



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Your own Personal Jesus.
Religione e diritto nella postmodernità italiana:
il caso della UAAR

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo
Corso di Laurea in Storia, Antropologia, Religioni

Roberta Devoto
Matricola 1923619

Relatore
Prof. Sergio Botta

A.A. 2021-2022

Sommario

Introduzione.....	4
I. Il problema	4
II. Le fonti e il metodo.....	8
Capitolo 1 - Il sacro postmoderno	10
1.1 Individualismo, sincretismo, eclettismo	12
1.1.1 Il campo religioso come campo economico e l'individualità del consumatore moderno.....	12
1.1.2 <i>Spiritual but not religious</i> e anti-istituzionalità delle pratiche	18
1.1.3 Spiritualità areligiosa e religione popolare come casi di studio dell'indebolimento istituzionale	21
1.2 Nones	25
Capitolo 2 - Diritto e religione	29
2.1 Il diritto ecclesiastico.....	32
2.1.1 Concordato.....	36
2.1.2 Intese.....	39
2.1.3 La condizione dell'Islam	46
2.2. Il diritto pubblico delle religioni.....	50
Capitolo 3 - Il campo di relazione e i casi di studio	56
3.1 Religione, diritto e definizione: il Copimismo.	56
3.2 Libertà areligiosa: l'ateismo e il caso dell'UAAR	62
3.2.1 Propaganda dell'ateismo.....	63
3.2.2 Intesa con lo stato	70
Conclusioni.....	78
Bibliografia.....	80

*A Mario, mio papà:
ci saremmo divertiti
a discutere di tutto questo.*

Introduzione

I. Il problema

«I believe in God. I'm not a religious fanatic. I can't remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It's Sheilaism. Just my own little voice. [...] It's just trying to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think God would want us to take care of each other»¹.

È con questa frase che Robert Bellah presenta al mondo lo sheilaismo, la quintessenza della (a lui) contemporanea vita religiosa americana. Quattordici anni prima della pubblicazione della «modernità liquida» di Zygmunt Bauman², che estende a tutto il mondo il discorso sulla modernità stessa, nello sheilaismo è già presente quella «fusione dei corpi solidi» priva di contraddittorio, la cifra stessa dell'epoca a noi contemporanea. E nella modernità che si fa fluida, non è possibile esimersi dallo studio degli effetti che ciò apporta all'ambito della sfera religiosa.

Oggi più che mai espressa e vissuta secondo modalità innovative e lontane dagli schemi tradizionali, la religiosità postmoderna (o liquido-moderna) dà adito a una proliferazione di prospettive e problematiche inedite. Personalizzazione del sacro, eclettismo spirituale, allontanamento dalle istituzioni sono solo alcuni dei tratti salienti di tali esperienze, che si caratterizzano spesso per un'innata poliedricità e una certa resistenza alla definizione. Non basta: non solo gli indirizzi contemporanei della religiosità e della spiritualità per se stessi complicano e infittiscono il campo di indagine, ma oltretutto non mancano di ibridarsi alle forme più tradizionali, che, per sopravvivere all'accelerazione della modernità, fanno ampio uso di una creatività culturale resistente³.

Con un simile panorama, di cui quanto detto non è che un abbozzo tratteggiato con mano veloce e approssimativa, deve fare oggi i conti ogni disciplina che intenda interfacciarsi

¹ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan et al., *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*, 1985, Univ. of California Press

² Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 1999

³ Sul concetto di creatività culturale cfr. ad es. A. Favole, *Oceania: Isole di creatività culturale*. Roma-Bari, Laterza, 2014.

con la religione stessa; fra queste, innanzitutto, la storia delle religioni, che per antonomasia fa dello scandaglio della sfera religiosa il proprio oggetto, ma anche la sociologia, che trova nella diffusione societaria di nuovi fenomeni e posizionamenti un suo naturale bacino di studio, e il diritto, programmaticamente interessato al disciplinamento dell'agire umano, e dunque necessitante di riferimenti aggiornati e puntuali sugli ambiti e sui contesti della propria azione.

In Italia, gli ambiti della giurisprudenza che si sono occupati del rapporto con le realtà sociali che afferiscono al mondo della religione sono il diritto ecclesiastico e il diritto pubblico delle religioni, afferenti rispettivamente alle relazioni istituzionali fra Stato e «confessioni religiose»⁴ il primo e alla tutela dei diritti di libertà religiosa il secondo.

Improntati a una forte matrice concordataria le cui origini affondano nel confessionismo di Stato, mantengono ad oggi un'impostazione verticistica e comunitaria, impostazione che, alla luce delle nuove prospettive e tendenze di esperienza della religiosità, può non rendere pienamente conto del diritto fondamentale alla libertà della persona in tale ambito, nonché del principio supremo dell'ordinamento costituzionale alla laicità; laddove la religione non è più vissuta esclusivamente nelle sue forme tradizionali, il diritto, pena la mancata tutela dei valori in nome dei quali agisce, non può prescindere da un vaglio attento e consapevole della modernità entro cui si cala. Analogamente, per l'insostituibile ruolo della materia giuridica nell'amministrazione della realtà sociale - e dunque storica, lo storico delle religioni non può esimersi dall'analisi del dibattito interno al mondo della giurisprudenza, e, ancora di più, dalla relazione intellettuale con il mondo giuridico afferente all'epoca di studio.

Dall'entrata in vigore della costituzione repubblicana il medium giuridico fondamentale che lo Stato ha adoperato per relazionarsi alle religioni è l'intesa, che per sua stessa natura è contrattuale, comunitaria e istituzionale; di fronte a forme del sacro sempre più plurali e lontane da un'istituzione di riferimento, si rende necessaria un'attenta riflessione sulla validità di tale strumento, con particolare riguardo alla formazione di identità religiose personalizzate, eclettiche e assolute dal precetto tradizionale, alla spiritualità postmoderna non pienamente inquadrabile nell'ambito religioso (*"spiritual but not religious"*), e alla categoria dei *"nones"*, individui sottraentesi a qualsiasi affiliazione in tali ambiti.

⁴ Questa l'espressione in Art. 8 Cost.

È allora precisamente in virtù della necessità di tale indagine che questo lavoro trova la propria ragion d'essere, intendendo offrire un resoconto del dibattito in merito alle prospettive del diritto a fronte del panorama storico-religioso contemporaneo in Italia.

In questa sede si cercherà dunque di comprendere in che modo la disciplina giuridica italiana abbia recepito i burrascosi mutamenti della storia religiosa contemporanea, quali i problemi che questi creino, e quali le soluzioni proposte. E nel tentativo di analisi del rapporto fra «sacro post-moderno» e diritto, il punto di partenza non può che essere la comprensione dei termini minimi del rapporto stesso, e dunque, innanzitutto, quali siano le caratteristiche della religiosità contemporanea, in che modo differisca così radicalmente da quella tradizionale, e in che modo questa realtà si predichi dello specifico contesto dell'Italia contemporanea; e, analogamente, quale sia l'attuale *modus* di relazione fra lo Stato e la religione, quali le concezioni che lo reggono e i contesti che lo hanno maggiormente determinato. Solo e soltanto una volta acquisita un'adeguata comprensione di tali punti è possibile procedere allo scandaglio delle loro interrelazioni, e dunque, finalmente, il vaglio, alla prova di casi di studio concreti, dell'efficacia di tale modello, i modi e i predicati della sua validità nel contesto della contemporaneità italiana, le prospettive del suo miglioramento.

Fra i vari casi in esame, appartenenti sia al panorama europeo che italiano, lo spazio principe appartiene alle vicende giuridiche dell'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR), nelle questioni legate alla libertà d'espressione e nell'iter di (mancata) apertura del tavolo di stipula dell'intesa, la cui domanda risale, secondo la stessa UAAR, al 1995⁵. Il caso di studio si presenta come antonomastico: diritti religiosi dei singoli, delle comunità, incremento statistico delle posizioni afideistiche e personalizzazione del rapporto con la religione trovano un loro naturale punto nevralgico, e che mette alla prova la riflessione sociologica, storico-religiosa e giuridica.

Il campo di indagine è per sua natura ibrido, e fa della propria multidisciplinarietà la sua portata e rilevanza: se è vero che la modernità ha «fuso i corpi solidi» allora la liquidità dell'oggetto di studio lo fa filtrare al di sotto del confine disciplinare, e per una materia che travalica e sfuma i tradizionali limes accademici, la risposta non può essere che una trasversalità sensibile alle suggestioni offerte da una pluralità di ambiti, un'apertura della

⁵ M. Rizzotti e G. Vilella in “*Intesa con lo stato*” dal sito www.uaar.it; <https://www.uaar.it/uaar/ateo/archivio/1999_4_art3.html> (visitato il 6 dicembre 2022).

soglia che conferisca, pur nel rispetto delle specificità di ogni disciplina, una capacità fendente allo sguardo euristico. Nell'analisi della più recente contemporaneità e del diritto che intende disciplinarla, quest'ultimo deve necessariamente incontrare la storia e le scienze sociali, confrontarsi con esse, trarre da esse la linfa per fare breccia nel mondo, variegato e in costante divenire, della scena sociale.

II. Le fonti e il metodo

In un campo d'indagine che fa di una «logica meticciosa», per usare un'espressione di Jean-Loup Amselle, la propria cifra costitutiva, l'ecllettismo disciplinare giustifica la scelta di fonti provenienti da ambiti di studio variegati e dalla metodologia fondamentale differente (basti pensare alle indagini sociologiche quantitative, piuttosto che al metodo storiografico), lette e interpretate in nome di quel già citato “sguardo filtrante”.

In particolare, l'analisi del diritto non può prescindere da un confronto con le fonti giuridiche stesse, corredate dagli scritti dei giuristi interpreti. Il punto di partenza è innanzitutto la legge fondamentale dell'ordinamento nazionale, ossia la Costituzione repubblicana, che regge e orienta il diritto ad essa sottostante, e alla quale si affiancano alcune fondamentali sentenze della Corte costituzionale.

Nell'epoca della cosiddetta «globalizzazione giuridica»⁶, poi, le fonti nazionali del diritto sono accompagnate da una molteplicità di documenti, europei e transnazionali, che quand'anche non sovrastino il diritto nazionale, comunque lo indirizzano o lo influenzano: a una modernità liquida, dunque, corrisponde un diritto dalla sempre più marcata direttrice orizzontale, in un affastellamento di fonti di produzione giuridica che determinano l'era del *multilevel constitutionalism*, il tramonto delle gerarchie rigide⁷. Non si può dunque prescindere dalla presa in considerazione di tali fonti, a cui sarà dedicato un essenziale raffronto; fra le varie, a solo titolo di esempio, la Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 1950, e il Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea, la cui ultima modifica è del 2007.

Per quanto concerne la descrizione degli indirizzi della spiritualità contemporanea, alcune suggestioni essenziali sono l'opera di Bellah, afferente al contesto statunitense, ma che offre importanti direttive analitiche recepite per il panorama europeo dallo storico delle religioni Jeppe Jensen, e l'imprescindibile pensiero di Zygmunt Bauman sulla natura e le caratteristiche della modernità. Franco Garelli si è poi occupato di indagare la religiosità

⁶ In generale M. R. Ferrarese, *Globalizzazione giuridica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IV, Milano, Giuffrè, 2011, e S. Cassese, *Globalizzazione del diritto*, in *Enciclopedia Treccani online*, 2009, consultabile su https://www.treccani.it/enciclopedia/globalizzazione-del-diritto_%28XXI-Secolo%29/. Accessed 22 December 2022

⁷ In generale, M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Spazi e inventiva giuridica nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2006 e G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma, Armando, 2005

contemporanea nello specifico contesto italiano, adottando un metodo di ricerca sociale ibrido, che ai dati quantitativi integra la ricerca qualitativa tramite lo strumento dell'intervista.

La scansione del presente lavoro intende seguire la tripartizione ideale di un percorso volto a un'indagine consapevole del proprio oggetto di studio, e che dunque proceda alla sintesi solo dopo due necessarie fasi analitiche dei termini stessi della sintesi.

Il primo capitolo è dunque dedicato alla disamina degli studi sul panorama religioso dell'epoca contemporanea, nei suoi indirizzi globali e nello specifico contesto italiano, alla luce di considerazioni di ampio respiro sulla società nell'epoca della postmodernità.

Il secondo capitolo si snoda a partire da una comprensione dell'ambito di afferenza, dei testi fondamentali e della loro interpretazione delle discipline giuridiche più interessate dal sacro come fenomeno sociale, e dunque il diritto ecclesiastico, per il quale si fa specialmente riferimento all'opera manualistica di Pierluigi Consorti⁸ e agli studi di Francesco Alicino⁹, e il diritto pubblico delle religioni, in particolar modo così come presentato da Nicola Colaianni¹⁰.

Il terzo capitolo, infine, si dedica allo studio del rapporto fra i due campi, condotto sia attraverso la rassegna dei contributi accademici sul tema, sia attraverso l'insostituibile apporto dell'analisi di casi di studio reali, che costituiscono il riscontro delle relazioni effettivamente esistenti fra religione contemporanea e diritto, nonché l'ancoraggio dell'intera analisi alla realtà.

Il lavoro, infine, trova un proprio bilancio nella sezione delle conclusioni, volte a tradurre in considerazioni di più ampio respiro l'operazione ermeneutica che i precedenti capitoli, e il terzo in modo particolare, sono chiamati a compiere.

⁸ P. Consorti, *Diritto e religione: basi e prospettive*. Bari, Laterza, 2020.

⁹ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Bari, Cacucci editore, 2013

¹⁰ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*. Bologna, Il Mulino, 2012, pp 11-12

Capitolo 1 - Il sacro postmoderno

«Questa è un'epoca che - anche nel campo religioso - è più segnata dai flussi che dai blocchi, caratterizzata da una ricerca di senso ondivaga, che si spinge sovente oltre i confini, che fatica a riconoscersi nelle definizioni convenzionali»¹¹.

Così Franco Garelli scrive nell'introduzione alla propria monografia del 2020 sul sentimento religioso in Italia. E d'altra parte, non vi è certo da sorprendersi: se questa è la realtà della religiosità nell'Italia di oggi, essa appare perfettamente inquadrabile in seno agli indirizzi della modernità culturale occidentale e oramai più generalmente globale.

Se negli anni Ottanta, quando Bellah e i suoi collaboratori condussero la loro indagine fondamentale sulle forme del sacro negli Stati Uniti¹², tali orientamenti nel panorama europeo - e tantopiù italiano, a lungo considerato particolarmente conservativo dal punto di vista religioso - sembravano ancora ben lungi da una propria germinazione, gli scenari del nuovo millennio nel vecchio continente e persino in Italia dipingono una realtà ben diversa. Si è infatti reso evidente che anche tali contesti non siano immuni dall'effetto di una modernità «filtrante», che indirizza tanto le comunità quanto i singoli individui alla generazione creativa di nuove identità, o di messa in discussione e rinegoziazione delle vecchie.

Se da una parte è indubbiamente vero che quote crescenti della popolazione - e soprattutto della popolazione giovanile - non orientano più la propria vita in funzione di un riferimento trascendente né in alcun modo si relazionano in prima persona all'ambito del sacro, è altrettanto vero che è ancora maggioritaria la componente della popolazione che viceversa vive ed esperisce la religiosità, peraltro talvolta nei modi e nei termini della tradizione, ma si va affermando anche una nuova forma di relazione al sacro, la quale, a differenza del passato, si esprime in una pluralità di posizionamenti che svuotano la tradizionale polarità ateo/credente, per ricontestualizzarla in uno spettro ben più ampio e sfumato di possibilità.

