

Il diritto all'identità religiosa negli ordinamenti statali

di Pasquale Lillo

The right to religious identity in States' legal systems

The essay examines religious identity in its subjective profiles, in contemporary political systems and in its constitutional dimension, taking into special account the principles of democracy, equality, pluralism and bilateralism.

Keywords: right to religious identity, State legal system, constitutional protection.

SOMMARIO: 1. Dignità umana e identità dei soggetti collettivi. - 2. L'identità religiosa: livello individuale e livello collettivo. - 3. Ordinamenti statali e identità confessionali. - 4. Identità religiosa e principi costituzionali. - 5. L'identità religiosa nei sistemi democratici. - 6. Eguaglianza e diversità delle identità confessionali. - 7. Pluralismo religioso e «statuti personali». - 8. Bilateralità pattizia e identità confessionali. - 9. Riflessioni conclusive: identità religiose e diritto comunitario europeo.

1. Dignità umana e identità dei soggetti collettivi

Per cogliere il contenuto del diritto alla identità religiosa nelle sue particolari specificità, appare opportuno focalizzare, in via del tutto preliminare e generale, il concetto di «identità» dal punto di vista giuridico e soggettivo. Chiarendo previamente il concetto (generico e generale) di «identità» dei soggetti giuridici, sembra possibile ricostruire con maggiore efficacia la portata e le caratteristiche proprie del diritto alla identità religiosa.

Perseguendo tale iniziale obiettivo, pare poter essere utile richiamare, sia pure sotto l'aspetto meramente comparativo, il concetto di «dignità» dell'uomo (ossia della singola persona fisica, individualmente considerata), ponendolo in relazione alla diversa nozione di «identità» riferita ai soggetti giuridici di natura collettiva.

A ben vedere, infatti, pur essendoci oggettiva diversità concettuale fra la «dignità» individuale del soggetto singolo, da un lato, e l'«identità»

che contraddistingue l'essenza dei soggetti collettivi o dei gruppi sociali cui il medesimo può appartenere, dall'altro, esiste, tuttavia, qualche elemento analogico e comune fra le due dimensioni esistenziali, quanto meno sotto l'aspetto funzionale.

In primo luogo, la dignità umana – la quale costituisce fondamento di tutti i beni primari dell'uomo e rappresenta il *presupposto assiologico* di tutti i suoi diritti di libertà¹ – si pone come particolare qualità della persona, che la identifica nella sua unicità di soggetto umano e la rende diversa, nella sua singolarità, da qualsiasi altro essere vivente². L'esigenza di difendere la dignità dell'uomo postula, a sua volta, la fondamentale conseguenza di considerare la persona nel suo valore essenziale, indipendentemente dalle condizioni fattuali, individuali e sociali, di vantaggio o di svantaggio, proprie di ciascuno³.

In tal modo, grazie alla sua personale dignità, l'essere umano andrebbe considerato in modo «autonomo», siccome dotato di un valore proprio ed esclusivo, in veste di soggetto protagonista delle dinamiche caratterizzanti il divenire sociale. Questa impostazione appare sostanzialmente seguita negli ordinamenti democratici contemporanei di matrice culturale «occidentale», dove l'essere umano – nell'occupare giuridicamente una posizione di preminente centralità sistematica e valoriale – viene considerato come soggetto portatore di una sua intrinseca ed esclusiva *dignità esistenziale*, e di un nucleo intangibile di valori che trova oggettiva e concreta proiezione nell'esercizio delle libertà direttamente espressive delle diverse potenzialità inerenti alla personalità umana.

In secondo luogo, l'identità del soggetto collettivo è quella sua qualità che permette di individuarlo distinguendolo dagli altri soggetti di natura affine, e consente di conoscerlo nei suoi diversi aspetti, di coglierne le peculiarità e le singolari caratteristiche. L'identità del soggetto collettivo rappresenta quella dimensione che ne esprime, in modo tipico e specifico, i suoi tratti esistenziali: attraverso i quali è possibile individuarlo – e, dunque, identificarlo – nella sua diversità e unicità rispetto agli altri. L'identità rappresenta, così, rilevante indicatore qualificativo del soggetto collettivo, idoneo ad esprimerne l'essenza e la natura, nonché i valori cui esso si ispira e le finalità che intende concretamente realizzare.

¹ Per un esame del concetto giuridico di «dignità» e delle sue implicazioni sistematiche, cfr. E. Denninger, *Diritti dell'uomo e Legge fondamentale*, a cura e con saggio introduttivo di C. Amirante, Torino, 1998, p. 46 ss.; G. Silvestri, *La parabola della sovranità. Ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, p. 63. Per un inquadramento teorico del concetto di «dignità umana», cfr. A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, 2007, p. 54 ss.; F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, Torino, 1993, pp. 174 ss., e 252 ss.; L. Lippolis, *Dai diritti dell'uomo ai diritti dell'umanità*, Milano, 2002, pp. 33 ss.

² U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009.

³ Cfr., sul punto, A. Pizziroli, *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Roma, 2007, pp. 55 ss.

Pertanto, sebbene con un certo sforzo d'astrazione, appare possibile ritenere che l'identità del soggetto collettivo rappresenti (quasi) proiezione, sul piano istituzionale, del diverso concetto – attinente, invece, alla dimensione propria delle persone fisiche – della dignità individuale dell'uomo. Infatti, come la dignità è quella dimensione personale dell'uomo che gli conferisce unicità e diversità rispetto agli altri suoi simili, parimenti, l'identità è quel nucleo qualificante di tratti e di caratteristiche che rendono originale il soggetto collettivo, esprimendone il patrimonio di valori che plasma e informa la sua stessa struttura.

Peraltro, l'esperienza comune insegna che alla persona umana possono essere riferiti entrambi gli indicatori qualificativi – la dignità e l'identità – i quali, in certi casi, possono anche intrecciarsi, compenetrarsi e apparentemente confondersi a vicenda.

La dignità umana è l'essenza antropologica della persona, che la qualifica e la differenzia sia da tutti gli altri esseri animati esistenti in natura sia da ogni altro soggetto umano. In questo ultimo senso, la dignità rappresenta qualità distintiva dell'essere umano, in quanto individuante il medesimo nella sua unicità e nella sua specifica diversità (nel suo genere) rispetto a tutti gli altri esseri umani.

L'identità del soggetto fisico rappresenta l'insieme delle diverse note caratterizzanti l'essere umano e idonee ad individuarlo. Mediante tali elementi identificativi la persona stessa può essere individuata e colta nelle sue differenti dimensioni esistenziali (come, ad esempio, l'identità personale, l'identità etnica, l'identità religiosa, l'identità culturale, l'identità linguistica, etc.): dimensioni esistenziali idonee a renderla quale singolare centro d'imputazione giuridica, soggettivamente autonomo e distinto rispetto a tutti gli altri.

2. L'identità religiosa: livello individuale e livello collettivo

Quando ci si colloca nell'ambito della sfera strettamente religiosa, il tema dell'identità religiosa e del suo grado di tutela può riguardare due differenti soggetti giuridici: le persone fisiche (i cittadini-fedeli) e le confessioni religiose.

In primo luogo, in ragione della rispettiva appartenenza confessionale, i consociati possono reclamare, a titolo personale, il diritto alla propria identità religiosa in vari momenti della loro vita sociale. In questi casi, la loro identità religiosa rappresenta espressione della loro personale appartenenza confessionale o comunque della loro adesione ad una ben precisa realtà dottrinale e valoriale di natura religiosa.

Da questo punto di vista, le persone fisiche possono esigere, ad esempio, di poter seguire pubblicamente determinate pratiche e consuetudini ovvero determinati usi e costumi religiosi. Ancora, i consociati possono

aspettarsi dal diritto statale alcune forme di garanzia idonee a consentire loro il rispetto di talune regole religiose (precetti, prescrizioni, vincoli e obblighi previsti dalla propria religione di appartenenza) in particolari settori o materie comunque sottoposte alla sovranità dello Stato.

Tali garanzie giuridiche statuali tendenti a tutelare l'identità confessionale dei soggetti possono essere accordate, per esempio, nei casi di riconoscimento civile di alcune feste religiose, nella celebrazione di determinate cerimonie e funzioni religiose in luoghi pubblici, nella sfera dell'alimentazione e delle cure sanitarie, nei riti e nelle procedure di macellazione delle carni animali, nel riconoscimento giuridico di alcune ipotesi di obiezioni di coscienza. A tali ipotesi si può aggiungere, per la loro particolare attualità, soprattutto in certi Paesi, il porto di segni o di simboli religiosi, come crocifissi, stelle di David, velo islamico e ogni altro oggetto idoneo a rivelare l'appartenenza religiosa della persona.

In secondo luogo, le confessioni religiose – soprattutto quelle aventi diffusione su scala mondiale o quelle che risultano comunque dotate di un solido e radicato bagaglio dottrinale tradizionale – sono intrinsecamente portatrici, ciascuna, di una specifica identità strutturale. La propria identità confessionale esprime la loro rispettiva unicità e, in alcune fattispecie, la loro esclusiva originalità; manifesta la diversità di ciascun soggetto collettivo religioso rispetto alle altre singole realtà confessionali.

Conferiscono senso identitario alle confessioni religiose tutti gli aspetti, le dimensioni e gli elementi che integrano il loro singolare patrimonio dogmatico e fideistico, che lo compongono e lo costituiscono quale sistema di credenza unico ed unitario.

Tali fattori di integrazione della comunità religiosa ne costituiscono al contempo le note caratterizzanti e i punti di forza. Possono essere ricompresi nella sfera degli elementi individuanti ed identificanti una determinata confessione religiosa, ad esempio: la particolare dottrina religiosa e i contenuti ideali della fede seguita; le radici e la storia della credenza religiosa; gli eventuali dogmi di fede; le credenze e le tradizioni spirituali; i principi, i precetti, le regole, i vincoli, gli obblighi e gli adempimenti previsti; i riti e le liturgie, le cerimonie, le pratiche religiose e le forme di esercizio del culto; la struttura confessionale e l'organizzazione delle sue funzioni interne e delle sue attività esterne.

L'identità religiosa di livello collettivo appare di particolare rilevanza in quanto esprime un sistema di valori specifico, organico ed unitario, il quale proietta la sua influenza su due piani diversi, ma intrinsecamente collegati. Tale sistema valoriale, da un lato, tende a formare spiritualmente le coscienze individuali dei singoli credenti; dall'altro, tende ad informare sia i comportamenti soggettivi, le scelte e le decisioni concrete delle persone nelle varie situazioni esistenziali, sia i comportamenti collettivi e sociali del particolare gruppo umano che si identifica e si rispecchia in quel determinato quadro di riferimenti valoriali di natura religiosa, che

costituisce, appunto, l'identità di fondo dell'istituzione religiosa, nella specie, considerata.

