



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

18



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

# Diritto e Religioni

Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
**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, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, 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, A. Zanotti, 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. Bettetini, G. Lo Castro  
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,  
A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli  
G.J. Kaczyński, M. Pascali  
R. Balbi, O. Condorelli

### **Parte II**

#### SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale  
e comunitaria*

*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

#### RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefani  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali  
S. Testa Bappenheim  
V. Maiello  
A. Guarino

### **Parte III**

#### SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,  
segnalazioni bibliografiche*

#### RESPONSABILI

M. Tedeschi

## Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

# L'intesa con la Tavola Valdese a trent'anni dalla sua approvazione

---

## *Un trentennio dalla prima e difficile attuazione dell'articolo 8 della Costituzione italiana (1984-2014): riflessioni a partire dall'esperienza della Tavola valdese*

ANTONINO MANTINEO

1. *A trent'anni dalla legge n. 449, 11 Agosto 1984: in che senso appare opportuno tracciare un bilancio (e non solo sull'attitudine della legge "sulla base di intese" a regolamentare gli interessi della confessione religiosa stipulante)*

Tracciare un bilancio sui trent'anni trascorsi dall'entrata in vigore della legge n. 449 del 1984 può assumere due distinti significati, per quanto tra loro – si proverà a dimostrare – reciprocamente connessi. Innanzitutto, può voler dire valutare l'applicazione della legge di esecuzione dell'intesa tra la Repubblica italiana e la Tavola valdese, considerandone gli aspetti più controversi, non meno di quelli più spesso interessati all'applicazione in sede giurisdizionale<sup>1</sup>. Ancor più, però, è consigliabile che vi sia l'occasione per analizzare criticamente gli effetti e le implicazioni relative all'attivazione del-

---

<sup>1</sup> Ritorna sul significato simbolico dell'intesa con la Tavola valdese FRANCESCO ALICINO, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, pp. 67 e ss. E, tuttavia, talune problematiche erano state ben individuate e largamente anticipate dai primi commentatori dell'intesa. V., tra gli altri, SERGIO LARICCIA, *L'attuazione dell'art. 8, III comma, della Costituzione: le intese tra lo Stato italiano e le chiese rappresentate dalla Tavola valdese*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1984, pp. 467 e ss.; per una valutazione critica sulle proposte che precedettero la formalizzazione dell'intesa, piace ricordare GIORGIO PEYROT, *L'intesa per la disciplina dei rapporti tra lo Stato e le Chiese rappresentate dalla tavola valdese*, in *I problemi di Ulisse*, LXXXIX, 1980, pp. 164 e ss.

lo strumento dell'intesa, nella disciplina dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, al di là della qualificazione puntuale del singolo gruppo religioso che abbia provveduto a stipulare un'intesa con lo Stato. Tale qualificazione, infatti, sembra particolarmente importante sul piano della tecnica legislativa e dell'individuazione degli istituti che meglio possano essere applicati nei confronti delle diverse realtà religiose – ad esempio, se la nozione di “ministro di culto” possa rispondere alla qualificazione dell'imam per il diritto islamico<sup>2</sup> o se debba essere approntata una specifica disciplina matrimoniale anche per quei movimenti che non riconoscano istituti simili<sup>3</sup>, nella regolamentazione delle relazioni familiari. A proposito dell'istituto matrimoniale, si vedrà, il ruolo dei gruppi religiosi minoritari può essere di particolare rilievo anche per il legislatore (unilaterale) civile, in ragione del fatto che alcune realtà ecclesiali, quali appunto quella valdese, anche ai sensi del loro diritto confessionale *interno*, vanno ampliando la nozione di “unione coniugale”, riuscendo a rispondere alla progressiva evoluzione sul piano sociale in modo più dinamico di quanto non avvenga nel diritto comune e, segnatamente, nella disciplina codicistica<sup>4</sup>. Non si vuole, ovviamente, sostenere che il potere legislativo statale debba necessariamente conformarsi alle maggiori aperture che giungono, soprattutto, dalle chiese riformate; al contrario, si rivela doveroso sottolineare come, in tempi in cui l'istituto matrimoniale appare intrinsecamente modificato rispetto alla sua struttura originaria dai mutamenti intercorsi nelle relazioni affettive e familiari, l'evoluzione del sentire religioso possa apportare al dibattito degli argomenti, se non quando dei ripensamenti, utili anche ai fini della discussione pubblica, nel tentativo di verificare l'attualità della disciplina vigente e le ipotesi in cui, all'opposto, essa vada allontanandosi dal principio di effettività, che è il presupposto materiale delle corrette osservanza, applicazione e interpretazione della legge. Di là dalla individuazione di singoli istituti, disciplinati nella legge n. 449 e, poi, in forme solo parzialmente diverse nella successiva legislazione bilaterale, sembra, però, più significativo chiedersi se lo strumento

---

<sup>2</sup> Il tema è affrontato, in relazione alle diverse prospettive sviluppate dall'associazionismo islamico in Italia, in DOMENICO BILOTTI, *I ministri dei culti acattolici: incompiutezze definitorie e inderogabilità funzionali*, Giuffrè, Milano, 2013, pp. 283-301.

<sup>3</sup> Potrebbe ricordarsi, in proposito, il caso degli insegnamenti buddhisti (e sui contenuti dell'intesa, v., tra gli altri, SILVIA ANGELETTI, *La nuova intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Maggio 2008).

<sup>4</sup> La quale pare, del resto, non sempre adeguata anche ai fini dello stesso ordinamento civile. Una interessante analisi sulla progressiva diversificazione dei rapporti coniugali, anche quanto ai peculiari effetti giuridici che sarebbero loro propri, in FEDERICA MANNELLA, *I “diritti” delle unioni omosessuali. Aspetti problematici e casistica giurisprudenziale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013, pp. 170-178.

dell'intesa debba essere ritenuto ancora valido nella regolamentazione del fatto religioso, almeno nel modo in cui tale strumento è stato, sin qui, interpretato dallo Stato<sup>5</sup> e, in una certa misura, dalle stesse confessioni religiose: dove è auspicabile che si modifichi l'approccio complessivo al fenomeno religioso e le intese realizzino uno specifico presidio della tipicità di ciascuna confessione, ben più di come si è pur iniziato a riscontrare nell'ultimo decennio? Questa seconda prospettiva non pare realmente in contraddizione rispetto alla prima, in quanto l'intesa con la Tavola valdese ha assunto un carattere paradigmatico, dovuto a specifiche circostanze che hanno spinto a ritenerla, se non un *unicum*, certamente un modello per tutta la legislazione in attuazione dell'articolo 8 della Costituzione. Tra tali ragioni, andrebbero ricordate pure le modifiche e le integrazioni intervenute rispetto all'originario testo del 1984, che hanno confermato la scelta della negoziazione bilaterale, anche con una cadenza più serrata di quella (decennale) che avrebbe indicato la legge n. 449, e che spingono a ritenere la negoziazione bilaterale non come risultato occasionale e, ormai, cristallizzato, ma, più coerentemente al disposto costituzionale<sup>6</sup>, quale strumento dinamico e non ostile a revisioni e modificazioni. Bisognerebbe evidenziare, per sottolineare rinnovatamente l'innovatività della legge in commento, come la Tavola valdese sia stata la prima confessione religiosa ad ottenere un'intesa con lo Stato, approvata in legge: una novità, sul piano delle fonti del diritto ecclesiastico italiano, da rimarcare con più convinzione, non appena si noti che dall'entrata in vigore della Costituzione alla prima, parziale, attuazione dell'articolo 8 trascorrono oltre trent'anni, durante i quali la società, nel suo complesso (e con specifico riferimento al *comune sentire* sul fatto religioso), si era evoluta molto più ampiamente della disciplina legislativa unilaterale in materia ecclesiastica<sup>7</sup>. Sarebbe, perciò, inadeguato pensare che i due profili precedentemente individuati – l'analisi testuale della legge n. 449 e la valutazione sull'attualità e sulla rispondenza pratica di alcune sue norme, da un lato; le funzioni e le prospettive della legislazione bilaterale e dei rapporti tra il potere civile e il fenomeno associativo religiosamente connotato, dall'altro – siano radical-

---

<sup>5</sup> Sull'influenza dell'associazionismo religiosamente connotato nel procedimento legislativo, cfr., tra gli altri, SALVATORE BORDONALI, *L'incidenza del fatto religioso nei percorsi formativi della legge nell'ordinamento italiano*, in *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 26, 2010, pp. 703-756.

<sup>6</sup> Prendendo ad esempio la disciplina degli enti, sulla quale *infra* in nota e nel testo, BARBARA RANDAZZO, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 268 e ss., può, all'opposto, lamentare l'eccessiva presenza di disposizioni pienamente sovrapponibili, tra un'intesa e l'altra, segnalando, perciò, la limitata qualità ed originalità della produzione legislativa.

<sup>7</sup> Vedasi, più ampiamente, SERGIO LARICCIA, *Battaglie di libertà. Democrazia e diritti civili in Italia (1943-2011)*, Carocci, Roma, 2011.

mente contrapposti e non finiscano, invece, per evidenziare, pur nella diversità di valutazioni che implicano ed esigono, alcuni tratti comuni e la disciplina giuridica di istituti che trovarono, proprio nella legge n. 449, la loro prima attuazione in via bilaterale. Potrebbe verificarsi, ad esempio, in che modo si sia cercato di applicare delle nozioni, ben più pertinenti nel contesto delle confessioni di ascendenza giudaico-cristiana, ai nuovi movimenti religiosi, estranei a quella tradizione<sup>8</sup>. O, ancora, quali attribuzioni degli enti confessionali debbano essere disciplinate attraverso la negoziazione tra lo Stato e le confessioni religiose, e quali, all'opposto, è più opportuno rimangano, anche in funzione di garanzia, nell'ambito della legislazione unilaterale civile<sup>9</sup>. E perché non soffermarsi, tra le molte, sulla problematica del finanziamento alle confessioni religiose<sup>10</sup>, dal momento che, negli ultimi decenni, la Tavola valdese è stata dapprima completamente al di fuori di forme di finanziamento quali l'otto per mille (conseguenza inizialmente inevitabile, per l'assenza di disposizioni tanto bilaterali quanto unilaterali sul punto; poi espressa determinazione sinodale), successivamente partecipe del finanziamento direttamente destinato dai contribuenti alla Tavola e, in ultimo, soggetto beneficiario anche delle risorse derivanti dalla ripartizione delle scelte non espresse<sup>11</sup>? L'argomento richiamato, lungi dall'esaurire il proprio interesse ai soli fini dell'acquisizione patrimoniale realizzabile dalle confessioni religiose, si è palesato, nei decenni, come uno dei più tangibili *incentivi* per le confessioni medesime ad attivare lo strumento dell'intesa, atteso che l'accesso al meccanismo di finanziamento dell'otto per mille costituisce, oltre che una strategia di reperimento delle risorse, anche l'inequivoca indicazione di uno stabile riconoscimento del gruppo religioso e una più visibile legittimazione sul piano dei rapporti con lo Stato e della pubblica agibilità del gruppo medesimo, anche per soggetti che non siano d'esso fedeli (ad esempio, appunto, nel caso della ripartizione delle quote derivanti dalle scelte non espresse). Ed è l'accesso a tale meccanismo che sempre di più è parso

<sup>8</sup> Cfr., al riguardo, il rigoroso inquadramento teorico veicolato in NICOLA COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 124 e ss.

<sup>9</sup> Sulla valutazione funzionale del fine culturale, ANTONIO FUCCELLO, *Le nuove frontiere dell'ecclesiasticità degli enti. Struttura e funzione delle associazioni ecclesiastiche*, Jovene, Napoli, 1999, p. 135.

<sup>10</sup> In special modo a partire dalla situazione italiana, v. NICOLA FIORITA, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore del finanziamento pubblico delle confessioni*, in Sara Domianello, a cura di, *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 75-86.

