non corrispondono affatto a particolari declinazioni della dottrina islamica, ma a vere e proprie «eterodossie» e strumentalizzazioni della stessa.

Infatti, uno degli ostacoli che viene sollevato di fronte alla possibilità di poter aver un'intesa tra lo Stato italiano e l'Islam, è proprio quella della mancanza di un'unica rappresentanza. Tuttavia, da tempo sosteniamo che questo sia un falso problema per almeno due motivi:

a) Vista la caratteristica pluralistica e diversificata della comunità islamica, si può benissimo concepire di fare più intese a seconda delle diverse realtà comunitarie che compongono l'Islam in Italia. Vi

sono realtà storiche, come la CO.RE.IS italiana, che da oltre quindici anni svolgono un lavoro volto all'integrazione con il contesto istituzionale, giuridico e civile italiano, nonché alla conoscenza dei principi spirituali dell'Islam, con una particolare attenzione al dialogo religioso con la comunità ebraica e cristiana. Il riconoscimento giuridico della CO.RE.IS costituirebbe un segnale per la valorizzazione di "buone pratiche" che sarebbero pertanto estensibili anche ad altre realtà che si segnalassero per il loro carattere proattivo verso la coesione pacifica e l'integrazione.

b) L'intesa può essere concepita anche attraverso lo strumento di una piattaforma federativa che colleghi le varie realtà islamiche, a patto che non vi sia la pretesa istituzionale che, in detta piattaforma o federazione, vi debbano essere inserite "tutte" le varie comunità o organizzazioni islamiche, anche quelle che non volessero farvi parte, o il cui carattere sia più incline a rivendicazioni di stampo politico-ideologico che non di rappresentanza spirituale.

In realtà, ciò che manca sembra essere la volontà di procedere ad un riconoscimento istituzionale e giuridico dell'esistenza, ormai consolidata, di un Islam italiano.

Infatti, non solo non si riesce a sbloccare la procedura per siglare un'Intesa, né l'iter per portare a compimento una nuova Legge sulla libertà religiosa. Quello che è più grave è che alle realtà islamiche è negata anche la possibilità di ottenere il riconoscimento giuridico come enti morali per il culto.

Già nel 1998 la CO.RE.IS. ha presentato istanza presso la Presidenza della Repubblica per il riconoscimento giuridico come ente morale per il culto islamico, ha superato tutti i controlli previsti ed ha ottenuto il prescritto parere favorevole del Consiglio di Stato e del Ministero dell'Interno.

Da allora, però, tutto sembra essersi fermato, senza che sia stata data alcuna motivazione al riguardo e senza apparenti ragioni, dal momento che la questione che ha fino ad oggi ostacolato la firma di un'Intesa, e cioè l'asserita necessità per i firmatari di essere rappresentativi dell'intera comunità islamica presente in Italia, non entra minimamente in gioco nel caso del riconoscimento giuridico: per quanto riguarda quest'ultimo, infatti, le singole realtà riconosciute non devono essere rappresentative in modo esclusivo, ma meritare il riconoscimento istituzionale come espressione qualificata della con-

fessione religiosa islamica. Sono moltissime infatti le associazioni e comunità, all'interno delle più svariate confessioni, che hanno ottenuto il riconoscimento giuridico, alcune costituenti correnti assolutamente particolari all'interno della propria tradizione e di consistenza numerica pari, in alcuni casi, a poche decine di persone. Nessun riconoscimento giuridico sembra invece voglia essere accordato alle realtà islamiche esistenti in Italia.

Oggi, dopo oltre un abbondante decennio di silenzio, dall'ottenimento nel 2002 del doppio parere favorevole al riconoscimento giuridico della CO.RE.IS. - cosa che, sembrava, avrebbe reso quasi «automatico» l'ottenimento del riconoscimento giuridico - si ripropone nuovamente una Legge sulla libertà religiosa che vorrebbe colmare un vuoto legislativo, ma soprattutto una resistenza politica a considerare i rapporti con le confessioni di minoranza, come è per la minoranza islamica.

In conclusione, non è sufficiente avere i giusti strumenti giuridici - che purtroppo possono essere ignorati o resi inefficaci - se, *a priori*, manca la volontà di conoscere e rapportarsi con l'Islam inteso in quanto tale, ossia come religione a cui appartengono, solo in Italia, oltre un milione e cinquecentomila fedeli, un Islam che bisogna imparare a considerare con onestà intellettuale, con un giudizio scevro dalle ondate psichiche legate ai fatti di cronaca e libero dall'illusione collettiva che lo identifica con il polo "negativo" dello scontro di civiltà.