Di più, all'interno di alcune società civili ben determinate, l'identità confessionale può essere considerata (anche) elemento fondamentale e coesistente del «patrimonio genetico» dello Stato: in quanto tale, essa, non solo è in grado di attraversare la struttura e il modo d'essere e di esistere delle varie componenti del tessuto sociale, ma, in questi particolari contesti statuali, può arrivare ad interessare la dimensione propriamente istituzionale e ad incidere nel sistema di produzione del diritto positivo dello Stato. Fino a poter arrivare a rappresentare – almeno in determinati sistemi giuridici statuali – elemento fondamentale di integrazione politica e sociale, qualificante e strutturante la stessa identità nazionale dello Stato.

La funzione strutturale che le identità religiose possono assumere nel contribuire – insieme ad altri concomitanti elementi e fattori di diversa natura – alla conformazione della complessiva identità politica di un Popolo e di una Nazione appare evidenziata dall'esperienza maturata nella sfera giuridica di alcuni Stati contemporanei.

Così, a titolo meramente indicativo, il «patrimonio identitario» religioso può concorrere ad integrare l'identità nazionale propria di alcuni sistemi statali dell'età contemporanea aventi un'accentuata connotazione «confessionistica»⁴. Si pensi, per esempio, per quanto riguarda la religione cristiana, al caso della Grecia, dell'Inghilterra, della Danimarca, della Norvegia, dell'Islanda, del Principato di Monaco, del Principato di Andorra, dello Stato della Città del Vaticano; per quanto concerne la

⁴ Cfr. in argomento, in relazione ad alcuni Stati europei, I. Dubeck, *Stato e Chiesa in Danimarca*, in G. Robbers (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Baden-Baden-Milano, 1996, pp. 37 ss.; S. Ferrari, I.C. Iban, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, 1997, pp. 52 ss.; F. Margiotta Broglio, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in F. Margiotta Broglio, C. Mirabelli, F. Onida, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, 2000, p. 95; J. Stenbaek, *Chiesa e Stato in Danimarca*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-88, pp. 48 ss. Per quanto riguarda specificatamente l'Inghilterra, cfr. P. Cumper, *I diritti religiosi dell'uomo nel Regno Unito*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, pp. 113 ss.; S. Ferrari, *Stato e Chiesa in Gran Bretagna*, in *Città & Regione*, 1982, 6, *Stati e Chiese nell'Europa dei Dieci*, pp. 91 ss.; Id., voce *Diritto della Chiesa d'Inghilterra*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche. Sezione Civile*, VI, Torino, 1990, pp. 181 ss.; H.H. Leonard, *Stato e Chiesa in Gran Bretagna*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-88, pp. 85 ss.; L. McClean, *Stato e Chiesa nel Regno Unito*, in G. Robbers (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, cit., pp. 331 ss.; per quanto concerne la Grecia, cfr. A.N. Marinos, *La nuova Costituzione greca*, in *Coscienza e libertà*, 1, 1978, p. 76; V. Parlato, *Confessionismo e giurisdizionalismo nella Grecia degli anni '80*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1988, pp. 183 ss.; Id., *Uno Stato confessionista degli anni '80: la Grecia*, in AA.VV., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardía*, Madrid, 1989, pp. 607 ss.; C.K. Papastathis, *Stato e Chiesa in Grecia*, in G. Robbers (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, cit., pp. 77 ss.; G.C. Vlachos, *Chiesa e Stato in Grecia*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-88, pp. 94 ss.

preligione islamica, al caso dell'Arabia Saudita, degli Emirati Arabi Uniti, dello Yemen, del Qatar, dell'Oman, dell'Iran, dell'Iraq, dell'Afganistan, della Repubblica delle Maldive, del Pakistan, della Giordania, dell'Egitto, della Tunisia, dell'Algeria, del Marocco, del Sudan⁵; per quanto riguarda la religione buddista, al caso della Thailandia, della Cambogia, dello Sri Lanka, del Bhutan, del Laos (fino al 1975); per quanto riguarda la religione induista, al caso esemplare (almeno fino al 2008) del Nepal (dove si riscontra, peraltro, anche una consistente presenza confessionale buddista).

In tali diversi contesti a forma di Stato «confessionista», alcuni ordinamenti sono di stampo politicamente «democratico», altri di genere decisamente «autoritario»; e, ancora, alcuni sono caratterizzati dalla presenza sociale di una pluralità di differenti religioni, altri, invece, risultano connotati dalla presenza, al proprio interno, di un'unica o comunque prevalente realtà confessionale.

Pur nella loro intrinseca diversità, tali Stati «confessionisti» presentano un comun denominatore, un elemento caratterizzante che comunque li accomuna. Al loro interno, infatti, può svolgere un ruolo identitario di carattere politico e nazionale la religione «stabilita» e prescelta a livello nazionale, socialmente maggioritaria o comunque «dominante»; in quanto essa stessa, nella veste di «religione ufficiale dello Stato», rappresenta elemento assiologico e strutturale dell'assetto giuridico, istituzionale e sociale statuale.

Ancora, sempre a titolo puramente esemplificativo, il «patrimonio identitario» religioso ha dimostrato di concorrere ad integrare, sotto il profilo valoriale, l'identità sostanziale del corpo sociale e dello Stato, nella specie, in relazione alla fondamentale funzione esercitata dalle Chiese cristiane ortodosse all'interno dei processi di «riedificazione» civile e nazionale che hanno interessato particolarmente alcuni Stati dell'Europa orientale, dopo la caduta dei relativi regimi comunisti⁶. Di fronte al vuoto ideologico e alla mancanza di riferimenti assiologici, socialmente diffuso, causato dalla fine delle dittature comuniste dell'*Est* europeo, le Chiese cristiane ortodosse, facendo leva sui fondamenti e sui contenuti valoriali del patrimonio religioso e identitario cristiano (così come interpretato secondo la loro tradizione dottrinale), hanno giocato un «ruolo» decisivo e centrale nel processo evolutivo di ristrutturazione istituzionale

⁵ Cfr. sul punto, A. Amor, *Costituzione e religione negli Stati musulmani* (I). *Lo Stato musulmano*, in *Coscienza e libertà*, 29, 1997, pp. 57 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani* (II). *La natura dello Stato*, ivi, 30, 1998, pp. 74 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani* (III). *La legislazione dello Stato e la politica dello Stato*, ivi, 31, 1998, pp. 49 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani* (IV). *La condizione dell'individuo*, ivi, 32, 1999, pp. 48 ss.

⁶ Cfr. S. Ferrari, W.C. Durham, E.A. Sewell (a cura di), *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, Bologna, 2004.

e ordinamentale di quelle società civili⁷. Infatti, esse Chiese ortodosse hanno contribuito a favorire – insieme ad altri concomitanti fattori – una graduale e pacifica transizione nazionale a forme di reggimento politico e sociale di carattere più democratico rispetto alle esperienze dei pregressi regimi dittatoriali⁸.

3. *Ordinamenti statali e identità confessionali*

Le società civili contemporanee appaiono strutturalmente complesse per un insieme di cause e fenomeni, talvolta apparentemente in contrasto fra loro, che possono incidere, direttamente o indirettamente, pure nella sfera del diritto all'identità religiosa dei singoli e delle istituzioni confessionali operanti all'interno dell'ordinamento giuridico statale.

Da un lato, di fronte al fenomeno della globalizzazione, emerge sempre più accentuata la tendenza di gruppi e di soggetti sociali e politici a reclamare una sostanziale difesa delle proprie rispettive specificità e identità (anche di natura religiosa); le quali appaiono minacciate dai processi globalistici di omologazione, di livellamento, di appiattimento e di interconnessione in atto nella sfera economica, politica e culturale di livello mondiale.

In effetti, il fenomeno della globalizzazione, pur potendo produrre (in potenza) rilevanti benefici in termini di sviluppo e di benessere, tuttavia, ove non governato (in atto) da regole condivise e generalmente osservate, e, ove non sottoponibile a specifici ed adeguati meccanismi di controllo, potrebbe produrre, sul piano sociale, alcune conseguenze di carattere negativo⁹.

In primo luogo, occorre segnalare che la globalizzazione – per sua stessa natura – non essendo fenomeno disciplinabile da regole oggettivamente vincolanti che ne assicurino un equilibrato svolgimento, non risulta conseguentemente controllabile nelle sue effettive conseguenze finali. Fino al punto che, ove svincolata da adeguate misure di controllo e di freno, la globalizzazione potrebbe condurre, in ipotesi, ad una

⁷ G. Barberini (a cura di), *Chiese e diritti umani. Documenti relativi ai diritti della persona e delle comunità*, Napoli, 1991, p. 14.

⁸ Cfr. G. Barberini, *La rilevanza del fattore religioso nella politica internazionale. Riflessioni su recenti avvenimenti*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1989/2, pp. 281 ss.

⁹ Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, 2007; J. Bhagwati, *Elogio della globalizzazione*, trad. di S. Liberatore, Roma-Bari, 2005; U. Beck, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, 2000. Si insiste, peraltro, sulla necessità di un governo efficace dei processi di mondializzazione («global governance») in diversi saggi contenuti in P. Annunziato, A. Calabrò, L. Caracciolo (a cura di), *Lo sguardo dell'altro. Per una governance della globalizzazione*, Bologna, 2001.

«omologazione di massa», ossia ad un generalizzato *livellamento* umano e ad un processo di *massificazione* sociale.

In secondo luogo, questi epifenomeni, a loro volta, potrebbero determinare un generalizzato *appiattimento* della qualità della vita, in quanto è evidente che un rigido *egualitarismo* distruggerebbe la creatività individuale e le potenzialità collettive. Laddove, invece, la diversità e la pluralità delle idee e dei modelli (il c.d. «pluralismo») sono, in genere, indice di ricchezza personale, di sviluppo umano, di elevazione civica e di progresso sociale.

L'eccessiva e sistematica *omologazione* fra i diversi gruppi sociali e fra le stesse persone che li compongono costituisce obiettivamente un rischio per la stessa civiltà umana e può risultare, nel tempo, completamente dannosa. Non va, infatti, dimenticato che l'*omologazione* comporta un'accettazione acritica di modelli e di stili esistenziali (nel modo di vestirsi e di alimentarsi, nel modo di comunicare e di atteggiarsi nelle relazioni interpersonali, nel rapporto fra i sessi, fra le classi sociali e fra le diverse generazioni), ed implica l'affermazione di nuove tavole di valori etico-sociali spesso radicalmente «alternative» rispetto alle gerarchie assiologiche usualmente riconosciute ed osservate dalla generalità dei consociati.

