



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 2-2008
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

6



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno II - n. 2-2008
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

Sul concetto di confessione religiosa nel diritto dell'Unione europea

LUIGI BARBIERI

*«Non conta quale sia la vera religione,
ma come si possa vivere bene insieme»*

Michel de l'Hopital al Conseil du Roi
alla vigilia delle guerre degli Ugonotti nel 1652

Premessa

Il presente contributo sul concetto di confessione religiosa nella prospettiva europeistica richiede alcune preliminari considerazioni.

Lo studio analitico del fenomeno dell'integrazione europea rischia di far disperdere il ricercatore più agguerrito in un *mare magnum* di dati, testi giuridici, proposte e documenti politici, osservazioni teologiche, studi sociologici, ricerche storiche, indagini ed elaborati statistici, nel quale risulta davvero difficile, se non impossibile, trovare un unico filo conduttore. Per orientarsi dalle dichiarazioni del *Manifesto di Ventotene* ad oggi, ci sarebbe impellente bisogno di un Graziano redivivo, anche per espungere dai testi legislativi il *troppo e il vano* in maniera tale che piaccia nell'aldilà, per ritrovare cioè una *concordia discordantium canonum*, in un nuovo processo di delegificazione, sempre invocato nella forma e giammai applicato nella sostanza.

Nella fase attuale il termine *costituzione europea* si manifesta in tutta la sua ambivalenza semantica.

Se da un lato è ancora possibile, per gli operatori del diritto, oltre che per il cittadino comune, adoperare il vocabolo come sinonimo della categoria concettuale descrittiva e naturalistico-concreta del sistema dei rapporti giuridico-istituzionali, che costituiscono la specificità dell'ordinamento comunitario, dall'altro, con la locuzione in parola, deve definitivamente escludersi

ogni riferimento materiale ad uno strumento che sancisce la nascita di una sovranità transnazionale, dovendosi piuttosto rapportarsi ad una sorta di testo unico, in cui vengono solo recepiti e riordinati testi giuridici preesistenti, con poche vere innovazioni e soprattutto senza alcun concreto trasferimento di sovranità, almeno nella fase attuale che registra una sistematica reiezione della ratifica, quando essa dipende dal consenso popolare referendario¹.

In sostanza siamo ancora in presenza di una costituzione europea come un quadro giuridico formale, non sostanziale, delle garanzie costituzionali dell'Unione, concepita come una aristotelica *politeia*, un ordinamento, cioè, della convivenza naturale degli uomini nella *Polis* europea, ancora tutta da costruire.

Per altro il trattato portante la *lex fundamentalis* non è ancora divenuto diritto positivo, a causa delle note vicende referendarie, da ultima quella irlandese², e quindi l'ordinamento positivo rimane ancorato all'attesa dell'entrata in vigore del Trattato di Lisbona, che avverrà solo nel 2009; sicché la natura della costituzione europea resta sempre quella di uno strumento internazionale di natura pattizia, in quanto gli attuali Stati aderenti non hanno accolto l'ipotesi di una superiore costituzione dell'Unione, espressione di un potere giuridicamente originario che divenisse fonte di giustificazione delle costituzioni statali.

In attesa di una *costituzione che verrà*, che tragga la sua legittimazione da una fonte istituzionalizzata autosufficiente, nel presente lavoro la più volte richiamata locuzione di "costituzione europea" verrà adoperata in senso specificamente *culturale*³.

Se esiste una tale forma di costituzione alla base della coscienza europea, del *demos*⁴ europeo, come premessa utile per gli ulteriori sviluppi non ancora

¹ SABINO CASSESE, *La costituzione europea: elogio della precarietà*, in *Quaderni costituzionali*, 2002, p. 469 e ss.; PASQUALE COSTANZO- LUCA MEZZETTI- ANTONIO RUGGERI, *Lineamenti di diritto costituzionale dell'Unione Europea*, Giappichelli, Torino, 2006; NICOLA COLAIANNI, *L'influenza della «Costituzione europea» sul diritto «statale» di libertà di religione*, in *Studi sull'integrazione europea*, 2007, 2, pp. 315-334; FRANCO BASSANINI - GIULIA TIBERI, *Introduzione a Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, a cura di FRANCO BASSANINI E GIULIA TIBERI, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 27.

² Si rammentano le bocciature referendarie della Francia e dell'Olanda e, da ultimo, per il Trattato di Lisbona, il voto negativo dell'Irlanda del 13 giugno 2008.

³ RENATO TREVES, *Il diritto come componente della cultura*, in *Studi in onore di Cesare Grassetti*, III, Giuffrè, Milano, 1980, p. 1814.

⁴ Che per altro secondo una dei maggiori politologi contemporanei non ha raggiunto ancora il grado della democrazia compiuta: «Se fosse una vera democrazia, l'Unione dovrebbe poter soddisfare le tre domande poste all'inizio della nostra conversazione. Ora, se consideriamo la terza, come cioè il popolo può esprimere la sua volontà, ci accorgiamo subito che essa è perfino improponibile nel caso della UE, perché non esiste nemmeno un popolo europeo, un *demos* europeo per una democrazia

maturati nei fatti, la scienza ecclesiasticistica non può sottrarsi al compito di dare un contributo qualificante per la individuazione e l'analisi degli elementi fondamentali, che confluiranno nella costituzione europea prossima ventura. In più di una disposizione, infatti, possono rinvenirsi spunti di riflessione sul fenomeno religioso, sia individuale che collettivo.

In particolare, dall'analisi comparativa dei due testi – art.16-C Trattato FUE e art. 17 TUE – è possibile fare qualche breve considerazione in ordine al concetto di confessione religiosa nell'ordinamento europeo.

Il presente lavoro è pertanto teso ad offrire delle considerazioni in ordine sparso sul fenomeno dell'integrazione europea correlato al fattore religioso, in particolare al concetto di confessione religiosa per il diritto comunitario.

Il punto di domanda è posto nel senso se è possibile rinvenire un concetto di confessione religiosa nella normativa a carattere europeo; è una semplice riflessione, senza alcuna pretesa di indicare soluzioni teoretiche, una suggestione interpretativa più che una proposta per elaborare una teoria sul fenomeno associativo con finalità religiosa nell'ambito del diritto europeo.

Trattasi in sintesi di uno *schizzo* finalizzato unicamente a verificare, anche in sede di diritto comunitario, la tesi del concetto di confessione religiosa, come teoria ordinamentale.

1. *L'analisi comparativa*

L'art. 16-C del trattato FUE, c.d. Costituzione Europea⁵, disponeva: «...l'Unione europea mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare.... con chiese, associazioni, comunità religiose, organizzazioni filosofiche e non confessionali»; è noto che detto trattato non è entrato in vigore per effetto della mancata ratifica da parte della Francia e dell'Olanda; conseguentemente i paesi dell'Unione hanno adottato un nuovo trattato, che si autodefinisce di *reform treaty* e, secondo la vulgata giornalistica, conosciuto come Trattato di Lisbona; il nuovo testo, che entrerà in vigore – con le opportune riserve⁶, attesa

europea. E questa è una condizione culturale elementare, oserei dire una *conditio sine qua non*, se intendiamo costruire istituzioni analoghe a quelle delle democrazie nazionali», RALF DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, intervista a cura di ANTONIO POLITO, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 36.

⁵ Cfr. JACQUES ZILLER, *La nuova Costituzione europea*, Il Mulino, Bologna, 2004.

⁶ Non poche sono infatti le perplessità espresse tramite i media dal settore politico sul nuovo testo, definito dell'Europa a due velocità. Afferma il Presidente della Repubblica Italiana: «È un trattato senza ambizione, senza nome, senza simbolo, senza efficienza», cfr. la *Lectio magistralis* del Presidente Napolitano, tenuta all'Università di Humboldt di Berlino il 27 novembre 2007.

la mancata ratifica dell'Irlanda – l'1-1-2009, fatta salva la sostanza portante della materia, in tema di organizzazioni confessionali testualmente recita: «1) *l'Unione rispetta e non pregiudica lo status di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli stati membri, in virtù del diritto nazionale;* 2) *l'Unione rispetta ugualmente lo status di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali;* 3) *Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese e organizzazioni».*

In dottrina⁷ si ritiene che: «...l'ampiezza delle denominazioni utilizzate (chiese, associazioni, comunità religiose, organizzazioni filosofiche e non confessionali) non stabilisce relazioni gerarchiche tra le diverse entità religiose e non determina forme di precedenza nei confronti dell'interlocutore pubblico comunitario».

L'affermazione è condivisibile solo in parte.

Indubbiamente vi è una *ampiezza delle denominazioni utilizzate*, che non sembrerebbe autorizzare un'interpretazione che determini *forme di precedenza nei confronti dell'interlocutore pubblico comunitario*; più problematico riesce invece rinvenire nella *voluntas* e nella *mens legislatoris* una esclusione netta di relazioni gerarchiche *tra le diverse entità*.

Nel primo testo della Costituzione europea vi era chiaramente una equiparazione tra organizzazioni confessionali, associazioni, comunità religiose e... *organizzazioni filosofiche e non confessionali*; nel testo attuale l'equiparazione scompare, per riprodurre, quasi pedissequamente il testo del Trattato di Amsterdam, unico prodromo storico-legislativo sull'argomento⁸.