Poiché in generale, né l'art. 19 (che garantisce a tutti, in principio, il diritto di libertà religiosa), né l'art. 8 (che stabilisce le «intese» come strumento giuridico per i rapporti tra lo Stato italiano e le confessioni religiose) hanno in realtà potuto garantire un effettivo riconoscimento per la confessione islamica, crediamo che neppure una nuova Legge sulla libertà religiosa possa assolvere a questa funzione se non scatterà a livello politico ed istituzionale la volontà, non solo di riconoscere l'Islam in Italia, ma anche di dar credito a quelle comunità di musulmani italiani che già hanno dato prova di essere efficaci per la conoscenza, il dialogo, l'integrazione e la coesistenza pacifica.

Se, invece, la proposta di una nuova Legge sulla libertà religiosa corrisponde ad un cambiamento di sensibilità istituzionale, attenta al nuovo scenario interreligioso e multiculturale italiano, allora la CO.RE.IS italiana è ben lieta di collaborare attivamente affinché questa legge possa trovare un riscontro ed essere lo strumento di declinazione anche delle esigenze islamiche in Italia.

Sarà comunque impossibile attivare qualunque procedura giuridica efficace, per una Legge sulla libertà religiosa, l'Intesa o il riconoscimento giuridico, senza un corrispettivo lavoro di informazione e formazione mirante a favorire la percezione dell'Islam in Italia come religione, come tradizione, come civiltà e non come «problema». Al di là del piano legato alla legittimazione e gestione dei luoghi di culto, o alla «formazione» degli imam - questioni alle quali la CO.RE.IS italiana ha risposto con un parere, nel contesto del Comitato per l'Islam italiano presso il Ministero dell'Interno-, le suddette questioni, anche se determinanti per il processo di integrazione delle comunità islamiche, costituiscono comunque un passo successivo rispetto al fondamentale compito di conoscenza, informazione, dialogo istituzionale, religioso ed intra-religioso e approfondimento intellettuale che i musulmani italiani stanno svolgendo, secondo una naturale funzione di ponte tra l'Islam e l'Occidente.

La presenza dei musulmani italiani, e nello specifico della CO.RE.IS italiana, dovrebbe garantire alle istituzioni la possibilità di riconoscere un interlocutore che integra non solo l'aspetto della conformità al sistema giuridico vigente, ma anche una rappresentanza che, insieme ad altre - ma non necessariamente insieme a tutte le altre -, possa costituire l'identità di una realtà spirituale islamica capace di mostrare e testimoniare i lineamenti di una civiltà intellettuale, costruttiva e virtuosa.

In attesa di una nuova Legge sulla libertà religiosa, si tratta ora di concludere almeno il percorso di riconoscimento giuridico della CO.RE.IS. come ente morale del culto islamico in Italia. Tutti i passi necessari sono stati compiuti e i presupposti di credibilità, qualità e affidabilità della CO.RE.IS. sono garantiti dalle stesse istituzioni internazionali, nazionali e locali con cui essa collabora da anni.

La CO.RE.IS. auspica quindi di poter vedere accolta la propria istanza di riconoscimento giuridico, in base alla rappresentatività religiosa, ai diritti costituzionali, alla funzione sociale e culturale, all'opportunità storica e politica. I cittadini italiani di religione islamica e gli immigrati musulmani di ogni provenienza che oggi vivono in Italia hanno lungamente atteso di avere piena dignità giuridica e civile. Ora è il momento di fare un salto di qualità nella tutela della sacralità e della cittadinanza, sancendo il riconoscimento ufficiale dell'Islam italiano.

* *Direttore Generale CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) italiana*

ISLAM, CRISTIANESIMO, COSTITUZIONE*

Cristiani e musulmani a confronto con la laicità dello Stato

*Yahya Pallavicini***

Caro Ministro Andrea Riccardi, ministro per la Cooperazione Internazionale e l'Integrazione del Governo Italiano; Eccellenza Mons. Gino Battaglia, direttore dell'ufficio nazionale per il dialogo interreligioso della Conferenza Episcopale Italiana; cari amici promotori dell'11^a Giornata Ecumenica del Dialogo Islamo-Cristiano insieme alla rivista *Confronti*, vi saluto con il messaggio di Pace, *assalamu alaykum*, che la tradizione islamica rivolge ad ogni creatura, credente e cittadino, e vi ringrazio per questo invito a rinnovare la testimonianza della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana sul tema di quest'anno, particolarmente ispirato, sul doppio confronto tra cristiani e musulmani e di entrambe le comunità religiose con le istituzioni dello Stato italiano.