<sup>11</sup> Anche perché l'accesso a tale sistema di finanziamento appare oggettivamente favorire chi ne beneficia, a prescindere da valutazioni sulla consistenza numerica del gruppo religioso o sull'utilizzo dei fondi. Argomentando in tal modo, vedasi anche ANDREA PIN, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Padova, 2010, pp. 44-45.

rilevante affinché mostrassero interesse all'inizio delle trattative gruppi che *stricto iure* non potrebbero essere definiti "confessionali". Potrebbe essere il caso, inoltre, di provare a riferire quale regolamentazione i seguaci valdesi abbiano conseguito negli Stati dove le loro comunità hanno consistenza e tradizioni simili a quella italiana. Attraverso questa prima analisi, infatti, potrebbe chiarirsi, da un lato, se la stessa confessione religiosa (o, più attendibilmente, in realtà, le altre chiese evangeliche, all'interno delle quali quella valdese è una realtà del tutto originale, ma non avversa al dialogo ecumenico con le altre) abbia preferito, in contesti diversi, una regolamentazione ai soli sensi del diritto comune – senza speciali negoziazioni, mentre, dall'altro, ciò varrebbe a segnalare alcuni dei limiti evidenziatisi nella prassi di quegli ordinamenti che adottino un principio di cooperazione tra lo Stato e le confessioni religiose<sup>12</sup>. Come conciliare la tangibile maggiore attitudine alla tutela del pluralismo, cui tali ordinamenti mirano a conformare le proprie legislazioni, con l'evidenziarsi di prassi *contrattuali* tra lo Stato e le Chiese talvolta omologanti o, più spesso, orientate all'esclusione, per ragioni di esclusiva opportunità politica, delle confessioni religiose meno integrate nelle istituzioni civili e culturali dell'ordinamento? Considerazioni siffatte richiamano contestualmente tanto un giudizio sull'efficacia e sulla perdurante attualità della legge n. 449 del 1984, quanto una riflessione sulle modalità di regolamentazione del fatto religioso, che dovranno essere meglio definite sin dal prossimo futuro, pena il riscontrare nuovamente una legislazione inadeguata a favorire la composizione degli interessi collettivi, per come la loro strutturazione e la loro rappresentazione vanno modificandosi nella società italiana.

2. *Le specificità della Tavola valdese nel processo evolutivo delle chiese evangeliche e riformate. Prime considerazioni su come siano state recepite nel diritto italiano e nell'intesa (e nella legge ad essa relativa)*

Dal punto di vista storico-giuridico, si rivela complesso inquadrare correttamente il movimento valdese, rispetto agli anni della sua formazione (la fine del XII secolo, l'inizio del XIII) e alla sua progressiva trasformazione da gruppo di predicatori laici a chiesa organizzata e riconosciuta come tale. Tale previo inquadramento, in ogni caso, sembra necessario, pur non essendo questa la sede per affrontarne in modo compiuto tutte le possibili

---

<sup>12</sup> Sembra maggiormente considerare le note positive di sistemi simili ANGELO LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 36-52.

implicazioni e dovendosi limitare la trattazione ad isolare ed esemplificare gli episodi e le note tipiche, nella storia valdese, che meglio connotano lo svolgimento complessivo della vicenda confessionale, in particolar modo in Italia. È da convalidare quella dottrina<sup>13</sup>, per altro verso maggioritaria, che vede nella nascita del movimento valdese una delle più tangibili espressioni di un senso di malessere piuttosto ampio nei confronti delle prassi ecclesastiche. Lungi dal volersi rappresentare come un antagonista o, peggio, come un gruppo scismatico dalla Chiesa di Roma, il movimento valdese intendeva, però, instaurare nel limitato territorio del proprio originario radicamento delle pratiche di vita meglio rispondenti al messaggio della povertà evangelica. È, del resto, facilmente comprovabile come i primi seguaci valdesi non perseguissero il più ambizioso disegno della riforma luterana<sup>14</sup>, non appena si noti che, per il perfezionamento della professione di fede basata sugli insegnamenti di Lutero, bisognerà attendere la prima metà del XVI secolo: il movimento valdese, perciò, se a tutti gli effetti può conseguire la definizione di “movimento riformato”, lo è secondo una tradizione specifica che precede gli insegnamenti luterani di oltre tre secoli. Il fondatore del gruppo è Valdo (o, secondo un latinismo, pare, utilizzato dal medesimo predicatore: Valdesio<sup>15</sup>), mercante di Lione, che, alla vendita dei propri cospicui averi, si dedica ad attività di soccorso e assistenza ai poveri e ai disagiati e alla traduzione delle Scritture in volgare. I due aspetti, rapportati al contesto ordinamentale del XII secolo, si denotano in tutta evidenza come fortemente innovativi, anche sotto il profilo giuridico-canonico, oltre che sotto quello sociale e culturale. La più accreditata dottrina sulla conformazione attuale e sulla genesi storica dello Stato sociale<sup>16</sup>, infatti, data proprio ai movimenti locali del tredicesimo secolo le prime forme di assistenza ai bisognosi, nate non con spirito paternalistico o di velato ottenimento di consenso politico, ma come genuina espressione di bisogni comunitari che consentono il sostentamento e la cura di minoranze sociali depresse e in difficoltà. Una certa sperequazione sociale, alimentata da un ceto proprietario tradizionale

---

<sup>13</sup> Tra i primi a fornire solide argomentazioni storico-teologiche a sostegno di tale asserzione non può non ricordarsi VALDO VINAY, *La riforma protestante*, Paideia, Brescia, 1970.

<sup>14</sup> V., pur sottolineando l'adesione dei valdesi alla Riforma, nei secoli successivi, CARLO TULLIO-ALTAN, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 121 e ss.

<sup>15</sup> L'utilizzo di tale latinismo non pare idoneo a segnalare alcuna discontinuità tra la predicazione valdese e il comportamento del suo fautore, dal momento che, piuttosto, trattasi di un certo gusto stilistico del senso comune, che non intacca la prospettiva prettamente religiosa. In tali termini, v. anche ANDREA SOSSI, *Medioevo valdese (1173-1315)*, Uniservice, Trento, 2010, pp. 144 e ss.

<sup>16</sup> Tra le opere principali sul punto, sembra doversi ricordare, per tutti, GERHARD A. RITTER, *Storia dello stato sociale* (1991), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2003.

e da un ceto mercantile in parte in formazione, ma proficuamente smarcatosi dalle impellenze dell'estremo bisogno, inevitabilmente mostrava e concorreva a determinare la condizione misera e svantaggiata dei piccoli artigiani e agricoltori, sottoposti a improbe commesse e pretese di soggetti economicamente più forti, nonché ad una ancora violenta condizione di subordinazione alle intemperie stagionali. Quello che per Valdo e per i "poveri di Lione" corrisponde essenzialmente ad una vocazione religiosa, ben connotata da una lettura sincera e appassionata dei passi del Vangelo dove Gesù indica la vendita o la donazione dei propri averi come fondamentale per la salvezza<sup>17</sup>, per parte della dottrina giuridica laica rappresenta, con effetti simili, un'istanza sociale che non poteva non essere avvertita dagli spiriti più sensibili, che abitavano in territori disagiati, o isolati, o a contatto con i più emarginati, tra gli abitanti dei primi grandi centri della demografia basso-medievale.

Una interessante dialettica tra elementi propriamente innovativi e tradizioni lungamente *sotterranee*, nella storia della Chiesa, riguarda pure il progetto di Valdo, relativo alla traduzione della Bibbia in volgare: se già dal Concilio di Tours<sup>18</sup>, infatti, era stata ammessa la piena dignità delle lingue non rappresentate dal e nel Libro, nella diffusione delle Scritture, la predicazione e, soprattutto, l'insegnamento erano stati affidati quasi esclusivamente al latino – ben diversa cosa dalla pluralità di idiomi locali individuabili in Europa, già a partire dal X e dall'XI secolo. Col risultato, che invero non sembra paradossale, di riscontrare alcune, ancorché limitate, categorie sociali, sufficientemente acculturate e in grado di adoperare, oltre alla lingua latina, anche quella greca e, più raramente, ebraica, e strati più consistenti della popolazione che, pur posti a contatto col latino e non occasionalmente sospinti al suo utilizzo nello scritto, finivano per favorirne quelle corrosioni e forme tarde, tipiche dei periodi in cui la conoscenza linguistica è essa stessa caratterizzata da una poco omogenea diffusione sociale. Un altro elemento di novità, tra i seguaci di Valdo, è la presenza di una predicazione femminile<sup>19</sup>: trattandosi di predicazione laicale, infatti, anche le donne hanno diritto a prendervi parte. A ben vedere, parte di questa originaria (e, all'epoca, abbastanza originale) caratterizzazione si è preservata, nell'elaborazione concettuale valdese, vista l'attenzione che la Chiesa valdese dedica alla con-

---

<sup>17</sup> Sul tema e le sue implicazioni nella legislazione canonica, sino ai giorni nostri, v. diffusamente GERALDINA BONI, *Chiesa e povertà. Una prospettiva giuridica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006.

<sup>18</sup> Cfr. MICHELE COLOMBO, *Oratoria sacra e politica in volgare dal Medioevo ad oggi*, Unicatt, Milano, 2012, p. 27.

<sup>19</sup> Sul fenomeno delle *mulieres pauperes*, invero assai interessante, MARINA BENEDETTI, *La predicazione delle donne valdesi medievali*, in Dinora Corsi, a cura di, *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma, 2004, pp. 135-158.

dizione femminile. Segno di un'impostazione culturale e religiosa non risolvibile soltanto a partire dal rilievo, in sé ovviamente corretto, della presenza, in seno alla confessione, di pastori di sesso femminile. Proprio sulle modalità della predicazione dei poveri di Lione (laicale, aperta, perciò, a una pluralità di ceti e alla compresenza delle due condizioni di genere, condotta attraverso testi diffusi in lingua volgare), si concentra la condanna comminata da Lucio III a Verona, nel 1184<sup>20</sup>, con la bolla *Ad Abolendam*: il richiamato documento, evidentemente, costituisce l'espressione più netta del tentativo pontificio di limitare e, frequentemente, reprimere i movimenti religiosi che andavano distanziandosi dalla tradizione precettistica della Chiesa di Roma. Non è casuale, comunque sia, che in esso anche i valdesi ricevano quella qualificazione ereticale che, dal punto di vista dottrinario, non è affatto detto che Valdo avrebbe inteso perseguire. La condanna ereticale si rivela, perciò, elemento importante nella giustificazione del peculiare radicamento italiano del movimento valdese: il gruppo più cospicuo, tra quelli che si dispersero a seguito della condanna, è verosimilmente da ritenersi quello dei *pauperes Lombardi*<sup>21</sup>, nonostante, in realtà, alcune componenti fossero arrivate sino all'Ungheria e alla Polonia (dove, attualmente, la consistenza di chiese evangeliche quale quella valdese sembra ridotta quanto l'omologa italiana). Lo stesso Valdo, secondo le prevalenti testimonianze storiografiche, non nutrì simpatie per il gruppo lombardo, anche perché esso non praticava in alcun modo integrale separazione dal mondo, nei modi radicali che aveva raggiunto la stessa vicenda biografica di Valdo, ma penetrava nelle organizzazioni dei lavoratori, sceglieva propri rappresentanti e, addirittura, affidava ai ministri prescelti compiti sacerdotali nella celebrazione eucaristica. Le differenze tra i diversi gruppi locali si conservano fino a tutto il XVI secolo e tali episodi ben meglio ricostruiscono l'evoluzione di una dinamica interna spiccata, persino (e più di quanto si sia soliti ammettere) sotto il profilo dottrinale. A questo titolo, ad esempio, potrebbe ricordarsi, anche agli effetti del diritto confessionale, la scelta del Sinodo valdese nel 1532, a seguito del quale la chiesa valdese decide di aderire alla riforma calvinista, gettando, in sostanza, le basi per un modo di guardare al fenomeno religioso dove Valdo è il fondatore, la guida che ha saputo trascinare con l'esempio e

<sup>20</sup> Sulle durevoli conseguenze della bolla per l'esercizio dei diritti di libertà in materia religiosa, v. GABRIELLA PICCINI, *I mille anni del Medioevo*, Mondadori, Milano, 1999, pp. 286-287.