Da ciò è desumibile che nel trattato di Lisbona gli ordinamenti confessionali vengono distinti dalle organizzazioni filosofiche e *non confessionali*, vi è in sostanza il riconoscimento del confine netto tra religione e filosofia, tra teologia e filantropia ed altre branche di scienze affini; sicché la precedenza delle relazioni è determinata dalla finalità politica che gli Organi dell'Unione vogliono

⁷ GIANFRANCO MACRÌ, *Chiese e organizzazioni religiose nel Trattato di Lisbona*, in <http://www.sta-toechiese.it>, giugno 2008.

⁸ «L'Unione europea rispetta e non pregiudica lo status previsto dalle leggi nazionali, di chiese e associazioni o comunità religiose negli stati membri. Nello stesso modo l'Unione europea rispetta lo status delle organizzazioni filosofiche e non confessionali»: Trattato di Amsterdam del 2 ottobre 1997; cfr. sul punto GERHARD ROBBERS, *Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del Trattato di Amsterdam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 1998, p. 393 e ss.; per una attenta precisa e puntuale ricostruzione, anche cronologica, delle fasi preparatorie, cfr. OMBRETTA.FUMAGALLI CARULLI, *Costituzione Europea, radici cristiane e Chiese*, in <http://www.olir.it>, gennaio 2005, pp. 1-9.

di volta in volta scegliere tra entità confessionali e religiose e organizzazioni non confessionali; in applicazione dell'art. I-3 del Trattato che enuncia gli obiettivi, nel senso che l'Unione deve offrire ai cittadini *uno spazio di libertà senza frontiere*, antepoendo *i valori* (che si rinvergono in primo luogo nelle radici, anche religiose) agli obiettivi stessi (art.I-2 TFUE)⁹.

Ciò posto, è opportuno osservare che nel trattato sottoscritto da Giscard D'Estaing l'abbinamento tra organizzazioni confessionali e non è una applicazione concreta della teoria dell'autoreferenziazione¹⁰ (ipotesi ricostruttiva del *pensiero debole*). Tale concezione è tipica del modello secolarizzato dell'ordinamento francese¹¹, laddove la cultura della laicità richiede la puntuale privatizzazione della religione, con l'eliminazione di essa da qualsiasi pubblica istituzione, in un sistema cioè improntato ad una *pericolosa* neutralità¹² nella forma ma relativista-etico nella sostanza¹³. Di contro, in quello sottoscritto dal Presidente Barroso sembrano potersi rinvenire elementi interpretativi risalenti alla teoria ordinamentale¹⁴ (ipotesi *forte*), più consona all'ordinamento

⁹ Anche la Corte di Giustizia viene incentivata «ad orientare la propria giurisprudenza sulla base di una gerarchia di valori fondamentali», cfr. CESARE PINELLI, in *Le nuove istituzioni europee*, cit., p. 61.

¹⁰ NICOLA COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art .8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990.

¹¹ Cfr. FABIO FEDE-STEFANO TESTA BAPPENHEIM, *Dalla laicità di Parigi alla nominatio Dei di Berlino, passando per Roma*, Giuffrè, Milano, 2007.

¹² Ma che allo stesso tempo preme sui gruppi religiosi per farli organizzare in una singola struttura istituzionale centralizzata come quella della Chiesa che può essere regolata e svolgere il ruolo di interlocutore dello stato secondo lo schema tradizionale del concordato. La cronaca internazionale di questi giorni, segnatamente la visita del Papa in Francia, ha fatto registrare non pochi accenni polemici nei confronti del Presidente della Repubblica per le sue aperture alla c.d. laicità positiva, cfr. MARIA D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in <http://www.statoechiese.it>, luglio 2008. Per una attenta ricostruzione storica circa il rapporto laicità- diritto, anche in relazione all'ordinamento giuridico francese, cfr. GAETANO LO CASTRO, *Il diritto Laico*, in *Il principio di laicità nello Stato democratico*, a cura di MARIO TEDESCHI, Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 255 e ss., segnatamente la nota 14.

¹³ «Lo Stato che dinanzi ai grandi problemi della vita e della morte optasse per la “non scelta” etica, cioè scegliesse di lasciare liberi i cittadini di determinarsi secondo la personale scala di valori morali, non risulterebbe neutrale, laico. Anche la sua sarebbe una scelta di parte, di una parte eticamente ben definita, con un nome e cognome: quella del c.d. relativismo etico...», così GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 104 e per una disamina completa delle varie posizioni in tema di laicità cfr. MARIO TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Il Dir. Eccl.*, I, 1993, p. 560. «Ciò che rende inaccettabile il laicismo velato dalla neutralità è l'assunzione teleologica e secolarizzata del codice laicista, in base al quale una serie di norme è reazionaria, fondamentalista e antimoderna, mentre un'altra serie è progressista, liberale e moderna, ma in base a quale discrimine non si riesce a stabilire», GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 104.

¹⁴ Per la quale mi permetto rinviare a LUIGI BARBIERI, *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.

giuridico italiano e agli altri paesi di tradizione romano-germanica.

L'attuale dato normativo distingue pertanto da un lato:

- le chiese,
 - le associazioni,
 - le comunità;
- e dall'altro:
- le organizzazioni filosofiche,
 - e quelle non confessionali.

Da ciò si deduce che il legislatore europeo abbia scelto per la identificazione di una confessione religiosa *in primis* il criterio storico-politico, elemento portante, anche se non fondamentale, della soluzione ordinamentale (le chiese, intese quelle storicamente consolidate nella tradizione occidentale, databili dal 386 d.c., vale a dire dall'editto di Teodosio il Grande, denominato sinteticamente anche *Cunctos Populos*) ed in secondo luogo il fenomeno associativo, naturalmente con finalità religiosa (le associazioni¹⁵ e le comunità)¹⁶.

Il legislatore comunitario non si è posto, per altro, l'ulteriore quesito della primazia (chiese istituzionalizzate)¹⁷ o della subalternità (associazioni e comunità)¹⁸ degli ordinamenti che prendono vita da questo fenomeno, anche perché lo *status*¹⁹ di Chiese è rinviato agli ordinamenti nazionali dei paciscenti. In virtù di detto meccanismo l'Unione è esentata da qualsiasi ingerenza nella verifica del sistema democratico all'interno degli ordinamenti delle organizzazioni chiesastiche, essendo stato delegato agli Stati membri eventuali verifiche²⁰; difatti per loro intrinseca natura gli ordinamenti confessionali non devono necessariamente essere improntati ad un sistema democratico *ad intra*, ma solo *ad extra* essi devono attenersi al rispetto del principio supremo della

¹⁵ SERGIO LARICCIA, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 1966, pp. 157-158.

¹⁶ Profeticamente in dottrina si era evidenziato che già nel Trattato di Amsterdam si «riconosce la soggettività istituzionale delle Chiese non più solo come dato di fatto, ma come dato di diritto, inserendola in un quadro articolato di relazioni giuridiche, ispirato al principio di sussidiarietà, che testualmente fa riferimento al rapporto Unione Europea e Stato membro, ma che può considerarsi l'avvio di una ricostruzione sistematica, che, a partire dai diritti nazionali, precisi *de jure condito* o *de jure condendo* il rapporto di sussidiarietà tra le Chiese e lo Stato». OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Costituzione Europea, radici cristiane e Chiese*, cit.,

¹⁷ GIUSEPPE CASUSCELLI, *Concordato, intese e pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974.

¹⁸ In altra sede si è già avuto modo di osservare che la distinzione tra confessione e associazione religiosa è netta e precisa, e ciò anche per il diritto comunitario: «se le confessioni fossero associazioni occorrerebbe vedere come distinguerle dalle associazioni create nell'ambito di esse...occorrerebbe vedere anche come collegare, o non, alle confessioni istituzionali quei movimenti che da esse prendono ispirazione..», FRANCESCO FINOCCHIARO, *Il Diritto ecclesiastico e la teoria generale del diritto, in Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico*, Napoli, 1986, p. 83.

²⁰ OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Costituzione Europea, radici cristiane e Chiese*, cit., p. 13.

netta separazione tra ordine spirituale e ordine temporale, ovvero al principio supremo della laicità, che assume valenza ricognitiva sia in sede statale che comunitaria. Da qui si deduce, ancora una volta che gli ordinamenti giuridici identificabili nelle confessioni religiose sono ordinamenti primari, in quanto l'Unione europea, non avendo nessuna competenza nella sfera sacrale, non potrebbe assoggettare al proprio un altro ordinamento, che le è estraneo, pur se non indifferente.

Elemento identificatore di questi peculiari ordinamenti è però la finalità religiosa, vale a dire che la dinamica dell'associazionismo deve avvenire per una finalità religiosa, altrimenti risulterebbe vana ed *inutiliter data* qualsiasi ulteriore distinzione con le organizzazioni filosofiche, filantropiche²¹ e non confessionali. Naturalmente per ricercare una definizione di religione che possa adattarsi al diritto comunitario bisogna far riferimento alla giurisprudenza comunitaria in materia di libertà religiosa²² e rinviare, per quanto possibile²³, alla legislazione degli Stati nazionali, membri della comunità, ove riesce difficile – ma non impossibile²⁴ – riscontrare una definizione di religione che possa in qualche misura adattarsi alle esigenze della sistematica giuridica, sia in sede teorica che giurisprudenziale²⁵, stante anche la «dichiarata incompetenza

²¹ Di recente è stata pubblicata un epistolario inedito di ARTURO CARLO JEMOLO, che letteralmente diffidava il suo interlocutore a tener ben distinti i concetti di filantropia e cristianesimo, v. in *Il Sole 24 Ore*, del 24-8-2008.