¹¹ F. Garelli, *Gente di poca fede: il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Bologna, Il Mulino, 2020, p 13

¹² R. Bellah, *Habits of the Heart*

A essere profondamente mutati sono i modi della fruizione, che alle forme tradizionali di partecipazione affiancano, e talvolta sostituiscono, nuovi paradigmi, che peraltro solo in parte possono - o chiedono di - essere ricompresi sotto l'etichetta di "religiosi"¹³.

¹³ È il caso, per sua stessa definizione, di chi si identifica con la categoria di *Spiritual but not religious*, cfr. infra 1.1.2

1.1 Individualismo, sincretismo, eclettismo

Non è possibile offrire un resoconto del panorama religioso mondiale odierno che non sia profondamente e irrimediabilmente riduttivo, per la mole del fenomeno di studio e ancora di più per la sua sfuggevolezza, per la sua varietà e interattività rispetto ai contesti locali, per la difficoltà di una delimitazione del campo euristico che non sia arbitraria. Nella consapevolezza di tale impossibilità, si intende qui allora illustrare alcuni salienti indirizzi e modelli d'indagine proposti nell'ambito dello studio delle religioni in relazione alla postmodernità.

La pluralità di scenari che il mondo contemporaneo riserva pone il problema di una modellizzazione che possa illustrare globalmente il fenomeno religioso. Una proposta che, nell'ineludibile approssimazione che la mappatura di un fenomeno implica, può efficacemente orientare lo sguardo alla lettura è quella di Rodney Stark sul campo religioso come campo economico¹⁴, analogia già presente in Adam Smith¹⁵.

1.1.1 Il campo religioso come campo economico e l'individualità del consumatore moderno

Nel suo saggio *Spiegare le variazioni della religiosità*¹⁶ Stark illustra il funzionamento di tale modello in dieci postulati teorici, che procede poi a verificare alla luce di casi concreti. Così recita il postulato 9:

«Nelle società in cui molti individui ricevono una socializzazione religiosa inefficiente, la religiosità soggettiva tenderà a essere idiosincratica ed eterodossa, ma sarà molto più diffusa della partecipazione religiosa organizzata».

¹⁴ R. Stark, *From Church-sect to Religious economies*, in *The sacred in a Post-Secular Age*, a cura di Ph. E. Hammond, Berkeley, University of California Press, pp. 139-149

¹⁵ In generale in A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. A cura di Roy H. Campbell, Andrew S. Skinner, e W. B. Todd. Oxford, Clarendon, 1979.

¹⁶ R. Stark, *Spiegare le variazioni della religiosità: il modello del mercato*, in «*Polis*», XII, 1/1998, Bologna, Il Mulino, pp-11-31

Questo postulato può essere utile nel comprendere le direttive della religione nella modernità contemporanea; si consideri quanto osservato da Jeppe Sinding Jensen nel suo *Che cosa è la religione?*¹⁷:

«Guardando indietro ai decenni intorno all'anno 1900, la religione trova poco spazio al di là della sfera personale nel lavoro dei filosofi che diedero vita alla “svolta moderna”. Il termine “moderno” prese il senso di emancipazione dalla tradizione, cosicché l'autorità religiosa, come influenza legittima sulle altre sfere della vita oltre a quelle personale, emotiva ed esistenziale, si trovò in crescente discredito.»

Invero, è debito contestualizzare la riflessione di Jensen all'interno del più specifico discorso sui fenomeni di privatizzazione della religione, tipici soprattutto della tradizione protestante – nel caso di Jensen, soprattutto quella danese; tuttavia, tale concezione del “moderno”, sebbene riferita a uno specifico contesto, contribuisce nondimeno a perfezionare la categoria euristica della modernità stessa.

Alla luce di una lettura congiunta di tali riflessioni, dunque, è forse maggiormente possibile comprendere quei fenomeni di proliferazione di nuovi movimenti spirituali, posizioni eterodosse da parte dei singoli fedeli, rilettura in chiave privata, laica e filosofica del sacro stesso. È sempre Jensen a evidenziare come, in riferimento alle tradizioni religiose affermate, «Dal linguaggio della Bibbia [venga] separata la pula mitica, lasciando il nocciolo di una teologia “deflazionistica” che offre un’“essenza” esistenziale in un'epoca di scienza»¹⁸, ma anche come, nel contesto più ampio della spiritualità, siano «soggettività, anti-razionalismo e un approccio contrario alla logica»¹⁹ a costituire frequenti indirizzi sia ideologici che comportamentali.

Il panorama religioso odierno appare un mercato estremamente variegato, che lascia al consumatore un'ampia e crescente scelta, e d'altra parte il consumatore stesso esperisce la propria religiosità (o spiritualità, quand'esse non si trovassero a coincidere), con un ampio uso di pratiche di creatività culturale.

¹⁷ J. S. Jensen, *Che cosa è la religione?*, Roma, Bulzoni editore, 2018, p. 217

¹⁸ *Ibidem*, p. 218

¹⁹ *Ibidem*, p. 225

Bauman illustra la condizione dell'individuo moderno con la metafora di una “*società-Maratona di Londra*”, in cui nella corsa si inquadrano la scelta e l'azione nel loro svolgersi quotidiano, e così scrive:

«è il continuare a correre, la gratificante consapevolezza di partecipare alla gara, che diventa la vera assuefazione, non il premio per quanti potrebbero tagliare il traguardo. Nessuno dei premi in palio è abbastanza seducente da togliere attrattiva agli altri»²⁰.

La pluralità di offerte porta alla pratica di un consumo in costante riorientamento, una scelta che diventa il perno stesso dell'esistere in quanto individuo: «in una società dei consumatori, tutto è una questione di scelta, tranne l'obbligo di scegliere»²¹.

Nel campo religioso delle società occidentali, la possibilità-dovere di scelta si manifesta attraverso la nuova norma di un'agency individuale senza precedente. Difatti, non necessariamente assistiamo al rifiuto della religiosità istituzionale, ma sempre meno frequente è l'adesione in toto ai suoi precetti: il singolo credente sceglie i limiti e le modalità della propria adesione, i dogmi che intende accogliere, le lezioni morali che intende recepire.

In tal senso, la modernità appare lungi da una sua secolarizzazione *assoluta*, anche in luoghi spesso indicati come scarsamente religiosi o, per l'appunto, altamente secolarizzati. È questa la conclusione a cui giungono Michael Winter and Christopher Short in uno studio sulla religiosità in Inghilterra:

«Our argument is that it is a mistake to assume that either church attendance, church membership, or religious belief can be used in isolation to define degrees of religiosity within a population»²².

Benché lo studio di Winter e Short sia risalente al 1993, l'*argument* di fondo trova una sua plausibilità nell'Italia odierna sulla base dei dati che raccoglie Garelli: se da una parte l'indagine della partecipazione della popolazione alla religione-di-chiesa ha rilevato una notevole flessione in negativo negli ultimi tre decenni, passando da 31,1% del 1994 a

²⁰ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, p. 75

²¹ *Ibidem*, p. 76

²² M. Winter e C. Short, *Believing and Belonging: Religion in Rural England*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 44, n° 4, dicembre 1993, (1993)

22% del 2017 la quota di chi attende settimanalmente ai riti religiosi²³, rimane stabile, se non il leggera crescita, la quota di popolazione che dichiara di avere comunque «sentire religioso» nella propria vita quotidiana.²⁴ Si mantiene dunque valida l'ipotesi di una secolarizzazione che non può essere ridotta a semplice allontanamento dalla partecipazione alla religione istituzionale.

Anche Stark si attesta su posizioni vicine a quelle di Winter e Short:

«Mi sembra che si banalizzi il concetto di secolarizzazione identificando come secolarizzate nazioni che sono carenti solo nella partecipazione attiva in religioni organizzate».²⁵

Indicare semplicemente la traiettoria di una religione che “si spegne” sarebbe dunque una lettura semplicistica della realtà; il vero cuore della mutazione nel comportamento religioso è invece la scelta del singolo, di credere o non credere, di aderire o non aderire a una religione organizzata e in che modi e con enfasi verso quali temi e concetti.

Il caso principe è quello già citato dello Sheilaismo, nozione coniata nelle ricerche del gruppo di sociologi delle religioni dell'Università della California di Berkeley. La categoria analitica è stata poi recepita dalle discipline di studio del campo religioso, diventando rapidamente paradigmatica. Nel dibattito sullo Sheilaismo è ancora una volta centrale il tema chiave della scelta; a solo un anno dalla pubblicazione di *Habits of the heart*, infatti, lo stesso Bellah in un convegno afferma:

«We quote in *Habits of the Heart* a recent Gallup poll, which indicated that 80% of Americans agreed with the statement that "an individual should arrive at his or her own religious beliefs independent of any churches or synagogues." Now, again, that isn't the way it really happens. But just the notion that religious belief ought to be a purely internal thing, and then you go to the church or synagogue of your choice, shows how deeply ingrained a kind of religious privatism is, which turns the church into something like the Kiwanis Club or some other kind of voluntary association that you go to or

²³ F. Garelli, *Gente di poca fede*, pp. 66-67

²⁴ *Ibidem*, pp. 92-93

²⁵ R. Stark, *Spiegare le variazioni della religiosità*, p. 20

not if you feel comfortable with it- but which has no organic claim upon you.»²⁶

Il concetto di religione individuale non è certo nuovo nel campo della sociologia delle religioni, essendo affrontato, seppur secondariamente, da una delle opere capostipite della disciplina: ne *Le forme elementari della vita religiosa*²⁷, Émile Durkheim riflette sul rapporto fra religione-di-chiesa e religione individuale, sottolineando come anche quest'ultima sia una dimensione insostituibile dell'esperienza religiosa. Invero, egli ritiene che la religione del singolo membro del gruppo sia essenzialmente la religione collettiva nel suo predicarsi della particolarità dell'individuo: ne è un esempio il fatto che «il santo patrono del cristiano [sia] scelto sulla lista ufficiale dei santi riconosciuti dalla Chiesa cattolica». Il sociologo include pertanto “la chiesa” nella definizione stessa di religione; tuttavia, da parte di Durkheim non vi è una posizione di assoluto diniego in merito a un'ipotetica religiosità individuale, che egli piuttosto rinvia tale questione ad una indeterminata posterità:

«restano le aspirazioni contemporanee verso una religione fatta tutta di stati interiori e soggettivi, costruita liberamente da ciascuno di noi. Ma, per reali che siano, non hanno a che vedere con la nostra definizione [...]. Può darsi che questo individualismo religioso sia destinato a tradursi in atto».²⁸

Se per l'epoca a lui contemporanea, Durkheim ritiene il culto «da ciascuno liberamente creatosi nel foro interiore» inconsistente come fatto sociale autonomo, comunque non liquida in toto tale possibilità, all'interno di un mutato panorama religioso futuro, ma addirittura si chiede se la religione individuale non sarebbe stata forse quella prevalente, o, addirittura, “l'unica a restare in piedi”²⁹.

Non serve aspettare un secolo dalla stesura dell'opera per vedere quella che per il padre della sociologia era una «incerta virtualità» affermarsi come realtà del campo sociale e come oggetto di studio e teorizzazione: Roberto Cipriani evidenzia un'analogia fra le

²⁶ R. N. Bellah, *Habits of the Heart: Implications for Religion*, (St. Mark's Catholic Church, Isla Vista, California, 21 febbraio 1986); la trascrizione della conferenza è consultabile su http://www.robertbellah.com/lectures_5.htm

²⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa: Il sistema totemico in Australia*, Roma, Newton Compton, 1973, pp. 58-59

²⁸ *Ibidem*, pag. 59

²⁹ *Ibidem*, pag. 58

teorie di Thomas Luckmann sulla religione invisibile³⁰ e la religione individuale durkheimiana³¹, e tale analogia sarebbe sufficientemente forte da non poter essere giustificata esclusivamente dall'eredità del pensiero durkheimiano in Luckmann. Sebbene Cipriani sia scettico in merito all'applicabilità in toto della categoria "pura" della religione invisibile, e propenda invece per una costruzione "mediata" del rapporto con la sfera religiosa (di cui viene fatto notare che si trovi traccia in *La realtà come costruzione sociale*)³², comunque riconosce in definitiva l'importanza della dimensione individuale nell'esperienza religiosa:

«Invero la religione appare come il prodotto di una costruzione di significato operata a livello soggettivo attraverso quello collettivo. Si avrebbe così una formazione religiosa del Sé, caratteristica tipica di ogni individuo umano, unico depositario dell'esperienza religiosa».³³

³⁰ In generale, T. Luckmann, *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1967

³¹ R. Cipriani, «*Religione invisibile*» o «*Religione diffusa*» in Italia?, in «*Studi di Sociologia*», luglio - settembre 2002, Anno 40, Fasc. 3, 2002, pp. 231-247

³² P. L. Berger. e T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969

³³ R. Cipriani, «*Religione invisibile*» o «*Religione diffusa*» in Italia?, p. 232

1.1.2 *Spiritual but not religious* e anti-istituzionalità delle pratiche

La privatizzazione del sacro dell'epoca contemporanea sembra infine essere portata alle estreme conseguenze dal posizionamento intellettuale di quella parte della popolazione che si definisce «spirituale, ma non religiosa».

Se spiritualità e religiosità sono termini stati usati a lungo come sinonimi, negli scenari della postmodernità si presenta, a fronte di indagine, una loro scissione, rivendicata per l'appunto dalla categoria degli *spiritual but not religious*. La categoria, invero, è di non facile definizione, in quanto separare la religione dalla spiritualità – che è ciò che un simile posizionamento esplicitamente sostiene di star facendo – è un'operazione analitica resa complessa dalla notevole renitenza di ambedue le nozioni all'essere chiaramente definite individualmente.

Sulle ragioni della crescita di quanti si identificano in tale etichetta, come questione preliminare alla comprensione di cosa essa precisamente indichi, Owen C. Thomas scrive:

«Commentators have offered explanations for this phenomenon. Among these are Weber's idea of the "routinization of charisma" in organized religion, which may have turned off many seekers; the regular emergence in the religious traditions of renewal movements of which the spirituality movement may be an example; the unprecedented contact and interchange among the world religions; the suspicion of institutions of all kinds and the resulting search for something more individual, private, and experiential; and the authoritarian structures and social constraints of religious institutions which have become hurtful and destructive.»³⁴

Alla base di tale fenomeno, dunque, un fondamentale discredito per la religione organizzata, e dunque una lettura della stessa idea di religione come fenomeno eminentemente istituzionale e pubblico; per differenza, afferirebbe alla spiritualità quanto è "privato ed esperienziale". In realtà, lo stesso Thomas riconosce come non sia possibile una netta distinzione dei due campi, e che l'uno sfumi nell'altro. Una chiave di

³⁴ O. C. Thomas, *Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement*, in «Anglican Theological Review», n. 88, gennaio 2006, 2006 pp. 397-415

interpretazione del fenomeno che Thomas recepisce da Theodor Roszak³⁵ e dagli studi sulla controcultura è quella della contemporaneità come epoca di neoromanticismo, di cui la spiritualità sarebbe solo un caso esemplare, e in tal senso si inquadrerebbe una svalutazione della religione tradizionale per ricercare invece un gusto dell'eterodosso, esotico e individualista. A questi tratti, si possono accompagnare quelli che sottolinea invece Jensen, ossia «eclettismo, sincretismo e un alto grado di bricolage»³⁶.

Degna di nota è la presenza nell'ambito della “spiritualità areligiosa”, ma anche più in generale della religiosità e spiritualità connesse alla New Age, di diversi studiosi *insider*, la cui fonte primaria è innanzitutto la propria esperienza³⁷.