<sup>21</sup> Sull'esperienza dei *pauperes* e sulle frizioni col movimento ufficiale, uno dei primi rilevanti studi storici va senz'altro ritenuto GEORGE STANLEY FABER, *An Inquiry into the History and Theology of the Ancient Vallenses and Albigenses: as exhibiting, agreeably to the promises, the Perpetuity of the sincere Church of Christ*, 1838, Seeley and Bumside, London, pp. 366 e ss.

con la testimonianza personale, ma dove i riferimenti teologici sono essenzialmente (e resteranno) Calvino e Lutero. Tra gli episodi che segnalano, invece, nei secoli successivi, la permanenza di persecuzioni a danno dei valdesi in Italia, vale la pena di rimarcare il massacro di Guardia Piemontese (nel 1561) e le cd. *Pasque piemontesi* (nel 1655 e proprio in una delle zone più caratterizzate dalla presenza di comunità valdesi, persino più che la Liguria e la Lombardia). Prima di analizzare più da vicino questi tragici episodi, giova anticipare un'acquisizione accolta dalla dottrina ecclesiasticistica: le cicliche persecuzioni subite dai valdesi, che, nei periodi di minore ostruzionismo da parte dei poteri civili e religiosi, formavano comunità essenzialmente pacifiche e relativamente ben volute, e la valenza simbolica che i proterti abusi ebbero per generazioni e generazioni di valdesi, furono determinanti nel favorire l'avvicinamento dei fedeli valdesi, prima ai valori risorgimentali (improntati a un liberalismo radicale e sociale) e, in un secondo momento, alla Resistenza e alla liberazione dal nazifascismo. Le ingiustizie del passato ingenerarono la speranza che un mutamento di ordine costituzionale, che fosse l'unificazione nel 1861 o la repubblica costituzionale tra il 1945 e il 1948, potesse significare anche la cessazione degli attacchi persecutori e il pieno ristabilimento di condizioni di pari libertà. Rispetto a quanto indicato nella premessa della presente trattazione, si è, nuovamente, in presenza di un elemento riscontrabile anche presso altre esperienze religiose: la valenza del trattamento giuridico tradizionalmente ricevuto in un dato territorio statale (si pensi alle comunità ebraiche<sup>22</sup> e, forse, alle più strutturate organizzazioni islamiche) quale presupposto per ricercare una specifica disciplina giuridica (migliorativa) in luogo di un'altra. In ordine al massacro dei valdesi a Guardia Piemontese<sup>23</sup>, comunque sia, l'analisi storiografica pare ancora incerta e divisa, tra quanti ritengono che l'eccidio fu compiuto essenzialmente ad impulso del Vicereame napoletano (che così perseguiva una minoranza religiosa che non si conformava ai dettami di un influente alleato politico e che pure altri profili di riottosità e disobbedienza rispetto all'ordine costituito avrebbe potuto presentare) e chi, all'opposto, valuta il Sant'Uffizio come originario promotore del massacro valdese, utilizzando,

---

<sup>22</sup> V., tra i molti, ATTILIO MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 471 e ss.; per i rilievi politico-costituzionali presentati nel testo soccorre FRANCO DELLA PERUTA, *Gli Ebrei nel Risorgimento fra interdizioni ed emancipazione*, in *Gli Ebrei in Italia*, II, Einaudi, Torino, 1996, pp. 1133-1167.

<sup>23</sup> Cfr., anche a dar conto dei diversi indirizzi storiografici sorti, VITO TETI, *Il senso dei luoghi: memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma, 2004, pp. 313 e ss. A sottolineare le responsabilità ecclesiastiche in senso antiereticale, rispetto al coinvolgimento dell'esercito napoletano, v., invece, ANACLETO VERRECCHIA, *Giordano Bruno: la falena dello spirito*, Donzelli, Roma, 2002, p. 43.

certamente, l'esercito spagnolo, ma in quanto braccio secolare di una truce condanna, già altrove stabilita. È pacifico che i valdesi fossero stati destinatari di una serie di provvedimenti restrittivi, all'esecuzione dei quali, anche negli anni antecedenti al massacro, furono demandati poteri inquisitoriali all'abate di San Sisto, Bernardino d'Alimena, e al Vescovo di Lesina, Orazio Greco<sup>24</sup>. Ed è altrettanto condiviso in dottrina lo *status* della comunità calabrese in Calabria, dove a dispetto delle limitazioni giuridiche e del rinnovato impegno antiereticale (tanto sotto Paolo IV, quanto sotto Pio IV<sup>25</sup>) i valdesi vivevano in modo tranquillo e, semmai, auspicandosi di raggiungere lo stesso livello organizzativo conseguito dai *fratelli* piemontesi, con proprie chiese e propri ministri – una scelta che, invece, non era stata condivisa dopo il 1532 dai valdesi non riformati. Appaiono, perciò, condivisibili almeno tre aspetti, che fanno ritenere, con tutta la prudenza del caso, preferibile quell'interpretazione che colloca il massacro valdese nell'ambito dei nuovi provvedimenti antiereticali e non nel contesto di una singola azione di forza, attribuibile esclusivamente al Vice-Reame napoletano: a) l'esistenza di una serie di limitazioni, tanto formalmente prescritte, quanto, e più, da adottarsi, precauzionalmente, in capo ai seguaci valdesi in Calabria; b) l'intenzione dei valdesi di Calabria, nonostante il clima ben poco favorevole alla tutela del dissenso religioso, di dotarsi di strutture istituzionalmente più stabili, in consonanza con quanto era avvenuto nelle comunità piemontesi; c) la debole conflittualità della popolazione valdese rispetto a quella cattolica (probabilmente anche per lo stile di vita, dimesso e mite, adottato dai seguaci valdesi). Sia consentito di notare, a margine di questa analisi che certo non esaurisce le questioni storiche aperte, come a Guardia Piemontese sia ancora diffusamente ricordato il massacro avvenutovi, ma anche come, nella zona del Cosentino interessatavi, si sia sostanzialmente dispersa la presenza di una minoranza religiosa in continuità con l'eredità affettiva e simbolica dei valdesi massacrati nel 1561; è restato, invece, il riconoscimento anche a fini pubblicistici di minoranze linguistiche occitane – la lingua nella quale predicavano anche i valdesi di Calabria, non essendo, qui, opportuno entrare nel merito delle possibili evoluzioni e/o corrosioni linguistiche, invero difficilmente verificabili, stante la natura appartata e isolata delle comunità valdesi dell'epoca, non esclusivamente in Calabria.

Quanto alle *Pasque piemontesi* del 1655 è, forse, il caso di sottolineare

---

<sup>24</sup> PIERROBERTO SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1544-1703)*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999, pp. 51 e ss.

<sup>25</sup> Fondamentale, in tal senso, la più generale ricostruzione storica fornita in PIO PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana. Da Giulio III a Pio IV*, Antenore, Padova, 1959, *passim*.

come alcuni elementi finiscano per riproporsi<sup>26</sup>. Innanzitutto, il massacro iniziato con la presa di Torre Pellice è compiuto da milizie regie (sabaude, in questo caso), ma nel contesto di dinastie monarchiche che ricercano un'intesa diretta col potere della Chiesa cattolica e che mirano a mostrarsi più che solerti nella realizzazione di opere o conquiste, direttamente o indirettamente, favorevoli alla Chiesa stessa. Non sorprendentemente, l'episodio si realizza in un momento in cui la comunità valdese appare indebolita, innanzitutto da una politica intenzionata a favorire un sempre più costrittivo arretramento nelle zone meno accessibili delle valli; l'elemento di apparente rassicurazione, in questo caso, fu costituito, per alcuni anni, dalla revoca o, comunque sia, dalla sospensione dell'efficacia dell'Editto del 15 Maggio del 1650 (e, nel frattempo, addirittura, da una forma di conciliazione negoziale tra il Ducato e la comunità valdese, per ripristinare alcune delle libertà che gli editti del XVII secolo avevano progressivamente mirato a comprimere). Nel caso delle *Pasque piemontesi*, v'è addirittura, specialmente nel XVIII e nel XIX secolo, un non troppo appassionante e condivisibile dibattito storiografico sul computo delle vittime del massacro<sup>27</sup>. Ciò non toglie, tuttavia, la forte repressione subita dalle comunità valdesi e le caratteristiche essenziali della loro conformazione *esterna* – in parte rilevabile anche in quanto causa della scelta, da parte del legislatore civile, di questo interlocutore confessionale (e non di altri, sebbene più cospicui) come primo soggetto stipulante un'intesa con lo Stato. Comunità riservate, che interagiscono con le popolazioni locali in modo non prevaricatorio, che vivono la fede in una dimensione essenzialmente privata e che non perseguono affatto forme invasive di proselitismo (anzi, che rispetto ad esse nutrono a tutt'oggi non banali perplessità di carattere etico e teologico). E che, soprattutto, tendono ad osservare le leggi civili, a favorire istituti di solidarietà sociale e a dotarsi, al proprio interno, di consuetudini e norme scarsamente conflittuali. Oltre che un tardivo riconoscimento di colpe e un'inadeguata strategia *risarcitoria*, è, forse, questa la ragione per cui Re Carlo Alberto, nel 1848 e pur, di lì a poche settimane, con uno Statuto del Regno di impronta marcatamente confessionistica<sup>28</sup> (nonostante il prevalere di ideologie liberali, in campo ci-

---

<sup>26</sup> V. FRANCESCO RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 259-263.

<sup>27</sup> A chiarificare i termini di una questione che, se ridotta al solo piano numerico, non pare essere decisiva e, anzi, distoglie dall'attenta valutazione storica dell'accaduto, v. il volume Enea Balmas, Grazia Zardini Lana, a cura di, *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655. Le "Pasque piemontesi" del 1655 nelle testimonianze dei protagonisti*, Claudiana, Torino, 1987.

<sup>28</sup> GIUSEPPE LEZIROLI, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 155 e ss.

vile ed economico, in molte *elites* del tempo<sup>29</sup>), concede ai valdesi le Lettere patenti per il godimento dei diritti civili. Anche in questo caso, si tratta di una innovazione, che poi si afferma pure a vantaggio di altre comunità (al 17 Febbraio del 1848 datano le Lettere ai valdesi, il 15 Marzo i provvedimenti omologhi in favore degli ebrei).

Sarebbe inavveduto sostenere che, negli altri Paesi in cui esistono chiese valdesi, esse abbiano subito le stesse peregrinazioni patite in Italia. È, d'altra parte, opportuno passare brevemente in rassegna alcuni tratti storico-giuridici di questi insediamenti e utilizzare i risultati della conseguente comparazione anche come metro di paragone per rileggere lo statuto giuridico conseguito dai valdesi in Italia, attraverso la legge n. 449 e le successive intese di revisione. Sarebbe, innanzitutto, necessario iniziare l'esposizione dalla *Iglesia Valdense del Rio de La Plata*, che raccoglie alcune migliaia di fedeli tra l'Argentina e l'Uruguay, con nuclei ancor più ridotti negli altri Paesi latino-americani. Detta comunità, che pure ha, in proporzione, un numero di aderenti ben meno cospicuo di quella italiana (essendo in minor numero già in termini assoluti e considerando la maggior consistenza demografica del Sud America rispetto alla popolazione italiana), è meritoriamente giunta ad una certa notorietà per ragioni che preme sottolineare<sup>30</sup>. Non solo, infatti, l'*Iglesia Valdense* delle origini, di poco antecedenti all'unificazione italiana, era essenzialmente chiesa di immigrati piemontesi, lombardi e veneti trasferitisi nell'America Latina, come molti connazionali per tutto il periodo che va dalla metà del XIX secolo alla metà del XX; ha poi saputo aprirsi alle culture locali e raggiungere anche seguaci non di origine italiana ed è spesso stata attiva nei rivolgimenti politico-costituzionali che hanno riguardato l'Uruguay e l'Argentina. Più facilmente controllabile della Chiesa cattolica o delle chiese protestanti di dimensioni più significative, più spesso oggetto di attività repressive perché dichiaratamente influenzata da quei valori di progressismo sociale che i valdesi in Italia avevano potuto difendere e far propri sin dal periodo risorgimentale, l'*Iglesia Valdense* ha mantenuto dei connotati di apertura e di interpretazione evolutiva delle Scritture e dei diversi contesti sociali, sostenendo i cambiamenti della legislazione statuale più favorevoli all'espansione dei diritti civili<sup>31</sup>, anche a vantaggio di unioni tra persone del-

---

<sup>29</sup> Di questo avviso, tra gli altri, PASQUALE LILLO, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2003, pp. 37 e ss.

<sup>30</sup> Una più puntuale ricostruzione storica su tale chiesa in JOSEPH VISCONTI, *The Waldensian way to God*, Xulon Press, Maitland, 2003, pp. 573 e ss.