²² La giurisprudenza comunitaria si è occupata di tale tematiche, anche per semplici *dicta*, dovendo risolvere casi singoli perché le Chiese: «sono datori di lavoro per molte persone, gestiscono ospedali e scuole, università e asili nido, banche, fattorie e svolgono altre attività economiche... In questa prospettiva chierici e monaci finirebbero per essere considerati come lavoratori dipendenti delle Chiese talvolta anche come lavoratori autonomi», GERHARD ROBBERS, *Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del Trattato di Amsterdam*, cit, p. 395.

²³ Il rinvio al diritto degli stati nazionali è oltremodo problematico se si tien conto del variegato sistema del c.d. primato del diritto europeo sul diritto interno. Per una attenta analisi, soprattutto per quel concerne l'ordinamento giuridico italiano e sul problema della *cessione di sovranità* si veda VINCENZO CERULLI IRELLI, *I rapporti tra ordinamento dell'Unione europea e ordinamento interno*, in *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, cit, p. 383; PIETRO PERLINGIERI, *Normativa comunitaria e ordinamento interno*, in *I giuristi e l'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 109 ss.

²⁴ Mi permetto ancora rinviare, anche per una breve sintesi comparatistica, a LUIGI BARBIERI, *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, cit., p. 91 ss.

²⁵ Elaborata dalla dottrina, più che dalla giurisprudenza, secondo la definizione del Magni innanzi riportata. Anche se tale ricostruzione è entrata in crisi da ultimo nel nostro sistema giuridico, essendo stata conclusa l'intesa con i buddhisti, organizzazione che non può qualificarsi come una vera e propria confessione religiosa, bensì come un raggruppamento filosofico-religioso, in quanto nella religione buddhista non è previsto un itinerario di salvezza. Va però osservato che nella definizione data dal Magni, riportata per esteso nel testo, il concetto di "itinerario di salvezza" è stato espunto. Per le problematiche relative all'intesa con i Buddhisti non seguita la legge di approvazione/esecuzione si

dell'Europa, pur in un quadro di attenzione per il diritto fondamentale per l'esercizio della libertà religiosa e di norme comunitarie che toccano lo *status* delle chiese e delle organizzazioni non confessionali»²⁶.

Da qui l'importanza della *radice religiosa* per l'integrazione europea. Essa radice, ancorandosi storicamente alla tradizione occidentale, difficilmente potrebbe denegare un concetto di religione che parta dalla trascendenza e si rivolga alla metafisica, come ha osservato il Magni nella sua lapidaria definizione: «la religione può essere definita credenza nell'esistenza di potenze trascendenti, personali o impersonali, agenti nel mondo. L'uomo religioso fonda la sua credenza sul fatto che esiste un mondo superiore a quello fisico: in esso operano potenze con le quali l'uomo religioso desidera e crede di poter venire in contatto con mezzi diversi da quelli della percezione dei sensi, perché quest'ultimi sono radicalmente inadeguati ai fini del raggiungimento di una conoscenza ed esperienza metafisica. Nell'atteggiamento religioso è dunque costante la credenza nel trascendente, inteso come un potere o una legge che va oltre la possibilità di una esperienza sensibile e di quella meramente logica, scientifica, o filosofica. Metafisica e trascendenza religiosa hanno fondamenti diversi da quelli di eventuali sistemi metafisici e trascendenti di carattere meramente filosofico... L'uomo religioso vive del sentimento che una relazione con il trascendente lo guida e crede in ciò che la religione umana non può provare»²⁷.

Fatte queste debite precisazioni, è possibile giungere ad una prima conclusione, il concetto di confessione religiosa come ordinamenti giuridici primari, derivanti dal fenomeno associativo per finalità religiosa, è recepito

veda NICOLA COLAIANNI, *L'intesa con i Buddhisti*, in <http://www.olir.it>, 2004; cfr. pure SILVIA ANGELETTI, *La nuova intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in <http://www.statoechiese.it>, giugno 2008.

²⁶ «Anche perché non c'è un modello comune del modo in cui l'U.E. intende rapportarsi con il fenomeno religioso e che segni il passaggio dal diritto ecclesiastico degli Stati ad un profilo di diritto comunitario capace di regolare la fattispecie», cfr. GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Laicità, radici cristiane e regolamentazione del fenomeno religioso nella dimensione dell'U.E.*, in <http://www.statoechiese.it>, giugno 2008. Vale la pena di sottolineare che la norma non fa distinzione tra Chiese con intesa o priva di intesa (convenzionate e non, per dirla con il Colaianni), avvalorando vieppiù l'ipotesi che il raggiungimento dell'intesa è solo un addizionale politico e giuridico allo stato confessionale, ma nulla toglie o aggiunge alla teoria ordinamentale. Cfr. MARIO TEDESCHI, *Le comunità religiose nell'Unione Europea*, in *Filosofia dei diritti umani*, n. 10, 2002, pp. 28-32.

²⁷ CESARE MAGNI, *Avviamento allo studio analitico del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1956. Ritene ancora il Finocchiaro, in una posizione rimasta alquanto isolata, che nel nostro ordinamento giuridico la definizione di religione sia addirittura legislativamente prevista, FRANCESCO FINOCCHIARO, *La Repubblica italiana non è uno stato laico*, in *Il Dir. Eccl.*, 1997, I, p. 11 ss.; per i collegamenti epistemologici tra definizione teologica di religione e le altre scienze, in particolare con quelle giuridiche mi permetto ancora rinviare a LUIGI BARBIERI, *Sul concetto di confessione religiosa*, cit., p. 208.

anche nell'ambito del diritto comunitario.

Non possono nascondersi le lacune interpretative, derivanti da tale definizione, per le complicità delle concezioni radicate negli Stati membri su alcuni aspetti del fattore religioso connessi alle problematiche giuridiche, si pensi al Monte *Athos* e al divieto di proselitismo in Grecia, al problema della religione di Stato in Gran Bretagna²⁸ o ad analoghe problematiche in Svezia²⁹. In Grecia, ad esempio, sarebbe difficile, da parte di una confessione religiosa, invocare il diritto comunitario per violare il divieto di proselitismo³⁰.

Allo stato però la teoria ordinamentale appare l'unica strada percorribile, in quanto una diversa soluzione non può essere trovata sbrigativamente nella c.d. religione civile secolarizzata, in adesione cioè ad un certo plagio inconscio nei confronti del fenomeno federativo degli Stati Uniti³¹

Se infatti per religione civile deve intendersi una nuova forma di *religione immanentizzata*, che trasferisce interamente l'esperienza religiosa della comunità nella sfera politica, trasfigurandola, o, piuttosto, sacralizzando la politica, facendo delle istituzioni della moderna sovranità nazionale l'*oggetto di un culto nuovo e potenzialmente esclusivo, ... e perciò intollerante verso ogni culto precedente o esterno*³², è evidente che la tradizione occidentale non può

²⁸ SILVIO FERRARI, *Chiesa e Stato in Inghilterra*, in *Il Ponte*, 1979, p. 1342; EIUDEM, *Diritto della Chiesa d'Inghilterra*, in *Digesto delle discipline privatistiche, sezione civile*, VI, Utet Giuridica, Torino, p. 181.

²⁹ Per una breve rassegna comparatistica si veda TIZIANO RIMOLDI, *I rapporti Stato-Chiesa nell'Europa dei Quindici*, in <http://www.wolir.it>, gennaio 2005; segnatamente per i Paesi Scandinavi cfr. HEIKKI E.S. MATTILLA, *Diritto dei paesi scandinavi*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, VI, cit., p. 152.

³⁰ Sul punto la dottrina ha osservato però che: «quanto si tratta di regolare delle questioni che non sono disciplinate in modo uniforme nei diversi Paesi membri, la via giurisprudenziale risulta preferibile a quella legislativa e, essendo assicurata la competenza dell'Unione a garantire il rispetto del principio non discriminante, uno Stato potrà essere condannato a causa di una condizione sfavorevole che riconoscesse ad un'entità di culto. A ciò si aggiunga che ... sembra sufficiente che un culto sia riconosciuto in un certo Paese per poter entrare in rapporto con l'Unione e chiedere un riconoscimento diffuso in tutti gli Stati membri», GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Laicità, radici cristiane e regolamentazione del fenomeno religioso*, cit., p. 9.

³¹ EMILIO GENTILE, *La democrazia di Dio. La democrazia americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2006; MARTHA CRAVEN NUSSBAUM, *Liberty of Conscience. In defence of America's Tradition of Religious Equality*, New York, 2008; per una ricostruzione storica del fenomeno si veda MARIO TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, in *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, p. 213 ss.; «Gli Stati che compongono l'Europa hanno poco a che fare con le tredici ex Colonie che si riunirono a Filadelfia perché l'Europa è composto da un numero di Paesi con una lunga storia alle spalle, che certamente hanno qualcosa in comune, ma molto meno di quanto univa i tredici Stati che diedero vita agli Stati Uniti d'America alla fine del Settecento», RALF DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, cit., pp. 33-34.