Anche il panorama italiano, tradizionalmente considerato religiosamente conservatore, recepisce almeno in parte gli indirizzi di questa tendenza: nelle rilevazioni del 2017, Garelli trova che 82,9% degli italiani riconoscono la possibilità di una spiritualità “areligiosa”, sebbene tale affermazione trovi un consenso prevalentemente teorico: 66,1% ritiene infatti che «il riferimento a una chiesa/gruppo di credenti sia una condizione importante per la crescita spirituale»³⁸. Peraltro, la popolazione che effettivamente pratica una forma di spiritualità alternativa o si interessa di tali esperienze è caratterizzata frequentemente da un buon capitale culturale, e, almeno in parte, dalla residenza in aree culturalmente dinamiche o dal marcato pluralismo; a tali temi sono inoltre più sensibili i giovani. In altre parole, si tratta delle categorie più distanti dalle religioni organizzate³⁹. Ciononostante, in un paese storicamente caratterizzato da una religiosità fortemente istituzionalizzata, è di essenziale importanza cogliere la nascita di un consenso, seppure non necessariamente agito in prima persona, a una simile forma di relazione con il sacro/lo spirituale.

Scriveva Bellah nel 1974 (qui nel testo originale in inglese pubblicato in seconda battuta nel 1980):

«Certainly, the attitude toward the church has often been legalistic and external – one does what one must in terms of the deep loyalties and

³⁵ In generale T. Roszak, *The making of a Counter-culture*, Univ. of California press, 1969

³⁶ J. S. Jensen, *Che cosa è la religione?*, 226

³⁷ Ad esclusivo titolo di esempio, rientra in tale quadro l'attività sia scientifica sia divulgativa di Linda Mercadante, di cui l'opera di maggior rilevanza è L. A. Mercadante, *Belief without borders: Inside the minds of the spiritual but not religious*, New York (NY), Oxford University Press, 2014

³⁸ F. Garelli, *Gente di poca fede*, 174-176

³⁹ *Ibidem*, p. 187

obligations of the particularistic structure and then squares it as the best one can with the demands of the church. The statesman Minghetti, himself a religious man, described the Italian masses in the late nineteenth century as almost devoid of religious sentiment. [...] Catholic identity has often been more of a shield for particularistic loyalties than an expression of deep inner faith.»⁴⁰

E ancora:

«The externality and legalism of Trent encouraged not a deeply internalized piety but only the theatrical and mannered religious fervor of the baroque.»⁴¹

Necessaria premessa è che la lettura di Bellah si serve di categorie – quali ad esempio il paradigma gramsciano classi egemoni/subalterne, che egli recepisce esplicitamente – che negli anni Settanta appaiono ormai svuotate di una vera pertinenza euristica, ma, nondimeno, l'autore recepisce alcuni essenziali tratti della religiosità italiana, fra cui i suoi aspetti «legali».

Ci troviamo di fronte a un retroterra storico e culturale di un cattolicesimo largamente prevalente ma la cui caratterizzazione è spesso formale più che sostanziale, caratterizzazione, questa, in virtù della quale è tanto più notevole l'affermarsi di un'Italia che ammette che «le chiese e le istituzioni religiose non hanno il monopolio in campo spirituale e che ogni individuo può avere un proprio percorso di spiritualità»⁴².

⁴⁰ R. N. Bellah, *The Five Religions of Modern Italy*, p. 96 in R. N. Bellah e P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1980

⁴¹ *Ibidem*, p. 93

⁴² F. Garelli, *Gente di poca fede*, p. 177

1.1.3 Spiritualità areligiosa e religione popolare come casi di studio dell'indebolimento istituzionale

L'ecllettismo e il sincretismo, di cui la spiritualità si nutre e attraverso cui si rappresenta, non sono certo novità nel campo degli studi sulla religione: Jensen riconosce che

«alcuni di questi movimenti sono moderni esempi del fatto che i sistemi religiosi non sono sempre sistemi *continui*, ma sono piuttosto da concepirsi come conglomerati, raggruppamenti di pratiche religiose.»⁴³

E d'altra parte, proprio l'ecllettismo, il sincretismo e l'asistematicità sono tratti tipici dell'universo del *religious ground bass*⁴⁴, a cui si aggiungono, altrettanto essenziali, eterodossia e caratterizzazione intrinsecamente antiistituzionale. Invero, nel *ground bass* sono sempre state presenti questi tratti, che sia Jensen che Thomas rilevano come essenziali della spiritualità areligiosa.

Scrive Bellah sulla religione popolare in Italia:

«The characteristics of this particular religion generally can be extrapolated from [Carlo] Levi's description: it is emotional and intense in contrast to the ascetic rationalism of high Italian culture; it is fiercely closed to the outside world (there is not one such religion but as many as there are groups), as opposed to the universalism of high Italian thought; and it is presided over by a woman, an epiphany of the Great Mother of the Mediterranean world, only partially and uncertainly articulated with the Virgin of Nazareth.»⁴⁵

Non vi è dubbio che tale lettura, tanto più perché effettuata negli anni Settanta e dunque quando le prospettive etnologiche avevano ormai ampiamente oltrepassato simili riduzionismi, abbia dei tratti marcatamente folklorizzanti e primitivisti, che la rendono, demologicamente parlando, del tutto inattendibile. È tuttavia significativo il passaggio in cui ne si rileva, per differenza rispetto al "ascetic rationalism of high Italian culture", un atteggiamento non repressivo dell'emotività, osservazione che trova appoggio negli studi

⁴³ J. S. Jensen, *Che cosa è la religione*, p. 226

⁴⁴ Espressione coniata da Bellah, e usata dallo stesso autore per indicare la religione sub-cristiana o addirittura pre-cristiana in Italia

⁴⁵ R. N. Bellah, *The Five Religions of Modern Italy*, p. 92

di Ernesto De Martino sul pianto mitico-rituale come strumento di disciplinamento culturale del pathos, che confutano la precedente concezione “a-emoiva” del pianto rituale stesso.⁴⁶

Vale la pena notare come, nell'esternazione del pathos, e dunque nell'esistenza di spazi di espressione - quantunque ritualizzata - dell'emotività, tornino alcuni temi del Romanticismo. Riferendosi al fenomeno, sebbene ben distinto (nel tempo come nello spazio: geografico, culturale e sociale), della spiritualità areligiosa, Thomas individui proprio le tematiche romantiche come matrice della stessa. Facendo riferimento alla descrizione che ne ha fatto lo storico Crane Brinton⁴⁷, Thomas fa presente che il temperamento romantico è sensibile, emozionale, “preferisce il colore alla forma”, l'esotico al familiare, “fa virtuosa l'eccentricità”.

Religione popolare e spiritualità areligiosa, nella loro profonda differenza e distanza, mostrano tuttavia dei tratti comuni di quella che, almeno operativamente, si presta a essere descritta come una “fenomenologia dell'anti-istituzionale”.

Un'essenziale suggestione per inquadrare euristicamente tale dato è ancora una volta offerta da Bauman:

«Molti influenti pensatori (Jurgen Habermas su tutti) mettono in guardia dall'eventualità che la “sfera privata” venga invasa, conquistata e colonizzata dal “pubblico”. [...] In realtà, quella oggi in atto sembra una tendenza esattamente opposta a quella stigmatizzata: la colonizzazione della sfera pubblica da parte di questioni in precedenza classificate come private e non consone a una loro esternazione pubblica»⁴⁸

Sotto il segno della colonizzazione del pubblico da parte del privato, alcune tendenze che sono state proprie della religiosità delle classi subalterne, classi che per loro stessa definizione escluse dalla produzione della cultura ufficiale, ricompaiono oggi al contrario nell'habitus delle categorie ad alto capitale culturale, storicamente detentrici e amministratrici, per l'appunto, del «pubblico».

⁴⁶ In generale E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, nuova edizione a cura di Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2021.

⁴⁷ C. Brinton, “Romanticism,” in *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vol., New York (NY), Macmillan, 1967

⁴⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida*, p. 71

Sebbene dalle precedenti riflessioni consegua – com'è vero⁴⁹, che le categorie a minor capitale culturale siano quelle più vicine al cattolicesimo, che tale religiosità sia vissuta da una parte consistente della popolazione secondo le modalità della religione “popolare”⁵⁰ rafforza la tesi di fondo di un indebolimento della dottrina ufficiale.

Garelli si dice per vari aspetti sorpreso di una mancata flessione in negativo (anzi, seppur limitata, di una crescita) delle pratiche di devozione popolare, ma alla luce dell'invalere, anche in seno alla religiosità ufficiale, di tendenze religiose antilogiche, essa appare tutto sommato assolutamente comprensibile; lo stesso Garelli, d'altra parte, offre una lettura di tale realtà sociale come rispondente a un «bisogno di una fede più sensibile e visibile, a un tempo più concreta e misterica».⁵¹

Certamente, è d'obbligo sottolineare che la “religione popolare” a cui fa riferimento Garelli è ben più vicina alla dottrina ufficiale della Chiesa della concezione che Bellah mutua da Carlo Levi, tant'è vero che Bellah stesso non la considera come propriamente cattolica, mentre nell'indagine del sociologo italiano non v'è dubbio che, quantunque caso specifico delle pratiche religiose, l'orizzonte a cui afferisca l'indagine sia quello del cattolicesimo; sono però vive ancora, in talune pratiche, alcune caratteristiche quasi “ufficiose” del culto⁵², che conservano traccia di quella originale antiistituzionalità (o a-istituzionalità perlomeno), matrice stessa del “popolare, gramscianamente inteso”.

Naturalmente, non si è in questa sede cercato affatto di affermare alcun tipo di causalità o anche solo di inter-legame fra religiosità popolare e spiritualità areligiosa, che prescindono reciprocamente e fra le quali semplicemente vigono analogie, ma si intende invece con queste riflessioni meramente mostrare come ambedue afferiscano a un quadro di indebolimento della religiosità ufficiale, di cui entrambi i fenomeni si offrono come casi esemplari.

⁴⁹ F. Garelli, *Gente di poca fede*, pp. 32-33

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 87-89

⁵¹ *Ibidem*, p. 89

⁵² Esempiare in tal senso può essere il fatto che la liquefazione del sangue di San Gennaro non sia riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa cattolica come “miracolo”, ma solo come “prodigio”; perché il fatto possa essere ritenuto miracoloso, non deve esistere una spiegazione scientifica plausibile, mentre, al momento, il fatto, sebbene non ancora spiegato, non è da considerarsi incompatibile con le conoscenze scientifiche pregresse. Ciò non impedisce alla devozione popolare di dichiarare l'evento, per l'appunto, “un miracolo”, disinteressandosi alle definizioni ufficiali della Chiesa cattolica.

Cfr. a tal proposito P. Tossi, *Sangue di San Gennaro: prodigio o miracolo?*, in *Quotidiano Nazionale*, 18 settembre 2022, <https://www.quotidiano.net/napoli/sangue-san-gennaro-prodigio-miracolo-1.8091246>

È la Chiesa ufficiale la grande sconfitta delle tendenze del nuovo millennio: fra «un cattolicesimo reso più spoglio ed essenziale dal contatto con la modernità»⁵³, e una partecipazione del culto istituzionale non eliminata ma senza dubbio ridimensionata, in un movimento circolare del ragionamento vale la pena osservare che si tratti, in conclusione, della verifica di quanto proviene dalle suggestioni di Stark sulla proliferazione dell'eterodossia.⁵⁴

⁵³ F. Garelli, *Religione all'italiana*, p. 83

⁵⁴ R. Stark, *Spiegare le variazioni della religiosità*, p. 15

1.2 Nones

Uno dei fenomeni più caratteristici e statisticamente notevoli degli ultimi decenni è l'aumento dei *nones*, tutti quei soggetti che, per varie motivazioni e in varia maniera, rifiutano qualsiasi affiliazione alla sfera del sacro, in crescita rapida in pressoché ogni realtà della modernità occidentale.

Lungi dall'essere uno schieramento unico, alla categoria dei *nones* afferiscono diversi posizionamenti, che passano da un «ateismo forte», talvolta anche militante, a posizioni più temperate, come ad esempio quelle di un «ateismo pratico», un generale disinteresse in merito all'esistenza o meno del divino, che comunque si concretizza sostanzialmente in una vita scevra dalla relazione con il sacro. Ateismo e agnosticismo non sono certo posizioni (a)religiose recenti⁵⁵: annoverano fra i propri seguaci pensatori illustri, passati alla storia come figure eroiche della libertà di pensiero, la cui caratteristica era però quella di essere spesso personalità isolate, a fronte di una maggioranza diffusamente e saldamente credente. Nel panorama religioso e spirituale dell'Occidente contemporaneo, l'areligiosità è ormai a pieno titolo un posizionamento diffuso e per lo più socialmente normalizzato⁵⁶, e diversi studi, condotti sia in singoli paesi che con carattere transnazionale, lo vedono in forte crescita numerica.

Phil Zuckerman⁵⁷ offre nel 2007, a partire anche da ricerche a opera di altri studiosi⁵⁸, una fotografia internazionale dell'areligiosità, ed evidenzia con chiarezza come la crescita dell'areligiosità sia un fenomeno proprio della modernità occidentale. La doverosa premessa dell'autore è quanto difficile possa essere l'indagine dell'ateismo e dell'agnosticismo, per motivi che passano dalla fisiologica oscillazione del campione statistico, a una differenza del quesito espressamente posto, a una possibile (e frequente) renitenza all'autoidentificazione come «ateo»; non stupisce allora come i dati che risultano dagli studi che Zuckerman legge comparativamente subiscano variazioni sostanziali. Esempio in tal senso il caso della Svezia: secondo un dato ricavato da uno

⁵⁵ Per una storia complessiva dell'ateismo in Occidente, G. Minois, *Storia dell'ateismo*, Roma, Editori Riuniti, 2003.

⁵⁶ In riferimento al contesto europeo, sulla percezione sociale delle minoranze religiose, fra cui gli atei, si fa riferimento a Special Eurobarometer 493, *Discrimination in the European Union: Report*, European Commission, 2019, pp 82-104

⁵⁷ P. Zuckerman, *Atheism: Contemporary Rates and Patterns* in *Cambridge Companion to Atheism*, a cura di Michael Martin, Cambridge, University of Cambridge Press, 2007

⁵⁸ Per gli studi citati dall'autore, si fa riferimento alla bibliografia in P. Zuckerman, *Atheism*, pp 27-30

studio di Grace Davie, è qui che si raggiungerebbe il picco mondiale di non credenti in rapporto alla popolazione totale, con una percentuale dell'85%; il dato è tuttavia ridimensionato in altri studi, quali quelli di Andrew Greeley e di Norris e Inglehart, in cui risulta essere rispettivamente 46% e 54%. Secondo dati di Inglehart e collaboratori, il primato apparterebbe invece al Vietnam (81%), peraltro in controtendenza al trend globale di correlazione diretta fra bassa sicurezza sociale e basse quote di popolazione non religiosa.

L'ateismo e l'agnosticismo sono in crescita anche negli Stati Uniti d'America, dove, sebbene la pluralità religiosa sia storicamente stata un'inclinazione societaria caratterizzante, ancora nello studio del 2004 di Norris e Inglehart la percentuale di non credenti in un dio era del 6%. In uno studio del 2019 a opera del Pew Reserch Center si mette in luce un panorama sensibilmente differente⁵⁹, con lo schieramento dei *nones* che ammonta al 26% della popolazione, di cui il 9% espressamente ateo o agnostico.

Nel contesto europeo, i dati in merito all'autoidentificazione dei cittadini comunitari che si evincono dai report dell'Eurobarometro parlano di un aumento di 4 punti percentuale nel solo intervallo, relativamente breve, dal 2012 al 2019⁶⁰.

Nel caso specifico dell'Italia, il più dettagliato resoconto sulla crescita dell'ateismo è quello affidato alla pluridecennale ricerca di Franco Garelli, che raccoglie nel suo volume *Gente di poca fede* i risultati, aggiornati al 2020, della propria indagine sulle condizioni dello «spirito religioso in Italia», indagine strutturata per essere letta comparativamente rispetto alle sue precedenti ricerche nello stesso ambito⁶¹.