Dall'altro lato, il fenomeno delle migrazioni di massa a carattere stanziale, con flussi provenienti da Paesi africani, asiatici e dell'Est europeo, sta interessando negli ultimi decenni l'area geografica ove sono presenti Stati dotati di ordinamenti politici di matrice «occidentale», portando con sé numerosi problemi fra i quali, fondamentale, quello dell'integrazione giuridico-sociale fra etnie e culture diverse¹⁰. Il fenomeno immigratorio sta investendo in modo significativo l'area geografica europea «occidentale» ed è destinato a diventare, a diversi livelli, sempre più rilevante e cogente, in relazione alla progressiva crescita quantitativa degli stranieri regolarmente entrati e stabilmente stanziatisi nel territorio nazionale dei diversi Paesi del continente europeo¹¹.

¹⁰ Cfr. al riguardo, G. Dalla Torre, *Diritti fondamentali e pluralismo culturale*, in AA.VV., *Società multiculturale e problematiche educative*, Roma, 1992, pp. 45 ss.; e, per un approccio alla problematica di taglio interdisciplinare, AA.VV., *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Studi raccolti da F. D'Agostino, Torino, 1996. In particolare, sul fenomeno immigratorio proveniente dai Paesi arabi, cfr. M. Livi Bacci, F. Martuzzi Veronesi (a cura di), *Le risorse umane nel mediterraneo. Popolazione e società al crocevia tra Nord e Sud*, Bologna, 1990; A. Riccardi, *Il mondo musulmano in Italia*, in AA.VV., *Cristianesimo e Islam. L'amicizia possibile*, a cura della Comunità di S. Egidio, Brescia, 1990, pp. 125 ss.

¹¹ Cfr. in argomento, G. Cocchi, *Stranieri in Italia*, Bologna, 1990; F. Ferrarotti, *Oltre il razzismo, verso la società multiculturale e multirazziale*, Roma, 1988; G. Lazzarini, *La società multi-etnica*, Milano, 1993.

Ne derivano specifici problemi implicanti determinate «scelte politiche» da parte dei singoli legislatori nazionali, sia in ordine all'esigenza dell'integrazione degli «stranieri» all'interno delle società civili ospitanti, sia in relazione alla necessaria «coabitazione» tra le diverse «istanze» di origine etnico-culturale, alcune volte in potenziale dialettica fra di loro. Precisamente, si pongono oggettive esigenze di buona e reciproca «convivenza», nel medesimo territorio nazionale, fra il «nuovo», portato dagli immigrati, e il «vecchio», rappresentato dalle «istanze» dei consociati tradizionalmente presenti nell'ambito dell'ordinamento civile di volta in volta considerato.

All'interno degli ordinamenti statali interessati dal fenomeno migratorio di massa, si pone, fra l'altro, il problema del riconoscimento delle diverse identità religiose di cui sono espressione sia le singole persone fisiche sia i diversi gruppi sociali presenti nei differenti territori nazionali. L'esigenza di riconoscere l'identità religiosa delle singole persone e delle comunità confessionali può riguardare tanto le «nuove religioni» eventualmente «arrivate» a seguito del fenomeno migratorio, quanto i consociati e i soggetti confessionali afferenti alle tradizioni religiose generalmente seguite, diffuse e radicate nell'ambito di ciascun particolare ordinamento giuridico statuale. In questa prospettiva, l'esperienza giuridica dimostra essere riservata ad ogni ordinamento politico nazionale la competenza a stabilire il trattamento giuridico spettante ai soggetti individuali e a quelli collettivi in materia, e a modulare in maniera più o meno ampia il tipo e le forme di tutela dell'identità religiosa di ciascuno.

Dal punto di vista metodologico, in questa sede, pur richiamandosi talvolta l'attenzione sull'identità religiosa delle singole persone, nondimeno, si farà riferimento segnatamente all'identità religiosa di natura confessionale e ai fattori giuridici determinanti il suo livello di concreta protezione all'interno degli ordinamenti statuali contemporanei. L'analisi degli specifici contenuti normativi relativi alle forme di tutela delle diverse identità religiose potrà essere riservata, invece, ad appositi studi di settore che i cultori del diritto ecclesiastico ovvero del diritto comparato potranno dedicare, di volta in volta, all'esame delle norme positive dei singoli ordinamenti giuridici statuali vigenti in materia.

4. *Identità religiosa e principi costituzionali*

Il grado di tutela della identità religiosa all'interno delle diverse società civili può dipendere, a seconda dei casi, da una serie di variabili, le quali possono anche influenzarsi o integrarsi a vicenda.

Alcune variabili sono di natura puramente *fattuale*, legate all'ambiente sociale e al suo tasso di permeabilità e di sensibilità – anche «culturale» – nei confronti del «diverso» sotto il profilo religioso. A seconda della

disponibilità e dell'apertura culturale e comportamentale dei componenti tradizionali della società civile di riferimento nei confronti dei singoli e dei gruppi sociali «nuovi» o «diversi» sotto l'aspetto religioso (in merito ai contenuti dei principi professati e delle consuetudini seguite), sarà possibile evidenziare un diverso livello di rispetto *fattuale* dell'identità religiosa delle persone e delle confessioni portatrici di una visione del mondo e della vita «diversa», lontana o addirittura «alternativa», rispetto a quella o a quelle usualmente e comunemente seguite all'interno del corpo sociale.

Altre variabili, che interessa analizzare maggiormente in questa sede, sono di carattere strettamente *giuridico*.

Fra i diversi e possibili *fattori giuridici* potenzialmente incidenti nell'area di tutela ordinamentale dell'identità religiosa dei singoli e dei soggetti collettivi religiosi, occupano una posizione centrale e determinante i «principi costituzionali» che permeano e strutturano lo Stato, nella sua forma e nella sua sostanza.

I principi costituzionali, che rappresentano la traduzione in formula giuridica dei *valori materiali* sottostanti all'intera costruzione dell'edificio statale, possono incidere nella sfera identitaria religiosa, non soltanto mediante la loro semplice previsione formale all'interno di ciascuna Costituzione nazionale, ma, soprattutto, attraverso la loro effettiva attuazione sostanziale ad opera del c.d. «diritto vivente».

In primo luogo, attraverso il loro svolgimento e specificazione formale, in sede legislativa e normativa, in relazione ai diversi livelli giuridici previsti dal sistema positivo delle fonti del diritto di ciascuno Stato. In secondo luogo, attraverso la loro attuazione concreta, in sede di attività interpretativa ed applicativa da parte degli apparati giurisdizionali e delle altre pubbliche istituzioni deputate all'amministrazione e al governo del territorio statale, sia a livello centrale sia a livello locale.

In questa direzione, i principi costituzionali caratterizzanti gli ordinamenti dei singoli Stati – nell'integrarsi, nel rafforzarsi e nel completarsi a vicenda – influenzano anche la sfera del diritto ecclesiastico interno e proprio di ciascuno.

Detti principi non si limitano a qualificare la posizione e la «forma» dello Stato sotto il profilo religioso (indicando se esso è, ad esempio, uno Stato «confessionista», «laico», «laicista» od «ateo»), e non si limitano, ancora, a definire il vigente «sistema delle relazioni fra Stato e Chiesa» (indicando se è accolto un sistema dei rapporti fra Stato e religioni, per esempio, di tipo «teocratico», «cesaropapista», «giurisdizionalista», «separatista» o «concordatario»). Più in profondità, tali principi costituzionali influenzano essenzialmente la struttura normativa del diritto ecclesiastico statale, in quanto evidenziano (altresì) il grado di apertura e di tutela dell'ordinamento positivo dello Stato nei confronti delle singole identità religiose e confessionali.

Tra i principi costituzionali che – integrandosi e completandosi vicendevolmente – possono incidere in materia, svolgono un ruolo centrale i principi della democrazia, dell'uguaglianza, del pluralismo. Ad essi può aggiungersi, in relazione ai sistemi giuridici statali ove è previsto, il principio di bilateralità.

In particolare, i principi della democrazia, dell'uguaglianza e del pluralismo costituiscono proiezione normativa, sul piano dogmatico, di alcuni valori di civiltà giuridica di matrice storica e genetica «occidentale». Ciò nondimeno, nel mondo contemporaneo, essi appaiono progressivamente recepiti e riconosciuti – anche in una coscienza sociale e culturale sempre più diffusa – quali grandezze assiologiche di valenza oggettiva e di portata universale, (tendenzialmente) applicabili alla generalità dei sistemi politici e sociali.

Attraverso una reciproca e sinergica integrazione, che ne rafforza e ne completa l'efficacia, detti principi costituzionali possono determinare, a seconda dei casi, forme e strumenti di protezione e di valorizzazione dell'identità religiosa dei singoli e dei gruppi religiosi all'interno dei diversi ordinamenti giuridici statali. In ultima analisi, il quadro effettivo di tutela delle identità religiose relativo a ciascun ordinamento politico nazionale dipenderà, caso per caso, dalla specifica concezione, interpretazione e rappresentazione statutale dei singoli principi fondamentali: sinergicamente collegati fra loro, nella prospettiva della costituzione di un quadro giuridico valoriale di carattere unitario e generale.

5. *L'identità religiosa nei sistemi democratici*

In primo luogo, può incidere sul grado di tutela statutale delle identità religiose e confessionali il principio costituzionale della democrazia. Si tratta di una grandezza assiologica diffusamente riconosciuta negli ordinamenti statali contemporanei, specialmente in quelli di matrice genetica e culturale di tipo «occidentale», dove appare spesso declinata sotto forma di democrazia basata sulla sovranità popolare.

Sotto questo profilo, sembra possibile rilevare – sia pure tendenzialmente – l'esistenza di un *rapporto di proporzionalità diretta* fra il tasso di democrazia presente all'interno di un determinato ordinamento statale, da un lato, e la consistenza e l'effettivo grado di tutela delle specifiche identità religiose confessionali, dall'altro. In altri termini, è possibile osservare – almeno in linea tendenziale – che maggiore è il livello di democrazia di un sistema politico e istituzionale, maggiore sarà il rispetto statutale delle diverse identità religiose.

Questa asserzione va, però, contestualizzata e verificata in relazione alle differenti forme di democrazia attualmente conosciute, praticate e radicate negli specifici contesti politici e istituzionali dei singoli Stati.

Come noto, infatti, l'esperienza attuale indica l'esistenza di polivalenti forme di sistemi democratici, i quali ultimi possono essere essenzialmente ricondotti, in questa sede, a due tipologie di democrazia piuttosto diverse fra loro: sistemi a democrazia *formale*, sistemi a democrazia *sostanziale*.