Se dovessi limitarmi a una considerazione puramente tecnica e sintetica, direi che il confronto tra cristiani e musulmani è un confronto sulla declinazione di una prospettiva sacrale nella vita e di una sensibilità spirituale e fraterna per il Bene Comune, mentre il confronto delle differenti comunità religiose con le istituzioni della Repubblica italiana si articola nel rispetto della laicità e dell'ordinamento giuridico dello Stato e nella condivisione di una Intesa costituzionalmente prevista dove vengano riconosciute alcune specificità di organizzazione del culto delle varie rappresentanze confessionali. Le due nature, confronto religioso e confronto civile, trovano la loro opportuna interdipendenza a condizione di evitare confusioni di gestione tra l'ambito teologico e quello sociale, o tra l'identità religiosa e la politica secolare.

La necessità di armonizzare questa relazione ed evitare le confusioni attraversa tutta la storia dell'umanità e così anche il confronto tra cristiani e musulmani ha vissuto un lungo e complesso periodo di oltre 14 secoli, mentre quello tra le confessioni religiose e la Repubblica italiana è maturato e sancito dalla Costituzione dopo un travagliato percorso tra imperatori del potere temporale e vicari del-

l'autorità spirituale, tra re d'Italia e papi della Chiesa Cattolica Apostolica Romana, anche con momenti di degenerazione che hanno concorso talvolta a drammatiche persecuzioni delle minoranze cristiane e vergognose leggi razziali per gli ebrei.

Ancora, in passato, la prospettiva di un governo confessionale, cristiano o musulmano, nei confronti di un credente di altra fede, non è forse mai riuscita a garantire una piena dignità di cittadinanza e, parallelamente, alcuni moderni sistemi di governo democratico riducono o negano ai membri di qualsiasi religione la possibilità di esprimersi con pari dignità.

In Italia, la situazione attuale non presenta casi così estremi, anche se il rapporto dei musulmani con i cristiani e con la laicità dello Stato vive un momento prolungato di importante transizione. Questa transizione si concluderà con un nuovo ciclo positivo se le politiche di governo e dei vari rappresentanti religiosi sapranno interagire orientando insieme la più saggia interpretazione di laicità, libertà di culto e di rispetto del pluralismo religioso e se, cristiani e musulmani, sapranno liberarsi dalle correnti letteraliste ed esclusiviste che minano la nostra fratellanza spirituale. Diversamente, assisteremo al tradimento della Costituzione, con fedeli tutelati nei loro diritti rispetto ad altri che vengono ingiustamente discriminati, o al travisamento dell'autentica e ortodossa esperienza religiosa confusa con l'esclusivismo dei fondamentalisti che fomentano disordine e impongono il loro formalismo privo di valore simbolico. Dopo secoli di conflitti di potere tra chiese o tra ideologie e rappresentanze confessionali decadute, abbiamo assistito a un decennio di abuso della religione per finalità che esulano dalla sua vera natura, strumentalizzazioni dove profeti, santi, sapienti, fedeli e testi delle varie comunità religiose si sono trovati ostaggio di predicatori fanatici che hanno manipolato il senso più profondo e vero della Giustizia e della Misericordia di Dio. Come CO.RE.IS. italiana, questo ci sembra un punto importante per affrontare il tema di oggi e onorare la giornata del dialogo islamo-cristiano e collaborare attivamente con le autorità e i fedeli cristiani: salvaguardare l'autenticità e l'ortodossia della dottrina, dei simboli e dei riti delle nostre rispettive tradizioni religiose e mantenerne la vitalità e la libertà, difendendo i bisogni spirituali e morali dei credenti dagli artifici del bigottismo, del sincretismo o del relativismo. Parallelamente, le sfide sociali, culturali e politiche dell'epoca con-

temporanea provocate dalle accelerazioni della globalizzazione, della modernità e della democrazia richiedono una migliore capacità di adattamento, senza stravolgimenti, della prospettiva religiosa in tutti i campi dell'esistenza dei cittadini e la collaborazione tra cristiani e musulmani in questi settori dinamici della vita pubblica può dare un valore aggiunto soprattutto nell'ambito dell'unità familiare, dell'educazione tradizionale e dell'etica allo sviluppo sostenibile e alla Pace internazionale.

L'importante è che non si voglia scollegare o appiattare la responsabilità dei religiosi cristiani e musulmani soltanto alla dimensione sociale o esteriore, dimenticando la relazione tra la trascendenza e l'immanenza di Dio e negando il mistero spirituale del tempo, del mondo e della fede che ispira la ragione e l'intelligenza umana ma non può diventare razionalismo pragmatico né filosofia astratta.