³² «Questa sacralizzazione della politica è fenomeno tipicamente moderno, diverso dalla politicizzazione della religione, che si verifica piuttosto quando una religione tradizionale riduce a sé la dimensione politica o esercita direttamente una funzione politica», GIANNINO PIANA, *Cristianesimo come*

cedere a tale nuova forma di divinizzazione, che rimetterebbe in discussione le lancette della storia, riportando il quadro europeo indietro di qualche secolo. L'Unione, l'ordinamento comunitario, devono trovare in loro stessi gli anticorpi per non cadere in una nuova forma di divinizzazione.

È stato in proposito osservato che «le costituzioni moderne non hanno bisogno di riferimenti trascendenti e non c'è neppure una prova empirica per la tesi funzionalista secondo cui l'integrazione nelle moderne società differenziate richiede una qualche religione civile»³³. «Sono convinto che non dobbiamo darci un'anima» – scrive un noto uomo politico tedesco – «Da oltre duemila anni noi europei viviamo in un comune contesto culturale romano e giudaico-cristiano. Abbiamo da molto tempo un'anima comune, dobbiamo soltanto rammentarlo, e, a volte professarlo con maggiore coraggio: per noi stessi e per il successo dell'Unione europea riformata»³⁴.

2. *La pluralità convergente di culture religiose differenziate*

Se dunque nel diritto comunitario il concetto di confessione religiosa non può prescindere dal criterio ordinamentale, che a sua volta rimanda al dato storico, non è possibile licenziare l'argomento senza dare un breve riferimento al processo di integrazione europeo nella sua valenza storicistica.

Pertanto un breve e sintetico sguardo di insieme è indispensabile per rassegnare delle conclusioni coerenti con la proposta di differenziazione tra entità confessionali e non.

Il riferimento all'*eredità... religiosa*, inserita nel trattato di riforma, non lascia spazio ad inutili quanto sterili agnosticismi interpretativi. La religione come scienza, teologia, storia viene riconosciuta e recepita dall'ordinamento comunitario e distinta dalle altre scienze affini, come la filosofia, la sociologia religiosa.

I redattori del testo del 2004, ad eccezione di quelli di parte polacca e italiana, hanno preteso di espungere qualsiasi riferimento alla religione.

religione civile?, in *Aggiornamenti sociali*, marzo 2006; cfr. pure sul punto GIUSEPPE CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, in <http://www.staoechiese.it>, luglio 2008, p. 8.

³³ Cfr. GIANNINO PIANA, *Cristianesimo come religione*, cit.; MARIALUISA LUCIA SERGIO, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della costituente*, Edizioni Studium, Roma, 2008.

³⁴ WOLFGANG SCHAUBLE, *Il trattato di Lisbona espressione dell'unità culturale dell'Europa*, in *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, cit., p. 477.

Silete theologi in munere alieno!

Il gioco sembrava concluso: per l'Europa Dio è morto, la storia dell'Unione ripartiva dall'anno zero.

L'operazione non ha retto alla prova dei fatti.

La teologia, (come *scientia fidei*, secondo l'insegnamento dell'aquinate) si è presa la sua rivincita nel testo del trattato di riforma, giacché il riferimento alle sole radici religiose lascia all'interprete un ampio spettro di ricostruzione sistematica.

La lettura ermeneutica del nuovo trattato consente di poter affermare che le radici cristiane dell'Europa, messe al bando nel testo, rientrano nella esegesi delle fonti del diritto comunitario, in quanto dette radici, a nostro avviso, sono insopprimibili ad una verifica attenta di tutti gli eventi che permettono di ripercorrere e conoscere i momenti e gli aspetti dell'esperienza giuridica dell'integrazione europea³⁵.

Lo specifico riferimento all'eredità religiosa impone all'interprete infatti delle imprescindibili considerazioni di ordine storico³⁶ e sistematico sulla presenza del cristianesimo nella formazione dei diritti costituzionali, specialmente di quelli vigenti nell'Europa Occidentale.

La questione può essere posta in questi termini: il cristianesimo ha esercitato un ruolo determinante nella costruzione dell'Europa occidentale, nella sua cultura, nel suo assetto sociale, nonché nella sua identificazione politica; pertanto obliterare le radici cristiane significherebbe rinnegare le proprie origini. Di contro, si osserva che il testo costituzionale esprime una norma laica, che il cristianesimo non è il solo fattore determinante per l'unificazione europea e che le costituzioni europee vigenti nei singoli Stati membri prevedono strumenti di tutela secolarizzati in tema di diritti fondamentali e di esercizio e di tutela dei diritti di libertà.

Si tratta, allora, in quest'ottica, di verificare se i poli Cristianità-Europa costituiscono una inscindibile endiadi, oppure un'insanabile contraddizione, ovvero entrambe le cose al tempo stesso.

Si deve cioè sciogliere il nodo di fondo, che per molti versi ha toccato, nei secoli passati, anche il fenomeno della formazione dello Stato moderno, se

³⁵ Sul punto cfr. STELIO MANGIAMELI, *Integrazione europea e diritto costituzionale*, in *Annuario di diritto tedesco*, Giuffrè, Milano, 2001; OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Costituzione Europea, radici cristiane e Chiese*, cit., p. 11 ss.

³⁶ Per una sintetica ma lucidissima esposizione storica sul ruolo della religione nella formazione dell'Europa Occidentale si veda CARLO CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 2 ss.

l'Unione europea deve escludere il cristianesimo da ogni attività pubblica, concependo di conseguenza le istituzioni europee come una forma di ordinamento politico in senso specifico non cristiano, ovvero a-cristiano, oppure se si deve realizzare nella formazione dell'Unione un principio di ordine politico-sociale che corrisponde nella sostanza al contenuto e alla concezione democratica-liberale che dalla rivelazione cristiana trae origine, ma che deve affermarsi *anche* contro le forze istituzionalizzate del cristianesimo e del cattolicesimo³⁷.

Gli argomenti a carattere storico, a mio avviso, farebbero propendere per la seconda soluzione.

Secondo P. Habermas³⁸ «la cultura europea e la cultura dei diritti non sono *comprendibili*³⁹ senza il principio cristiano...».

L'affermazione è condivisibile in quanto storicamente verificabile.

A cominciare dal principio di uguaglianza, consacrato in tutte le costituzioni europee contemporanee e nella Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo, che trova le sue radici nell'insegnamento paolino: «Non c'è più né giudeo, né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna...» (S. Paolo, *Lettera ai Galati*)⁴⁰.

«L'elemento di rottura che il cristianesimo ha introdotto mi sembra essere quello della *individuazione* dell'uomo e della sua azione. Il rapporto con Dio si instaura con il singolo uomo, al di fuori dei contesti collettivi, di popolo, di casta, di classe, di gruppo... Ne deriva non solo il corollario dell'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio e fra loro. Questa uguaglianza è imposta in termini attivi, di impegno di assunzione di rischio, di scelta, di responsabilità... emerge una figura di uomo nuovo inconcepibile al di fuori della religione cristiana...»⁴¹.

Gli esempi potrebbero continuare con l'editto di Milano del 313, con l'Editto di Teodosio, del 386, ove l'ordine impartito *Cunctos populos*, istituisce

³⁷ «Gli Europei, anche quelli che hanno l'opinione più negativa del ruolo della Chiesa nello sviluppo dei diritti umani e della democrazia possono trovare occasione di riflessione per il fatto che, nella cristianità, almeno abbiamo ridotto la forza reazionaria della religione ad una condizione relativamente innocua», FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione a Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia, 2005, p.26.

³⁸ Cfr. *Intervista* di FABRIZIO POLITI a PETER HÄBERLE: *Una costituzione per l'Europa?*, in http://www.unitn.it/unitn/numero_35/costituzione_europea.html.

³⁹ Mio il corsivo.

⁴⁰ Cfr. MAURO PESCE, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in *Cristianesimo e potere*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1986, pp. 43-80.

⁴¹ ITALO MANCINI, *Problemi cristiani, adesso*, in *Cristianesimo e potere*, cit., p. 175.

con la *forza*⁴² del diritto la religione cristiana come unica religione dell'Impero⁴³, creando un sistema unitario politico-religioso dell'*orbis christianus*; e da qui, dal IV secolo d.c., il cristianesimo assume la funzione e il posto dell'antica religione della *polis* e diviene il culto pubblico dell'Impero, condizionando l'organizzazione della vita sociale. La struttura imperiale assimila molti elementi della religiosità salvifica magico-naturale delle comunità pre-cristiane⁴⁴: la *fides* assume così la forma di uno stretto legame politico-religioso. Il Papato diviene l'unica istituzione d'Europa capace di perpetuarsi dalla tarda antichità fino ai nostri giorni.

Più ancora con il *Dictatus Papae* e la lotta per le investiture, si accentua la distinzione e la separazione tra *spirituale* e *temporale*, il discrimine mai netto e preciso, da allora in avanti diventerà il tema fondamentale della storia europea.