Nella specie, accanto ad una linea di pensiero caratterizzata da una visione che si arresta alla superficie del concetto, e che potrebbe definirsi meramente *formale*, in quanto riduce la democrazia a mera formula di governo (di «governo del Popolo») e, dunque, a semplice «regola procedurale» (la maggioranza politica «governa», la minoranza sta all'opposizione), esiste anche una concezione di democrazia più profonda, in grado di esprimere con maggiore efficacia la ricchezza oggettiva dell'orizzonte democratico.

Tale concezione, di carattere *sostanziale*, parte dall'idea che la democrazia non si risolve soltanto nella «regola pratica» della partecipazione dei cittadini al «governo» della cosa pubblica, secondo criteri selettivi basati sul c.d. «principio maggioritario». E non consiste, per tanto, in un concetto puramente organizzatorio del «potere»: secondo un'accezione «neutra», quale tecnica, cioè, o quale modo d'essere e di esistere dell'organizzazione politica. Una rappresentazione della democrazia in senso *formale* sarebbe, infatti, estremamente riduttiva e limitata; essa coglierebbe unicamente il velo superficiale, ma non la reale consistenza del fenomeno democratico.

Diversamente, secondo una linea di pensiero di carattere *sostanziale*, la democrazia, prima ancora di essere una «regola del gioco», è soprattutto un *valore*. Un *valore* che si radica in una specifica visione dell'uomo e del sistema di convivenza sociale, e che riconosce centralità sistematica alla persona umana.

Con questa precisa connotazione assiologica, la democrazia si pone quale azione combinata di «apparato» e di «comunità», orientata verso la solidarietà¹², a servizio della tutela della dignità dell'uomo, integrativa del sistema dei valori posti dall'ordinamento a presidio delle esigenze fondamentali della persona umana. Ove intesa secondo questa particolare prospettiva valoriale, la democrazia non soltanto appare orientata a garantire il «buon funzionamento» delle pubbliche istituzioni; bensì appare indirizzata a promuovere specialmente il rispetto, da parte dello Stato, della dignità e delle libertà fondamentali dei consociati.

La diversa impostazione democratica (di tipo *formale* ovvero di carattere *sostanziale*), in atto seguita dai singoli Stati, può incidere diver-

¹² Cfr. G. Dalla Torre, *Nuove prospettive della solidarietà in una società democratica*, in *Iustitia*, 2004, 1, pp. 1 ss. Sulla rilevanza della solidarietà nel quadro del sistema democratico, cfr., di recente, A. Apostoli, *La svalutazione del principio di solidarietà. Crisi di un valore fondamentale per la democrazia*, Milano, 2012.

samente sul grado effettivo di tutela costituzionale dell'identità religiosa e confessionale di ciascuno.

Nei soggetti politici statali dotati di un sistema democratico meramente *formale*, come accade per esempio in alcuni Paesi che hanno una forma di Stato di tipo «liberale», le varie organizzazioni e comunità sociali ricevono, in genere e in linea di principio, scarsa attenzione giuridica e istituzionale.

In tali contesti democratici, infatti, ai soggetti collettivi è riconosciuta dall'ordinamento una ridotta autonomia giuridica e un limitato spazio pubblico; i gruppi pluripersonali sono considerati soggetti dotati di scarsa rilevanza sul piano del diritto, e non viene riconosciuto e apprezzato giuridicamente il loro ruolo di «mediazione sociale». Per contro, l'attenzione ordinamentale è rivolta prevalentemente ai singoli cittadini, individualmente considerati, in ragione del «peso elettorale» e politico rivestito da ciascuno.

Generalmente, nell'ambito delle democrazie meramente *formali*, la sovranità popolare esaurisce il suo compito di partecipazione democratica e di contributo alla vita politica del Paese – attraverso libere elezioni – soltanto con l'investire di poteri di «rappresentanza politica» coloro che risultano «eletti» dallo stesso corpo elettorale. Il corpo sociale conserva una funzione di controllo elettorale (di «consenso» popolare) circa il concreto operato politico e istituzionale dei suoi «eletti»; e, in casi piuttosto rari, ove previsti dall'ordinamento, può intervenire nell'esercizio della sovranità statale (al più) mediante ridotti e specifici strumenti di democrazia «diretta» (es., il *referendum*). In questi sistemi, non sono previsti altri istituti o meccanismi di «incidenza democratica» dei cittadini nell'esercizio concreto delle varie forme di sovranità dello Stato e nell'esercizio dei suoi «poteri» fondamentali.

È evidente che, nei sistemi che abbracciano un'idea di democrazia puramente *formale*, l'area di tutela delle identità religiose risulta fortemente ridotta ai minimi termini. In tali contesti democratici, lo Stato non riconosce la presenza di un livello di intermediazione sociale – neppure di natura religiosa – nel suo dialogo e nel suo rapporto con i soggetti esistenti all'interno del suo territorio nazionale. Con la conseguenza che non esiste alcun interesse effettivo delle pubbliche istituzioni a tutelare, valorizzare e promuovere le diverse identità confessionali presenti nel corpo sociale e caratterizzanti la sua stessa e composita struttura generale.

Seguendo un indirizzo differente, gli ordinamenti statali che si basano su un sistema a democrazia *sostanziale* – riscontrabile, più diffusamente, nei Paesi che presentano una forma di Stato «sociale» – tendono a sollecitare, non solo i singoli cittadini, bensì *tutte* le componenti sociali, individuali e collettive, ad offrire il proprio contributo, attivo e partecipativo, alla vita politica e «democratica» dello Stato. In questi specifici sistemi istituzionali, a democrazia *sostanziale*, risultano evidenziati e

promossi dall'ordinamento statale i *valori materiali* – anche di natura religiosa – espressi dai diversi soggetti, individuali e collettivi, che animano il corpo sociale.

Si tratta, nella specie, di quelle istanze valoriali «collettive» che attraversano ed animano la società civile sottostante e che – per il tramite della «pressione» esercitabile dai diversi gruppi sociali operanti all'interno dello Stato – possono arrivare ad interessare e ad influenzare «democraticamente» le decisioni finali e le determinazioni «politiche» fondamentali – normative, amministrative o di indirizzo politico – dei livelli istituzionali (nazionali e territoriali) più elevati della sfera pubblica statale. Ne deriva che, attraverso il metodo delle «negoziazioni legislative» e delle «negoziazioni amministrative», i gruppi sociali possono evidenziare e veicolare – all'interno dei procedimenti di decisione politica e istituzionale relativi a determinate materie – gli «interessi collettivi» di cui, di volta in volta, sono portatori: con l'obiettivo di promuoverne e di sollecitarne l'effettiva soddisfazione da parte dei pubblici poteri.

Di conseguenza, nelle democrazie *sostanziali*, alle confessioni religiose viene riconosciuta particolare rilevanza giuridica, nel senso che risulta apprezzata e valorizzata positivamente dall'ordinamento statale la loro eminente funzione sociale. Nella specie, la loro sfera identitaria è considerata meritevole di specifica attenzione e tutela giuridica in quanto l'esperienza religiosa, in generale, e le confessioni religiose, in particolare, sono considerate elementi essenziali, che possono efficacemente concorrere – insieme ad altri fattori e ad altre formazioni sociali di differente natura – alla promozione, alla sollecitazione, alla stimolazione e alla crescita della personalità umana, nel quadro di una società democratica e «plurale», che riconosce alla persona umana una posizione assiologica e sistematica centrale.

Sulla base di queste riflessioni, preme segnalare conclusivamente sul punto che le attuali «democrazie sostanziali» si trovano comunque di fronte ad un problema, di non facile soluzione, rappresentato, da un lato, dalla laicità come «neutralità» e come divieto di discriminazioni tra le diverse confessioni religiose; dall'altro lato, dalla «forza» sociale, culturale e (talora) «politica» di fatto espressa dalla maggioranza dei cittadini appartenenti ad uno specifico credo religioso.

Infatti, l'esperienza intercorsa dimostra che la religione «maggioritaria» (eventualmente) riscontrabile nell'ambito di un determinato Paese può esercitare (in modo diretto ovvero indiretto) una inevitabile influenza anche sulle dinamiche giuridiche del relativo ordinamento statale: per altro, questo fenomeno può verificarsi persino quando l'ordinamento stesso sia caratterizzato da un quadro generale e di fondo basato sulla c.d. «laicità dello Stato». Influenza della religione maggioritaria – la quale, anche secondo la giurisprudenza della Corte di Strasburgo, appare me-

ritevole di apposita tutela¹³ – che non è solo una forma di incidenza di tipo culturale e sociale, ma che può presentare vere e proprie ricadute di natura giuridica sulla produzione legislativa, sulla prassi della Pubblica Amministrazione e sulla stessa giurisprudenza (nei suoi diversi livelli) di quel determinato ordinamento statale (si pensi al caso emblematico dell'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici).

6. Uguaglianza e diversità delle identità confessionali

Un altro importante principio fondamentale che può integrare, a livello costituzionale, il sistema delle garanzie effettivamente previste dall'ordinamento statale a favore delle diverse identità confessionali è il principio di uguaglianza. Naturalmente, anche in relazione a detto principio costituzionale, occorrerà valutare, caso per caso, il tipo e l'idea di eguaglianza giuridica condivisa da ciascun ordinamento statale.

Nella prospettiva ordinamentale della definizione di un sistema giuridico e sociale basato sul concreto riconoscimento dell'uguaglianza *formale* e *sostanziale*, l'attenzione del giurista e degli studiosi di demografia e di politica sociale è diretta, nella realtà contemporanea, ad interessarsi particolarmente del complesso e articolato fenomeno delle migrazioni di massa, con particolare attenzione alle migrazioni di carattere intercontinentale. Tale attuale fenomeno – *natura sua*, proteiforme e «multidimensionale» – pone all'attenzione degli studiosi del settore, e dei diversi legislatori nazionali, la questione di fondo dell'individuazione dei *criteri direttivi* che, di fatto e di diritto, devono orientare e positivamente guidare gli ordinamenti statali interessati nell'individuazione delle forme e dei processi integrativi fra la pluralità delle culture, delle etnie e delle religioni presenti all'interno del tessuto sociale.

Da questo punto di vista, circa l'individuazione pratica di percorsi, di forme e di modi di integrazione sociale all'interno delle società contemporanee (sempre più multi-etniche, multi-culturali e pluri-religiose), si possono richiamare, come modelli paradigmatici, due differenti esperienze: il «*melting-pot*» (consistente in una sorta di «minestrone», in cui le varie componenti si mescolano e si confondono fra loro, diventando un'unica massa, indistinta e unitaria) e il «*salad bowl*» (consistente in una sorta di «insalatiera», in cui le varie componenti si uniscono restando distinte e separate fra loro, conservando sostanzialmente ciascuna la propria originaria identità).