<sup>31</sup> Un meccanismo simile non sembra, all'opposto, star realizzandosi in Italia, come può rilevarsi in FORTUNATO FRENI, *Il pluralismo in materia religiosa nei processi di giuridificazione delle questioni bioetiche*, in Sara Domianello, a cura di, *Diritto e religione in Italia*, cit., pp. 99 e ss.

lo stesso sesso. In più, si è impegnata attivamente per evitare la reiterazione dei crimini e delle limitazioni alle libertà politiche sperimentati negli anni della dittatura. Un simile impegno risulta significativo rispetto alla tradizione recente dei movimenti evangelici in tutto il continente americano<sup>32</sup>. Essi, infatti, pur nati aderendo a molte delle dottrine teologiche successive alla Riforma protestante, hanno, nei fatti, non solo finito per caratterizzarsi con organizzazioni più centralistiche e meno assembleari, di quanto avrebbe suggerito la nascita del congregazionalismo, ad esempio, negli Stati Uniti, ma soprattutto, dal punto di vista delle posizioni concretamente osservabili in campo bioetico o nel rapporto con gli Stati nazionali, paiono sovente sostenitori di soluzioni legislative persino più prudenti e conservative di quelle non di rado fatte proprie dal Magistero della Chiesa cattolica. Il termine di paragone non ha affatto valenza dispregiativa, al contrario vale a segnalare che, per quanto si sia addebitato, da parte di numerosi movimenti sociali latino-americani (e non solo), un certo ostracismo della cultura cattolica nei confronti delle riforme civili, forme di ostruzionismo ancora più marcate sono venute da componenti ecclesiali che l'osservatore europeo finisce spesso per espungere dalla propria analisi. Errore non di poco momento, visto che il vasto mondo degli evangelici, dei pentecostali e degli apostolici in Sud America raggiunge alcune decine di milioni di persone<sup>33</sup>.

Rispetto alle vicissitudini dei valdesi in Sud America, l'attuale conformazione delle chiese evangeliche in Germania e in Svizzera sembra essere stata il risultato di un processo meno problematico, eppure non meno interessante. In particolar modo, in Germania, a segnalare ulteriormente come i valdesi non abbiano preconcepiti rapporti di ostilità nei confronti delle altre strutture ecclesiastiche o degli stessi ordinamenti civili, le comunità valdesi sono state sostanzialmente riassorbite all'interno delle chiese di origine luterana o calvinista, in parte perdendo gli originari rapporti con le comunità europee rimaste, invece, anche nominalmente "valdesi". Tale percorso è, del resto, almeno indirettamente incentivato dalla posizione della Repubblica federale tedesca in materia di regolamentazione del fatto religioso<sup>34</sup>, attraverso l'accesso delle chiese a un sistema di *corporazioni di diritto pubblico* (per cui dei fenomeni di ricomposizione e di coordinamento tra realtà ecclesiastiche

---

<sup>32</sup> Come poteva opportunamente osservarsi già in BRUCE KENRICK, *Parrocchie nell'altra faccia dell'America* (1965), trad. it. Jaca Book, Milano, 1977, pp. 85 e ss.

<sup>33</sup> PHILIP JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo* (2002), trad. it. Fazi, Roma, 2004, pp. 108 e ss.

<sup>34</sup> Una opportuna analisi sugli elementi fondanti del sistema giuspubblicistico tedesco trovasi in STEFANO TESTA BAPPENHEIM, *Brevi cenni introduttivi alla fattispecie del Kirchengesetz in Germania*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2011, pp. 327 e ss.

affini sono, forse, più frequenti che in Italia). In modo parzialmente diverso, in Svizzera, si è preservata una qualche continuità delle chiese evangeliche di lingua italiana, rispetto ai valdesi piemontesi, realizzando così un sistema *ibrido*, che alla tipica organizzazione statale della Confederazione elvetica aggiunge alcuni elementi del modello tedesco (in particolar modo, una maggiore coesione progressiva dei movimenti evangelici) e altri più vicini alla condizione attuale dei valdesi in Italia (non ultimo, il legame statutario di alcune chiese evangeliche con le comunità valdesi italiane).

Alcuni comprensibili fenomeni di assimilazione culturale hanno, poi, interessato il movimento valdese statunitense, al punto che lo statuto relativo a tali gruppi sembra molto limitatamente comparabile con quello italiano, non soltanto per la marcatamente diversa caratterizzazione costituzionale degli Stati Uniti rispetto a quella della Repubblica italiana, anche in materia di disciplina civile del fenomeno religioso<sup>35</sup>. In ogni modo, è da segnalare che sin dagli anni Venti tutte le missioni valdesi e tutte le comunità si sono raccolte nella Chiesa presbiteriana<sup>36</sup>; in ciò, verosimilmente, l'esempio negativo di quello che avveniva in Italia non fu del tutto sottovalutato, dal momento che i seguaci valdesi scelsero naturalmente di avvicinarsi alla chiesa istituzionale più cospicua, tra quelle che più potevano presentare elementi comuni con la tradizione valdese, prima, e calvinista, poi. Non sembra avere avuto particolare seguito, invece, il tentativo di alcuni seguaci valdesi di costituire un inedito *tertium genus* tra la confluenza nella Chiesa presbiteriana e la rivendicazione di una continuità con la tradizione valdese, ma giuridicamente autonoma dalla chiesa valdese italiana. La *Vecchia chiesa valdese degli anabattisti*, come movimento organizzato, pur avendo avuto una sua significatività in diversi contesti locali e una qualche incisività nelle politiche religiose dei singoli Stati federati, costituisce ora più la memoria storica di una certa immigrazione italiana, che non una chiesa di proporzioni cospicue, quanto quella presbiteriana<sup>37</sup>. Se dalla breve rassegna realizzata, dapprima alla ricerca delle specificità storiche palesate dalla Chiesa valdese in Italia e, per

---

<sup>35</sup> Sulla natura, almeno programmaticamente, “amichevole” del Separatismo americano, tornano VITTORIA BARSOTTI, NICOLA FIORITA, *Separatismo e laicità. Testo e materiali per un confronto tra Stati Uniti e Italia in tema di rapporti stato/chiese*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 4-9. Per una più ampia ipotesi ricostruttiva MARTHA C. NUSSBAUM, *Libertà di coscienza e religione* (2008), trad. it. il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>36</sup> Cenni efficaci su questa esperienza ecclesiastica, in rapporto alla comunità valdese, in RENZO TURINETTO, *Sulle tracce dei valdesi nel Nord-Ovest degli Stati Uniti d'America*, in *l'Eco delle Valli*, 17 Ottobre 1997.

<sup>37</sup> Sulle risalenti radici storiche di forme di comunione e condivisione tra la dottrina valdese e quella anabattista, v., per tutti, CLEMENTE GALLIGANI, *Eresia e ortodossia. Dal Medioevo ai giorni nostri*, Armando, Roma, 2003, pp. 20 e ss.

più brevi cenni, di caratteristiche comuni alle chiese evangeliche valdesi nel mondo (anche quanto alla disciplina civile da queste conseguita nei secoli), sono venuti elementi utili alla tipizzazione delle caratteristiche fondamentali di tale gruppo religioso, ivi comprese le posizioni assunte nei confronti delle autorità statuali, si potrà ora passare ad un'analisi più ravvicinata dei contenuti delle *Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e le chiese rappresentate dalla Tavola valdese*. Può sin d'ora anticiparsi che, nel seguito della trattazione, ai termini di paragone, costituiti da episodi storici riguardanti la Tavola valdese in Italia e dai rapporti tra i valdesi e i loro diversi contesti nazionali di riferimento, si aggiungerà, in modo ancor maggiormente diffuso, il collegamento alle soluzioni legislative approntate dal legislatore bilaterale, dal 1984 in poi, per le confessioni religiose diverse da quella cattolica. Tanto nei limiti, che quella disciplina pur finisce per dimostrare, quanto nei meriti, che hanno significato l'estensione di istituti di garanzia a favore delle successive confessioni religiose stipulanti, il modello della legge n. 449 è stato utilizzato con frequenza e (purtroppo, spesso) limitata avvedutezza.

In primo luogo, costituisce motivo di riflessione la scelta avanzata nel primo articolo della legge, laddove si statuisce espressamente la cessazione dell'efficacia, nei confronti della Tavola valdese, della legge n. 1159/1929 e del regolamento adottato col Regio decreto n. 289/1930 (il complesso di provvedimenti relativi ai *culti ammessi*)<sup>38</sup>. In questo senso si apprezza, attraverso un passaggio logico che verrà riproposto nelle intese successive, anche con i gruppi religiosi che non erano presenti in Italia al tempo dell'introduzione della legislazione sui culti ammessi, una espressa intenzione di discontinuità rispetto al sistema normativo previgente. Tra la possibilità di dichiarare la cessazione dell'efficacia soltanto per i profili divenuti incompatibili alla nuova normativa, a seguito dell'entrata in vigore della legge di derivazione bilaterale (soluzione che avrebbe potuto spingere l'interprete meno avvertito a ricercare profili di *ultra-attività* della legge unilaterale, anche ad intesa già approvata) o la più semplicistica decisione di non dichiarar nulla al riguardo, si sceglie, invece, l'esplicita dichiarazione della radicale inapplicabilità della legge n. 1159 e del r. d. n. 289 alle chiese rappresentate dalla Tavola valdese. L'individuazione del soggetto confessionale stipulante non è meno indicativa: a concludere l'intesa non è una religione, attraverso

---

<sup>38</sup> La legislazione cui si fa riferimento nel testo deve, comunque sia, essere contestualizzata nel periodo storico della sua emanazione e, in essa, pur emergono dei profili che la distinguono dalle politiche religiose attuate dai primi governi liberali del Regno. In tali termini, v. GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Fascismo e minoranze religiose: linee di una ricerca*, in AA. VV., *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, II, II, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 463-490.

rappresentanti individuati per carisma o convenzione tra i fedeli, ma ben più opportunamente quell'ente esponenziale che rappresenti l'insieme delle chiese che si riconoscono in quella prospettiva confessionale (sicché, in conformità al dettato costituzionale, i rappresentanti non possono che essere individuati dalla confessione in via statutaria<sup>39</sup>). Questo intento di politica legislativa si perfeziona, debitamente validato dalle stesse rappresentanze valdesi, nel successivo articolo 2. Al secondo comma, infatti, la Repubblica riconosce che *le nomine dei ministri di culto, la organizzazione ecclesiastica e la giurisdizione in materia ecclesiastica, nell'ambito dell'ordinamento valdese, si svolgono senza alcuna ingerenza statale*. La formula utilizzata (la "giurisdizione in materia ecclesiastica") non appare del tutto precisa, a meno che non si intenda l'esercizio del potere giurisdizionale interno<sup>40</sup> all'ordinamento confessionale, cioè quanto riguarda l'organizzazione delle chiese e le regole di cui esse si dotino in conformità al principio dell'autonomia statutaria. Ai fini applicativi, segna un motivato profilo di discontinuità anche l'esplicita dichiarazione di non ingerenza statale nella nomina dei ministri di culto: se detta ingerenza, ad avviso di dottrina prevalente, è nei fatti limitata anche per le confessioni religiose non stipulanti o, in via di principio, dovrebbe essere sempre più ridimensionata<sup>41</sup>, essa, comunque sia, era dichiaratamente fatta propria dal disegno di politica ecclesiastica del legislatore fascista. Per parte propria, la Tavola valdese tiene a far apertamente risaltare il rifiuto del *braccio secolare*, cioè del concorso giurisdizionale ed esecutivo statale per l'attuazione dei propri provvedimenti adottati in materia disciplinare o spirituale. Ciò, nel caso di specie, segnala evidentemente una peculiarità della teologia protestante, che vede una separazione netta tra la sfera di competenza civile e quella ecclesiastica (in modo più evidente, forse, nella disciplina matrimoniale), ma vale pure a ribadire una caratterizzazione del principio di laicità, per come conformato dalla stessa giurisprudenza costituzionale in materia<sup>42</sup>. Ancorché sia difficile individuare l'equidistanza e l'imparzialità, nel senso particolarmente rigoroso che avrebbe voluto imprimervi il separa-

---

<sup>39</sup> SALVATORE BERLINGÒ, *Autonomia e pluralismo confessionale, eguale libertà e sistema normativo*, in Valerio Tozzi, a cura di, *Studi per la sistemazione delle fonti in materia ecclesiastica*, Edisud, Salerno, 1993, pp. 84 e ss.

<sup>40</sup> Secondo questa prospettiva, cfr., tra gli altri, ANGELO LICASTRO, *Contributo allo studio della giustizia interna alle confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 1-12.

<sup>41</sup> In tali termini, ANGELO LICASTRO, *Sui requisiti "moralì" per l'approvazione della nomina dei ministri dei "culti ammessi" (osservazioni a TAR Sicilia - Catania, Sez. II, 28 Settembre 2007, n. 1505)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Gennaio 2008.