La sequela degli episodi potrebbe continuare con la bolla Unam Sanctam di Bonifacio VIII, con la Riforma luterana (che, a nostro avviso, non *spezzerà l'idea dell'unità del mondo cristiano* ma più diffusamente farà divenire l'Europa un sistema politico *plurale*⁴⁵), con il Concilio di Trento, con la Pace

⁴² Per il processo mimetico che conduce dalla forza al diritto nella prospettiva *geometrica* del diritto, intesa come approccio meramente convenzionale ed operativo dell'esperienza giuridica cfr. FRANCESCO GENTILE, *La norma fondamentale e le leggi nella sistemazione geometrica dell'esperienza giuridica: Hobbes a confronto con Kelsen*, in *Politica e diritto in Hobbes*, a cura di GIUSEPPE SORGI, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 37-52.

⁴³ Per tali aspetti si confronti pure ELVIO ANCONA, *Reductio ad unum*, Cleup, Padova, 1999, *passim*.

⁴⁴ Lapidaria sul punto una lettera a di Gregorio Magno del 601 «Tra quelle genti non debbono essere affatto abbattuti i templi degli dei, ma piuttosto gli idoli che sono dentro di quelli; si benedica l'acqua, se ne aspergano i templi, si costruiscano altari, si depongano reliquie... in tal modo la gente mentre non vede abbattuti i suoi templi, potrà però allontanare dal cuore l'errore, e conoscendo e adorando il vero Dio, si riunirà più familiarmente nei luoghi che le sono familiari. E poiché sono soliti uccidere molti buoi in sacrificio ai demoni, anche a questa usanza si deve sostituire una qualche solennità. Perciò nel giorno anniversario della dedica o della festa dei santi martiri, dei quali si depongono lì le reliquie, facciano tende con i rami degli alberi proprio intorno alle chiese, che prima erano templi, e celebrino la solennità con feste religiose; non immolino più animali al diavolo ma uccidano animali in lode di Dio per loro cibo e rendano grazie della loro sazietà al donatore di tutte le cose...», vedila in RICHARD FLETCHER, *La conversione dell'Europa. Dal paganesimo al cristianesimo 371-1386 d.C.*, Tea, Milano, p. 310; cfr. pure PETER BROWN, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo antico*, Donzelli, Roma, 1996.

⁴⁵ Cfr. ALESSANDRO FERRARI, *Religioni, laicità e democrazia in Europa: per un nuovo "patto kelseniano"*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 209; FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione a Europa laica e puzzle religioso*, cit., pp. 16-17; e cfr. pure MARIO TEDESCHI, *La respublica christiana e l'idea d'Europa (sec. XII-XIV)*, in *La Chiesa e l'Europa*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2007, p. 24; cfr. pure SILVIO FERRARI, *Stati e religioni in Europa: un nuovo baricentro per la politica ecclesiastica europea*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, aprile 2008, p. 3 e ss.

di Westphalia, con l'*habeas corpus*, con l'Editto di Nantes, con la rivoluzione francese⁴⁶.

Solo pochi riferimenti per evitare il rischio di una storicizzazione senza fine della problematica e per affermare che tali tappe oltre a rappresentare, nel processo di cristianizzazione dell'Europa, avvenimenti unici, costituiscono un lento e ininterrotto processo di identificazione. In base al quale possono registrarsi un gruppo di fenomeni attinenti la sfera politica (le istituzioni cittadine, il riutilizzo del diritto romano, la formazione delle lingue moderne⁴⁷, il sistema economico-produttivo nella logica del mercato), e un altro raggruppamento attinente in qualche maniera al fattore religioso, (come l'umanesimo, l'illuminismo⁴⁸, l'etica dei diritti umani, la nascita dello Stato come entità politica separata da quella religiosa, l'idea di nazione, il costituzionalismo moderno, la separazione dell'ordinamento politico dalla religione cristiana e da qualsiasi religione che si definisse come suo fondamento). L'analisi di questa fenomenologia ambivalente sarebbe incomprensibile e inconcepibile se non vi fosse stata una interlocuzione continua (non sempre pacifica) con le proposte e il messaggio cristiano, con i documenti conciliari, con gli insegnamenti della Chiesa cattolica e delle altre Chiese riformate, o dei vari movimenti separatisti che da esse prendevano vita⁴⁹.

Scriva il giovane Weber al fratello minore in occasione della assunzione del sacramento della cresima: «Persino la scienza e tutte le grandi idee del genere umano si sono sviluppate essenzialmente sotto l'influsso del cristianesimo»⁵⁰.

Corollario di questa sintetica ricostruzione storica⁵¹ è l'individuazione

⁴⁶ FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Christianae rei publicae senatus. Profili di un parlamento medievale*, Studium Urbis, Roma, 1979, p. 27 ss.; PIERO BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nell'esperienza giuridica dell'Europa preumanista*, Le Monnier, Firenze, 1981. In senso fortemente critico cfr. MARIO TEDESCHI, op.cit., p. 21 ss.

⁴⁷ UMBERTO ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari, 1993.

⁴⁸ Che impone il concetto di sovranità dello Stato, come istituzione indipendente dalla legittimazione religiosa.

⁴⁹ Del resto già da tempo la dottrina politologica aveva segnalato che: «il cristianesimo come religione contiene in sé, nel suo stesso codice genetico, un principio assolutamente fondamentale della nostra storia, di uomini occidentali e moderni... il principio di laicità... iscritto nel trapasso stesso al cristianesimo, ed è costitutivo di esso. La stessa incarnazione è sintomo di laicità. Lo è ancora più la Croce. Ma lo è soprattutto il modo in cui l'evento divino del Cristo si è trasformato nell'evento umano e mondano della comunità cristiana, della Chiesa. La stessa buona novella è un fatto di laicità...», PIERANGELO SCHIERA, *Politica e cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione*, in *Cristianesimo e potere*, cit., p. 129.

⁵⁰ MAX WEBER, *Lettera al fratello Alfred del 1884 in occasione della Konfirmation*: epistolario pubblicato dalla moglie Marianne; trovo questa informazione in PIERANGELO SCHIERA, cit., p. 136.

⁵¹ Non disgiunta dall'acuta osservazione di Giovanni Battista Varnier che già la bandiera dell'Eu-

del rapporto tra religione e politica, tra sfera temporale e sfera sacramentale, rapporto che consiste nella necessaria coesistenza dei due poli, nel senso cioè che l'uno non può stare senza l'altro⁵². Il sistema politico europeo è pertanto caratterizzato dalla autonomia delle due sfere, intesa come un continuo divenire dell'una sull'altra. In definitiva «paradossalmente potremmo guardare proprio alla laicità come a un fondamentale, anche se non voluto, contributo cristiano dell'identità europea»⁵³. In tal senso il primo comma dell'art. 7 della Costituzione repubblicana, pur nella sua infelice formulazione, assume un valore ermeneutico illuminante⁵⁴.

Questa impostazione metodologica, nel senso cioè che le radici religiose di cui al *Preambolo* non possono non dirsi prevalentemente cristiane⁵⁵, cozza irrimediabilmente con uno dei nodi fondamentali dell'integrazione europea: l'ingresso, nel 2014, di una nazione a prevalente religione islamica, come la Turchia⁵⁶.

Le problematiche relative all'islam⁵⁷ non rientrano nell'economia del presente lavoro; per altro esse presentano aspetti molteplici, sia in campo politico, (come l'ingresso della Turchia appunto, il fenomeno delle migrazioni e altro) che in campo giuridico⁵⁸. In questa sede si osserva solo che l'islam non può reclamare uno status di chiesa secondo un ordinamento

ropa, raffigurando dodici stelle in campo azzurro, raffigura l'Apocalisse (12-1): «E un segno grandioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e una corona di dodici stelle sul capo...», GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Laicità, radici cristiane e regolamentazione del fenomeno religioso*, cit., p.14; cfr. pure sul punto CESARE PINELLI, *Il Preambolo, i valori, gli obiettivi*, in *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, cit., p. 58, n. 2.

⁵² Tra le formule propuginate in relazione alle radici cristiane non è stata accolta quella più controversa di «radici cristiane e illuministiche»; il rigetto di tale formula, a nostro avviso, non sposta la sostanza dell'argomentazione, in quanto le radici religiose, nel corso dei secoli, si sono in qualche modo plasmate in una continua osmosi con i principi illuministici. (È d'uopo ricordare le parole del discorso di saluto di Giovanni Paolo II al Presidente Chirac, il cui messaggio si concretizzava in un invito alla Francia di *esportare* i principi della Rivoluzione Francese), cfr. CESARE PINELLI, *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, cit., p. 380.

⁵³ *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, a cura di GIOVANNI BATTISTA VARNIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

⁵⁴ Vale la pena di ricordare che l'espressione contenuta nella disposizione in parola è tratta dalla Enciclica *Immortale Dei* (1885) di Leone XIII, cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni*, cit., p. 23.

⁵⁵ *Contra* SERGIO LARICCIA, *Le radici laiche dell'Europa*, in *I diritti fondamentali e le Corti in Europa*, Jovene, Napoli, 2005, p. 247 ss.

⁵⁶ LUCIANO LANNA, *Le radici turche dell'Europa*, in *Ideazione*, 2007, p. 34.