Il quadro che esce dalle rilevazioni di Garelli è quello di un'Italia più laica che mai. Sebbene culturalmente non rinneghi le proprie radici cattoliche e siano ancora ampiamente maggioritari gli individui credenti, la veridicità teologica della religione - su

⁵⁹ Pew Research Center, *In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace: an update in America's changing religious landscape*, in <https://www.pewresearch.org/religion/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>, articolo del 17 ottobre 2019

⁶⁰ Si fa riferimento ai report commissionati dalla Commissione Europea e disponibili su <https://europa.eu/eurobarometer/screen/home>. Nello specifico, Special Eurobarometer 393, *Discrimination in the EU in 2012*, European Commission, 2012 e Special Eurobarometer 493, *Discrimination in the European Union: Report*, European Commission, 2019

⁶¹ In particolare, F. Garelli, *Religione all'italiana: l'anima del paese messa a nudo*, Bologna, Il Mulino, 2011. I quesiti utilizzati dall'autore nella raccolta di dati nel 2020 sono gli stessi del 2012, e i due volumi offrono dunque la possibilità di un'osservazione diacronica delle identificazioni della popolazione.

cui naturalmente tali radici fanno presa - è per la prima volta messa in dubbio da ampie fasce della popolazione, e, come l'autore stesso indica,

«la crescita dei non credenti è [...] il fattore che più spiega come stiano cambiando nella nazione sia il sentimento religioso sia le immagini di Dio».

Dichiara oggi di non credere in Dio il 24% della popolazione, di cui il 18% con posizioni di espresso ateismo o disinteresse alla quæstio (6% dichiara invece di non credere in Dio, ma avere comunque qualche fede in una forza extraumana). Dati alla mano, la crescita dei *nones* è stata di quasi 7% rispetto alla valutazione precedente (17,3%), con dunque una crescita numerica di oltre un terzo.

L'impatto prodotto dall'areligiosità è tuttavia molto più profondo della sola riduzione dei credenti; se infatti la fede diffusa non è più una norma scontata, anche è la stessa cultura religiosa a sentirne gli effetti. L'influenza culturale di ateismo e agnosticismo ha nuovamente posto al centro della riflessione degli individui il problema dell'immagine del dio a cui si fa riferimento, di cui la fisionomia tradizionale inizia a essere sfumata.

La religione, e tantopiù il cattolicesimo, per una quota non trascurabile della popolazione non riesce più a dare conto dei problemi della modernità, e se è vero che un'ampia parte della popolazione - inclusi anche alcuni non credenti - ritiene non anacronistico avere una fede, alcune questioni dell'epoca contemporanea fanno vacillare la saldezza della credenza. Fra queste, innanzitutto, il rapporto critico fra scienza e fede: lo spazio della seconda come chiave per la spiegazione del mondo viene infatti continuamente ridimensionato dal progredire della prima, relativizzando la concezione di un sacro che sia partecipe del quotidiano. Anche le problematiche poste dalla bioetica costituiscono importanti quesiti sociali, contribuendo nel complesso a problematizzare il ruolo delle religioni (qui più spesso da intendersi come organizzazioni istituzionalizzate). E ancora, emerge una nuova centralità all'idea della miseria come prova dell'inesistenza di Dio.

Un dato che emerge dagli studi di Garelli, e che all'occhio attento non può che apparire assolutamente inquadrato nell'epoca della moderna, è infine il nuovo adito che oggi riceve la concezione che la religione e il sacro siano una proiezione umana, un approccio che rovescia l'idea tradizionale di un uomo a immagine di Dio per proporre un dio a immagine dell'uomo. Si tratta di un posizionamento intellettuale certamente non di recenti natali, sostenuto nel tempo da vari e illustri pensatori (uno su tutti, Ludwig Feuerbach), ma che, soprattutto in riferimento alla fascia più istruita della popolazione,

trova oggi nel pensiero scientifico-sociale nuova linfa. A puro titolo di esempio, si pensi in tal senso alla concezione di Clifford Geertz della religione come sistema culturale⁶², ma anche agli studi di antropologia cognitiva condotti da Pascal Boyer⁶³, che prendono in considerazione la religione come epifenomeno di processi cognitivi più ampi. Se è vero da una parte che tali teorie non sono necessariamente incompatibili con l'identificazione e il pensiero religiosi, come lo stesso Boyer in merito ai propri studi ha peraltro sottolineato⁶⁴, organizzazioni a indirizzo ateistico hanno fatto pienamente fatto propri simili orientamenti di studio (questo ad esempio il caso dell'UAAR, che ha in più occasioni dedicato spazio sui propri canali ufficiali agli studi di Boyer⁶⁵).

Se è vero che la società occidentale contemporanea «coltiva un'idea debole e plurale della verità»⁶⁶, e, come d'altra parte ha messo in luce anche Zuckerman⁶⁷, la crescita di ateismo e agnosticismo sono fenomeni prettamente occidentali, essi sono contemporaneamente la causa e il sintomo di una società che non si disinteressa alla morale, ma è sempre più propensa a riorientarla a prescindere da un riferimento trascendente: di fronte a quesiti e sfide di cui la frammentazione e l'incertezza della modernità sono la condizione di esistenza, la morale religiosa viene percepita da una parte sempre più nutrita della popolazione come chiave insufficiente di lettura della realtà.

⁶² In C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 2019

⁶³ In particolare, P. Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, New York (NY), Basic Books, 2001

⁶⁴ S. Bigliardi, *La religione spiegata? Quasi. Conversazione con Pascal Boyer*, in «L'Ateo», n. 2/2019, pp. 4-7,

⁶⁵ *Ibid.* e R. Carcano, "E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione." UAAR, ottobre 2010, <https://www.uaar.it/libri/uomo-creo-dei-come-spiegare-religione/>. Accessed 10 December 2022.

⁶⁶ F. Garelli, *Gente di poca fede*, 2020

⁶⁷ P. Zuckerman, *Atheism*, 2007

Capitolo 2 - Diritto e religione

«The Internal Revenue Service is, both de facto and de jure, America's primary definer and classifier of religion. It reproduces the imperial Roman government's efforts at distinguishing licit and illicit religions as subtypes of a wider legal concern for distinction between licit and illicit associations».⁶⁸

Jonathan Z. Smith presenta con queste parole la peculiarità di un'agenzia di esazione fiscale che si fa, seppur collateralmente rispetto alla propria ragion d'essere, autrice di una definizione della religione: l'operazione che, come ben noto agli studiosi del campo e innanzitutto allo stesso Smith, si attesta come la sfida ultima dello scandaglio della religione. Il paragrafo si riferisce strettamente agli Stati Uniti, ma anticipa almeno tre fondamentali aspetti, che qui si cercherà di illustrare nella loro crucialità, delle relazioni fra poteri pubblici e religione: la difficoltà di una chiara individuazione degli interlocutori dello Stato, il fattore economico come motore di definizione, e, in funzione dei primi due punti, l'assunzione almeno parziale, diretta o indiretta, di tale fardello definitorio da parte del potere pubblico.

Quella fra potere pubblico, normato dal diritto, e religione è una relazione interna al campo sociale che non può essere elusa, e che chiede a gran voce di essere problematizzata:

«I rapporti fra questi due soggetti [Colaianni fa riferimento a Stato e confessioni religiose, ma il ragionamento si presta anche a diritto e religione] non conseguono alla loro decisione, come se essi fossero liberi di non entrarvi, ma fisiologicamente preesistono per il solo fatto che ogni formazione sociale, venendo ad esistenza nel territorio – non proprio ed esclusivo, ma – dello Stato, entra in rapporto con quell'ordinamento»⁶⁹.

⁶⁸ J. Z. Smith, *God Save This Honourable Court*, in *Relating religion. Essays in the study of religion*, Chicago (IL)-Londra, Univ. of Chicago press, 2004, p. 376

⁶⁹ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 157

«It is singularly uninformative to assert with the Internal Revenue Service that a religious organization must be organized for religious purposes or that a church must be part of a church or engaged in carrying out the functions of a church! [...] For the student of religion, something more fundamental is at work: a notion of self-evidence derived from using lay understanding of varied forms of Christianities to serve as what cognitive scientists term a “prototype”».⁷⁰

Nel suo saggio, Smith illustra come, nella relazione fra diritto e religione, sia frequente l'uso da parte dei poteri pubblici di un'idea prototipica di religione, sostanzialmente formulata come generalizzazione del cristianesimo, e sulla quale le norme vengono basate.

Se ne può facilmente trarre una prima conclusione: è in funzione di tale prototipo che le norme prodotte acquisiscono una propria efficacia, un'effettiva capacità di incisione sul reale, ma la conseguenza intrinseca di un'efficacia relativa (qui nel senso di *relativa al prototipo*) è che quanto non sia compreso nel modello non sia neanche disciplinato dalla normativa.

In parte, non è possibile prescindere dall'uso di un modello di riferimento, sia pure inconsapevole, in quanto strumento funzionale alla comprensione del fenomeno stesso, ma ne è necessario un uso consapevole e critico:

«The relations between the near and the far, the familiar and exotic, have been a preoccupation of western students of religion [...]. Although the presupposition and the techniques have altered over time, the fundamental devices have remained the same: comparison, translation, and redescription. These projects work with difference, relaxing it, but never overcoming it. Because nothing is ever quite the same as another, these efforts require judgments and criticism.

⁷⁰ J. Z. Smith, *Relating religion*, p. 377

Translation and difference and criticism challenge, each in their own way, the confidence attendant on the deployment of some form of Christianity as a prototype»⁷¹

Il diritto, come evidenzia Consorti, porta addosso

«il peso del carattere prescrittivo connaturato a una disciplina che non si limita a formulare ipotesi di lettura della società, ma, a differenza delle altre scienze sociali, propone interventi normativi, destinati a permanere nel tempo e a modificare i costumi sociali.»⁷²

Tanto più cruciale sarà allora il vaglio critico del sociologo, dell'antropologo e dello storico delle religioni nell'osservazione dell'azione del legislatore: non è dato ad essa di abbandonare le proprie categorie analitiche e i propri universi valoriali di riferimento, e pertanto necessita, nel perseguimento del disciplinamento sociale che essa si prefigge, dell'affiancamento di uno sguardo analitico sensibile alla complessità sociale, culturale, religiosa.

In Italia, infine, questo si è rivelato particolarmente vero alla luce delle difficoltà che incontra un'azione legislativa fortemente orientata dal prototipo del cristianesimo, e del cristianesimo cattolico in particolare,⁷³ alla prova di una società quanto mai maggiormente abitata da corpi, individui, realtà che non accettano un proprio appiattimento sul modello (giudaico)cristiano, e nondimeno chiedono il proprio riconoscimento.

Si cercherà dunque in questa sede di operare un raffronto delle principali prospettive del diritto italiano in materia di tutela della libertà religiosa e di relazioni dei poteri pubblici con le religioni, problematizzando tali prospettive attraverso un'analisi che sia inclusiva della pluralità e varietà delle posizioni e identità dell'epoca contemporanea, e attenta all'individuazione dei *bias* in cui inevitabilmente incorre anche lo sguardo più culturalmente consapevole.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 382-383

⁷² P. Consorti. *Diritto e religione*, p. 311

⁷³ *Ibidem*, p. 114

2.1 Il diritto ecclesiastico

Il diritto ecclesiastico è l'ambito della giurisprudenza interessato alle norme sulla relazione fra Stato e confessioni religiose.

In Italia, tale disciplina ha i propri cardini negli artt. 7 e 8 Cost., inerenti rispettivamente al tema dei rapporti dello Stato con la Chiesa cattolica e a quelli con tutte le altre «confessioni religiose». Tali articoli sanciscono i due dispositivi giuridici che lo Stato prevede per regolare le proprie relazioni con le religioni: si tratta del Concordato, contenuto nei Patti Lateranensi, per la Chiesa cattolica, e le intese per le confessioni, stipulate «con le relative rappresentanze». ⁷⁴

In realtà, come sottolinea Pierluigi Consorti in apertura al proprio manuale,

«questa materia non si riferisce a uno specifico settore dell'ordinamento; essa interviene ogni volta che lo spazio giuridico si incontra con fattispecie spiritualmente significative.»⁷⁵

Sebbene quindi la materia comprenda ben più della sola produzione di normativa bilaterale, nella storia della disciplina e della sua attuazione è largamente prevalso il cosiddetto «diritto ecclesiastico verticale», ossia per l'appunto l'insieme di norme bilaterali fra Stato e religioni; tali norme sono eredi della tradizione concordataria che ha caratterizzato l'Italia a partire dalla firma dei Patti Lateranensi, che sancivano il confessionismo cattolico dello Stato, e relegavano le altre religioni nel problematico contenitore dei «culti ammessi»⁷⁶, fortemente lesivo dei diritti delle minoranze.

L'ordinamento costituzionale repubblicano intende superare tale impostazione normativa, ma, allo scopo di limitarne il campo d'azione, mette a punto e fa uso del dispositivo dell'intesa per l'appunto, fortemente connotato in senso bilaterale in maniera analoga al Concordato con la Chiesa cattolica. Sempre Consorti afferma:

«La fissazione per la bilateralità pattizia ha portato a credere che la strada delle intese sia l'unica praticabile affinché le confessioni di minoranza possano sottrarsi dalla vigenza della legge sui culti ammessi, che continua a

⁷⁴ Questa l'espressione usata nell'art. 8 Cost., non scevra da importanti implicazioni

⁷⁵ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 5

⁷⁶ Ai sensi della Legge 24 giugno 1929, n. 1159

dispiegare i suoi effetti pur essendo una permanenza del totalitarismo fascista. Questa insistenza politica sulla bilateralità concordataria induce a commettere un vero e proprio errore giuridico, perché fa credere che la libertà delle Chiese e delle altre comunità di fede deriva dalla stipula dell'intesa. Mentre la libertà religiosa è un principio costituzionale che la Repubblica deve onorare senza dover necessariamente prendere impegni bilaterali»⁷⁷

Importante appunto da fare, inoltre, è che sebbene le intese nascano in funzione di un'eguaglianza giuridica delle confessioni «diverse dalla cattolica» rispetto a quest'ultima, il Concordato è un documento stipulato su base pattizia da due soggetti entrambi detentori di sovranità, mentre nel caso della stipula dell'intesa solo lo Stato è un soggetto sovrano. Quello che ne risulta è comunque un approccio fortemente bilaterale, e in parte impostato sulla falsariga della produzione di documenti internazionali⁷⁸ – come a tutti gli effetti è il Concordato⁷⁹, ma non l'intesa.

La centralità assoluta dell'elemento pattizio ha portato di fatto a una condizione di disparità di trattamento fra le confessioni religiose: se da una parte gli articoli 3, 8 (c. 1) e 19 tutelano la libertà religiosa dei singoli e dei gruppi, la stipula di un'intesa comporta dei vantaggi che di fatto vanno a incidere sulla libertà stessa di chi non detiene tale intesa. Scrive Consorti:

«la ragione principale di “intendersi con lo Stato” sta nella volontà delle singole confessioni religiose di emanciparsi dalla disciplina del 1929 e di raggiungere una condizione il più possibile simile a quella della Chiesa cattolica, con particolare riferimento al sistema di finanziamento pubblico⁸⁰. Da questo punto di vista lo Stato e le confessioni religiose condividono la responsabilità di ricorrere alle intese quasi soltanto per ragioni economiche. Questa tendenza ha svuotato la sostanza della bilateralità.»⁸¹

⁷⁷ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 16

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 134-135; il taglio internazionalistico della procedura è stato particolarmente evidente nel caso dell'intesa con la Chiesa valdese, mentre nelle altre intese la procedura ha avuto tratti più amministrativi.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 129

⁸⁰ Cfr. *infra*, 2.1.1

⁸¹ P. Consorti, *Diritto e religione*, pp. 133-134

Nei lavori di revisione del Concordato nel 1984, con l'art. 47⁸², viene infatti istituito il meccanismo noto come 8xmille. In sostituzione del precedente sistema di sostentamento del clero, si tratta dell'impegno, da parte dello Stato italiano, alla corresponsione alla Chiesa Cattolica della ripartizione di una quota - pari per l'appunto all'otto per mille - del gettito dell'Imposta sul reddito delle persone fisiche (IRPEF); più avanti - e previa stipula delle corrispettive intese - l'accesso alla ripartizione è stato esteso anche alle altre confessioni religiose. Partecipa alla ripartizione anche lo stesso Stato.