Il primo, di derivazione nord-americana, postula un'integrazione mediante fusione fra realtà diverse, finalizzata a creare un corpo unico ed

¹³ Sul punto, e per indicazioni specifiche, cfr. A. Licastro, *Unione Europea e «status» delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Milano, 2014, pp. 36 ss., e 47 ss.

unitario, sottoposto ad un identico ed indifferenziato regime giuridico, in cui non sono più riconoscibili le rispettive diversità. Tale sistema di integrazione si basa su una rigorosa e rigida applicazione del principio di uguaglianza in senso *formale*, in base al quale «la Legge è uguale per tutti» e «tutti sono eguali davanti alla Legge».

Il secondo, di derivazione europea-continentale, postula un'integrazione sociale basata sul rispetto delle diverse identità, realizzata mediante la previsione di tutele differenziate, e di «diritti speciali», che riconoscono la particolare rilevanza di quelle specificità e tipicità che arricchiscono e rendono più viva e vitale la stessa realtà sociale. Tale sistema si fonda su un'applicazione del principio di uguaglianza in senso non *assoluto* ma *relativo*; ed è basato su un fondamentale canone interpretativo di *giustizia sostanziale* («*unicuique suum tribuere*»): per il quale, situazioni uguali vanno trattate in modo uguale; mentre, situazioni diverse vanno trattate in maniera differenziata.

Per quanto riguarda strettamente la materia ecclesiastica, il nodo delicato da sciogliere consiste nello stabilire se la possibile integrazione sociale potrà avvenire secondo la linea del riconoscimento alle diverse fedi religiose di un «diritto all'*eguaglianza*» ovvero nella prospettiva del riconoscimento, nei loro confronti, di un «diritto alla *diversità*» e, dunque, di un «diritto alla propria identità»¹⁴. In concreto, si pone il problema di stabilire se l'ordinamento statuale debba imporre alle fedi religiose un regime giuridico paritario e identico, comune e generale; oppure, se debba tenere conto, piuttosto, delle tipicità di ciascuna e della loro rispettiva diversità, prevedendo trattamenti giuridici differenziati, giustificati dall'esigenza di rispettare l'identità religiosa di ogni organizzazione confessionale, garantendone sostanzialmente i caratteri originali.

È evidente che si tratta di due opzioni – non necessariamente alternative tra loro – conducenti, rispettivamente, però, a conseguenze completamente differenziate.

Infatti, nel primo caso, nei confronti della pluralità delle credenze religiose, si avrebbe un'applicazione rigida e «matematica» del principio di uguaglianza in senso *formale* e il conseguenziale riconoscimento di un loro «diritto ad essere uguali»: perfetta simmetria di trattamento giuridico fra le diverse religioni; estensione alle religioni minoritarie dei *medesimi* diritti e delle *stesse* situazioni giuridiche di vantaggio di cui godono le fedi religiose tradizionali; adattamento confessionale ai modelli giuridici, sociali e culturali dell'ordinamento in cui operano. Un processo di integrazione confessionale basato sul criterio del riconoscimento di un «diritto all'*eguaglianza*» si tradurrebbe in una (più o meno velata) forma

¹⁴ Su tale problematica di fondo, cfr., da un'angolazione di studio più generale, G. Dalla Torre, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Roma, 1992, pp. 280 ss., spec. 286 ss.

di assimilazione e di omologazione delle diverse organizzazioni religiose ai moduli comportamentali e ai paradigmi giuridici e normativi propri dell'ordinamento generale dello Stato in cui operano.

La previsione di un «diritto all'eguaglianza», da un lato, non sembrerebbe costituire, di per sé stessa, una soluzione tecnicamente «negativa» per le confessioni di minoranza interessate, in quanto, dal punto di vista effettuale, consentirebbe ad esse l'opportunità di beneficiare, in maniera *paritaria*, dei *medesimi* diritti (e, simmetricamente, di essere sottoposte agli *stessi* doveri) previsti nei confronti della generalità delle confessioni, e, in specie, delle istituzioni confessionali socialmente maggioritarie o tradizionali. Dall'altro lato, tuttavia, l'uniformazione o l'omologazione confessionale al «diritto comune» (previgente, in via generale, in materia ecclesiastica) postulata da una stretta applicazione dell'eguaglianza in senso *formale* avrebbe come contropartita un sacrificio piuttosto gravoso per le confessioni, le quali vedrebbero in tutto o in parte ignorate e svalutate dal diritto statale le loro rispettive specificità e la loro propria ed esclusiva identità religiosa di fondo.

Di più, a ben guardare, almeno in relazione alle religioni di recente presenza sociale e ai connessi gruppi collettivi di natura religiosa dotati di una certa consistenza numerica, tale soluzione implicherebbe, peraltro, un'estensione ed un'imposizione forzata dei contenuti normativi di quella *lex territorialis* alla cui materiale formazione essi stessi non avrebbero in origine («democraticamente») partecipato. Pertanto, se, per un verso, l'affermazione, in modo *assoluto*, del principio di eguaglianza – intesa come soggezione ad un comune ed identico trattamento giuridico – è espressione della generale ed uniforme affermazione della «Legge» (o «*Rule of Law*», propria dello «Stato di diritto»), ed assicura formalmente un minimo di garanzie giuridiche basilari per tutti; per altro verso, tale modo di intendere l'uguaglianza giuridica si tradurrebbe nell'imporre uniformemente a tutti – *ex imperio* e «dall'alto» – determinati valori, a loro volta espressivi della cultura dominante, non necessariamente condivisa e accettata dalle diverse componenti sociali.

Invece, nel secondo caso, del riconoscimento statale di un «diritto alla *diversità*», si avrebbe un'applicazione, a favore delle singole confessioni minoritarie, del principio di uguaglianza concepito e attuato in modo *relativo*; implicante il riconoscimento di un loro «diritto ad essere diverse», anche sotto il profilo del trattamento giuridico ricevuto dallo Stato.

Seguendo questa diversa impostazione, l'eguaglianza giuridica sarebbe interpretata e intesa secondo un criterio di *giustizia sostanziale*, consistente nel concreto riconoscimento giuridico del pluralismo sociale: che si tradurrebbe nella possibilità confessionale di minoranza di potersi integrare nella società civile di riferimento conservando la propria identità. E comporterebbe, altresì, un pieno ed effettivo riconoscimento delle loro culture, delle tavole valoriali di cui risultano portatrici e dei loro diversi

modelli comportamentali. In tal caso, l'integrazione sociale non si configurerebbe come mero fenomeno di adattamento o di passiva sottoposizione ad un mondo chiuso ed esclusivo, impermeabile all'ingresso di modelli, di schemi e di scale di valori differenziati, ma rivestirebbe un ruolo attivo e partecipativo, di stimolazione, di arricchimento e di innovazione sociale, in guisa di strumento di veicolazione delle istanze della *lex personalis* di rispettiva appartenenza (religiosa) nelle maglie della rete giuridica statale¹⁵.

Ovviamente, in quest'ultima ipotesi, si aprirebbe l'ulteriore problema del grado e dei limiti di «disponibilità» dell'ordinamento positivo dello Stato ad aprirsi a tale processo integrativo di carattere *pluralista* e *sostanziale*.

Infatti, da un lato, le diversità soggettive rappresentano rilevante elemento di identificazione e di arricchimento esistenziale reciproco nelle relazioni interpersonali e collettive; e sarebbero, pertanto, meritevoli di specifica attenzione e protezione ordinamentale. Dall'altro lato, però, le eventuali aperture giuridiche verso istanze culturali e ideali del tutto estranee alla tradizione sociale nazionale – e, quindi, il riconoscimento giuridico statale del «diritto alla *diversità*» – dovrebbero sempre e comunque armonizzarsi con l'insopprimibile esigenza di rispettare quello «zoccolo duro» di *principi-valori* fondamentali, di livello costituzionale, considerati dall'ordinamento come essenziali e, dunque, invalicabili; e con i quali ogni esperienza di integrazione collettiva e comunitaria è chiamata concretamente a misurarsi.

In sostanza, esistono dei *limiti oggettivi* al riconoscimento statale delle diverse identità religiose: tali limiti sono individuabili nei principi e nelle norme costituzionali dirette a tutelare la dignità della persona umana insieme ai suoi diritti fondamentali. In questo senso, gli Stati democratici e pluralisti contemporanei di matrice «occidentale» non potranno essere propensi a riconoscere giuridicamente regole, pratiche o consuetudini confessionali – identificanti una determinata credenza religiosa – basate, per esempio, sulla discriminazione sessuale (fra maschio e femmina) o sulla violenza contro le persone; ovvero, ancora, tese a ledere la salute dei consociati o la stessa vita umana.

7. *Pluralismo religioso e «statuti personali»*

Un altro principio costituzionale che può influenzare il grado di tutela delle diversità religiose e confessionali nell'ambito delle differenti esperienze ordinamentali è rappresentato dal pluralismo giuridico.

¹⁵ Circa il rapporto intercorrente, nelle società moderne, fra «territorialità» e «personalità» del diritto, cfr., da un'ottica di studio più generale, G. Dalla Torre, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma, 1997, pp. 207 ss.

Nelle Costituzioni ove tale principio è accolto, il pluralismo implica il riconoscimento statuale delle formazioni sociali in cui l'uomo svolge la sua personalità. In ragione del particolare ruolo soggettivamente rivestito dalle singole formazioni sociali all'interno della società civile, il pluralismo costituzionale implica una rilevanza giuspubblicistica delle diverse strutture esistenziali di natura comunitaria, collettiva o associativa: così intese, quali luoghi o sedi di esperienze di vita di carattere relazionale ed interpersonale, in cui una pluralità di persone entrano in rapporto fra loro in una dimensione di reciprocità solidale e di vicendevole funzionalità.

In questa prospettiva, la sfera istituzionale appare di natura ausiliare, complementare e subordinata rispetto all'affermazione e alla crescita della personalità umana: nel senso che il profilo istituzionale risulta costituzionalmente rilevante e qualificato nella misura in cui risulti strumentalmente subordinato alla soddisfazione concreta dell'interesse sostanziale dell'uomo ad una sua piena ed effettiva realizzazione personale, individuale e sociale.

Nel quadro di un sistema pluralistico di tipo organicistico, che vede l'armonico sviluppo della persona umana e del corpo sociale (anche) all'interno di una molteplicità di strutture intermedie perseguiti ciascuna finalità ben individuate, resta in capo allo Stato il compito fondamentale di garantire e di disciplinare la varietà degli aspetti caratterizzanti le dinamiche esistenziali della società civile sottostante. Di fronte a materie e ad aree di interesse sociale su cui lo Stato non intenda intervenire direttamente (es., famiglia, educazione, istruzione, assistenza, etc.), alcuni ordinamenti costituzionali contemporanei riconoscono alle formazioni sociali un ruolo centrale, attivo e partecipativo al perseguimento delle finalità generali (e «politiche») dello Stato.