Un altro aspetto importante da condividere tra cristiani e musulmani in Italia è lo sviluppo di varie forme di pluralismo interno che non possono essere necessariamente simmetriche: cattolici, ortodossi e protestanti, sciiti e sunniti, malikiti, hanafiti, shafiiti, hanbaliti, gli ordini monastici e gli ordini contemplativi, i teologi e i sapienti, le università di ispirazione religiosa e i centri spirituali, le associazioni di volontariato sociale, educativo, sanitario, culturale, giovanile, sportivo, i movimenti di militanza politica, le differenti sensibilità, interpretazioni e coerenze nell'osservanza dei credenti praticanti. Tutta questa varietà interna al cristianesimo e all'islam presenta differenze non simmetriche che impongono una qualità di comunicazione e gestione della ricchezza dell'universo delle nostre rispettive comunità che merita rispetto, studio e attenzione e non può essere oggetto di un superficiale pregiudizio nel quale si generalizza tutto per un fatto di cronaca enfattizzato in modo disonesto da alcuni media o personaggi politici.

La CO.RE.IS, pur avendo privilegiato un confronto con le varie espressioni della cristianità, con le autorità e con le organizzazioni dei credenti della società civile sulle corrispondenze del sacro nelle responsabilità esteriori e interiori, cerca di garantire la sua partecipazione in molti dei campi appena menzionati contribuendo in questo modo all'educazione, interdisciplinare e intrareligiosa, all'interculturalità interna dei musulmani di origine straniera, naturalizzati, convertiti o di seconda generazione, nati musulmani italiani.

Proprio grazie a questo confronto esterno e interno, nazionale e internazionale, la CO.RE.IS ha saputo rappresentare un'azione di dialogo aperto, in tutti i campi, alle diverse culture, cittadinanze, fedi ma, nello stesso tempo, ha voluto rappresentare una identità specifica dell'Islam italiano che si distingue da altre associazioni di musulmani in Italia per il suo metodo di lavoro e il suo carattere di autonomia da ogni interpretazione straniera, estranea o conflittuale alla sintesi armoniosa tra universalità religiosa e tradizione occidentale, all'incontro tra l'insegnamento dei maestri di spiritualità e le nobili intenzioni dei padri fondatori della Repubblica Italiana e dell'Unione Europea, alla sintonia tra i teologi e gli intellettuali musulmani e i giuristi e i filosofi occidentali. Noi siamo convinti che questa sintesi, incontro e sintonia possano realizzarsi a condizione di:

- prevenire la nostra comunità dalle istanze incompatibili di una parte dell'islam d'importazione che vuole pretestuosamente rimanere alieno dal nostro tessuto socioculturale e che rischia di costruire ghetti;

- preservare la fede dei musulmani dal radicalismo e dalla propaganda dei partiti di militanti che interpretano, con una strategia politica o ideologica, la nostra religione in modo estraneo all'islam ortodosso ed ecumenico;

- difendere l'indipendenza dell'islam italiano da ingerenze di individui, affiliati all'ambasciata di un determinato Paese estero o, al contrario, in opposizione al governo del proprio Paese d'origine;

- evitare la confusione tra i rappresentanti dell'organizzazione del culto e coloro che perseguono gli interessi del commercio estero o del petrolio, o le problematiche legate all'immigrazione, regolare o clandestina, o alla violenza del terrorismo.

Cosa può fare il Presidente della Repubblica Italiana per i musulmani italiani?

Vent'anni di attività della CO.RE.IS attendono tuttora di essere riconosciuti dalle Istituzioni laiche dello Stato italiano, che possano così conferire alla nostra associazione la qualifica di ente morale per il culto, contribuendo a sancire quella dignità di rappresentanza di una espressione qualificata della confessione religiosa islamica, all'interno del variegato ed eterogeneo pluralismo interno dell'Islam italiano.

Dopo vent'anni di storia nella formazione e nel dialogo, rinnoviamo la richiesta già presentata dieci anni fa e interrotta, dopo il pare-

re favorevole del Ministero dell'Interno e del Consiglio di Stato, di ottenere il riconoscimento giuridico come ente morale per il culto islamico in Italia quale segno naturale e modello nazionale di religiosità islamica utili alla dinamica interreligiosa e civile della nostra società contemporanea e al sano sviluppo delle nuove generazioni di cittadini italiani musulmani.

**Discorso tenuto a Roma il 24 ottobre 2012 durante l'11^a Giornata Ecumenica del Dialogo Islamo-Cristiano*

*** Imam, Vice Presidente della CO.RE.IS. Italiana*

NOTE

NOTE

NOTE

Finito di stampare nel mese di gennaio 2012
Tipografia tipostampa per conto di CBN Services di Perugia
Città di Castello PG

COSCIENZA E LIBERTÀ

Organo ufficiale dell'Associazione Internazionale

per la Difesa della Libertà Religiosa

anno 2012 n. 46

prezzo € 3,00