L'assegnazione delle quote avviene sulla base di "destinazioni", preferenze espresse ognuna da parte del singolo contribuente, in sede di dichiarazione dei redditi. Le quote dei contribuenti che non esprimano una destinazione vengono invece ripartite proporzionalmente a quelle effettivamente espresse.

È sul sistema delle quote inesprese che si sono consumate alcune delle più rilevanti controversie in merito all'8xmille in toto: sul proprio sito l'UAAR, particolarmente attiva nella protesta del meccanismo nel complesso, sostiene che l'intero processo sia «una partita a cui non tutti possono giocare», e accusa per questo motivo la Chiesa cattolica di boicottare, attraverso l'azione di parlamentari cattolici, l'approvazione de «l'accordo (già sottoscritto) con i Testimoni di Geova e impedisce l'avvio di trattative con gli islamici: i fedeli di queste religioni, ben disciplinati, grazie al meccanismo delle scelte inesprese porterebbero alle loro gerarchie una contribuzione ben superiore alla loro percentuale reale, con un danno valutabile in centinaia di milioni di euro per la Chiesa cattolica»⁸³. Invero, critiche alla ripartizione delle quote inesprese sono arrivate anche da parte cattolica: è il caso dell'ex Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro, che nel 2007 sentenzia «Forse un giorno ci ritroveremo tra i santi anche colui che toglierà alla Chiesa l'8 per mille». Si tratta di parole tanto più dure se considerato che, a differenza di quelle dell'UAAR, non sono motivate da una presa di parte a priori. Fra le varie iniziative portate avanti negli anni in protesta all'attuale gestione dell'8xmille, un referendum popolare

⁸² Santa Sede, Repubblica Italiana, *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense*, art. 47, del 18 febbraio 1984. Il testo è consultabile fra i documenti della Segreteria di Stato della Santa Sede su https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html. Accessed 12 December 2022. Il documento è stato poi ratificato con la Legge 25 marzo 1985, n. 121.

⁸³ "Otto per mille." UAAR, 15 dicembre 2018, <https://www.uaar.it/laicita/otto-per-mille/>. Accessed 12 December 2022.

proposto dai radicali nel 2013, che tuttavia non ha raggiunto le soglie per la presa in considerazione da parte delle istituzioni⁸⁴.

Giungendo a un rapido bilancio, traspare come, in maniera del tutto paradossale se si considera la natura di un diritto fondamentale, la libertà religiosa in Italia sia fruibile “a più livelli”⁸⁵: il trattamento è nettamente differenziato per gli appartenenti a una confessione piuttosto che per chi non fosse affiliato – ad esempio *nones* e persone “spirituali areligiose”, come differisce fra confessioni con intesa o senza intesa, e ancora, fra confessioni con intesa e, «in splendido isolamento»⁸⁶, la Chiesa cattolica. Si aggiunge ancora il caso speciale dell’Islam, seconda religione d’Italia numericamente parlando ma non detentrica d’intesa, le cui relazioni con lo Stato sono state (e tuttora sono) gestite attraverso un regime di tavole di dialogo territoriali.

Dall’appiattimento della portata giuridica della bilateralità, da una preponderanza dell’economia nella regolazione dei rapporti con le confessioni e dalla mancata tutela di ampie categorie (religioni senza intesa, individui non appartenenti a comunità) nasce la necessità di espandere l’approccio verticistico con una rinnovata attenzione verso la concretezza del campo sociale: una giurisprudenza calata nelle effettive situazioni di rapporto fra Stato e religione, qui da intendersi non come relazione istituzionale, ma come coinvolgimento di ambedue gli attori nella partecipazione a una realtà sociale complessa.

⁸⁴ *I 12 referendum dei Radicali*, su «Il Post», 8 agosto 2013, <https://www.ilpost.it/2013/08/08/referendum-radicali-giustizia/>. Accessed 12 December 2022.

⁸⁵ Cfr. N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, pp. 121-123 sulla differenza di trattamento fra membri di comunità confessionali e *nones*, e P. Consorti, *Diritto e religione*, pp. 137-138 sulle disparità fra le diverse confessioni.

⁸⁶ Espressione di Consorti

2.1.1 Concordato

«Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.»⁸⁷

L'articolo 7 della Costituzione repubblicana è, assieme al successivo articolo 8, la norma vertice del diritto ecclesiastico italiano.

Si tratta di un articolo dalla storia estremamente travagliata, approvato con una larga maggioranza, ma frutto di complesse vicissitudini politiche in seno all'Assemblea costituente. Cuore del dibattito, fin dalle prime proposte di formulazione, sarà la menzione dei Patti Lateranensi nel testo dell'articolo.

Sottoscritti l'11 febbraio 1929 da Pietro Gasparri, all'epoca Cardinale Segretario di Stato, per parte della Santa Sede e da Benito Mussolini, Capo del governo primo ministro segretario di Stato (questo il titolo ufficiale) per il Regno d'Italia, i Patti hanno rappresentato la chiusura dei contrasti fra Stato liberale e Chiesa Cattolica originatisi durante le vicende storiche di unificazione della penisola, e hanno di fatto sancito una nuova fase del confessionismo di stato.

Se l'articolo 1 dello Statuto Albertino, carta costituzionale del Regno di Sardegna prima e d'Italia poi, recitava espressamente che «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato», è stato messo in luce come tale principio sia stato disatteso nella prassi da un legiferare separazionista⁸⁸, con punte anche fortemente anticlericali: è il caso delle leggi sull'eversione dell'asse ecclesiastico⁸⁹, rimaste in vigore, per l'appunto, fino al 1929. L'azione del regime fascista - dopo un iniziale orientamento anticlericale del partito, legato in parte all'influenza del pensiero futurista di Filippo Tommaso Marinetti - si caratterizzò per una politica complessiva di avvicinamento e pacificazione con i vertici ecclesiastici, il cui culmine è per l'appunto la sottoscrizione dei Patti Lateranensi.

⁸⁷ Art. 7 Cost.

⁸⁸ Così P. A. D'Avack, *Confessionismo*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1961.

⁸⁹ Regio decreto 7 luglio 1866, n. 3036, e Legge 15 agosto 1867, n. 3848.

È principalmente sulla nomina esplicita dei Patti nel testo della Costituzione che, fra il novembre del 1946 e il marzo del 1947, approvazione ultima del testo dell'articolo, si consuma il dibattito assembleare⁹⁰. La vicenda politica dell'articolo, come evidenzia Musselli, vede una Democrazia Cristiana stretta fra

«l'ostilità dei laici alla costituzionalizzazione dei Patti e le pressanti esigenze della Chiesa in tale senso, non avessero in pratica spazio di autonoma manovra, dovendosi allineare alle posizioni ecclesiali»⁹¹.

Doveroso sottolineare che, invero, delle ulteriori proposte di stampo ancora più marcatamente confessionista erano state presentate da esponenti destra qualunquista⁹².

Il testo definitivo, approvato con l'appoggio del Partito Comunista di Palmiro Togliatti, vide infine prevalere le istanze di orientamento ecclesiale, con una fondamentale vittoria politica della DC; nel lungo discorso all'Assemblea costituente, l'on. Togliatti evidenzia come la scelta dell'appoggio fosse stata dettata dalla volontà di anteporre l'unità e la concordia del paese agli interessi ideologici⁹³.

L'approvazione dell'art. 7, nella sua forma definitiva, non si limita alla costituzionalizzazione del principio concordatario di relazione (proposta pure precedentemente avanzata dallo stesso Togliatti⁹⁴): con l'espressa menzione ai Patti, vincerà una visione confessionista dello Stato; il cattolicesimo sarà dunque religione dello stato fino alla revisione del Concordato con l'Accordo di Villa Madama, sottoscritto il 18 febbraio 1984.

La firma del nuovo concordato inaugura una seconda fase del rapporto della Repubblica con la Chiesa Cattolica; la modifica più sostanziale che viene apportata è in merito all'art.

⁹⁰ Per una ricostruzione complessiva del dibattito, si veda ad esempio L. Musselli, *Chiesa e Stato all'Assemblea costituente: l'articolo 7 della Costituzione Italiana*, in «Il Politico», Vol. 53, n. 1 (1988), pp. 69-96.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁹² è il caso dell'emendamento proposto e poi ritirato del qualunquista on. Mario Rodinò e dell'emendamento votato e non approvato dell'on. Gennaro Patricolo; si rimanda per completezza al verbale della seduta d'Aula, Assemblea costituente, Verbale n° 75, Seduta del 25 Marzo 1947.

⁹³ *Atti dell'Assemblea costituente. Discussioni della Prima sottocommissione*, Seduta del 5 dicembre 1946, in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, Vol. VI, I Sottocommissione

⁹⁴ Cfr. L. Musselli, *Chiesa e Stato all'Assemblea costituente*, p. 79

1 del Patto, e dunque, come indicato dalle dichiarazioni nella sezione del *protocollo addizionale* del documento,

«Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano.»⁹⁵

Si tratta di una svolta resa possibile da un panorama politico e religioso profondamente mutato: a firmare per parte dell'Italia è Bettino Craxi, primo socialista a ricoprire la carica di Presidente del Consiglio dei ministri, con una Santa Sede a governo di una Chiesa uscita profondamente mutata dal Concilio Ecumenico Vaticano II.

Vengono anche modificate alcune altre norme, fra cui quella inerente all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, all'art. 9⁹⁶ del Concordato, e, soprattutto, con il già menzionato art. 47⁹⁷, si istituisce il meccanismo dell'8xmille.

⁹⁵ Santa Sede, Repubblica Italiana, *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense*, art. 1.

⁹⁶ *Ibidem*, art. 9

⁹⁷ *Ibidem*, art. 47

2.1.2 Intese

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

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

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze»⁹⁸

L'intesa è lo strumento per eccellenza del diritto ecclesiastico verticale, e l'articolo costituzionale che la sancisce, l'8, è infatti da considerarsi la norma principe, la «pietra d'angolo»⁹⁹, del diritto ecclesiastico italiano.

Si tratta di un dispositivo giuridico concepito per consentire allo Stato di relazionarsi alle altre religioni per poterne garantire i diritti in quanto comunità, e, sebbene si differenzi dal Concordato con la Chiesa cattolica nella natura del secondo soggetto contraente – una confessione, per l'appunto, e dunque non un ente sovrano – ne ricalca la stipula pattizia bilaterale.

All'interno della disciplina ecclesiasticista, è frequente periodizzare la stipula delle intese con le diverse confessioni in più “stagioni”; la periodizzazione proposta da Francesco Alicino è quella di una prima fase incentrata sulle tavole di accordo con le “confessioni di matrice giudaico-cristiana”, corrispondente alle intese siglate dal 1984 al 1993, e una seconda inclusiva anche di comunità religiose “altre”, come ad esempio l'Unione dei buddisti italiani e l'Unione degli induisti italiani, dal 2012 in poi.¹⁰⁰ Attualmente, le intese in vigore sono dodici; la prima raggiunta è stata quella con la Chiesa evangelica valdese¹⁰¹, mentre l'ultima a essere stata ad ora riconosciuta è quella dell'Istituto buddista italiano Soka Gakkai¹⁰².

L'aumento progressivo delle intese stipulate si è accompagnato a una graduale standardizzazione della produzione normativa: viene a crearsi di fatto ciò che gli ecclesiasticisti hanno battezzato il “diritto comune delle intese”¹⁰³. Con tale espressione,

⁹⁸ Art. 8 Cost.

⁹⁹ L'espressione è di Consorti.

¹⁰⁰ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 17

¹⁰¹ Legge 11 agosto 1984, n. 449

¹⁰² Legge 28 giugno 2016, n. 130

¹⁰³ A solo titolo di esempio, F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 18

si vuole indicare l'insieme delle norme prodotte dalla stipula con le diverse confessioni di accordi molto simili gli uni agli altri, per i quali parte della dottrina ha adottato il termine “*accordi fotocopia*”¹⁰⁴, e che svuotano l'istituto stesso dell'intesa: se infatti essa dovrebbe lasciare alle singole confessioni la possibilità di relazionarsi allo stato nella propria specificità, la standardizzazione delle intese, di cui portano la responsabilità tanto lo Stato quanto le confessioni, va ad alimentare una prassi giuridica che ignora il margine - teoricamente ampio - di personalizzazione dell'accordo da parte della singola confessione stipulante. Come già ricordato da Consorti,¹⁰⁵ la radice di tale burocratizzazione è stata in larga parte la possibilità di accesso alla ripartizione dell'8xmille.

Inoltre, tale standardizzazione del trattamento vale solo e soltanto – com'è lapalissiano – in presenza della stipula: il diritto comune delle intese, dunque, è intrinsecamente non adatto alla protezione della libertà religiosa nella sua globalità. Nelle parole di Alicino:

«attraverso il fenomeno degli accordi fotocopia nel corso degli anni il dispositivo di cui all'art. 8 (c. 3) Cost. si è tramutato in un vero e proprio “diritto comune delle intese”, che tuttavia non è generale e mai lo sarà. Non bisogna dimenticare che le intese, ma vale anche per i Patti lateranensi, si affermano in costituzione come strumenti tesi a disciplinare i rapporti tra lo stato e singoli gruppi normatori»¹⁰⁶

Ci troviamo di fronte a una disparità sistematica fra confessioni con e senza intesa, di fatto introducendo nel campo plurale e diversificato della religiosità una dinamica non già di garanzia della tutela, ma di elargizione del privilegio, e – fondamentale sottolinearlo a fondo - di ulteriore misconoscimento dei diritti dei singoli.