Fra dette formazioni sociali rientrano a pieno titolo, anche, le confessioni religiose.

Esse si pongono come comunità di persone unite al proprio interno da stretti vincoli di reciproca solidarietà intersoggettiva, e di condivisione spirituale di un determinato credo, nella prospettiva del perseguimento di determinate finalità comuni di natura religiosa. Le confessioni religiose, almeno negli ordinamenti che riconoscono all'esperienza religiosa individuale e collettiva una funzione importante e determinante nel processo di crescita e di sviluppo della stessa persona umana, sono considerate dal diritto positivo – nella loro rispettiva e singolare diversità – quali realtà comunitarie di particolare rilevanza sociale e giuridica; in quanto tali, degne di specifica tutela e di apposita protezione giuridica.

Consistendo l'essenza del pluralismo nel riconoscimento delle «diversità» e delle «diverse identità» soggettive e collettive, nei sistemi costituzionali statuali basati sul principio pluralista, l'identità religiosa e confessionale appare quale valore sociale da riconoscere e da garantire, anche a livello costituzionale.

Da questo punto di vista, nei contesti ordinamentali strutturati in senso pluralistico, le identità religiose possono giocare un ruolo fattivo e costruttivo, giuridicamente rilevante anche dal punto di vista istituzionale. Nella sfera di tali contesti, infatti, esse sono in grado di offrire un contributo speciale allo svolgimento delle diverse dinamiche sociali, e possono concorrere, inoltre, al rafforzamento funzionale e strutturale dell'intera compagine collettiva statuale, in vista della realizzazione degli interessi pubblici e generali specificamente perseguiti dallo Stato.

Nel mondo contemporaneo, il riconoscimento costituzionale del pluralismo giuridico è riscontrabile sia all'interno di determinati sistemi politici statuali di sicura ed acclarata natura democratica (nelle c.d. «democrazie pluraliste», appunto), sia in altri differenti contesti istituzionali e politici meno «sensibili» ai valori democratici.

Di conseguenza, in relazione alla materia ecclesiastica, la rilevanza giuridica del pluralismo religioso e confessionale è rilevabile tanto all'interno di sistemi democratici veri e propri, quanto nell'ambito di sistemi politici di ridotta «sensibilità democratica»: in entrambi i casi, ove esista un corpo sociale articolato in senso «plurale», le identità religiose possono comunque essere chiamate ad esercitare una funzione centrale di integrazione sociale particolarmente rilevante sul piano del diritto. Nella specie, l'esperienza statuale intercorsa indica che, pure all'interno di sistemi statuali lontani da un autentico orizzonte democratico, ove esista un quadro di riferimento societario di tipo «plurale», le diverse comunità religiose possono svolgere una importante funzione integrativa all'interno delle stesse società civili.

Pertanto, le diverse identità confessionali appaiono idonee ad esercitare un ruolo di integrazione sociale di grande rilevanza, e, perciò, possono risultare tutelate comunque dall'ordinamento statale sia, in primo luogo, all'interno di Stati che espressamente non hanno inteso assumere una forma di governo di tipo democratico (Stati «autoritari»), e che, di conseguenza, risultano privi di appositi meccanismi istituzionali e di controllo di stampo effettivamente democratico. Sia, in secondo luogo, all'interno di Stati che ufficialmente appaiono e si autoproclamano «democratici», ma che, in realtà, si basano su un sistema di democrazia meramente «nominale» e di «facciata», ossia su un regime politico «democratico» puramente apparente o formale, e non già concretamente effettivo e sostanziale (come accade attualmente, ad esempio, in relazione ad alcune «Repubbliche presidenziali» proprie di taluni Paesi del Medio Oriente e del Nord-Africa). In altri termini, nel mondo contemporaneo, come esistono esempi di «democrazie *non* pluraliste», così, parimenti, esistono casi di «pluralismi *non* democratici», ossia esistono sistemi statali pluralisti non basati su regimi politici di carattere democratico.

A ben vedere, in entrambe le ipotesi (di Stati «autoritari» e di Stati solo apparentemente «democratici»), qualora i relativi sistemi politici

siano caratterizzati dalla presenza di comunità civili strutturate in senso pluralistico – secondo un assetto etnico-societario di carattere composito e «plurale» – le eventuali misure giuridiche e i singolari strumenti di tutela previsti dal diritto statale, per garantire (in generale) il pluralismo sociale, si traducono parallelamente, nello stesso tempo, in altrettante forme specifiche di garanzia delle diverse sfere d'identità confessionali coesistenti all'interno dei rispettivi ordinamenti nazionali.

Volendo formulare qualche esempio concreto delle modalità formali e sostanziali adottate da alcuni Stati contemporanei per garantire strumenti di tutela alle diverse pluralità collettive e culturali di natura religiosa esistenti all'interno dei rispettivi ordinamenti sociali (indipendentemente dal loro eventuale assetto «democratico» o meno), possono essere ricordati, in questa sede, alcuni ordinamenti giuridici particolarmente originali, i quali si basano essenzialmente sul riconoscimento statale dei c.d. «statuti personali». Con particolare riferimento a questo specifico istituto giuridico, che affonda le proprie radici segnatamente nell'esperienza di determinati ordinamenti statali conosciuti in epoche storiche passate, bisogna, anzi, osservare che il sistema degli «statuti personali» era tipico proprio di alcuni grandi Imperi di un tempo, in particolare dell'Impero Ottomano, i quali non avevano, appunto, una configurazione politica di tipo democratico.

Nell'epoca attuale, per quanto concerne alcuni Stati (che si auto-qualificano) «islamici», o che sono comunque caratterizzati da una maggioranza religiosa musulmana, i quali si ispirano a speciali consuetudini e a singolari tradizioni giuridiche conosciute (come sopra ricordato) nell'esperienza dell'Impero turco-ottomano, in riferimento a determinate e specifiche materie (persone, matrimonio, famiglia e successioni), la relativa disciplina normativa è rimessa (dall'ordinamento statale) ad un articolato sistema di «statuti personali» di natura religiosa (è il caso, ad esempio, della Siria, della Giordania, dell'Egitto, della Libia, della Tunisia, dell'Algeria, del Marocco, del Pakistan). Sulla base di questa premessa, all'interno di tali particolari ordinamenti statali, le materie ricomprese nell'area di competenza normativa dello «statuto personale» sono regolate in base al diritto specifico della confessione religiosa d'appartenenza; risultando conseguentemente applicabili, all'interno del medesimo territorio nazionale, una *pluralità di leggi personali* di natura religiosa in connessione alle diverse appartenenze confessionali¹⁶.

Alcune fattispecie del tutto singolari, di rilevanza civile della *lex personalis* di origine religiosa, sono riscontrabili anche in aree geo-politiche caratterizzate da popolazioni che non seguono, in maggioranza, indirizzi confessionali di carattere islamico.

¹⁶ Cfr. in argomento, fra gli altri, A. Pizzorusso, voce *Sistemi costituzionali stranieri*, in *Enc. giur.*, XXIX, Roma, 1993, p. 19; e G. Prader, *Il matrimonio nel mondo*, Padova, 1986, pp. 369 ss., 378 ss., 459 ss. e 510 ss.

Ad esempio, è il caso, piuttosto dibattuto a livello nazionale, politico e istituzionale interno, dell'India.

Nella società civile della Repubblica indiana contemporanea coesiste, accanto alla religione tradizionale indiana induista, una pluralità di diverse religioni di minoranza (come ad es., il Buddismo, il Cristianesimo e l'Islam). La loro singolare identità religiosa è garantita dallo Stato attraverso la previsione di una serie di «statuti personali» di natura confessionale, giuridicamente vigenti in determinate materie¹⁷.

Analogamente, è prevista la vigenza di diversi «statuti personali» di origine religiosa in due Paesi del Medio Oriente che non presentano una maggioranza demografica religiosa di tipo musulmano.

Si tratta del Libano, dove un articolato sistema di «statuti personali», basati sul presupposto del riconoscimento statale del pluralismo comunitario relativo a diciotto comunità religiose diverse tra loro (delle quali, dodici sono cristiane, cinque musulmane e una israelitica), prevede la vigenza di altrettante e corrispondenti forme di *lex personalis* di natura religiosa a tutela delle specificità di ciascuna¹⁸. Si tratta, ancora, dello Stato di Israele – che è soggetto politico nazionale di costruzione relativamente recente (1948) – la cui legislazione appare muoversi sullo sfondo di un orizzonte giuridico democratico e pluralista, anche sotto l'aspetto religioso.

Nella specie, l'ordinamento statale israeliano, pur riservando una «posizione ordinamentale» del tutto speciale alla religione ebraica¹⁹, che costituisce uno dei pilastri essenziali di fondazione dello Stato, sembra offrire significativa attenzione al fattore religioso in generale – riconoscendogli rilevante valore formativo in relazione alla persona umana – prevedendo, per la disciplina di determinate materie, una residuale forma di rilevanza civile di norme di origine confessionale. In tal modo, attraverso il ricorso alle tecniche di raccordo proprie del diritto internazionale privato, l'ordinamento israeliano – prevedendo una rilevante deroga al principio dell'*esclusività* della sovranità statale – si 'apre' ai diritti confessionali, consentendo che la disciplina di alcune «materie miste» (ossia di materie di contestuale e concorrente interesse statale e religioso) sia positivamente riservata alla competenza normativa confessionale.

In particolare, la materia relativa allo «statuto personale» dei consociati (essenzialmente quella parte del diritto di famiglia dedicato al matrimonio e al divorzio) è rimessa, nel quadro dell'anzidetta impostazione

¹⁷ Cfr. in argomento, G. Presta, *Minoranze tra legge secolare e statuti personali in India*, in AA.VV., *Letterature di frontiera*, XI, 1, Trieste, 2001, pp. 143 ss.

¹⁸ Cfr. in argomento, di recente, A. Messara, *Il sistema che vuole far convivere le differenze. Il «modello libanese»*, in *Oasis*, 2010, n. 12.

¹⁹ Cfr. S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Cristianesimo e Islam a confronto*, Bologna, 2002, pp. 53 ss.

pluralistica dell'ordinamento civile, al diritto religioso della rispettiva confessione di appartenenza²⁰.

Di conseguenza, sul fronte processuale, in relazione alle controversie inerenti a questa materia, è prevista una singolare forma di *riserva giurisdizionale* a favore dei tribunali religiosi afferenti alle confessioni socialmente più radicate nel territorio. Tali tribunali di natura religiosa risolvono le cause sottoposte alla loro cognizione emanando decisioni – aventi, peraltro, piena e diretta efficacia civile – basate, non sul diritto statale israeliano, ma sul diritto religioso di appartenenza delle stesse parti interessate²¹.