<sup>42</sup> Prospettiva in larga misura disattesa dall'intervento legislativo, come poteva osservarsi già in SALVATORE BERLINGÒ, *Autonomia e pluralismo confessionale*, cit.

tismo francese<sup>43</sup>, non è revocabile in dubbio che tali equidistanza e imparzialità non possano essere davvero integrate se lo Stato soccorre la confessione, attuando in sua vece o su sua indicazione dei provvedimenti di esclusiva pertinenza confessionale. E tale caratteristica del principio di laicità sarebbe parimenti violata se ad esigere l'intervento statale fosse la confessione religiosa, come chiaramente, ma su un ambito più limitato dell'ordinamento giuridico, lascia intendere il successivo articolo 4: *“la Repubblica italiana prende atto che la Tavola valdese, nella convinzione che la fede non necessita di tutela penale diretta, riafferma il principio che la tutela penale in materia religiosa deve essere attuata solamente attraverso la protezione dell'esercizio dei diritti di libertà riconosciuti e garantiti dalla Costituzione, e non mediante la tutela specifica del sentimento religioso”*. In proposito, possono darsi almeno due interpretazioni contrapposte, che l'inadeguata e tardiva riforma del Codice penale italiano<sup>44</sup> ha fatto assurgere al ruolo di vere opzioni legislative distinte, e non a quello, ben più tralatizio, di mere ipotesi di scuola. Non v'è dubbio che, dopo gli Accordi modificativi tra lo Stato e la Chiesa cattolica del 1984 (ma, ad avviso di altra dottrina, sin dall'entrata in vigore della Costituzione<sup>45</sup>), l'esistenza di una classe di norme di diritto sostanziale, specificamente volte alla tutela del sentimento religioso dei fedeli cattolici e al rispetto verso le loro istituzioni, avesse perso la propria ragion d'essere. Perciò, la riformulazione dei cd. *reati d'opinione*, sulla base di quella giurisprudenza che ha censurato le indebite differenze di regime (e di cornice edittale) tra la lesione recata alla fede cattolica, in quanto espressione della religione di Stato, e quella avanzata contro gli altri culti, va certamente nel senso di aggiornare ulteriormente il sistema normativo italiano, verso una più puntuale attuazione del principio di laicità (che, in quanto principio *supremo*, non scritto e non sottoponibile a revisione costituzionale, non è,

---

<sup>43</sup> Per alcuni limiti relativi alla prospettiva francese, come analizzati dalla dottrina più recente, v. MARIA D'ARIENZO, *La “religione” della laicità nella Costituzione francese*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2012, pp. 3-20; un ampio resoconto su quanto, da tempo, il tema interrogasse la dottrina poteva rinvenirsi, tra gli altri, in LAURA GOVERNATORI RENZONI, *La separazione tra Stato e Chiesa in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 1977.

<sup>44</sup> Assecondando il rilievo assiologico rappresentato in GIOVANNI FIANDACA, *Laicità del diritto penale e secolarizzazione dei beni tutelati*, in AA.VV., *Studi in memoria di Pietro Nuvolone*, I, Giuffrè, Milano, 1991, p. 185, risulta pienamente condivisibile la ricostruzione di GIUSEPPE CASUSCELLI, *Appartenenze/credenze di fede e diritto penale: percorsi di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Novembre 2008, pp. 21-26.

<sup>45</sup> Il fatto che l'imposizione di una religione di Stato, in realtà del tutto incompatibile con la Carta repubblicana, fosse stata esplicitamente messa da parte solo con gli Accordi del 1984, è, del resto, opportunamente segnalato, tra gli altri, in VALERIO TOZZI, *C'è una politica ecclesiastica dei Governi. E la dottrina?*, in Paolo Picozza, Giuseppe Rivetti, a cura di, *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 149 e ss.

però, univoco, né sottoposto a un contenuto predeterminato). Tuttavia, è parimenti sostenibile l'altra opzione, più radicale, in forza della quale, ad avviso dei rappresentanti della Tavola e come, in larga misura, confermato dalla più accreditata teologia valdese<sup>46</sup>, sia il sentimento religioso in sé – a prescindere dalla qualificazione confessionale del danneggiato o della vittima del reato – inidoneo ad essere tutelato attraverso specifiche disposizioni civili. In altri termini, per le più rigorose concezioni del principio di separazione che sono state elaborate nella cultura protestante, la stessa offesa al sentimento religioso potrebbe (*rectius*: dovrebbe) essere repressa secondo norme di diritto comune e non costituire il presupposto di una precipua norma incriminatrice. Questa ipotesi, che invero pare non rispondente allo stato del processo di secolarizzazione, dove il *ritorno del sacro* è spesso vissuto con autentica partecipazione, riconsegnando, perciò, a pieno titolo il sentimento religioso tra i beni giuridici meritevoli di tutela<sup>47</sup>, è, comunque sia, da rispettare e sarebbe stato ingenuo pretendere dalla legge n. 449 il prendere parte verso proposte radicalmente abolizioniste dei reati correlati alla tutela della sfera religiosa. Basti ribadire come, ad avviso della Tavola valdese, il criterio necessario e sufficiente della disciplina penalistica debba essere la tutela dei diritti di libertà costituzionalmente riconosciuti e garantiti. Senza entrare nel merito di un giudizio sulla coerenza del legislatore nel dare attuazione, attraverso le leggi ordinarie, al dettato costituzionale.

In quell'ambito del diritto statutale negoziato con le confessioni religiose, che è definito come *diritto comune delle intese* (cioè, disposizioni che si propongono con tale uniformità, persino nello strumento di diritto *speciale*, da poter essere ormai considerate quasi esse stesse parte del diritto *comune*<sup>48</sup>), relativo all'assistenza nelle comunità separate (artt. 5-8 della legge in commento), meglio si intuisce la valenza dell'intesa con la Tavola valdese quale fonte paradigmatica di tutta la disciplina sul punto. A prescindere che l'assistenza apprestata si svolga in luoghi interessati al servizio militare, come nell'articolo 5, negli istituti ospedalieri, come all'articolo 6, o negli istituti penitenziari – ove vale la pena rimarcare l'elevato significato morale dell'assistenza in condizioni così disagiate e, spesso, degradanti, come all'articolo 8, gli oneri finanziari per lo svolgimento delle suddette forme di assistenza

<sup>46</sup> Ciò è, verosimilmente, subordinato a un sentimento di sfiducia e diffidenza nei confronti dell'ingerenza statutale, come acutamente può osservare GIORGIO ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche: direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Claudiana, Torino, 1990, pp. 16-17.

<sup>47</sup> V., in argomento, VINCENZO PACILLO, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 Febbraio 2006, n. 85. Problemi e prospettive di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 7 e ss.

<sup>48</sup> Su tali aspetti, cfr., tra gli altri, NICOLA COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni*, cit., p. 149; BARBARA RANDAZZO, *Diversi ed eguali*, cit., pp. 373-374.

spirituale sono a carico degli organi ecclesiastici competenti (e non dello Stato). È un servizio di assistenza che è predisposto dalla confessione religiosa per i propri fedeli, o per chi lo richieda, ed è, perciò, essa che vi provvede, senza voler ricorrere al contributo economico statale e diversamente da quanto avviene, ai sensi del diritto concordatario negoziato con la Chiesa cattolica. Di interesse che ciascun articolo riproponga la natura qualificata del ministro che svolge l'assistenza: ministri iscritti nei ruoli della Tavola valdese nelle località ove si presti il servizio militare o nel caso dell'assistenza in strutture di cura, attraverso ministri di culto designati dalla Tavola valdese (questa la dicitura espressa nell'articolo 8) nel caso dell'assistenza penitenziaria. Ciò vale a ribadire, a ogni livello del servizio assistenziale approntato, il principio dell'autonomia statutaria e la conseguente non ingerenza statale: ministri di culto scelti dalla Tavola, in ruoli da essa debitamente tenuti, che svolgono il servizio loro attribuito in conformità alle leggi statuali, ma su *mandato* della Tavola stessa. La legge getta i presupposti per un'applicazione di detta disciplina sulla base di un principio di reciprocità, almeno stando al contenuto dell'articolo 7, relativo all'assistenza religiosa dei ricoverati negli ospedali evangelici di Genova, Napoli, Pomaretto, Torino e Torre Pellice. Se, in ossequio a quell'idea di radicale separazione *supra* ricordata, tali istituti ospedalieri evangelici valdesi non sono tenuti ad apprestare il servizio assistenziale previsto ai sensi del decreto del Presidente della Repubblica, n. 128/1968<sup>49</sup>, comunque sia, viene assicurata l'assistenza spirituale ai ricoverati di qualunque confessione religiosa, senza limiti d'orario e a cura della direzione dell'ospedale, tramite gli organi di ciascuna confessione religiosa – non sarà, perciò, la direzione ospedaliera evangelica ad inibire l'accesso o ad imporre la scelta di un ministro cattolico, apostolico, buddhista... in luogo di un altro. Però, tale attività è realizzata a carico degli organi della confessione cui appartenga il ministro del culto del ricoverato nell'ospedale evangelico, che voglia ricevere l'assistenza spirituale secondo la propria appartenenza religiosa e non secondo quella valdese, nella stessa misura in cui sono gli organi della Tavola valdese a coprire gli oneri finanziari dell'assistenza spirituale, apprestata nelle strutture pubbliche a beneficio dei propri fedeli.

Una disciplina particolarmente interessante è quella che si rinviene al combinato disposto degli artt. 9 e 10, relativa all'istruzione religiosa. Anch'essa pare abbia funzionato da *apripista*, mai sostanzialmente superato, per le successive disposizioni di carattere bilaterale, anticipando, per altro verso, alcuni profili poi più diffusamente fissati nella legislazione unilaterale

---

<sup>49</sup> Sui cui profili critici può leggersi, tra gli altri, SIMONA BRICCOLA, *Libertà religiosa e "res publica"*, Cedam, Padova, 2009, p. 58, n. 32.

civile. Se nel primo comma dell'articolo si rinviene, infatti, una disposizione di tipo essenzialmente programmatico, attribuendo alle famiglie e alle chiese il ruolo di educare e formare la gioventù e i fanciulli in materia religiosa, si precisa, comunque sia, che i discendenti che appartengono alle chiese valdesi non riceveranno alcun insegnamento di catechesi, di dottrina religiosa e di pratiche di culto nelle scuole. In questa sede, si evidenzia non la semplice, ancorché necessaria, presa di distanze dal metodo della legislazione sui culti ammessi, bensì l'intenzione della Tavola valdese di non volere ricalcare per sé quelle discipline che, invece, erano state ottenute e accolte dalla Chiesa cattolica prima con i Patti Lateranensi del 1929 e, successivamente (e non sempre in modo radicalmente nuovo), con gli Accordi modificativi del 1984<sup>50</sup>. Che ciò sia avvenuto è giustificabile almeno per due ordini di ragioni, che paiono complementari, più che realmente contrapposte: l'esplicita volontà della Tavola valdese di non ricercare una regolamentazione di favore che emulasse quella relativa alla Chiesa cattolica, ma contemporaneamente l'oggettiva valutazione circa una sua impossibile conseguibilità, nella prospettiva statuale, oltre che in quella confessionale. Il secondo comma chiarisce ulteriormente questi punti di vista, reciprocamente convergenti quanto ai risultati e, invero, assai differenti, quanto alle motivazioni addotte per il loro raggiungimento: vi si statuisce, infatti, la libertà di coscienza di tutti, concretizzantesi nel diritto di non avvalersi delle pratiche e dell'insegnamento religioso. Si potrebbe persino aggiungere che tanto l'intesa conclusa il 3 Aprile del 1986, quanto la legge unilaterale (generale), n. 281/1986<sup>51</sup>, abbiano avuto modo di estendere tale libertà di scelta, quanto all'età del soggetto titolato a farla valere (non solo, perciò, ai maggiorenni), ma l'aspetto che merita di risaltare come il più interessante è, forse, quello per cui non fu necessario attivare il procedimento di adozione della legge di approvazione dell'intesa del 1986, almeno parzialmente superato, appunto, dall'emanazione di una legge generale, prudentemente da estendersi a tutti gli alunni non intenzionati ad avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica. In modo speculare, sembrano dovere acquisire rilevanza generale le norme contenute e i principi individuati nell'ultimo comma dell'articolo 9, ancorché previsti in una legge (speciale) di derivazione bilaterale. L'effettività del diritto a non

<sup>50</sup> Una valutazione sostanzialmente positiva dell'impianto di queste discipline trovasi, comunque sia, in ROMEO ASTORRI, *Stato e Chiesa in Italia: dalla revisione concordataria alla "seconda repubblica"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2004, pp. 35-56.