La disparità normativa che irrompe nel campo sociale non fa che acuire l'attrattiva di una stipula: tanto più si consolidano, tramite la sottoscrizione di nuovi accordi, i privilegi a cui le confessioni hanno occasione di accedere, tanto maggiore sarà l'interesse di quante fra queste non hanno un'intesa a concluderne il più agevolmente possibile una, e a controprova della plausibilità di tale lettura sta il cambio di posizione rispetto alla presa

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 18, e P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 134

¹⁰⁵ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 133-134

¹⁰⁶ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 18

di accordi con lo Stato che nel corso dei quarant'anni che vanno dalla promulgazione della Costituzione repubblicana, e dunque dell'art. 8, all'effettivo esordio della stagione delle intese. Consorti ricorda che

«Ai Costituenti sembrava quasi un atto dovuto estendere alle confessioni religiose diverse dalla cattolica lo stesso schema di relazioni definito con questa; anche se, per la verità, i protestanti non si mostrarono interessati a questo aspetto e preferirono insistere sulla sola necessità di separazione fra Stato e Chiesa: in qualche modo a loro bastava che la libertà fosse riconosciuta a tutti. Anche gli ebrei erano concentrati su una simile richiesta di uguale libertà; anzi, non si mostrarono contrari ai patti lateranensi, purché non determinassero una posizione di privilegio a detrimento dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla Legge.»¹⁰⁷

È a seguito della revisione del Concordato che ha inizio la prima stagione delle intese: è immediatamente recepita dalle comunità religiose l'opportunità che il nuovo sistema di distribuzione dei fondi comporta, novità colta anche da gruppi religiosi precedentemente non interessati alla stipula di accordi. Com'è sempre Consorti a far notare,

«è proprio la conclusione dell'*affaire* concordatario che consente di portare a termine le trattative avviate fin dal 1976 con le Chiese rappresentative del protestantesimo italiano. Le loro richieste di attuazione del dettato costituzionale, strettamente connesse alla modifica della allora (come ora!) vigente legislazione fascista sui “culti ammessi”, erano infatti rimaste bloccate dalla volontà statale di procedere solo “dopo la revisione del Concordato che interessa la religione della maggioranza dei cittadini italiani”¹⁰⁸.»¹⁰⁹

La prima a concludere un accordo sarà in effetti la Tavola valdese, che firma l'intesa a soli tre giorni di distanza dagli accordi di Villa Madama¹¹⁰, sulla base per l'appunto di un

¹⁰⁷ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 132

¹⁰⁸ Consorti ricorda in nota le espresse parole dell'allora Ministro dell'interno Gui nel 1974

¹⁰⁹ P. Consorti, *1984-2014: le stagioni delle intese e la terza età dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1/2014, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 91-119

¹¹⁰ L'allora presidente del Consiglio dei ministri Bettino Craxi firma la revisione del Concordato il 18 febbraio 1984, e l'intesa con la Tavola valdese il 21 febbraio dello stesso anno.

dialogo pluriennale, svolto peraltro secondo una modalità “para-concordataria” che non avrà altre repliche da parte delle altre confessioni¹¹¹.

Ad ogni modo, è lampante quale impatto la revisione dei Patti Lateranensi, e con essa la creazione del meccanismo dell’8xmille, abbiano avuto nell’evoluzione del diritto ecclesiastico italiano, ed è in tal senso che si inquadrano le parole di Alicino:

«Con tutto il suo carico di contenuti standardizzati, il diritto comune delle intese si attesta così come una creatura autofagica: che, ridisegnando le prerogative dell’istituto, si riproduce mediante sostanze ed elementi da essa stessa generati».¹¹²

E proprio in ragione del suo auto-perpetrarsi, il diritto comune delle intese va di fatto ad agire come modellizzante sociale: per poter accedere alla negoziazione di un’intesa, è, da parte delle comunità religiose, necessario conformarsi a un preciso modello giuridico, ossia quello di una confessione istituzionalizzata e con determinati prerequisiti. Spiega Consorti:

«La logica verticale del diritto ecclesiastico contrattato ai (e dai) vertici delle istituzioni rimane necessariamente bloccata nei meccanismi formali dei previ riconoscimenti giuridici di una qualificazione soggettiva che si traduce esattamente nella richiesta di istituzionalizzarsi secondo schemi prestabiliti, risalenti a concettualizzazioni anacronistiche e perfino illegittime. Per tutti faccio l’esempio della persistente richiesta di previo riconoscimento della personalità giuridica civile – ai sensi della legislazione sui culti ammessi del 1929-1930 – quale preconditione per l’accesso alle trattative con lo Stato da parte delle “confessioni religiose riconosciute”: categoria costituzionalmente inesistente.»¹¹³

¹¹¹ Cfr. Consorti, *Diritto e religione*, p. 134; il processo di stipula fu frutto del lavoro congiunto di due delegazioni, una per parte stipulante, pervenute attraverso un lavoro di confronto a un testo comune¹¹¹; i testi delle altre intese sono invece stati elaborati da commissioni unificate e composte da membri di nomina governativa, una parte dei quali scelti su indicazione della confessione stipulante. Il testo dell’intesa con la Tavola valdese è consultabile sul sito della Chiesa stessa: Tavola valdese, Repubblica Italiana, *Intesa tra il Governo della Repubblica e la Tavola valdese in attuazione dell’articolo 8, comma terzo, della Costituzione* https://www.chiesavaldese.org/documents/discipline/01_int84.pdf. Accessed 20 December 2022

¹¹² F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, pp. 18-19

¹¹³ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 144

Lo stesso cruciale nodo legislativo è evidenziato anche da Antonio Angelucci:

«Lo strumento indicato dalla Carta costituzionale per dettagliare i rapporti tra lo Stato e una specifica confessione religiosa è la “legge sulla base di intese” (art. 8, comma 3, Cost.). Tuttavia, il raggiungimento di questo obiettivo passa, tuttora, [...] dalla legge sui “culti ammessi”, perché solo un’associazione che abbia avuto il riconoscimento della personalità giuridica ai sensi dell’art. 2 della legge del 1929 può sperare di avviare trattative in tal senso.»¹¹⁴

La caratura del potere modellizzante della *creatura autofagica* di Alicino è riscontrabile nella nascita di corpi associati non – ancora – intestatari o richiedenti intesa, ma che esplicitamente fanno riferimento alla necessità di costituirsi secondo tale forma per poter agevolare il dialogo con le istituzioni. È il caso dell’Unione Sikh Italia, che sul proprio sito web dice di sé:

«[l’Unione Sikh Italia] è stata costituita nel 2021 con l’obiettivo di dare una rappresentanza formale e giuridica alla comunità Sikh e di promuovere il rapporto con le istituzioni nazionali, le amministrazioni locali, le associazioni culturali e le altre comunità religiose.»¹¹⁵

Cifra dell’intesa è poi quella di essere un medium intrinsecamente comunitario, e dunque sprovvisto della capacità di tutela del singolo quand’egli appartenga a una comunità non titolare di intesa, ma anche, e forse soprattutto, quando non appartenga ad alcuna comunità:

«la libertà religiosa va tutelata individualmente e non solo comunitariamente. Anzi, la tutela individuale è tanto più necessaria nel momento in cui una persona ricusa qualsiasi affiliazione. Quando cioè non appartiene a comunità religiose o culturali e, di conseguenza, non si è fisiologicamente in grado di usufruire delle facoltà e dei benefici accordati ai membri di altri gruppi normatori. A cominciare da quelli religiosamente «più forti» che, come tali,

¹¹⁴ A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l’islam?*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1/2014, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 141-160

¹¹⁵ Unione Sikh Italia, <https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/>. Accessed 21 December 2022

possono con maggiore facilità accedere alla bilaterale negoziazione di cui all'art. 8 (c. 3) Cost.»¹¹⁶

Un esempio della posizione debole di tali soggetti – l'individuo non religiosamente affiliato e l'appartenente a una religione non detentrici d'intesa – nella rivendicazione dei propri diritti di libertà religiosa viene nuovamente dalla comunità sikh, e consta della sostanziale incertezza giuridica riguardo alla regolamentazione del «porto del *kirpan*».

Il *kirpan* è un oggetto rituale della religione sikh, dall'aspetto di un pugnale ricurvo (sebbene sia di dimensioni variabili e non sempre sia affilato), ed è fatto obbligo ai fedeli di portarlo indosso; sebbene “il *kirpan* sia il *kirpan*”¹¹⁷, e non sia concepito in alcun modo come strumento di offesa, in Italia come in altri paesi la questione in merito al suo «porto» è stata affrontata come un problema di sicurezza pubblica, legato alla preoccupazione di un suo possibile uso improprio. Alcuni disegni di legge per la sua regolamentazione sono stati proposti nel corso degli anni¹¹⁸, ma allo stato attuale delle cose la mancanza di un'iniziativa legislativa che effettivamente concluda l'iter affida la materia alle singole sentenze dei giudici, sentenze dalle sfumature talvolta anche fortemente pregiudiziali. La Corte di cassazione di Mantova, ad esempio, introduce una valutazione degli elementi etnico e migratorio nel giudizio e scrive:

«È quindi essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi [...] La decisione di stabilirsi in una società in cui è noto, e si ha consapevolezza, che i valori di riferimento sono diversi da quella di provenienza ne impone il rispetto e non è tollerabile che l'attaccamento ai propri valori, seppure leciti secondo le leggi vigenti nel paese di provenienza, porti alla violazione cosciente di quelli della società ospitante».¹¹⁹

¹¹⁶ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 21

¹¹⁷ Espressione di P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 181

¹¹⁸ È il caso dei disegni di legge proposti dalla parlamentare Silvana Andreina Comaroli nelle legislature XVII, XVIII e XIX, il più recente dei quali presentato in data 13 ottobre 2022, di cui è possibile seguire l'iter su <https://www.camera.it/leg19/126?tab=1&leg=19&idDocumento=179&sede=&tipo=>. Accessed 21 December 2022.

¹¹⁹ Cass., 31 marzo 2017, n. 24084

Altrettanto eclatante, come si vedrà, è la condizione e la (spesso mancata) tutela della non credenza, tanto nella sua forma associata quanto in quella indipendente. Entrambe verranno affrontate nel terzo capitolo del presente lavoro.

2.1.3 La condizione dell'Islam

Questione drammaticamente aperta è quella dell'Islam italiano, o, come fa più volte presente anche Alicino, *degli Islam*; si tratta di realtà variegata e di difficile delineazione – e a ciò si riferisce l'espressione di Alicino.

La molteplicità dell'Islam italiano è dettata non solo dall'esistenza di plurime correnti dottrinali interne alla religione, ma anche da un ampio pluralismo, invero di tipo culturale e non religioso, delle componenti musulmane d'immigrazione; da parte tanto delle autorità quanto dell'opinione pubblica, è infatti frequente una sovrapposizione - e una confusione - di aspetti religiosi islamici con aspetti culturali, con particolare riferimento alle culture dei bacini emigratori dei paesi del Nordafrica e del Medio Oriente. Peraltro, tutto ciò finendo frequentemente per trascurare di fatto i musulmani di cultura e cittadinanza italiana all'interno del discorso pubblico.

Invero, la sovrapposizione di religioso e culturale non è un indirizzo politico peculiare dell'Italia: come ricorda Alicino,

«i poteri pubblici considerano sovente i musulmani non tanto per la loro connotazione religiosa, quanto perché accomunati da una categoria d'analisi politica, l'immigrazione, che trova un importante precedente nell'esperienza francese. [...] fino a non molto tempo fa nell'Esagono l'immigrato di origine maghrebina era genericamente appellato come “arabo” e ora, invece, con altrettanta genericità, è definito “musulmano”.»¹²⁰

Sebbene l'Islam italiano si attesti come la seconda religione d'Italia dopo il cristianesimo¹²¹, essa non solo non è detentrica d'intesa, ma - unica grande eccezione il Centro culturale islamico d'Italia (CCII) - nessuna delle sue comunità gode di personalità giuridica ai sensi della Legge del 1929 sui culti ammessi, e dunque non beneficiano neanche di quest'ultima.¹²²

Consorti sottolinea come il modello bilaterale si mostri poco flessibile, e, in un'ultima analisi, incapace di accogliere l'istanza di riconoscimento della religione islamica stessa:

¹²⁰ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 112

¹²¹ Si noti bene che in tale stima si considera il cristianesimo come unitario, non distinguendo fra cattolicesimo e confessioni ortodosse, cfr. OpenPolis, *La presenza dei musulmani in Italia*, 15 giugno 2021. <https://www.openpolis.it/la-presenza-dei-musulmani-in-italia/>. Accessed 05 January 2023.

¹²² Cfr. A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, p. 143

«Il trattamento differenziato di questa religione – come di altre – è determinato dalla mancata adozione di uno schema diverso da quello bilaterale costruito nel periodo post-bellico»¹²³

E a tale considerazione si aggiunge quanto evidenzia Angelucci: nella mancanza di una ricomprensione entro i canali istituzionali dell'Islam italiano, non pesa solamente l'assenza di una azione legislativa ecclesiastica sensibile alla concreta realtà sociale, ma anche le scelte politiche in campi giuridici contigui:

«la normativa sulla cittadinanza in vigore ostacola l'integrazione degli ultimi arrivati, con effetti che ricadono sulle nuove generazioni e che rallentano il passaggio dei musulmani da immigrati a fedeli e, di conseguenza, anche la percezione dell'islam come "religione italiana", aspirante al pieno godimento delle specifiche facoltà garantite dal diritto nazionale di libertà religiosa.»¹²⁴

Parte delle motivazioni che hanno caratterizzato la stagnazione del processo per il pieno riconoscimento della libertà religiosa della popolazione musulmana è la difficoltà all'individuazione di un referente per l'Islam italiano: come già riportato, solo il CCII, fra le varie associazioni musulmane in Italia, ha ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica, e anche quest'ultimo non può considerarsi il punto di riferimento dell'Islam in Italia ai fini della stipula di un'intesa. Innanzitutto, perché lo stesso CCII si identifica come centro culturale, e non "culturale", e secondariamente perché espressione di un Islam, come evidenzia Alicino, «legato alla cultura d'origine dei suoi aderenti».¹²⁵

Sebbene esistano altre importanti realtà dell'associazionismo musulmano, a nessuna di esse è riconosciuta la personalità giuridica ai sensi della Legge sui culti. Fra tutte, l'Unione delle Comunità Islamiche Italiane (UCOII), lo stesso CCII, l'Associazione dei Musulmani Italiani (AMI), e la Comunità Religiosa Islamica italiana (CO.RE.IS.) hanno presentato unilateralmente ai governi, nel corso degli anni '90, delle bozze di intesa, rispettivamente nel 1992, 1993, 1994 e 1996¹²⁶. Le associazioni variano molto per orientamento – indi per cui, come detto, nessuna può assumere il ruolo di punto di

¹²³ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 145

¹²⁴ A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, p. 143

¹²⁵ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 119

¹²⁶ Cfr. a tal proposito *Ibidem*, pag. 119; A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, p. 147

riferimento per l'Islam italiano. In particolare, l'UCOII si ricollega all'esperienza politica transnazionale dei Fratelli musulmani, accogliendo le frange più tendenzialmente tradizionaliste; AMI e CO.RE.IS. sono invece realtà maggiormente afferenti agli italiani convertiti, e infine il CCII, come detto, accoglie in sé diverse anime, principalmente afferenti ai fenomeni d'immigrazione, e comprende diversi orientamenti. Alicino non manca di rimarcare come ognuno di questi organismi abbia pubblicamente rivendicato di rappresentare "il vero Islam d'Italia".¹²⁷

Ad ogni modo, ognuna delle proposte avanzate negli anni '90 va incontro a uno stallo legislativo, delle cui ragioni offre una possibile lettura Angelucci:

«Nessuna di queste proposte è stata in grado di aprire una discussione e questo non solo per la frammentazione nel campo musulmano e per il *deficit* di credibilità che, per ragioni diverse, colpiva tutti i proponenti ma anche, e non da ultimo, per l'immobilismo della pubblica amministrazione [...]. Tuttavia, è pur altresì vero che il *deficit* di rappresentatività opposto dallo Stato non può costituire una giustificazione per l'immobilismo della pubblica amministrazione e, dunque, per l'assenza di un'effettiva controproposta politico-giuridica non meramente dilatoria ma realmente tesa a conseguire l'obiettivo di offrire anche ai fedeli musulmani uno statuto di libertà religiosa capace di concretizzare, anche per loro, le garanzie costituzionali.»¹²⁸

L'assenza di un chiaro indirizzo di politica ecclesiastica nazionale ha spinto le diverse comunità sia religiose che culturali a cercare piuttosto un dialogo con gli enti locali, infittendo ulteriormente il campo del variegato mondo dell'associazionismo musulmano, ma instaurando talvolta relazioni dialogiche più collaborative: è il caso del l'Albo delle associazioni e delle organizzazioni religiose del Comune di Milano¹²⁹, espressamente volto a instaurare con le realtà religiose locali un dialogo che sia effettivamente calato nella concretezza del campo sociale; sebbene non unicamente volto alle comunità musulmane, esse sono dodici su trentuno – dunque più di un terzo, fatto che rende manifesta l'intenzione a voler costruire una relazione intensa con tali realtà.