Così, nel settore matrimoniale e familiare, non essendo conosciuto in Israele l'istituto del matrimonio puramente civile²², il regime matrimoniale, tanto dal punto di vista sostanziale quanto sotto il profilo processuale, è fissato dalla *lex personalis* dell'interessato, sulla base del criterio dell'appartenenza confessionale. Di conseguenza, sia in ordine al momento della formazione del vincolo matrimoniale, sia in ordine ad eventuali patologie del rapporto coniugale, troverà in ogni caso applicazione la *legge personale* e confessionale dei coniugi interessati – anche, eventualmente, sulla base di specifiche pronunce emesse, in via *esclusiva e riservata*, dai tribunali della rispettiva confessione religiosa di appartenenza²³.

In conclusione, va osservato che la presenza di «statuti personali» previsti a garanzia delle singole identità confessionali presenti in alcuni Stati asiatici e africani contemporanei si può basare, sul piano *fattuale*, tanto su fattori di natura storico-sociale quanto su antiche consuetudini fortemente radicate nel tessuto culturale delle relative popolazioni locali.

²⁰ Cfr. in proposito, R. Delfino, *Dall'eterogeneità delle fonti alla codificazione del diritto israeliano*, in *Riv. dir. civ.*, 1996, I, p. 96; R. Sacco, voce *Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo*, in *Enc. giur.*, XI, Roma, 1989, p. 9. Sono ufficialmente «riconosciute» in Israele le seguenti comunità religiose: ebraica, musulmana dei seguaci di *Bahai*, drusa, greco-ortodossa, armeno-ortodossa, siro-ortodossa, armeno-gregoriana, armeno-cattolica, caldeo-cattolica, greco-cattolica o melkita, latino-cattolica, maronita, e anglicana.

²¹ Cfr. al riguardo, A. Laysh, *Islam as a source of law in the druse religious courts*, in *Israel law Review*, 1978, pp. 13 ss.; G. Prader, *Il matrimonio nel mondo*, cit., pp. 320 ss.; P. Shifman, *Family law in Israel: the struggle between religious and secular law*, in *Israel law Review*, 1990, pp. 537 ss.; nonché, con specifica attenzione allo «statuto personale» dei cittadini di fede islamica, S. ABU-GOSH, *La legge musulmana nel contesto della legge civile in Israele, in Coscienza e libertà*, 2-3, 1979-1980, pp. 82 ss.

²² Per un esame di alcuni problemi cui ha dato vita in Israele tale singolare sistema a «matrimonio religioso obbligatorio», cfr., S. Ferrari, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, in *Studi Parmensi*, XXXIV, 1983, pp. 11 ss.

²³ Nell'ambito del territorio israeliano, in materia di «statuto personale», sono operativi i seguenti tribunali religiosi: rabbinici, cristiani, musulmani e drusi. Cfr. in proposito, F. Rescigno, *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, Rimini, 1996, p. 190, ed ivi nota 38; nonché, N.D. Villa, *Israel y la libertad religiosa: la administración de justicia*, in AA.VV., *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacinal de derecho Canonico*, México (Città del), 1996, pp. 909 ss.

Il regime degli «statuti personali» seguito da determinati ordinamenti statali contemporanei, si basa, dunque, sul presupposto delle particolarità proprie del «sistema dei rapporti sociali» caratterizzante, caso per caso, i modelli di convivenza civile esistenti all'interno di quei particolari Stati.

Ma la pratica degli «statuti personali» risulta sostanzialmente fondata, viepiù, su fondamentali fattori di ordine *giuridico*.

Infatti, negli ordinamenti statali che accolgono il sistema degli «statuti personali», anche al di là di specifiche disposizioni normative di livello legislativo ordinario ovvero di livello gerarchico costituzionale formale e «scritto» (laddove esistano), la tutela delle diverse identità religiose confessionali deriva essenzialmente da una dimensione giuridica, sistematica e assiologica, più «profonda», esprime l'insieme dei *valori materiali* strutturanti le fondamenta portanti dello Stato.

Seguendo questa impostazione, può ritenersi, difatti, che l'istituto giuridico degli «statuti personali», negli ordinamenti politici in cui è specificamente previsto, sembra affondare le sue radici (direttamente ed essenzialmente) nella sfera assiologica della «Costituzione materiale» dello Stato.

Con tale espressione si intende fare riferimento a quel nucleo di *valori materiali* i quali – nell'esprimere l'identità genetica, storica, politica, culturale, ideale ed ideologica della società statale, e nella veste di «idee-forza» che attraversano il corpo sociale dando energia e vitalità all'intera costruzione statale, di cui rappresentano le fondamenta essenziali ed esistenziali – modellano, permeano e plasmano sia la società civile sia l'ordinamento istituzionale statale, secondo un modello sostanziale ben determinato. Modello valoriale che, nel caso di specie, indirizza la «politica ecclesiastica statale» nella direzione del rispetto delle diverse e «plurali» identità religiose; consentendo, in particolare, che determinate materie siano regolate, rispettivamente, dai diritti confessionali di appartenenza delle persone (*lex personalis*), e non già dall'ordinamento generale dello Stato (*lex territorialis*).

8. *Bilateralità pattizia e identità confessionali*

Infine, un altro principio costituzionale che può avere significativa incidenza nell'ambito degli strumenti di garanzia delle identità confessionali è rappresentato dal principio di bilateralità. Si tratta di un principio del tutto particolare, che – diversamente dagli altri principi costituzionali finora esaminati – non appare affermato, sul piano formale, nella generalità degli ordinamenti statali contemporanei; e, soprattutto, non appare giuridicamente accolto (ovviamente) in quei particolari or-

dinamenti politici postulanti un sistema dei rapporti fra Stato e Chiese di tipo «separatistico».

Per cogliere i contenuti e la portata peculiare di tale principio fondamentale, occorre preliminarmente osservare che alcuni ordinamenti statuali riconoscono alle istituzioni religiose la qualità di soggetti abilitati a concludere con lo Stato accordi e intese sulle materie poste, in un certo senso, al *confine* fra i rispettivi ordinamenti giuridici. Si tratta, precisamente, delle materie ricadenti, figurativamente, in una zona giuridica *confinante*, nello stesso tempo, con l'area di interesse confessionale e con la sfera di competenza statale.

Circa l'individuazione del soggetto abilitato a dettare concretamente la disciplina di dette *materie di confine*, alcune Costituzioni non risolvono il problema assegnando d'imperio allo Stato il potere di regolamentarle unilateralmente, ma prevedono un obbligatorio *coordinamento bilaterale* tra le due diverse «autorità» soggettive (statale e confessionale). Nei casi in cui, per la regolazione delle suddette «materie miste», sia prescritto obbligatoriamente il metodo della bilateralità, il dettato costituzionale produce (di conseguenza) l'effetto di 'aprire' l'ordinamento giuridico statale alla necessaria *partecipazione* e al vincolante *consenso* dei soggetti religiosi di volta in volta interessati.

La previsione di un sistema dei rapporti fra Stato e istituzioni religiose basato sul principio di bilateralità (altrimenti denominato, principio «convenzionale» o «pattizio»), implica che, qualora il legislatore statale intenda regolare materie o «rapporti» aventi uno specifico referente confessionale – talché lo Stato e una determinata confessione rivendichino sui medesimi un comune interesse e una concorrente competenza (c.d. «*res mixtae*») – il legislatore civile non può provvedere o statuire in modo *unilaterale*. Per contro, per regolare validamente le c.d. «materie miste», occorre sempre e necessariamente una «disciplina speciale», sostanzialmente determinata attraverso un procedimento normativo di carattere negoziale e *bilaterale*.

Lo strumento pattizio, nell'assolvere a questo particolare ruolo promozionale teso a favorire l'esercizio delle libertà fondamentali dei consociati segnatamente nella sfera religiosa, nello stesso tempo, garantisce alle diverse religioni (anche) un determinato *statuto giuridico* all'interno dell'ordinamento statale, salvaguardandone le rispettive identità singolari.

Qualora imposti il suo sistema di relazioni con le confessioni religiose su base convenzionale e pattizia, lo Stato non sottopone i diversi soggetti collettivi religiosi esistenti al suo interno ad un regime giuridico unico ed unitario, ad un «diritto comune» uniforme e generale valevole indistintamente per tutte le istituzioni confessionali. Per contro, in questo caso, lo Stato, sulla base di apposite convenzioni bilaterali, sottopone ciascuna comunità religiosa ad un trattamento giuridico specifico e singolare, ad

un «diritto speciale» (e «concordato»), differenziato in ragione della diversa identità e consistenza soggettiva di ciascuna.

In un regime di *bilateralità*, lo *statuto giuridico* specificatamente e conseguenzialmente riservato, di volta in volta, ad ogni determinata organizzazione ecclesiastica e religiosa si può tradurre in uno strumento particolarmente idoneo ed efficace ad evidenziare e a valorizzare le singole identità confessionali; garantendo a ciascuna di esse un sistema di integrazione sociale e giuridica basato sul riconoscimento statutale di un «diritto alla *diversità*», anche nella sfera propriamente religiosa.

Questa particolare funzione di garanzia nei confronti delle diverse identità confessionali svolta dal principio costituzionale di *bilateralità* sembra confermata, per altro, dalle conseguenze normative da esso stesso prodotte sotto il profilo sistematico e valoriale. Da questo specifico punto di vista, il principio di *bilateralità* appare svolgere (sia pure indirettamente) anche la funzione di veicolare nel diritto positivo dello Stato norme giuridiche non prodotte materialmente dal legislatore civile, ma dal legislatore confessionale²⁴.

Infatti, attraverso la stipulazione, fra Stato e confessioni religiose, di patti e di accordi di carattere bilaterale, si rende in parte possibile l'ingresso, la vigenza e l'efficacia della «legge personale» di derivazione religiosa del cittadino-credente all'interno degli ordinamenti politici contemporanei di volta in volta interessati²⁵. Tale fenomeno concorre a qualificare gli ordinamenti politici statuali in cui esso stesso si dispiega non soltanto come sistemi democratici «aperti» e pluralisti, ma soprattutto come sistemi a *democrazia sostanziale*: basati, cioè, su una concezione della democrazia sensibile a riconoscere particolare rilevanza ai *valori sostanziali* (nel caso di specie, di origine religiosa) che la collettività civile è in grado di esprimere, anche attraverso le sue formazioni sociali.