⁵⁷ Cfr. FRANCESCO CASTRO, *Diritto musulmano*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, cit., VI, p. 284, con ivi riferimenti bibliografici letteralmente sterminati. Cardia e Ferrari che parla di conflitti interni solo al mondo cristiano

⁵⁸ CARLO CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo, 2007.

nazionale⁵⁹ e pertanto rifugge da qualsiasi applicazione della norma di cui all'art.17 del Trattato. Soprattutto, a prescindere dalle dichiarazioni dell'UCOI⁶⁰, l'islam difficilmente potrà accettare – senza alterazione radicale, rottura, cessazione del messaggio religioso di cui si fa portatore – la distinzione tra religione e politica, tra precetto etico e norma giuridica, tra legge divina e legge umana⁶¹. Distinzione attualmente conclamata in venti secoli di relazione tra istituzione politica e istituzione religiosa, così come rinvenibile nel patrimonio storico e *religioso* dell'Europa occidentale.

Su queste specifiche tematiche la dottrina si è pronunziata, con alterne e differenti considerazioni⁶².

Il nostro avviso, fondato su una buone dose di scetticismo per le note vicende internazionali⁶³, è che l'islam incontrerà notevoli ostacoli per integrarsi con il sistema separatistico, anche se allo stato sta attuando la politica del *tollerari posse*⁶⁴.

⁵⁹ Cfr. MARIO TEDESCHI, *L'islam come confessione religiosa*, in *Studi di diritto ecclesiastico*, Jovene, Napoli, 2002.

⁶⁰ In data 10-1-2008 è stata sottoscritta la *Carta dei musulmani d'Europa*. Oltre quattrocento organizzazioni islamiche sottoscrivono una dichiarazione per l'integrazione, il riconoscimento della libertà religiosa e per affermare la laicità dello Stato. Per tali problematiche, anche se in data antecedente alla sottoscrizione si veda SILVIO FERRARI (a cura di) *L'Islam e l'Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Il Mulino, Bologna, 1996.

⁶¹ La dottrina ha rilevato come il mondo arabo prescinde da qualsiasi riferimento al diritto romano o ai diritti confessionali come quello canonico e... come lo stesso illuminismo non è stato conosciuto negli stessi termini, cfr., anche se su posizioni diverse, MARIO TEDESCHI, *Aspetti giuridici dei rapporti tra ordinamento italiano e Islam*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 321 ss.; un dato però è innegabile «non si può ignorare che a porre la dignità della persona umana al centro dell'ordinamento giuridico, sia stato, prima di ogni altro, il diritto canonico, per la semplice ragione che per la concezione cristiana, come per quella giudaica, ogni persona è immagine di Dio», OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*, in *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 148.

⁶² LUCIANO MUSSELLI, *Islam e ordinamento italiano. Riflessioni per un primo approccio al problema*, in *Il Dir. Eccl.*, 1992, I, p. 631; GIANFRANCO MACRÌ, *Islam, rappresentanza degli interessi religiosi e diritto comune europeo*, in <http://www.statoechiese.it>, febbraio 2008.

⁶³ Il riferimento non corre solo all'episodio delle Torri Gemelle, che potrebbe essere stigmatizzato solo come il più importante fenomeno di terrorismo internazionale del XXI secolo, ma «alle vere e proprie guerre di religione» che hanno insanguinato gran parte del globo, cfr. MARIO TEDESCHI, *loc. ult. cit.*, p. 321 ss.; G. SACCO, *Nulla più come prima? La globalizzazione dopo l'undici settembre*, in *Limes*, n. 4, 2001, p. 183.

⁶⁴ In dottrina si ritiene che detta ricostruzione vada annoverata nella *peste dell'intolleranza*, GIUSEPPE CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, in <http://www.statoechiese.it>, luglio 2008. L'osservazione potrebbe essere condivisibile, anche perché è supportata da un preciso screening di singoli casi concreti, come il matrimonio islamico paragonabili alle numerose unioni di fatto che vi sono nel nostro ordinamento; non possiamo però nasconderci come dal caso singolo l'autore non risale al principio principale e *meta-giuridico*, che resta quello della separazione tra religione e politica. Sul punto si veda pure BHIKHU PAREKH, *L'Islam una minaccia per la*

Sulla questione però le democrazie liberali occidentali e dunque dell'U. E. sono alla prova della storia; esse devono combattere con le armi della persuasione – e soprattutto dell'esempio⁶⁵ – qualsiasi forma di prevaricazione che squilibri il corretto rapporto tra religione e politica, che sta alla base della dignità della persona umana⁶⁶. In tal senso diviene illuminante l'affermazione della dottrina che ha trattato tali tematiche con specifica competenza⁶⁷, che da tempo auspica «un dialogo interreligioso» per far svolgere «un ruolo positivo al mondo cristiano e soprattutto alla Chiesa Romana»⁶⁸. Giacché «la convivenza ravvicinata con interlocutori che da secoli erano rimasti lontani e che il grande rimescolamento del Novecento ha fatto diventare vicini... obbliga a confrontarsi con il punto di vista degli altri»⁶⁹.

In definitiva le radici religiose dell'Europa, se interpretate in chiave storica, non possono non dirsi cristiane, in quanto il passato non è mai un reperto da archivio, ma assume sempre una funzione sul presente e sul futuro che si vuole costruire. Secondo la lezione di F. Chabod: la storia come futuro.

democrazia, in FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione a Europa laica e puzzle religioso*, cit., p. 148 ss.

⁶⁵ Poiché «dal giudicare un valore *la libertà* di coesistenza delle culture (cosa sacrosanta) si passa a giudicare la *diversità* stessa come un fine in sé (cosa errata)...Così la libertà uccide se stessa e il multiculturalismo uccide la cultura», TOMMASO PADOA SCHIOPPA, *Dodici settembre*, Rizzoli, Milano, 2002, p. 13. «Il pericolo è che, mentre noi discutiamo di quella che è davvero parva materia, i nostri ordinamenti cedano davvero all'ideologia del multiculturalismo sui cardini fondamentali della nostra civiltà giuridica, su quell'uguaglianza di diritti e doveri, in particolare sull'eguaglianza tra uomo e donna, che costituiscono le basi stesse, i presupposti, del diritto di libertà religiosa come concepito dal secolo del giusnaturalismo sino ad oggi», CARLO CARDIA, *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in <http://www.statoechiese.it>, maggio 2008; in senso diverso GIUSEPPE CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam*, cit., con altri rinvii bibliografici.

⁶⁶ L'evoluzione dell'idea cristiana sulla dignità della persona umana ha sviluppato nel costituzionalismo moderno l'idea di libertà come principio supremo. Di contro nella concezione islamica il «mondo e governato inderogabilmente dall'alto» e ciò genera «sistemi politici in cui il potere discende inderogabilmente dall'alto. Anche per questo vi è sempre stata una spiccata simpatia verso la destra autoritaria in molti settori fondamentalisti...la politica dipende dalla teologia molto più di quanto si pensi», VITO MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano, 2007, p. 304.

⁶⁷ MARIO TEDESCHI, *Verso un'intesa tra la Repubblica italiana e la comunità islamica in Italia?*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, cit., p. 221.

⁶⁸ MARIO TEDESCHI, *La repubblica cristiana*, cit., p. 32, alle affermazioni dell'Autore sembrano fare seguito le dichiarazioni contenute nella Carta dei Musulmani d'Europa, ove si chiede «il riconoscimento dei musulmani come comunità religiosa europea», affermando che una mutua accettazione fondata sul dialogo e la conoscenza reciproca «aiuta a rimuovere estremismo ed esclusione».

⁶⁹ «Mentre gli ebrei e i cristiani denunciano l'intolleranza dell'Islam, a un musulmano appare preoccupante che il primo si consideri l'eletto di Dio e il secondo il vero erede di questa elezione (Saaidia)», così AGOSTINO GIOVAGNOLI, *I cattolici e tutti gli altri*, recensione a *Le Chiese e gli altri. Culture, religioni, ideologie e Chiese cristiane del Novecento*, a cura di ANDREA RICCARDI, in *La Repubblica* del 20 aprile 2008.

Se questi richiami a carattere storico sono esatti, è evidente che dal combinato disposto del Preambolo e dell'art. 17 del Trattato per organizzazioni confessionali devono intendersi in primo luogo le chiese storiche, con l'ulteriore puntualizzazione che il criterio storicistico fonda il substrato primario della teoria ordinamentale. È superfluo aggiungere che il criterio storico non può non avere come parametro di riferimento la Chiesa cattolica⁷⁰, e le confessioni religiose *diverse* da essa (e non solo le chiese riformate).

La soluzione propugnata in queste brevi note naturalmente deriva da una lettura per così dire *teistica* delle norme passate in rassegna, che non sono state coniate *etsi deus non daretur*⁷¹. La conclusione cui si perviene è solo una presa d'atto dell'attuale situazione, una soluzione descrittiva e non risolutiva, per la quale si auspica un cambiamento radicale, che allo stato non si intravede all'orizzonte, giacché è innegabile che con questo sistema si finisce inevitabilmente per appartenere senza credere: tutto ciò che è occidentale è cristiano e dunque democratico e liberale, in quanto: «di fronte all'Islam scopriamo che molti europei diventano consci delle proprie radici cristiane»⁷².

3. *Il tempo di Melchisedek*

Tale modulo interpretativo è imposto dalle stesse considerazioni contenute nel *Preambolo*, che preannuncia all'interprete un *drafting* tutt'altro che laico, da punto di vista giuridico, per le brevi considerazioni, qui di seguito, sulla sua opacità interpretativa.