¹²⁷ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 119

¹²⁸ A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, p. 147

¹²⁹ Comune di Milano, Delibera di giunta 6 luglio 2012, n. 1444

Invero, nell'impossibilità di perseguire quello che la giurisprudenza costituzionale designerebbe come iter, è opportuno riconoscere alcuni non trascurabili tentativi da parte dei vertici di instaurare un dialogo con le comunità musulmane. È il caso della Consulta per l'Islam italiano presso il Ministero dell'Interno, costituita nel 2005, che nel 2008 ha prodotto una Dichiarazione di intenti per favorire la costituzione di una federazione dell'Islam italiano; ancora, si costituisce nel 2010 un Comitato per l'Islam italiano, e, nel gennaio 2016, un Consiglio per le relazioni con l'Islam, entrambi sempre presso il Ministero dell'Interno.

Nel complesso, però, rimane ineludibile lo spettro dell'assenza di una politica univoca e di lungo termine per il diritto alla libertà religiosa, che sappia smarcarsi dalle pesanti ipoteche giuridiche del passato – la Legge sui culti ammessi per prima; commenta duramente Angelucci:

«Appare, comunque, altrettanto scontato che la strada maestra da perseguire sia quella di una nuova legge sulla libertà religiosa [...]. Quanto alle buone pratiche, esse sono da coltivare in una prospettiva di formazione civica e culturale, di dialogo tra le istituzioni in trasparenza e nella competenza degli attori che cresce appunto con la formazione. Esse, tuttavia, non potranno superare una loro intrinseca fragilità se continueranno a collocarsi in un sistema delle fonti del diritto di libertà religiosa, privo nel suo insieme, di organicità e di coordinamento a partire da quello richiesto tra lo Stato centrale, le sue istituzioni periferiche e le Regioni.»¹³⁰

¹³⁰ A. Angelucci, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, p. 158

2.2. Il diritto pubblico delle religioni

«Il diritto pubblico delle religioni [...] rende l'idea di un gruppo di norme e di istituti giuridici, volti a disciplinare direttamente interessi specificatamente attinenti alla dimensione religiosa, variamente atteggiata, della personalità, e osservati (non indirettamente, attraverso le confessioni, ma) direttamente dal punto di vista dei diritti della persona.»¹³¹

È questa la definizione che Nicola Colaianni fornisce del proprio campo di studi, non solo raccogliendovi l'oggetto della materia, ma anche e soprattutto fornendo l'intenzione programmatica a sostegno dell'oggetto stesso: la contemplazione di un rapporto fra diritto e religione che non sia deflesso da “corpi intermedi”, che possano divergere lo sguardo dello *studium*.

La necessità di tale approccio risiede nella tutela dei diritti umani stessi: l'affidamento esclusivo a una giurisprudenza fondata sulla bilateralità pattizia, come più volte ribadito, comporterebbe un vuoto di normativa rispetto all'individuo in quanto tale, ed egli nei fatti esisterebbe come religioso solo in quanto membro di una comunità disposta alla propria istituzionalizzazione.¹³²

Non è possibile né auspicabile una rimozione dell'elemento comunitario in toto: per un perseguimento pieno della libertà dell'individuo, Colaianni stesso osserva come sia effettivamente necessario

«“passare” [...] attraverso le comunità culturali, linguistiche, religiose, in cui l'individuo svolge la sua personalità, riconoscerle nella loro funzione e nel loro diritto al riconoscimento della propria differenza: ma senza, per un verso, consentire loro di imporre, anche indirettamente, “soluzioni corporative unicamente riferite ad utilità corporative”¹³³ e senza, per altro verso,

¹³¹ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 17

¹³² A ciò, oltretutto, si aggiunge che una quiescenza del legislatore, a fronte di una standardizzazione esasperata della relazione stato-religione attraverso il diritto comune delle intese di cui si è detto, non potrebbe che comportare degli effetti di cristallizzazione di quella fluidità che sarebbe intrinseca alla materia religiosa.

¹³³ Qui Colaianni cita P. Bellini, *Il diritto di essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Torino, Giappichelli, 2007, p. 24

dimenticare o trascurare che il destinatario della tutela, alla fine, è sempre la coscienza personale con i suoi diritti»¹³⁴

Sempre secondo Colaianni, il diritto ecclesiastico, tantopiù nei suoi caratteri più marcatamente verticali, non si predicherebbe a dovere della «giuridicità interattiva»¹³⁵ che caratterizza il nostro tempo, volendo con ciò intendere il pluralismo delle fonti giuridiche che intendono disciplinare il campo sociale, e che non si sostituiscono né annullano i diritti nazionali, con cui piuttosto si intrecciano. È la «globalizzazione giuridica», della cui dinamica fornisce indicazioni Sabino Cassese:

«[L'ordine giuridico globale e statale] non sono due livelli, perché le disuguaglianze e la frammentazione sono forti, perché gli Stati non sono gli unici soggetti, si mescolano con altri soggetti e perdono la loro unità, perché nessun "livello di governo" riesce a mantenere il monopolio delle relazioni con le parti che lo compongono.»¹³⁶

Il panorama giuridico contemporaneo si caratterizza dunque per una sua natura profondamente e ineludibilmente "policentrica" e "polifonica"¹³⁷, polifonia con cui il diritto ecclesiastico verticale fatica a interagire: su di esso pesa la sua cifra di diritto eminentemente dello Stato, emanazione della sua sovranità, in un'epoca in cui invece

«Non solo fonti europee sopravanzano l'ordine dello Stato: esso è invaso da fonti transnazionali o globali, comunque soprastatali, che ne indeboliscono la sovranità»¹³⁸

Il diritto pubblico delle religioni, dunque, si caratterizzerebbe per una maggiore flessibilità, e una maggiore sensibilità alle suggestioni del diritto internazionale in materia di tutela della libertà religiosa; anzi, come si deduce anche dalla definizione che ne

¹³⁴ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 18

¹³⁵ *Ibidem*, p. 16

¹³⁶ S. Cassese, *Globalizzazione del diritto*;

¹³⁷ Questi gli aggettivi usati da Colaianni in riferimento al "nuovo mondo" del diritto – altra sua espressione. Cfr. N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 11

¹³⁸ *Ibidem*, p. 10

fornisce Colaianni e prima riportata, si innesterebbe sulle fonti internazionali, producendo non un diritto “in concorrenza” ma ad esse integrato¹³⁹.

Molte sono le fonti internazionali che coprono la tutela del diritto alla libertà religiosa¹⁴⁰: innanzitutto, i cosiddetti *Core International Human Rights Treaties*¹⁴¹.

In campo europeo, poi, essenziale è la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (CEDU), stipulata a Roma nel 1950; fornisce ai cittadini degli stati sottoscrittori la possibilità di accedere alla Corte europea per i diritti umani.

Anche il diritto dell'Unione Europea si è interessato di tutela della libertà religiosa, in particolare con la Carta di Nizza (*Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*) del 2000, richiamata all'art. 6 del Trattato di Lisbona (che apporta modifiche al *Trattato sull'Unione Europea* di Maastricht, Tue) del 2009, e pertanto avente non più dal valore solo ideale quale aveva in origine, ma coattivo. Assieme al Tue, il secondo trattato fondamentale dell'Unione – come peraltro indicato nel Tue stesso - è il *Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea* (Tfue), anch'esso operante nella tutela della libertà religiosa.

Importante quanto sottolinea Consorti:

«Nel complesso delle Carte internazionali la libertà religiosa è ricompresa nel più largo insieme concettuale delle *libertà interiori*, che oltre a quella religiosa abbraccia le libertà di pensiero e di coscienza. In questo modo, l'ordinamento internazionale sembra riconoscere la comune *radice interiore* di certi comportamenti concreti [...] che più di altri si fondano sul piano intimo e poi caratterizzano le scelte che ciascuno opera per costruire la propria identità»¹⁴²

¹³⁹ Colaianni fa infatti riferimento a «l'idea di un gruppo di norme e di istituti giuridici», cfr. supra

¹⁴⁰ Per una panoramica più dettagliata, P. Consorti, *Diritto e religione*, pp. 77-88

¹⁴¹ *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948), *Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale* (1965), *Patto internazionale sui diritti civili e politici* e il *Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali* – i cosiddetti Patti di New York - (1966), *Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti della donna* (1979), *Convenzione contro la tortura* (1984), *Convenzione sui diritti del bambino* (1989), *Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie* (1990), *Convenzione per i diritti delle persone con disabilità* e la *Convenzione internazionale per la protezione di tutte le persone dalla sparizione forzata* (2006).

¹⁴² P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 81

Se dunque da una parte il diritto italiano propenderebbe, nel suo ordinamento statale, per una tutela comunitaria della religione, la tutela della libertà religiosa individuale è, oltre che razionalmente altrettanto essenziale per la tutela della dignità umana, anche altrettanto cogente, in quanto sostenuta dal diritto internazionale.

Importante riflessione ulteriore in merito alle fonti internazionali riguarda l'art. 17 del Tfu, che così recita:

«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. L'Unione rispetta ugualmente lo status di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali. Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese e organizzazioni.»¹⁴³

L'Unione europea, dunque, in una delle sue due carte fondamentali afferma la propria tutela dell'ateismo associato al pari, e addirittura nello stesso articolo, delle confessioni religiose.

Benché fondamentali, tuttavia, le fonti internazionali, per la natura stessa della globalizzazione giuridica, che, come osservato tanto da Cassese quanto da Colaianni, non si struttura in una rigida gerarchia¹⁴⁴, non sono di per sé sufficienti, in quanto la loro ratifica e attuazione è comunque dipendente dalle politiche nazionali, che quelle internazionali non sostituiscono, ma piuttosto indirizzano. Detto altrimenti, per la costituzione di un diritto pubblico delle religioni effettivamente capace di incidere sul campo sociale è in ogni caso necessaria un'azione legislativa italiana, che possa, finalmente, smarcarsi dalla legge del 1929, ancora in vigore per tutte le comunità religiose aventi personalità giuridica ma non intesa, e perfezionare la tutela che l'Italia offre ricomprendendo anche le categorie che dal godimento della legge vigente sono semplicemente escluse.

La soluzione che offre Colaianni è quella di una «riscoperta dell'espansività della legislazione unilaterale», che egli, in ogni caso, sottolinea essere

¹⁴³ Art. 17 Tfu

¹⁴⁴ Cfr. S. Cassese, *Globalizzazione del diritto*, e N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 10-11

«parte del disegno costituzionale. Questo, in verità, non si esaurisce affatto nel sistema di accordi con la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose. Gli accordi sono lo strumento di regolazione dei rapporti espressamente nominato ma – e necessariamente – non l’unico»¹⁴⁵

Le intese, d’altra parte, nascono per regolare i rapporti con le confessioni nella gestione delle materie a competenza *mista*, in cui per l’appunto lo Stato riconosce l’intima partecipazione delle confessioni all’azione sociale:

«La bilateralità è necessaria soltanto per i rapporti sui quali si registra una convergenza delle parti. Non preesiste alla convergenza, ma la registra *ex post* nella misura in cui ha prodotto diritto.»¹⁴⁶

L’evidenza della non esclusività della bilateralità nello stesso ordinamento già vigente è il fatto che, come già ricordato, unilateralmente regolato dallo Stato è il riconoscimento della personalità giuridica ai fini della legge sui culti.

Ancora Consorti sul tema:

«Non è mai stato vero – costituzionalmente parlando – che le norme pattizie costituiscano “il fulcro e la parte preminente della legislazione ecclesiastica italiana”¹⁴⁷. Né che il principio di bilateralità, tratto dagli artt. 7 e 8 Cost., assurga a principio tanto generale da, per dir così, legare le mani allo Stato, il quale non potrebbe abrogare o modificare la l. 1159/1929 sui “culti ammessi”, tuttora in vigore per le confessioni senza intesa, se non con legge preceduta da intesa.»¹⁴⁸

Tanto più urgente appare tale azione legislativa se considerata non solo astrattamente e astoricamente, ma a fronte di un’epoca, quella postmoderna, in cui, come ampiamente illustrato, le confessioni religiose «non esauriscono da sole l’identità dei cittadini»¹⁴⁹. È necessario, dunque, che il diritto delle religioni si predichi della “polifonia” della

¹⁴⁵ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 157

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 159

¹⁴⁷ Qui citando P. A. D’Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano, parte generale*, Milano, Giuffrè, 1978, p. 73

¹⁴⁸ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 158

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 124

contemporaneità, sapendo coordinare le proprie anime interne, come gli ordinamenti statale e internazionale, e disponendone in un'ottica di lungo termine, che costruisca un'architettura di tutele solida e coerente, il cui punto contemporaneamente di baricentro e d'arrivo sia il godimento dei diritti da parte di chi ne è il referente ultimo: la persona.

Capitolo 3 - Il campo di relazione e i casi di studio

È imprescindibile, per una piena comprensione delle relazioni fra diritto e religione, un attento vaglio di alcuni significativi casi giuridici reali, i quali, quando analizzati, sappiano porre in evidenza gli snodi essenziali e le problematichità di quella stessa relazione generatrice.

In questa sede, in particolare, si è scelto di porre una particolare attenzione sulle problematiche definitorie della religione; si è inoltre cercato di arricchire la lente euristica accompagnando l'analisi della materia legale italiana con uno sguardo a soluzioni nazionali diverse.

I casi affrontati sono dunque quello, afferente al sistema giuridico svedese, del copimismo, riconosciuto dallo stato, non senza polemiche, nel 2012; in seconda battuta, e con più ampio respiro, vengono invece affrontate alcune vicende legali relative all'applicazione dei diritti di libertà religiosa per i soggetti areligiosi. In Italia, tali casi nascono soprattutto dalle battaglie legali intraprese dall'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti, associazione filosofica di ateismo militante. Le tematiche qui affrontate, nello specifico, sono quella del diritto di propaganda, riconosciuto alle religioni ai sensi dell'art. 19 Cost. e il dibattito sulla sua estensibilità o meno all'ateismo, e il percorso di (diniego della) apertura del tavolo di intesa, ai sensi dell'art. 8 c. 3 Cost., con l'Unione stessa.

3.1 Religione, diritto e definizione: il Copimismo.

Il riconoscimento, ricevuto nel 2012, come religione alla Chiesa Missionaria del Copimismo (*Missionerande Kopimistsamfundet* in svedese, abbreviato a CMC in italiano) da parte dello Stato svedese offre un singolare caso di studio delle criticità del rapporto fra legislazione e definizione di religione.