Questa singolare eccezione al principio generale della *nazionalità* o della *territorialità della legge* implica un'oggettiva attenuazione della sovranità e dell'*esclusività* del diritto statutale a favore di una 'apertura' assiologica di carattere *sostanziale* dell'ordinamento dello Stato verso tavole valoriali (pure) di origine religiosa, cui il *civis-fidelis* può fare riferimento nel processo di affermazione e di crescita della sua stessa personalità.

Il principio di *bilateralità*, tuttavia, può essere conformato dal diritto positivo dello Stato – e può essere interpretato ed applicato dalla prassi istituzionale e ordinamentale «vivente» – secondo modulazioni e «sensibilità giuridiche» differenziate, le quali, di fatto e di diritto, ne possono ampliare ovvero restringere l'effettivo raggio di operatività.

²⁴ Cfr. G. Dalla Torre, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, cit., pp. 84 ss.

²⁵ Cfr. G. Dalla Torre, *Europa. Quale laicità?*, Cinisello Balsamo, 2003, pp. 90 ss.; Id., *Chiesa e Stato nel sessantesimo della Costituzione*, in AA.VV., *Valori costituzionali. Per i sessanta anni della Costituzione Italiana*, a cura di F.D'Agostino, Milano, 2010, p. 254.

Raggio d'azione che può essere limitato ad operare esclusivamente, e in via riservata, nella direzione di una sola e ben determinata istituzione religiosa; oppure può proiettarsi e diffondersi (potenzialmente) nella direzione della generalità delle comunità religiose presenti all'interno della società civile dello Stato.

Sulla base di questa precisazione, si può rilevare che il principio di bilateralità può essere previsto dal diritto statale, in primo luogo, in relazione alla sistemazione dei rapporti dello Stato con una sola ed unica confessione religiosa «dominante»; la quale, ad esempio, sia socialmente maggioritaria ovvero sia comunque fortemente radicata nel tessuto connettivo e nella tradizione etnico-culturale della società nazionale.

Nel caso in cui l'operatività del principio pattizio sia limitata in modo esclusivo alla formazione di una disciplina bilaterale coinvolgente soltanto le «materie miste» relative alla competenza di un'unica istituzione religiosa di rilevanza nazionale, l'identità confessionale della religione «dominante» risulterà specificatamente tutelata da un «diritto speciale» di derivazione convenzionale. Invece, le forme e le modalità di tutela delle altre identità religiose – ove (effettivamente) presenti nell'ambito del corpo sociale – saranno stabilite dal «diritto comune» dello Stato, sul piano normativo, in modo unilaterale e in via generale.

Un «sistema pattizio» indirizzato in senso «mono-confessionale» è individuabile, ad esempio, in diversi Paesi dell'area geografica Sud-americana (come, indicativamente, l'Argentina, la Bolivia, il Brasile, la Colombia, il Paraguay, il Venezuela). Tali Stati presentano radicate tradizioni sociali cattoliche e si rapportano formalmente soltanto con la Chiesa cattolica; disciplinando convenzionalmente con essa determinate «materie miste», mediante la stipulazione di specifici concordati, patti o accordi simili.

Un «sistema pattizio» di carattere «uni-confessionale» è presente, inoltre, all'interno di alcuni Stati europei, i quali, pur non abbracciando una linea politica statuale di tipo confessionistico in senso stretto, nondimeno, registrano la presenza di una singolare realtà istituzionale ecclesiastica quantitativamente (e numericamente) «dominante» nell'ambito della società civile sottostante. Con la quale, soltanto, intrattengono formalmente relazioni bilaterali e pattizie in senso tecnico (come, indicativamente, l'Austria, il Lussemburgo e il Portogallo, con la Chiesa cattolica).

Diversamente, in secondo luogo, il principio di bilateralità può essere esteso (potenzialmente) alla generalità delle istituzioni religiose presenti nella sfera sociale e ordinamentale dello Stato. In questa ipotesi, è evidente che potrà essere assicurato dal diritto positivo statale uno *statuto giuridico* «speciale» a ciascuna identità religiosa – in ragione della diversa consistenza e specificità soggettiva confessionale – implicante (sia pure implicitamente) il riconoscimento giuridico di un vero e proprio «diritto alla diversità» confessionale nella sfera dell'ordinamento statuale.

Un sistema relazionale fra Stato e confessioni religiose di tipo bilaterale «aperto» è previsto, in sede statutale europea, per esempio, dalla Germania, dalla Spagna, dall'Albania e dall'Italia²⁶.

In particolare, l'ordinamento costituzionale italiano – nell'estendere a *tutte* le confessioni religiose una uguale sfera di libertà, garantendo loro di poter godere, in condizioni di parità, di ogni libertà fondamentale riconosciuta dall'ordinamento statale (art. 8.1 cost.) – non fa corrispondere alla *eguaglianza nella libertà* una *uguaglianza nel trattamento giuridico* delle diverse comunità religiose. La Costituzione italiana, difatti, diversifica espressamente, non solo il regime giuridico della Chiesa cattolica (art. 7) da quello delle confessioni di minoranza (art. 8), bensì prevede la possibilità di un differente trattamento giuridico anche fra le diverse confessioni acattoliche.

Dal combinato disposto degli artt. 7 ed 8 della Costituzione italiana, è possibile, quindi, desumere il riconoscimento costituzionale non di un diritto ad un trattamento giuridico confessionale paritario e indifferenziato, bensì di un «diritto alla diversità», di un «diritto alla propria identità». Così inteso, tale fondamentale «diritto», implica, fra l'altro, la possibilità di differenti regimi giuridici confessionali, giustificati dall'esigenza di salvaguardare le tipicità strutturali e le specificità del patrimonio spirituale e dottrinale di ogni istituzione religiosa esistente in Italia.

9. Riflessioni conclusive: identità religiose e diritto comunitario europeo

L'analisi della tematica trattata sembra dimostrare, in conclusione, che il tasso di riconoscimento e di tutela del diritto all'identità religiosa dipende dalla volontà dei singoli Stati sovrani – e deriva essenzialmente, in specie, dai contenuti valoriali e sostanziali dei loro rispettivi principi costituzionali. Essi possono «modulare» il livello delle garanzie ordinarie delle diverse identità religiose presenti all'interno di ciascun contesto sociale secondo le «frequenze», di volta in volta, assegnate alle diverse variabili assiologiche fondamentali, giuridiche e fattuali, sopra evidenziate in questa sede.

²⁶ Cfr. in proposito, fra gli altri, G. Robbers, *Stato e Chiesa in Germania*, in G. Robbers (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione europea*, Milano, 1996, pp. 59 ss.; I.C. Iban, *Stato e Chiesa in Spagna*, in G. Robbers (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione europea*, cit., pp. 97 ss.; M.G. Belgiorio, *La coesistenza delle religioni in Albania. Le religioni in Albania prima e dopo la caduta del comunismo*, in Rivista telematica (www.statoechiese.it) *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 6/2014, pp. 15 ss.; G. Cimbalo, *L'Islam plurale in Albania: modelli di relazione con lo Stato e pace religiosa. Il ruolo del diritto statale e di quello religioso*, in Rivista telematica (www.statoechiese.it) *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 8/2014, pp. 6 ss.

Una particolare e significativa conferma di tale orientamento sistematico appare ricavabile, fra l'altro, dallo stesso dettato normativo comunitario europeo, che riconosce e riserva competenza normativa in materia agli ordinamenti specifici dei singoli Stati membri dell'Unione europea. Sulla premessa di questa direttrice di fondo, la tutela delle particolari identità religiose e confessionali presenti nella dimensione europea non forma oggetto di regolamentazione (generale) da parte del diritto comunitario, ma è demandata, in via esclusiva e riservata, alla sovranità ordinamentale dei singoli Stati membri dell'Unione Europea.

Pertanto, gli Stati comunitari europei possono prevedere, ciascuno al proprio interno, trattamenti normativi differenziati delle singole realtà confessionali, in ragione delle diverse e specifiche tradizioni giuridiche nazionali: e, in definitiva, in ragione dei loro rispettivi principi costituzionali sostanzialmente vigenti in materia.

Sul piano normativo e formale, tale impostazione comunitaria di fondo appare ora espressamente consacrata nella disposizione inserita nel nuovo Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea, che, nell'intento di confermare adeguate forme di tutela nell'esercizio della libertà religiosa collettiva e confessionale, pone specifiche direttive in ordine alla condizione giuridica delle «chiese» e delle «comunità religiose» operanti nello spazio giuridico europeo. Nella specie, l'art. 17 del Trattato sull'Unione Europea (secondo la numerazione della sua versione «consolidata»), da un lato, statuisce testualmente che «l'Unione rispetta e non pregiudica lo *status* di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale» (comma 1); dall'altro, completa il suo dispositivo in materia affermando che, «riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese o organizzazioni» (comma 3)²⁷.

Sulla base di queste esplicite disposizioni comunitarie, è possibile affermare, in conclusione, che il diritto dell'Unione Europea (implicitamente) considera le identità religiose presenti nei singoli Stati comunitari

²⁷ In argomento, cfr., fra gli altri, A. Licastro, *Unione Europea e «status» delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, cit., pp. 36 ss., e 121 ss.; V. Marano, *La condizione e il contributo delle Chiese nell'Unione europea*, in *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, Torino, 2014, vol. II, pp. 1109 ss.; F. Margiotta Broglio, M. Orlandi, *Art. 17 TFUE*, in *Trattati istitutivi dell'Unione Europea*, a cura di A. Tizzano, Milano, 2013, pp. 454 ss.; R. Mazzola, *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell'Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, in *Rivista telematica (www.statoechiese.it) Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 3/2014, pp. 1 ss.; A. Morini, *Art. 17 TFUE*, in *Codice dell'Unione europea, operativo*, diretto da C. Curti Gialdino, Napoli, 2012, pp. 542 ss.; M. Ventura, *L'art. 17 TFUE come fondamento del diritto e della politica ecclesiastica dell'Unione europea*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2014, 2, pp. 293 ss.

europei come rilevanti elementi di integrazione del patrimonio sociale e culturale di ogni rispettiva società civile nazionale²⁸. E, nel riconoscere loro questa particolarissima funzione sociale, considera, nello stesso tempo, le identità confessionali quali dimensioni strutturanti e fondanti – certamente insieme ad altri fattori – la complessiva identità nazionale degli Stati europei.

Pasquale Lillo

Dipartimento di Scienze Umanistiche, della Comunicazione e del Turismo – Università della Tuscia di Viterbo
lillo.pasquale@tiscali.it

²⁸ Cfr. C. Cardia, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*, Torino-Londra-Venezia-New York, 2010, pp. 24 ss.; M. Lugato, *L'Unione europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2014, 2, pp. 312 ss., la quale richiama anche il disposto dell'art. 4, par. 2, TUE sul rispetto delle identità nazionali; M. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Torino, 2001, pp. 175 ss.