A ben guardare, benché tecnicamente si sia in presenza di un trattato internazionale⁷³, la scelta redazionale di far precedere il testo normativo da

⁷⁰ Cfr. FRANCESCO CALASSO, *Medioevo del diritto*, Giuffrè, Milano, 1954, p. 607ss.; sul versante strettamente storico descrittivo PETER BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

⁷¹ Al di là di qualsiasi adesione fideistica, è appena il caso di rimarcare che la religione, anche nel caso della formazione di una nuova costituzione di rango europeo, riemerge come esigenza insopprimibile della persona umana. Cfr. SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 53 ss.

⁷² FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione a Europa laica e puzzle religioso*, cit., 2005, p. 26.

⁷³ In cui solitamente viene utilizzata tale prassi, a partire proprio dai Trattati di Parigi (1951) e di Roma (1957), che dette in natali alla Comunità Europea. Ma anche le Costituzioni europee vigenti vengono precedute da tali dichiarazioni di intenti, come la Legge Fondamentale della Repubblica federale tedesca del 1949 e la Costituzione spagnola del 1978;

La soluzione più drastica «di evitare qualunque controversia rinunciando completamente al progetto di tracciare un preambolo che spieghi al mondo il fondamento politico e l'identità dell'Unione europea» a mio avviso sarebbe stata preferibile e più consona al tecnicismo giuridico contemporaneo,

un preambolo è alquanto discutibile. Le solenni dichiarazioni contenute in esso – pur non introducendo, principi e regole, bensì solo i fini precipui dell'accordo⁷⁴ – assumono valenza politica cangiante, condizionando l'interpretazione giuridica dell'articolato che segue e venendo così meno alla sua funzione meramente esplicativa⁷⁵. Nel caso in esame, l'ultimo periodo del preambolo, comune ai due testi innanzi richiamati, lascia l'analista alquanto disorientato. La considerazione che *il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri come pure della comunità umana e delle generazioni future* desta non poche perplessità, ove mai la disposizione dovesse contenere un malcelato vincolo per le generazioni a venire⁷⁶. Di più, la Carta dovrà essere interpretata dai giudici dell'Unione e degli Stati membri, tenendo in debito conto *le spiegazioni* elaborate sotto l'*autorità* del Presidium della Convenzione che ha redatto il trattato.

Con buona pace per la laicità.

Una Carta *fondamentale* che rifugge dal riaffermare le radici cristiane in

cfr. sul punto JOSÉ CASANOVA, *Religione identità laiche e integrazione in Europa*, in *Europa laica e puzzle religioso*, cit., pp. 83-84 e, segnatamente, n. 2.

⁷⁴ Il caso più emblematico è quello della Costituzione francese della IV Repubblica del 1946, che al Preambolo ha affidato l'elencazione dei diritti dei cittadini, che solitamente vengono inseriti invece negli articoli del testo normativo, creando notevoli problemi di efficacia diretta e immediata nell'applicazione di tali principi. In Italia, in sede di assemblea costituente si discusse se far precedere l'articolato della Costituzione da un Preambolo, in cui collocare alcuni principi e le disposizioni programmatiche. In particolare La Pira propose di introdurre il Preambolo con un richiamo alla divinità, la proposta fu accantonata dopo l'accordo e sulla osservazione del Calamandrei che *Dio non poteva essere messo ai voti*. Successivamente il Preambolo divenne la base portante dell'attuale articolo 2 della Costituzione. Cfr. CESARE MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale*, Cedam, Padova, 1975, p. 127.

⁷⁵ L'accordo interistituzionale del 22-12-1998 sugli orientamenti comuni relativi alla qualità redazionale della legislazione comunitaria prevedono: «una formulazione chiara, semplice e precisa degli atti legislativi comunitari è essenziale per la trasparenza della legislazione comunitaria nonché per la buona comprensione da parte del pubblico e degli ambienti economici. Essa è inoltre necessaria per attuare correttamente ed applicare in modo uniforme la legislazione comunitaria negli Stati membri», v. in FRANCO BASSANINI-GIULIA TIBERI, *Introduzione a Le nuove istituzioni europee*, cit.

⁷⁶ La perplessità trova fondate ragioni dal fatto che le bozze originarie del Trattato prevedevano impegni più generici e per certi versi più vincolanti, come: «ad avanzare sulla via della civiltà, del progresso e della prosperità», «a superare le antiche divisioni e, uniti in modo sempre più stretto, a forgiare il loro comune destino», «a proseguire nella grande avventura che fa dell'Europa un spazio privilegiato della speranza umana». Vero che il trattato prevede il diritto di recesso, ma sul punto occorre osservare che fino al 1982 non vi era alcuna facoltà di recesso; attualmente la strada per percorrere tale facoltà è oltremodo impervia, in quanto spetta al Consiglio Europeo che delibera a maggioranza qualificata pari al 65% della popolazione (art. 1-60 della Costituzione Europea); parimenti la procedura di revisione è condizionata al meccanismo di ratifica degli Stati membri, ovvero, in via semplificata (ma non troppo) alle decisioni prese all'*unanimità* degli organi deliberanti. Cfr. GIUSEPPE BUSIA, *Revisione del trattato, ammissione di nuovi stati e recesso dall'unione*, in *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, cit., p. 380.

nome della laicità, ma che ricade nella spirale del vincolo futuro e della sottoposizione all'autorità per chiarire il senso e la porta della norma, non può certamente definirsi né laica, né secolarizzata.

La clausola *in perpetuum valitura* riconduce il tecnicismo giuridico indietro di molti secoli.

Le conquiste di civiltà giuridica dell'età illuministica sembravano aver archiviato tali inadeguati e obsoleti strumenti interpretativi. Vale la pena ricordare che già la remotissima Costituzione francese del 1793 codificò il principio in base al quale ogni generazione avesse titolo a darsi una propria costituzione che sostituisse quella dei predecessori. L'art. 28 dell'atto costituzionale del 24 giugno 1793 testualmente afferma: «*Un peuple a toujours le droit de revoir, de reformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures*».

Dimentichi di tali conquiste di libertà, che grondano lacrime oltre che sangue, tra i giuristi del ventunesimo secolo la presunzione di definire un concetto per sempre valido riaffiora con sorprendente lucidità.

Nondimeno la sottoposizione all'autorità del Presidium per le *spiegazioni* della Carta rilascia all'interprete un documento giuridico affatto secolarizzato.

Per secolarizzazione, in campo giuridico, deve intendersi la mancanza assoluta di qualsiasi sottoposizione all'autorità costituita (ecclesiastica o laica) nell'affermazione e nell'interpretazione di principi, sia di carattere giuridico, che politico o etico. Sicché, vincolando le interpretazioni agli approfondimenti del Presidium avremo dei novelli Soloni europei che condizioneranno la giurisprudenza comunitaria a senso unico⁷⁷.

Il tempo di *Melchisedek* è vicino.

In sostanza il legislatore costituzionale europeo ha voluto eliminare qualsiasi riferimento alle radici cristiane per un eccessivo laicismo e per un modernismo giuridico, ma è ricaduto incredibilmente in errori redazionali, che portando acqua al mulino dei c.d. euroscettici, offendendo, per altro, il comune senso giuridico degli europei⁷⁸.

⁷⁷ Giurisprudenza per altro già ondivaga, talvolta paralizzata tra le maglie del diritto comunitario e i continui rinvii alle legislazioni nazionali; cfr. Cfr. il caso emblematico riportato nella sentenza Kokkinakis, v. in GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni*, cit., p. 130; Corte europea dei diritti dell'uomo, 17-2-2004, Gorzellik e altri c. Polonia, con ivi ampi riferimenti giurisprudenziali; cfr. pure MARCO VENTURA, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 114.

⁷⁸ Tradizione romanistica e diritto europeo, in *I giuristi e l'Europa*, cit., p. 21.

4. Osservazioni di sintesi: il giardino dei diritti europei

Sulla base di queste premesse è evidente che il cammino da percorrere per una completa integrazione europea è ancora lungo e irto di difficoltà.

L'analista ecclesiasticista non può che manifestare il proprio scetticismo a seguito della lettura di un trattato che si apre con un Preambolo tanto inutile quanto dannoso, redatto in modo tale da trovare sbarrata la strada di ingresso «nel giardino dei diritti europei».

Ancora una volta nel trattato di Lisbona è rimasta la contraddizione di fondo di una doppia concezione dell'Europa, la prima strettamente politica, l'altra intergovernativa, avulsa dalla realtà socio-culturale e estremamente condizionata dai poteri economici e dagli interessi dei colossi bancari e delle multinazionali⁷⁹.

Solo quando l'Europa avrà il coraggio, con realismo, di imboccare la strada politica dell'integrazione in senso autenticamente popolare⁸⁰ si sposterà l'asse e il luogo della sovranità dell'Unione, intesa come istituzione politica autosufficiente, che trovi in sé stessa la fonte autolegittimante per una propria autonoma normativa, anche in materia di religione. Ciò richiede però l'apertura di un dibattito pubblico, che dovrebbe dare una risposta concreta ai seguenti interrogativi: «chi siamo?, cosa costituisce la nostra eredità spirituale e morale e i confini delle nostre identità collettive? Quanto flessibili all'interno e quanto aperti all'esterno dovrebbero essere i nostri confini?»⁸¹. È questo però un compito estremamente difficile⁸², reso arduo dall'attuale trattato, ma non impossibile, se si riuscissero a valorizzare gli istituti di democrazia diretta, previsti dal comb. disp. dell'art. 11 del TUE⁸³ e dall'art. 24 del TFUE⁸⁴ e dell'art. 20, par. 2, lettera *d*, del TFUE⁸⁵. Nell'ottica della

⁷⁹ Cfr. ANTONIO BRANCASI, *Unione economica e monetaria*, in *Diritto dell'Unione europea*, a cura di GIROLAMO STROZZI, Giappichelli, Torino, 2000, p. 503 ss.