<sup>51</sup> Sulle cui implicazioni, nella tutela della libera formazione del soggetto minore, v. ANTONIO G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 204-206.

avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica, infatti, è espressamente correlata a che tale scelta non esponga gli alunni, che la pongano in essere, ad orari che abbiano effetti discriminatori o al rischio che lo svolgimento di ogni eventuale pratica religiosa si realizzi in concomitanza con l'insegnamento di altre materie. Una *ratio* simile *governa* il successivo articolo 10, dal momento che, in conformità al dettato costituzionale sulla libertà di insegnamento (che è da attuarsi tanto con riferimento alla libertà dei docenti, quanto in riferimento alla libertà dei discenti<sup>52</sup>), è assicurato alle chiese rappresentate nella Tavola valdese il diritto di rispondere alle eventuali richieste provenienti dagli alunni, dalle loro famiglie o dagli organi scolastici in ordine allo studio del fatto religioso e delle sue implicazioni. Si consideri, in realtà, la natura essenzialmente contraddittoria di tale formula (relativa allo *studio del fatto religioso*). Appare ovvio, come reiteratamente dimostrano le successive intese, eccezion fatta (e per comprensibili motivi) quella con l'Unione delle comunità ebraiche<sup>53</sup>, che la presenza di pastori della confessione religiosa, nel rispondere alle eventuali richieste sullo studio del fatto religioso, non potrà concretizzarsi in episodi di proselitismo o di indottrinamento o nell'impartire pratiche culturali. È, altresì, non revocabile in dubbio che qualsiasi esponente confessionale, di qualsiasi appartenenza religiosa, chiamato in un istituto scolastico per rispondere alla richiesta di una maggiore diffusione dello studio del fatto religioso e delle sue implicazioni, finirà comprensibilmente per esporre (anche) un proprio punto di vista religiosamente connotato, più che *asetticamente* divulgativo. Nella formula prescelta, allora, più che la pretesa di un'esposizione referenziale sul fatto religioso in sé considerato, sembra, invece, profilarsi l'idea di favorire la conoscenza del pluralismo religioso<sup>54</sup>, in modo quanto più lucido, comprensibile e accessibile, anche consentendo di coglierne quelle implicazioni che hanno inevitabilmente un contenuto confessionale (cosa pensano i valdesi dell'insegnamento religioso nelle scuole o, scorrendo le intese successive, qual è la posizione dei buddhisti sullo studio del fatto religioso nel sistema pubblico – e così

---

<sup>52</sup> Secondo il bilanciamento individuato in ANNA TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, Cedam, Padova, 1975, pp. 49-50.

<sup>53</sup> Cfr. art. 11, IV comma, l. 101/1989 (*Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane*): "la Repubblica italiana, nel garantire il carattere pluralista della scuola, assicura agli incaricati designati dall'Unione o dalle Comunità il diritto di rispondere ad eventuali richieste provenienti dagli alunni, dalle loro famiglie o dagli organi scolastici in ordine allo studio dell'ebraismo. Tali attività si inseriscono nell'ambito delle attività culturali previste dall'ordinamento scolastico. Gli oneri finanziari sono comunque a carico dell'Unione o delle Comunità".

<sup>54</sup> Secondo la prospettiva autorevolmente individuata in SALVATORE BERLINGÒ, *Spunti per una riflessione border-line*, in Antonino Mantineo, Domenico Bilotti, Stefano Montesano, a cura di, *Insegnamenti e insegnanti di religione nella scuola pubblica italiana*, Giuffrè, Milano, 2014, pp. 293-296.

via →?). Se nel rispondere alle richieste, circostanziate e territorialmente delimitate, l'organo confessionale dovesse previamente garantire una neutralità, accolta in un'accezione tanto spiccata da non ammettere nemmeno il poter dichiararsi come appartenente a quella data realtà religiosa, verosimilmente sarebbe ben meglio ripensare il contenuto didattico dell'IRC o trovare un dispositivo tendenzialmente accettabile per affiancarvi lo studio del fatto religioso in una prospettiva comparatistica (opzione, certo, auspicabile, ma nella pratica particolarmente ardua da attuare<sup>55</sup>).

Qualche precisazione giova pure nell'ambito della disciplina matrimoniale approntata nell'articolo 11. Se era già stato anticipato uno degli aspetti qualificanti (il superamento della legislazione unilaterale sui culti ammessi, che dava relativa libertà quanto alla fase meramente celebrativa, ma incardinava subito la produzione degli effetti civili nel *binario* di diritto comune), è possibile ammettere che, nel coordinamento delle attività poste in essere dall'ufficiale dello stato civile e in quelle svolte a cura del ministro di culto, l'articolo 11 della legge n. 449 ha avuto un ruolo non indifferente nel cristallizzare, con sempre maggior frequenza, nell'ultimo trentennio, un modello di normativa matrimonialistica bilaterale che sembra essersi affermato almeno come paradigma principale, nella negoziazione tra lo Stato e le confessioni religiose<sup>56</sup>. Un risultato che appare positivo e che, anzi, potrebbe essere recepito, a livello più organico e generale, qualora tornasse d'attualità il tema, per altri versi completamente accantonato dall'agenda politica, di una legislazione unilaterale in materia di libertà religiosa, integralmente sostitutiva della legge sui culti ammessi. Si noti, ancora, un dato particolarmente apprezzabile per la cultura riformata di cui la Tavola valdese costituisce una delle espressioni più rilevanti e meglio radicate in Italia: l'obbligo della lettura delle disposizioni codicistiche, relative ai diritti e ai doveri dei coniugi, è in capo all'ufficiale dello stato civile, *liberandone* il ministro di culto, secondo quella che è la tradizionale teoria luterana in ambito matrimoniale<sup>57</sup>.

Ulteriori elementi di interesse vengono dalla disciplina sugli enti, ove frequenti sono i riferimenti a caratteristiche tipicamente proprie dell'ordinamento valdese e non occasionale risulta il rinvio a fonti del diritto *pre-*

<sup>55</sup> Così, ad esempio, pur non mostrandosi in disaccordo rispetto alla migliore messa a punto di ipotesi del genere, FLAVIO PAJER, *Ripensare l'ora di religione?*, in *Popoli*, 11, 2012, p. 43; NICOLA FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, Libellula, Tricase, 2012, pp. 112 e ss.

<sup>56</sup> Sui profili applicativi delle discipline negoziate con le confessioni religiose, v., per tutti, ALESSANDRO ALBISETTI, *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano, 2013.

<sup>57</sup> Convergono su tale ricostruzione della prospettiva luterana fonti teologiche (cfr. BENEDETTO TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 2001, pp. 323 e ss.) e giuridiche (v. ALESSANDRO ALBISETTI, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 271 e ss.).

*costituzionali*, in modo certo più diffuso ed emblematico di quanto non facesse già il precedente articolo 3 (quest'ultimo si limitava a cancellare dal bilancio dello Stato il capitolo delle spese fisse relativo all'assegno perpetuo per il mantenimento del culto valdese, a titolo di risarcimento dei danni anteriormente subiti, ma di importo sostanzialmente irrisorio, ai sensi del regio biglietto del 29 Aprile 1843 – fonte addirittura *pre-statutaria*). Quali sono gli elementi più innovativi della disciplina emergente dagli artt. 12, 13 e 14, e laddove essi forniscono al legislatore del trentennio successivo esempi di prassi negoziali virtuose? Un primo aspetto è, forse, costituito dal riconoscimento della personalità giuridica per antico possesso di stato<sup>58</sup> in capo alla Tavola valdese e ai quindici Concistori delle chiese delle valli valdesi, ma si rivela ben più significativo che, tra i requisiti richiesti quanto ai fini dell'ente che volesse ottenere il riconoscimento della personalità giuridica *ex nunc*, figurino contestualmente i fini di culto, di istruzione e beneficenza. Ciò valga a segnalare che il legislatore non può porsi al di sopra delle tipicità intrinseche del gruppo religioso e, nel caso di specie, la norma certamente rammenta come, nella prospettiva valdese, non siano realmente disgiungibili i fini culturali, di beneficenza e di insegnamento. Trattasi di una peculiarità che consente di valorizzare, alla stessa stregua, tutti quei casi in cui, per una data realtà confessionale, il fine culturale necessariamente comprenda la sua armonizzazione e la sua compresenza con finalità solo apparentemente diverse, ma vissute, nella prospettiva confessionale, quale sua parte integrante (si pensi, a questo titolo, al valore simbolico dell'insegnamento per l'ebraismo<sup>59</sup>: non mera attività regolabile attraverso il rinvio a norme di diritto comune, ma vero e proprio *obbligo confessionale* di risalente tradizione). Al comma 4, si riproponeva l'istituto dell'autorizzazione agli acquisti, ma tale principio generale è stato superato senza una specifica rinegoziazione, bensì ai sensi della disciplina civilistica, e in tal senso si veda l'articolo 13 della legge n. 127/1997<sup>60</sup>. Ha, invece, ancora carattere di attuazione specifica di un principio generale la *sub-disciplina* prevista dal comma 7: *il mutamento dei fini dell'ente comporta la revoca del riconoscimento della personalità giuridica dell'ente medesimo*. L'avvertenza è, forse, quella di ricordare che, al di fuori

---

<sup>58</sup> Sulla valenza *comunitaristica* che l'antico possesso di stato ha sempre rappresentato per i gruppi di fedeli, ancorché con specifico riguardo al diritto canonico, v. anche PAOLO CHINAZZI, *Le confraternite. Storia, Evoluzione, Diritto*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2010, pp. 133 e ss.

<sup>59</sup> V., in argomento, DOMENICO BILOTTI, *Brevi note in tema di IRC: perplessità applicative e sottese questioni di inquadramento giuridico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Settembre 2013, p. 7, n. 26.

<sup>60</sup> V., al riguardo, GIUSEPPE RIVETTI, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività non profit o for profit*, II ed., Giuffrè, Milano, 2008, pp. 104 e ss.

degli enti aventi parte nell'ordinamento valdese, sembra, in diritto comune, essersi fatta strada un'interpretazione più elastica<sup>61</sup>, per cui un mutamento di fini che non leda l'essenzialità e la costitutività di quelli culturali o connessivi non implica, in realtà, la revoca della personalità giuridica – ad esempio, ove il mutamento si traduca in un perfezionamento o in una più dettagliata specificazione operativa delle finalità statutarie, affiancandone persino altre, ma a quelle strumentali. Nel primo comma dell'articolo 12, inoltre, si dava espressa sanzione ad un atto interno all'ordinamento valdese, per il conseguimento di un effetto civile *esterno*: la deliberazione sinodale motivata con cui l'ente viene eretto in istituto autonomo dell'ordinamento valdese. In merito al successivo articolo 13, se pure può ritenersi rilevante che si ricordino le fonti attraverso cui l'Istituto artigianelli valdesi di Torino, la Fondazione ospedali valdesi di Torre Pellice e Pomaretto e il Rifugio Re Carlo Alberto per gli incurabili avevano conseguito lo *status* di ente morale per il diritto civile italiano (rispettivamente: il regio decreto 9 Giugno 1895, l'omologo, addirittura *pre-unitario*, 4 Luglio 1858 e, in ultimo, l'altro regio decreto 6 Settembre 1902), sembra assai più significativo il terzo comma. In esso, infatti, si dà espressamente atto dell'esecuzione del Patto di integrazione tra le chiese valdesi e metodiste (esso stesso atto bilaterale prettamente confessionale), approvato ad esito di due atti unilaterali confessionali (il Sinodo valdese e la Conferenza metodista, entrambi del 1975), con la conseguenza che l'ente Chiesa evangelica metodista d'Italia<sup>62</sup>, già civilmente riconosciuto ai sensi di una fonte di diritto statuale, il d. P. R. n. 602/1961, conservando la personalità giuridica e il proprio patrimonio, è trasformato in istituto autonomo nel quadro dell'ordinamento valdese, assumendo diversa denominazione e conformazione statutaria – direttamente emanata dal Sinodo valdese. Trattasi di una disposizione di interesse, perché rappresenta il caso, sin qui unico, in cui si dia atto del procedimento di formazione dell'ente attraverso la cui rappresentanza la confessione religiosa addiviene alla stipula. Non determina, invece, particolari problemi interpretativi l'articolo 15: esso sancisce il riconoscimento civile delle lauree e dei diplomi in teologia rilasciati dalla Facoltà valdese di teologia, accordando agli studenti di predetta facoltà gli stessi rinvii dal servizio militare accordati agli studenti delle

---

<sup>61</sup> Conferme su questa interpretazione sostanzialistica, che non esclude il controllo sulle attività materialmente poste in essere dall'ente, in GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2014, pp. 233 e ss.

<sup>62</sup> Brevi cenni su tale esperienza e sull'integrazione nella Tavola valdese in Massimo Introvigne, sotto la direzione di, CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino, 2001, pp. 160-162.

università statali. Il meccanismo di rinvio, evidentemente, è superato dalla riforma, essa unilaterale – e diversamente non poteva essere, del reclutamento di leva<sup>63</sup>, ma il predetto articolo esplicita l'autonomia statutaria della confessione religiosa, anche quanto alla gestione, alla nomina del personale, al regolamento e all'organizzazione della Facoltà<sup>64</sup>.

Infine, se sulle norme in materia di gestione patrimoniale, acquisizione e finanziamento si tornerà a breve (ai sensi delle ulteriori intese di cui alle leggi nn. 409/1993 e 68/2009, che è significativamente qualificata dal legislatore come modificativa del provvedimento del 1993 e non di quello del 1984 – mentre la l. n. 409 era titolata “*Integrazione dell'intesa tra il Governo della Repubblica italiana e la Tavola valdese, in attuazione dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione*”), qualche riflessione ulteriore merita il meccanismo di *bilateralità necessaria*, individuato al combinato disposto degli artt. 18, 19 e 20. In particolar modo, l'articolo 18 estende il carattere di bilateralità anche alla regolamentazione applicativa, in quanto *i competenti organi dello Stato e la Tavola valdese procederanno d'accordo alla elaborazione dei testi relativi*. La formula non risulta del tutto convincente e, soprattutto, non può essere ritenuta valevole per la fissazione, senza eccezioni, di un principio generale. È sin troppo chiaro, infatti, che tanto il principio della distinzione degli ordini<sup>65</sup>, quanto quello dell'autonomia statutaria (nonché, lo stesso principio di laicità<sup>66</sup>, che la giurisprudenza costituzionale ritiene scaturente dal combinato disposto delle medesime norme che statuiscono la distinzione degli ordini e l'autonomia statutaria delle confessioni religiose), possono pacificamente ammettere che l'applicazione di una normativa di carattere bilaterale necessiti di provvedimenti attuativi unilaterali. E ciò potrà avvenire ad opera di entrambe le parti che hanno negoziato la disciplina

---

<sup>63</sup> Attuata attraverso la l. n. 226, 23 Agosto 2004 (cd. “legge Martino”, *Sospensione anticipata del servizio obbligatorio di leva e disciplina dei volontari di truppa in ferma prefissata, nonché delega al Governo per il conseguente coordinamento con la normativa di settore*), ma, in qualche misura, già ex lege n. 331, 14 Novembre 2000 (*Norme per l'istituzione del servizio militare professionale*).

<sup>64</sup> Che questo possa essere un buon bilanciamento per una disciplina complessiva delle università confessionali può desumersi in MICHELE BELLETTI, *La tutela del sentimento religioso e il principio di laicità tra giurisprudenza della Corte costituzionale e giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in Roberto Nania, a cura di, *L'evoluzione costituzionale delle libertà e dei diritti fondamentali. Saggi e casi di studio*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 179 e ss.

<sup>65</sup> Ne fornisce una nozione rigorosa JLIA PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 78 e ss.

<sup>66</sup> Sulla cui formalizzazione nella giurisprudenza italiana giungono, comunque sia, alcune critiche, nel momento in cui si noti come spesso la giurisprudenza amministrativa e quella costituzionale finiscano per fornirne accezioni anche significativamente diverse (tra quanti notano tali, possibili, contraddizioni, cfr. RAFFAELE COPPOLA, *La laicità “relativa” tra Corte Costituzionale, Consiglio di Stato e Cassazione*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 2006, pp. 39-54).

concordata. L'articolo 19 specifica il ricordato articolo 1, estendendo la cessazione dell'efficacia, oltre che, come già ricordato, alla legislazione sui culti ammessi, ad ogni norma contrastante con la legge n. 449, ancorché, *nei confronti delle chiese rappresentate dalla Tavola valdese, degli istituti ed opere che ne fanno parte e degli organi e persone che le costituiscono*. La specificazione soggettiva sui destinatari delle norme in contrasto con la legge è opportuna, ma a questo punto sarebbe stato, forse, più utile anticipare la disposizione e chiarire più appropriatamente ed estensivamente i termini della cessazione dell'efficacia, altrimenti dislocata in due norme distanti e col rischio di far apparire la seconda, quella di carattere generale, residuale rispetto a quella speciale dell'articolo 1. Parzialmente disatteso, ma in grado di fissare le procedure di riconsultazione e, conseguentemente, di aggiornamento dell'intesa, l'articolo 20. In esso, si dispone prudenzialmente un termine decennale per sottoporre a nuovo esame l'intesa allegata alla legge, anche se le parti potranno riconvocarsi, qualora anche solo una delle due ravisasse l'opportunità di apportarvi modifiche, che saranno adottate sempre per mezzo di un'intesa. Specificativa di questa cautela generale, la norma di cui al terzo comma, che fornisce valenza ancor più ampia alla bilateralità nei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose<sup>67</sup> (anche se, nel caso di specie, le chiese rappresentate dalla Tavola valdese): *in occasione di disegni di legge relativi a materie che coinvolgono rapporti delle chiese rappresentate dalla Tavola valdese con lo Stato, verranno promosse previamente, in conformità all'articolo 8 della Costituzione, le intese del caso*.

### 3. *Ulteriori profili critici sollevati dalla legge n. 449. Primi (possibili) rilievi conclusivi*

Alla luce delle suesposte considerazioni, l'intesa con la Tavola valdese rappresenta, come già s'era anticipato in premessa, un importante paradigma per la legislazione bilaterale. Si è ora in grado di individuare almeno tre ragioni che giustifichino tale affermazione. Innanzitutto, l'intesa è stata la prima perfezionata in attuazione (tardiva) dell'articolo 8 della Costituzione; in secondo luogo, andando al merito contenutistico di quelle disposizioni, recepite nella legge n. 449/1984, essa ha pure potuto rappresentare un modello, inizialmente adeguato e successivamente meritevole di un qualche ri-

---

<sup>67</sup> Sulle potenzialità espansive del principio della bilateralità pattizia, v. CARLO CARDIA, *Ruolo e prospettive della "legislazione contrattata" nei rapporti fra Stato e Chiese*, in Valerio Tozzi, a cura di, *Nuovi studi di diritto canonico e ecclesiastico*, Edisud, Salerno, 1990, p. 190.

pensamento, per la disciplina bilaterale di istituti che stanno tra le materie di comune interesse tra lo Stato e le confessioni religiose (la disciplina degli enti, quella matrimoniale, quella in materia di istruzione, tra le più rilevanti); in ultima istanza, attese le modifiche ed integrazioni intervenute, l'intesa con la Tavola ha avuto carattere paradigmatico anche per quanto riguarda le tipologie di modificazioni e le modalità della loro attuazione, che possono interessare i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose. Tali motivazioni hanno trovato ampia conferma nell'analisi delle disposizioni di riferimento e concorrono pure ad esplicitare le ragioni per cui si è rivelato utile, se non doveroso, aprire una riflessione in occasione del trentennale dall'entrata in vigore della prima legge, regolativa dei rapporti tra lo Stato e la Tavola valdese. È, però, il momento di avanzare delle criticità, in ordine alle quali, poi, valutare in che modo quelle disposizioni siano state integrate e modificate, nonché riconoscere cosa, invece, sia rimasto sostanzialmente inalterato. Sarà, in ultimo, opportuno riflettere su cosa possano suggerire entrambe le ipotesi di studio nella più generale dinamica delle relazioni tra Stato e chiese e nella regolamentazione civile del fatto religioso.

È stato precedentemente segnalato come in un primo tempo la Tavola valdese avesse scelto di non aderire al meccanismo di finanziamento dell'otto per mille. A riprova di ciò, la legge n. 449 entra in vigore nel periodo di un'intensa attività riformatrice in ambito ecclesiastico: gli Accordi di Villa Madama, per quanto riguarda le relazioni tra lo Stato e la Chiesa cattolica, sono del 1984<sup>68</sup>; la stessa Chiesa, nell'anno precedente, si era finalmente dotata di una nuova codificazione, che, lungi dal sembrare esaustiva in merito a tutte le problematiche emerse dopo il Concilio Vaticano II e nella parte conclusiva della vicenda applicativa del previgente *Codex*, quello del 1917, aveva, comunque sia, segnalato un'innovazione, anche nei rapporti con le autorità civili<sup>69</sup>. Eppure, nonostante sin dalla metà degli anni Ottanta andasse delineandosi almeno in parte il carattere oggettivamente vantaggioso dell'accesso a un qualche sistema di finanziamento per le confessioni religiose, i valdesi, coerentemente al rigido e autentico separatismo che connota le origini della loro conformazione attuale nello Stato unitario, non guardano

---

<sup>68</sup> La revisione del Concordato sembrava, perciò, un impegno imprescindibile per adeguare la disciplina ecclesiasticistica al nuovo sistema costituzionale, nel quale i Patti Lateranensi avrebbero, altrimenti, continuato a costituire una delle più visibili fonti del periodo fascista a rimanere in vigore. Cfr. FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *La rilevanza costituzionale dei Patti Lateranensi tra ordinamento fascista e Carta repubblicana*, in *Rivista Trimestrale di diritto pubblico*, 4, 1983, pp. 1322-1246.

<sup>69</sup> Una modificazione strutturale solo in parte riuscita, come può osservarsi in SALVATORE PESCE, *Il nuovo diritto pubblico ecclesiastico: le diverse posizioni della dottrina canonistica postconciliare, anche alla luce del magistero pontificio*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2010, pp. 118 e ss.

con favore a strumenti dichiaratamente agevolativi di questo tipo. Sono molteplici le ragioni e alcune convergono con la natura intrinseca della chiesa valdese. Ad esempio, è forte il sospetto per l'utilizzo del finanziamento pubblico in ragione (e per le spese) del culto. Questo punto di partenza costituisce, però, la base di un equivoco, che si proverà a sciogliere. In tutte le circostanze che avrebbero potuto consentire la partecipazione di risorse patrimoniali statuali al mantenimento delle attività della Tavola, non tutte riconducibili alle strette attività culturali, in sede di stipulazione della prima intesa, la disciplina che ne risulta pone sempre gli oneri a carico degli organismi valdesi: non c'è, in questo senso, particolare spazio a dubbi interpretativi. E, in materia di otto per mille, la scelta appare apprezzabile anche nella sua radicalità, per quanto in una prospettiva di laicità *positiva* (laicità, cioè, che concepisce la tutela del diritto di libertà religiosa in senso anche promozionale e non solo neutralistico<sup>70</sup>) non è senza significato che il contribuente, appartenente a una data confessione religiosa, possa decidere di destinare parte dell'imposizione sul reddito a favore della propria chiesa e del proprio culto. Da tempo, infatti, si avverte che la vera sproporzione, nella gestione del meccanismo di finanziamento dell'otto per mille, non sia tanto nella ripartizione delle quote derivanti dalle scelte espresse, cui la Tavola valdese ebbe modo di aderire già negli anni Novanta, quanto piuttosto nel vincolo di ripartizione proporzionale, sulla base delle scelte espresse, delle quote derivanti da scelte non espresse dai contribuenti<sup>71</sup>. Ben a prescindere da chi possa esserne il maggiore beneficiario: anche in un sistema dove tutti i soggetti beneficiari del finanziamento otto per mille avessero lo stesso numero di "preferenze" (di scelte esplicitamente indicate dal contribuente in sede di dichiarazione), una drastica riduzione del numero delle scelte espresse, per ragioni culturali, di disaffezione religiosa o, persino, di critica politica o spirituale all'esistenza dell'istituto, non scalfirebbe le acquisizioni patrimoniali delle confessioni, perché tutte le quote derivanti dalle scelte inesprese verrebbero distribuite proporzionalmente alle scelte espresse, persino queste ultime fossero in numero particolarmente esiguo. Che la Tavola valdese ab-

<sup>70</sup> Alcuni rilievi critici sulla maggioritaria interpretazione, in senso promozionale, del diritto di libertà religiosa, nel sistema costituzionale italiano, in SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, in particolar modo pp. 63-75.