⁸⁰ GIULIO TREMONTI, *La paura e la speranza. Europa la crisi globale che si avvicina e la via per superarla*, Mondadori, Milano, 2008, p. 74.

⁸¹ Cfr. JOSÉ CASANOVA, *Religione identità laiche e integrazione in Europa*, in *Europa laica e puzzle religioso*, cit., p. 70.

⁸² Per «i pregiudizi laici che precludono non solo una valutazione critica onesta e razionale dell'eredità giudaico-cristiana, ma perfino qualunque riferimento pubblico ufficiale alla religione che possa produrre divisioni o dimostrarsi controproducente semplicemente perché viola i postulati della secolarizzazione», JOSÉ CASANOVA, *loc. cit.*, p. 85.

⁸³ Che conferisce il potere ad almeno un milione di cittadini, o ad un numero rilevante di Stati membri ad «invitare la Commissione, nell'ambito delle sue attribuzioni, a presentare una proposta appropriata su materie in merito alle quali tali cittadini ritengono necessario un atto giuridico dell'Unione».

⁸⁴ Che rinvia a sua volta ad un regolamento redatto dal Parlamento Europeo.

⁸⁵ Che prevede un diritto di petizione.

ottimizzazione di tali strumenti di petizione e di iniziativa popolare le chiese e le altre organizzazioni confessionali – giocherebbero un ruolo determinante per la integrazione politica- e non solo economica – dell’Europa. Diventerebbero vere protagoniste nel ruolo della formazione della *coscienza sociale europea*, secondo l’acuta osservazione di un acuto, quanto isolato, pensatore del secolo scorso⁸⁶.

Dalle Chiese, infatti, può dipendere «l’esistenza stessa del processo di unificazione europea se ad esso si intende assicurare un futuro a lungo termine garantendone l’indispensabile fondamento nella cultura, nella tradizione e nella storia. Questa cultura è basata sull’autonomia e l’autodeterminazione. Il diritto comunitario non deve monopolizzare le comunità religiose né deve sradicare le differenze esistenti tra di esse. Qualsiasi diversa soluzione provocherebbe l’opposizione delle Chiese e porrebbe in pericolo l’unificazione europea poiché i contrasti interni darebbero vita a schieramenti contrapposti: l’energia distruttiva da essi derivante non potrebbe essere controbilanciata in maniera sostanziale da una unità che resterebbe fondata prevalentemente sull’economia»⁸⁷.

Fino a quanto detto processo non sarà avviato e portato a compimento consapevolmente *anche* dalle organizzazioni confessionali – che potranno gestire al meglio i richiamati istituti di democrazia diretta⁸⁸ –, il percorso dell’identità politica dell’Europa resterà ancorato agli interessi della macroeconomia, che comprimerà in maniera ondivaga e subalterna⁸⁹ gli spazi di libertà dei cittadini; così la definizione di *status* delle Chiese sarà sempre demandata agli ordinamenti nazionali, in una sorta di *ibernazione* “nel timore che la normativa comunitaria potrà intaccare situazioni consolidate di privilegio che alcune Chiese hanno nell’ordinamento giuridico degli Stati membri” (si pensi alla tassa ecclesiastica obbligatoria in Germania)⁹⁰; la giurisprudenza comunitaria troverà notevoli ostacoli nell’esecuzione dei principi sulla libertà

⁸⁶ Cfr. GIUSEPPE IGNESTI, *Il problema della pace e dell’assetto politico internazionale nell’analisi di Sturzo*, in *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di GABRIELE DE ROSA, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 334.

⁸⁷ GERHARD ROBBERS, *Stato e Chiesa nell’Unione Europea*, Giuffrè, Milano, 1996, p. 59 ss.

⁸⁸ Divenendo le “levatrici sagge” del processo di integrazione; mutuo tale locuzione da GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni*, cit., p. 100. Evidentemente tale processo dovrebbe avvenire con gerarchica precedenza sulle altre organizzazioni non confessionali; il riferimento rimanda alle problematiche contenute nel paragrafo iniziale.

⁸⁹ Come l’ingresso della Turchia rinviato *sine die* dal 1959 ad oggi e già fissato per il 20014, cfr. MARIO FORTE, *Unione Europea: fine dello stallo*, in <http://www.ildenaro.it>, 2007.

⁹⁰ Cfr. FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione a Europa laica e puzzle religioso*, cit., p. 35.

di religione⁹¹; e soprattutto i diritti fondamentali non saranno mai davvero universali, nel senso più autentico e genuino del termine⁹².

Per questi motivi sembra ancora prematura, per quanto nobili siano gli sforzi di autorevole dottrina, la formazione di un diritto ecclesiastico europeo⁹³, ovvero di un diritto costituzionale europeo di religione⁹⁴, come una moderna *legislativo libertatis europearum*⁹⁵.

Ci sembra pertanto conclusivamente di poter affermare che:

1. nel nuovo trattato di Lisbona le chiese e le organizzazioni confessionali sono distinte dalle organizzazioni filosofiche e filantropiche;
2. tale distinzione si fonda sul concetto di confessione religiosa basato sulla teoria istituzionalistica o ordinamentale;
3. teoria che presuppone necessariamente una lettura *teistica* oltre che storiografica del dato normativo;
4. condizionato esso dalle radici religiose di cui al Preambolo;
5. radici che non possono non dirsi cristiane;
6. ciò esclude un diverso approccio alla c.d. religione civile;
7. il testo di cui al Preambolo è inutile e dannoso, perché oltre che a imporre la predetta chiave ermeneutica in termini teistici, licenzia un testo sostanzialmente *curiale*, per il vincolo alle generazioni future e per la stretta osservanza alle *spiegazioni* del Presidium;
8. con il TFUE si è imboccata ancora una volta la strada ambivalente della doppia Europa;
9. le Chiese potranno apportare un significativo correttivo di rotta se sapranno sviluppare gli strumenti di democrazia diretta, anche a seguito di un dialogo interreligioso, per radicare nella coscienza sociale i principi ispiratori di un diritto comunitario laico⁹⁶ e liberale;

⁹¹ Cfr. NICOLA COLAIANNI, *L'influenza della «Costituzione europea» sul diritto «statale» di libertà di religione*, cit., p. 6.

⁹² SABINO CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 51 ss.

⁹³ GIANFRANCO MACRI-MARCO PARISI-VALERIO TOZZI, *Diritto Ecclesiastico Europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006; MATTEO LUGLI-JLIA PASQUALI CERIOLI-INGRID PISTOLERI, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Giappichelli, Torino, 2008.

⁹⁴ Cfr. NICOLA COLAIANNI, *loc.ult. cit.*

⁹⁵ In quanto spetta allo Stato la competenza delle competenze, anche in materia di principi supremi, come quello di libertà di religione: «Nell'ordinamento dell'Unione i trattati costitutivi, o se si vuole il più recente trattato, non operano come fonte di disciplina e fondamento delle costituzioni statali. Non vi è dunque una fonte ultima di riferimento che condizioni quelle in essa ricomprese e sicuramente l'Unione non ha acquisito la competenza delle competenze», cfr. GIUSEPPE DE VERGOTTINI, *Costituzione europea*, in *Enciclopedia Giuridica, Aggiornamenti*, p. 468.

⁹⁶ Nulla contrassegna la volgarità del pensiero più della concezione oggi largamente dominante, che

10. nella cui scansione primeggia la separazione tra politica e religione.

Ha scritto J. Le Goff che «l'Europa è antica e futura a un tempo. Ha ricevuto il suo nome venticinque secoli fa, eppure si trova ancora allo stato di progetto». Il compito dei giuristi è quello di orientare il mondo politico, per concorrere, con metodo democratico, al completamento del processo di unificazione.

oppone laicità ad atto di fede. Laico può essere il credente come il non credente. E così entrambi possono essere espressione del più vuoto dogmatismo. Laico non è colui che rifiuta, o peggio deride, il sacro, ma, letteralmente, colui che vi sta di fronte. Di fronte in ogni senso: discutendolo, interrogandolo, mettendosi in discussione di fronte al suo mistero. Laico è ogni credente non superstizioso, capace, cioè, anzi desideroso di discutere faccia a faccia con il proprio Dio. Non assicurato a Lui ma appeso alla Sua presenza-assenza. E così è laico ogni non credente che sviluppi senza mai assolutizzare o idolatrare il proprio relativo punto di vista, la propria ricerca, e insieme sappia ascoltare la profonda analogia che la lega alla domanda del credente, all'agonia di quest'ultimo. Quando comprenderemo con questa ampiezza il significato della laicità, allora, e soltanto allora, essa potrà essere il valore sopra il quale ricostruire la nostra dimora MASSIMO CACCIARI, *Laicità*, in *La Repubblica*, 29 ottobre 2003.