<sup>71</sup> In verità, sono da segnalarsi anche quelle impostazioni confessionali che intendono sottrarsi ad entrambi i sistemi di ripartizione (scelte espresse e scelte non espresse) del finanziamento otto per mille. Si consideri, in proposito, il breve, ancorché incisivo, punto III dei *considerata* successivi al Preambolo dell'Intesa tra la Repubblica italiana e la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni: "la *Chiesa*" non intende partecipare alla ripartizione della quota dell'otto per mille dell'IRPEF" (in Salvatore Berlingò, Giuseppe Casuscelli, con la collaborazione di Angelo Licastro, Marcello Toscano, *Codice del Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 767).

bia, perciò, scelto di aderire, a partire dalla legge n. 409 del 1993, al sistema di finanziamento otto per mille, in ordine alle scelte espresse, può avere causato un profondo disagio e un forte dibattito interno, prevalentemente ai fini della vita associativa interna al gruppo religioso. Al contrario, in un'ottica pluralistica, quale quella che dovrebbe essere propria della dottrina giuridica laicale, non essendovi, in realtà, argomenti letterali e cogenti a favore di un'asserita incostituzionalità del finanziamento al fenomeno religioso<sup>72</sup>, non appare fonte di problematicità che una confessione religiosa scelga, o meno, di aderire al sistema dell'otto per mille, in special modo se l'analisi si ferma alle scelte effettivamente espresse dal contribuente. Maggiori incertezze interpretative sorgono quando una confessione religiosa, che ha fatto di una visione separatistica dei rapporti tra Stati e Chiese uno dei propri punti cardine, anche e soprattutto in ambito di oneri finanziari, sceglie di aderire anche al sistema di finanziamento derivante dalla ripartizione delle quote scaturenti da scelte non espresse dal contribuente. E la perplessità applicativa ne esce rafforzata per almeno due ragioni. È piuttosto agevole il riconoscere come il finanziamento attraverso il sistema dell'otto per mille abbia presentato evidenti sperequazioni, quanto alla percentuale di quote non espresse che vengono ripartite secondo gli stessi criteri (il vincolo proporzionale, eventualmente detratta l'incidenza, tradizionalmente limitata, delle confessioni religiose che scegliessero di restare al di fuori del finanziamento derivante dalle quote inesprese, accedendo, ai sensi dell'intesa, solo a quello delle quote espresse). La Tavola valdese, tra le diverse realtà religiose presenti in Italia, è, anzi, stata tra le prime a segnalare rischi simili, ma è argomento che si presta all'eccezione di una limitata coerenza intrinseca quello di dire che, poiché il sistema va male e lo si denuncia da tempo, la *cura* migliore è, per intanto, di accedervi ugualmente. D'altra parte, vanno pure segnalate quelle ragioni che possono contribuire a giustificare il percorso, nei fatti, compiuto dalla Tavola. *In primis*, l'aver scelto di separare l'utilizzo delle risorse dal mantenimento del culto e destinandole ad opere di *intervento sociale*, variamente declinate. È chiaro che tali tipi di intervento, se realizzano finalità di carattere umanitario o culturale o assistenziale, possono e devono essere inquadrati in una disciplina di tipo promozionale e valutati non solo con rispetto, ma anche con favore. È pur vero, comunque sia, che qualunque confessione religiosa realizzi opere similari, attraverso gli effetti, certo, positivi delle attività compiute, determina collateralmente o effetti indi-

---

<sup>72</sup> Avviso parzialmente difforme in DONATELLA LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 114 e ss.; nel senso proposto nel testo, v. LUIGI VANNICELLI, *Confronto storico-giuridico in materia di finanziamento delle confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2001, *passim*.

retti di proselitismo o una più stretta e indiscutibilmente a sé giovevole rete di rapporti nei territori o negli ambiti in cui interviene. E in questo senso possono essere ricordate le iniziative della Tavola valdese, realizzate in quartieri degradati di grandi città (come a Napoli o a Palermo, tra i molti esempi richiamabili<sup>73</sup>) o con riferimento a fini sociali di particolare rilievo morale (a sostegno della ricerca scientifica o del diritto antidiscriminatorio<sup>74</sup>, per esempio). Ma esse non hanno, forse, avuto anche l'effetto di rendere meglio conoscibile la realtà dei valdesi, offrendo maggior visione del loro radicamento? Non adoperare l'otto per mille per il mantenimento del culto o dei suoi ministri è una scelta rispettabile e, per più profili, meritoria; sia consentito, però, di rimarcare come pure le attività benefiche e culturali intraprese, da parte di tutti i soggetti beneficiari dell'otto per mille (evidentemente, non solo i valdesi), finiscano, in modo in sé pienamente e giustamente lecito, per rendere quel culto più strutturato o più manifesto. Il che non integra propriamente un'ipotesi di separatismo radicale... Si aggiunga, forse, che i particolarmente protratti tempi di crisi e sofferenza economica suggerirebbero a tutte le confessioni religiose non già il coattivo accantonamento delle somme ricevute per mezzo dell'otto per mille, bensì una sua parziale e persino tenue riduzione regolarmente negoziata con la controparte statale – o riducendo la percentuale dell'imposta sul reddito delle persone fisiche o lasciando la quota della 0.8% inalterata, ma vincolandola o a procedure di riscontro gestionale più frequenti, o, ancor meglio, a una maggiore destinazione a soli fini di utilità sociale. Come i valdesi hanno fatto parte della prima confessione religiosa a conseguire un'intesa con lo Stato, della prima che abbia ottenuto sia un'integrazione all'intesa che una modifica all'integrazione, della prima che abbia potuto negoziare una disciplina bilaterale poi divenuta *standardizzata*... ci si auspica possano essere anche i primi a gettare le basi rigorose e paritetiche di un ripensamento dell'otto per mille, anche orientato a fini pubblicistici (che non sarebbe, ovviamente, un obbligo, ma indiscutibilmente una buona, seria, opportunità di riflessione).

Molto più convincente risulta l'impegno dei valdesi a favore di una semplificazione, in senso equitativo, del sistema di regolamentazione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, essendo in via di principio rispon-

---

<sup>73</sup> Cfr. MARIA ANTONIA GRASSI, *Facitori di pace o fabbricanti di morte?*, in *Ditelo nella luce*, 5, 2013, pp. 3-4; per le recenti attività meritoriamente poste in essere dalla comunità valdese di Palermo, v. il sito del Centro Diaconale "la Noce", <http://www.lanoce.org>.

<sup>74</sup> Si vedano, in <http://www.chiesavaldese.org>, i contributi di FEDERICA TOURN, *Famiglia, femminile plurale*, 1 Aprile 2014, e SABINA BARAI, *Protestanti e bioetica: nuove frontiere di riflessione*, 27 Ottobre 2014.

dente al vero che esiste un regime concordatario per la Chiesa cattolica, un regime negoziato sostanzialmente più che positivo per le confessioni che accedono all'intesa e la cui intesa venga approvata in legge e un livello, assai meno tutelato, di gruppi religiosi per cui è ancora in vigore la legislazione del 1929/1930. Anzi, tale schema potrebbe essere arricchito considerando che vi sono confessioni religiose che, da tempo, sono riuscite a concludere un'intesa con lo Stato, ma che ancora non hanno visto la sua approvazione in sede legislativa (la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, dal 2000, anno della prima intesa conclusa, ad oggi<sup>75</sup>; dal 2000 al 2012, anno di approvazione della seconda intesa conclusa, l'Unione Buddhista<sup>76</sup>): in tutto e per tutto, equiparabili a quei gruppi religiosi che non hanno alcun tipo di rapporto negoziale con lo Stato e nei confronti dei quali si applica la disciplina unilaterale sui culti ammessi. E, ancora, bisognerebbe darsi il caso di comunità religiose anche significativamente accresciutesi, estromesse da un qualunque tipo di rapporto preciso ed unitario con lo Stato (per quanto non soddisfatti pienamente la qualificazione di "comunità religiosa", potrebbe essere il caso di quella islamica, per cui non è nemmeno formalmente in discussione un'intesa, attesi gli evidenti limiti di rappresentatività *esterna* e legittimazione *interna* alle comunità islamiche, che palesano le diverse associazioni<sup>77</sup>), o per le quali, magari, il raggiungimento di un'intesa da parte di chiese dogmaticamente omogenee potrebbe costituire un buon volano anche per la propria (e questo sarebbe il caso della Chiesa rumena ortodossa<sup>78</sup>, che seguirebbe quello della Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale, e potrebbe, forse, rivelarsi utile ricalcarne alcune norme). Vi sono, inoltre, nuovi movimenti religiosi, particolarmente esigui nella consistenza numerica, che non hanno avuto alcun tipo di riconoscimento giuridico e per i quali, pur dovendosi sempre valutare il non contrasto degli statuti con l'ordinamento giuridico e, ancor più opportunamente, il limite

---

<sup>75</sup> Alcuni rilievi sulla mancata approvazione dell'intesa in commento in ALESSANDRO ALBISETTI, *Il matrimonio*, cit., pp. 39 e ss.

<sup>76</sup> Alcune valutazioni critiche, non solo sul trattamento che sarebbe stato riservato all'Unione, ma anche sui profili problematici di un suo inquadramento tra le "confessioni religiose", in FABRIZIO GIULIMONDI, *Intesa Stato Italiano-Unione Buddhisti Italiani: ma questa intesa è costituzionale?*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1, 2000, pp. 936 e ss.

<sup>77</sup> Sugli aspetti che possono presentare problematicità, quanto a profili di ordine pubblico, vedasi l'opportuna analisi critica di ROBERTO GENNARO, *Stranieri e repressione penale. I soggetti e le istituzioni*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 103 e ss. Ben si coglie l'eterogenea conformazione della presenza islamica in Occidente in MARIO TEDESCHI, *Impegno civile*, Pellegrini, Cosenza, 2014, pp. 361-364.

<sup>78</sup> Elementi di interesse, sul rapporto tra le due chiese menzionate nel testo, in GIOVANNI CIMBALO, *Gli "altri" insegnamenti religiosi nella scuola pubblica: un modello di pluralismo ancora attuale?*, in Antonino Mantineo, Domenico Bilotti, Stefano Montesano, *Insegnamenti*, cit., pp. 71-72, n. 12.

del buoncostume nei riti, sarebbe senz'altro giovevole immaginare una disciplina più evoluta di quella desumibile ai soli sensi del diritto comune<sup>79</sup>. Si assiste, in ultima analisi, anche all'impegno nel ricercare un'intesa da parte di organizzazioni dichiaratamente non confessionali, come l'Unione degli Atei, per le quali la evidente non assimilabilità alla struttura e alla dottrina di una confessione religiosa non dovrebbe, però, valere ad escludere qualsiasi tipo di rapporto, anche di tipo convenzionale, con i pubblici poteri<sup>80</sup>. Alla luce di questi rilievi, la disomogeneità del sistema è in buona misura conseguenza di un approccio non occasionalmente inavveduto, da parte del legislatore. A renderlo, però, più complicato, e senza volere trovare giustificazioni per uno stato della politica ecclesiastica ancora distante dai risultati che raccomanderebbero il diritto internazionale e quello comunitario<sup>81</sup>, e che la dottrina e la giurisprudenza avrebbero auspicato<sup>82</sup>, è in tutta evidenza intervenuta anche la rappresentazione in sé del fenomeno religioso nella nostra società. La sua attuale frammentazione, come in un gioco di specchi, richiama molto da vicino la frammentarietà di cui è spesso affetto il legislatore<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Né sembra essere questa una tematica presente nell'agenda della politica ecclesiastica italiana, sulla quale un giudizio motivatamente problematico può rinvenirsi in MARCO VENTURA, *La politica ecclesiastica del governo italiano in materia di libertà religiosa*, in *Coscienza e Libertà*, 42, 2008, pp. 45-53.

<sup>80</sup> Al riguardo, v., ancora, NICOLA COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni*, cit., pp. 114-116.

<sup>81</sup> A questo titolo, sia consentito il rinvio ad ANTONINO MANTINEO, *Associazioni religiose e "nuovi movimenti" religiosi alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Ottobre 2009.

<sup>82</sup> V., ad esempio, MARIA CRISTINA FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2009, pp. 413-429.

<sup>83</sup> Accogliendo, in tal senso, le osservazioni svolte in SARA DOMIANELLO, *Le garanzie della laicità civile e della libertà religiosa nella tensione fra globalismo e federalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Febbraio 2007.