I copimisti, seguaci della CMC, considerano sacri l'informazione e l'atto di diffonderla attraverso la copia¹⁵⁰. Il fondatore della religione – il copimismo per l'appunto - è Isak Gerson, che all'epoca del riconoscimento era uno studente ventenne di filosofia; egli

¹⁵⁰ A. George, *Kopimism: the world's newest religion explained*, in NewScientist, 6 gennaio 2012, <https://www.newscientist.com/article/dn21334-kopimism-the-worlds-newest-religion-explained/>. Accessed 29 December 2022

sostiene, tuttavia, che la propria fede risalga invero ad anni addietro, e che fosse condivisa con altri fedeli (si noti che, nella descrizione delle idee afferenti alla propria religione, Gerson fa esplicito uso del termine fede).¹⁵¹

La storia del copimismo è fortemente intrecciata al retroterra politico e culturale della Svezia dei primi anni duemila, percorsa da importanti tensioni e dibattiti pubblici sul tema della proprietà intellettuale e del libero accesso alle informazioni da parte della popolazione¹⁵²; la dimensione politica è dunque essenziale alla comprensione del copimismo come fenomeno religioso, e tuttavia essa non basta ad inquadrare per intero il fenomeno stesso nella sua complessità:

«It would be tempting, as many do, to view its foundation simply as a way of legitimizing internet piracy by creating a religious front [...]. While recognizing the potential reasons for skepticism, I want to argue that Kopimism actually goes much further in its theological explorations than it needs to if its intention is simply to provide a ‘fig-leaf’ of legality. [...] Kopimism could have framed itself within the context of secular ritualism, or even while registering as a religion, it could have chosen to then express itself in the language of humanism, but it has instead chosen to express itself in religious terms, with the word ‘sacred’ and its associated meanings as the most prominent example of religious vocabulary in its working lexicon.»¹⁵³

In un proprio articolo del 2016, Per-Erik Nilsson e Victoria Enkvist offrono un’analisi del riconoscimento del copimismo, esaminato come caso esemplare nello studio dei processi di *religion-making*¹⁵⁴; tale categoria analitica, di espressa ispirazione foucaultiana, viene recepita a partire dalla sua teorizzazione a opera di Markus Dressler e Arvind-Pal Singh Mandair¹⁵⁵, che così la definiscono in apertura alla propria opera:

¹⁵¹ *Ibidem*

¹⁵² Un resoconto è offerto in S. M. Walker, *Holy piracy: Kopimism, the sacralisation of information, and the legitimating power of religion*, in «Culture and religion», Vol. 19 n. 3, 329–344, 2018

¹⁵³ S. O’ Callaghan, *Cyberspace and the Sacralization of Information*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», Vol. 6, 2014, pp. 90-102

¹⁵⁴ P. Nilsson, V. Enkvist, *Techniques of religion-making in Sweden: The case of the Missionary Church of Kopimism*, in «Critical Research on Religion», Vol. 4 n. 2, 2016, pp. 141–155

¹⁵⁵ M. Dressler; A. S. Mandair, *Secularism and Religion-Making*, New York (NY), Oxford Univ. Press, 2011

«We conceived of “religion-making” broadly as the way in which certain social phenomena are configured and reconfigured within the matrix of a world-religion(s) discourse. In other words, the notion refers to the reification and institutionalization of certain idea, social formations, and practices as “religious” in the conventional Western meaning of the term, thereby subordinating them to a particular knowledge regime of religion and its political, cultural, philosophical, and historical interventions.»¹⁵⁶

Per la stessa definizione di tale fenomeno, dunque, la norma legale prescrittiva che partecipi al processo di religion-making, lungi dall'essere neutrale, esercita effetti trasformativi sull'oggetto al quale si riferisce. L'azione giuridica, operata dal legislatore sulla base di una preliminare nozione di religione, una volta concretizzatasi in norma definita, comporta un'azione di *shaping*, di plasmazione, del campo sociale.

Seguendo tale framework operativo, diritto e religione si trovano così a relazionarsi in un campo d'azione interattivo, percorso da tensioni tanto “dall'alto” quanto “dal basso”¹⁵⁷.

Il primo caso, *religion-making from above*, indica il fenomeno per cui il potere pubblico definisce esplicitamente cosa sia o non sia una religione, stipulando dei requisiti necessari al riconoscimento di un certo attore sociale come tale. Nel caso specifico della giurisprudenza svedese, si tratta della Legge 1593 del 1998.¹⁵⁸

La seconda dinamica, *religion-making from below*, descrive la spontanea modellazione di sé da parte del soggetto sociale, al fine di sottoporsi - o sottrarsi - agli effetti di una certa politica o legge; gli attori sociali, ad esempio, possono scegliere di strutturarsi in maniera analoga ad altri che siano già stati riconosciuti come referenti di una certa legge. Nel caso del copimismo, lo stesso Gerson, fondatore della religione, in un commento riportato da Nilsson ed Enkvist, afferma che:

«The way we understood it, if we were to get recognition we had to build an organization resembling something the state had already approved.»¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 3

¹⁵⁷ P. Nilsson, V. Enkvist, *Techniques of religion-making in Sweden*, p. 145

¹⁵⁸ Lag (1998:1593) om trossamfund

¹⁵⁹ P. Nilsson, V. Enkvist, *Techniques of religion-making in Sweden*, p. 149

La legge del 1998 si occupa di fornire le linee guida e i prerequisiti necessari al fine del riconoscimento delle comunità religiose da parte dello Stato, attraverso l’Agenzia per i servizi legali, finanziari e amministrativi (*Kammarkollegiet*). Le caratteristiche prescritte sono quattro: *a)* qualche tipo di attività religiosa, *b)* una carta, *c)* un gruppo di governo/rappresentanza e, infine, *d)* un nome che li distingue da altre comunità.¹⁶⁰

Nessun riferimento viene fatto al cristianesimo, eppure allo storico delle religioni non sfugge l’azione del dispositivo prototipico descritto da Jonathan Z. Smith¹⁶¹: se da una parte può essere riconosciuto come religioso qualsiasi attore sociale che rispetti i parametri, dall’altra sono i parametri stessi a essere fortemente permeati dal cristianesimo, che rivendica nel campo sociale il ruolo di “religione per antonomasia”, e assume di fatto un carattere modellizzante e normativo. Basti pensare al policentrismo del buddismo per riconoscere la problematicità della categoria di “rappresentanza” – problematicità, peraltro, del tutto condivisa dall’analogo uso che di tale categoria viene fatto, in Italia, all’art. 8 c. 3 Cost.

Così sintetizza Lori Beaman sull’uso che viene fatto della categoria di “religioso”:

«There is an assumption that we all know what ‘religious’ freedom is. [...] we know what ‘religious’ freedom is as long as it is within the parameters of mainstream Christianity.»¹⁶²

In tal senso, il riconoscimento del copimismo sfida e amplia la nozione pregressa di cosa una religione sia: è proprio se messa al raffronto di tale archetipo che traspare un carattere provocatorio della richiesta stessa di riconoscimento.

Tematizzando proprio l’aspetto provocatorio del copimismo come religione istituzionalizzata, alcune letture del fenomeno hanno voluto sottolinearne, come menzionato, il forte legame con contesti di attivismo politico di opposizione alle normative sul copyright, dibattito che nella Svezia degli anni 2000 ha conosciuto importanti sviluppi¹⁶³. L’enfasi su tale legame, sebbene doverosa, quando presa come unica chiave interpretativa del copimismo stesso, lo qualificerebbe come un semplice

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 146

¹⁶¹ Cfr. *supra*, cap. 2

¹⁶² L. Beaman, *Religion and rights: The Illusion of freedom and the reality of control*, in «*Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*», 6 (1), 2005, pp. 7-29

¹⁶³ S. O’ Callaghan, *Cyberspace and the Sacralization of Information*, p. 97

dispositivo d'elusione dei controlli sulle attività illecite legate al file-sharing¹⁶⁴. Tuttavia, sebbene il copimismo sfidi le concezioni sociali di cosa una religione sia, a quegli stessi standard afferisce: e fa ciò, innanzitutto, autoidentificandosi come religione, ma anche riconoscendo nell'adesione ai propri precetti una fede, e istituzionalizzandosi come chiesa.

Se con la legge del 1998 lo stato svedese ha cercato di stipulare dei termini di riconoscimento che esulino dalla lunga storia di confessionismo cristiano dello stato¹⁶⁵, comunque ai fini del riconoscimento, o se non altro per una sua maggiore garanzia, anche religioni profondamente diverse assumono, consapevolmente o meno, alcune connotazioni tipiche di tale modello:

«The recognition has meant that a loosely organized and perceived “sacred” experience centered on copying and sharing information has been turned into an organization (church) and a doctrine (Kopimism).»¹⁶⁶

Il riconoscimento da parte del potere pubblico, peraltro, si è accompagnato a un notevole sviluppo del copimismo, che ha accresciuto di molto il numero dei propri membri¹⁶⁷, secondo una traiettoria già prevista dallo stesso Isak Gerson:

«“What the registration has done mostly is strengthen our identity” [...] “I think it will be easier to find new members now that we’re recognized.”»¹⁶⁸

La Chiesa copimista ha poi proceduto a espandersi anche fuori dal contesto di origine, dando vita a chiese copimiste nazionali nel Canada e negli Stati Uniti.¹⁶⁹

È dunque evidente come il contatto con la norma giuridica abbia sortito sostanziali effetti di trasformazione sul proprio referente: un movimento religioso fortemente intriso della temperie politica estemporanea di un dato contesto¹⁷⁰, che, tanto afferendo quanto sfidando una categoria giuridica - nonché le nozioni pregresse su cui essa si basa - ha conosciuto un notevole sviluppo nei numeri, nell'estensione geografica e nella rinomanza

¹⁶⁴ Così ad esempio, R. Romig, *The First Church of Pirate Bay*, in «The Newyorker», 12 gennaio 2012, <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/the-first-church-of-pirate-bay>

¹⁶⁵ P. Nilsson, V. Enkvist, *Techniques of religion-making in Sweden*, p. 147

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 148

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 147

¹⁶⁸ Frasi di Gerson riportate da R. Romig, *The First Church of Pirate Bay*

¹⁶⁹ I cui rispettivi siti web sono <http://kopimistsamfundet.ca/> e <https://kopimistsamfundetus.wordpress.com/>

¹⁷⁰ Cfr. sia S. M. Walker, *Holy piracy* che S. O' Callaghan, *Cyberspace and the Sacralization of Information*

mediatica, e, soprattutto, si è tramutato in un corpo sociale dotato di una propria struttura istituzionale profondamente diversa dalla fluidità iniziale.

Alla luce di tale caso di studio, risulta evidente che il procedimento giuridico di relazione con le religioni non si basi – o non si basi esclusivamente - sul riconoscimento a posteriori di una realtà preesistente alla sua regolamentazione normativa, ma che, almeno parzialmente, crei il suo stesso oggetto.

Il rapporto fra religione e diritto, dunque, lungi dall'essere univoco, necessita di una problematizzazione che dia conto della propria interattività e complessità. Come, d'altra parte, complesso è lo stesso oggetto che si intende normare; lo sottolineano ancora, infine, Enkvist e Nilsson riflettendo sulla duttilità della categoria stessa di religione:

«The power of the category of “religion”—being essentially void of meaning, it can be appropriated to legitimize and delegitimize certain constellations of human activity and interactions.»¹⁷¹

¹⁷¹ P. Nilsson, V. Enkvist, *Techniques of religion-making in Sweden*, p. 150

3.2 Libertà areligiosa: l'ateismo e il caso dell'UAAR

«In passato la tutela giuridica della non credenza era circoscritta all'ambito delle movenze e delle propensioni individuali. Riferita cioè solamente ai non credenti solitari, non appartenenti a nessun gruppo normatore. Oggi non è più così. Le istanze di incredulità hanno assunto forme e modelli di espressione collettiva.»¹⁷²

L'ateismo è stato a lungo ritenuto il modo individuale per eccellenza di rapportarsi alla sfera religiosa; quandanche abbracciata da pensatori illustri, storicamente l'areligiosità è stata considerata essenzialmente come eccezione di una norma confessionale, in un contesto societario di sostanziale omogeneità religiosa.

In tal senso la nascita di un ateismo in forma associata si presenta come una sfida sostanziale allo status quo del panorama religioso: non solo la crescita numerica di posizioni areligiose¹⁷³ incrina il predominio di una morale religiosamente orientata nella sfera pubblica¹⁷⁴, ma un ateismo associato e militante che chieda di essere ricompreso dalla normativa giuridica di tutela della libertà religiosa pone importanti questioni sull'estensione, sui modi e sui limiti di quella stessa normativa. A puro titolo di esempio, è esemplare il caso del dibattito, nutrito da diversi episodi e campagne, in merito al diritto di propaganda dell'ateismo.

In Italia, il dibattito sullo status giuridico delle associazioni areligiose è legato soprattutto alle iniziative legali dell'Unione degli Atei e Agnostici Razionalisti. In questa sede, in particolare, si prenderanno in considerazione le questioni legate al sopra menzionato diritto di propaganda, e all'istanza presentata dall'Unione per l'apertura di un tavolo di intesa.

¹⁷² F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 193

¹⁷³ Cfr. *supra* 1.2

¹⁷⁴ Emblematico in tal senso è il dibattito a livello europeo sull'inserimento o meno del riferimento alle "radici cristiane" nel disegno della Costituzione europea. Tale riferimento non è stato infine inserito soprattutto in ragione dell'opposizione forte della Repubblica francese, in linea con la propria tradizione di «laïcité-de-combat». Cfr. N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, pp. 44-45 e P. Consorti, *Diritto e religione*, pp. 86-87

3.2.1 Propaganda dell'ateismo

«Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume»¹⁷⁵

L'articolo 19 della Costituzione protegge la libertà di identificazione, pratica ed espressione delle convinzioni religiose dei soggetti sociali, siano essi individui o gruppi; per diversi anni, tuttavia, la dottrina giuridica era particolarmente divisa sull'estensibilità o meno di tale tutela all'ateismo e dell'agnosticismo.

Ancora nel 1973, in prefazione al suo libro *Ateismo e libertà religiosa*, Carlo Cardia afferma che

«qualcuno può stupirsi di fronte all'affermazione che in Italia non si è liberi (o lo si è molto scarsamente) di essere atei, eppure è una verità tra le meno difficili da dimostrare».¹⁷⁶

Il testo costituzionale non è affatto univoco nella sua estensibilità alle posizioni areligiose: in esso non sono presenti richiami espliciti né alla libertà di coscienza né tantomeno a un diritto alla non credenza.¹⁷⁷ Sebbene comunque tutelata dall'art. 21 (c.1: «Tutti hanno diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione»), la professione di ateismo è stata in più istanze ritenuta non afferente alla libertà religiosa¹⁷⁸, e dunque le garanzie di propaganda, comunque offerte

¹⁷⁵ Art. 19 Cost.

¹⁷⁶ C. Cardia, *Ateismo e libertà religiosa: Nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai nostri giorni*, Bari, De Donato, 1973

¹⁷⁷ Invero, in Assemblea costituente, durante i lavori preparatori, la menzione di entrambe fu proposta con un emendamento alla formula dell'allora art. 14 (attuale art. 19). La formulazione Cevolotto, ai suoi c. 1, 2 e 4, avrebbe così recitato: «Tutti i cittadini hanno diritto alla piena libertà di fede e di coscienza. Tutti i cittadini hanno diritto di professare qualsiasi culto che non sia contrario all'ordine pubblico, alla morale e al buon costume, o di non professarne alcuno; di manifestare pubblicamente le proprie credenze religiose, di compiere attività religiosa nella loro casa e nei locali privati come nei locali e templi aperti al pubblico culto, o anche di abbandonare una confessione religiosa per entrare in un'altra. [...] Nessuno può giustificare un reato o il mancato adempimento di un dovere imposto dalla legge, invocando le proprie opinioni religiose o filosofiche». In *Atti dell'Assemblea costituente. Discussioni della Prima sottocommissione*, Seduta antimeridiana del 19 dicembre 1946

¹⁷⁸ Cfr. in generale F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, pp. 197-199

alla libertà di pensiero, avrebbero trovato un vincolo ben più rigido nel dovere di rispetto del sentimento religioso delle confessioni, a cui per l'appunto l'ateismo non era equiparato.¹⁷⁹

Servirà aspettare la storica sentenza della Corte costituzionale del 10 ottobre 1979, n. 117, relativa al giuramento nelle aule dei tribunali, per trovare univocamente applicato l'art. 19 a tutela di posizione areligiose; in particolare, la Corte asserisce che:

«Sono illegittimi, per violazione dell'art. 19 Cost., [gli articoli dei Codici civile e penale]¹⁸⁰ nella parte in cui riferiscono anche ai non credenti l'obbligo del giudice di ammonire i testimoni sull'importanza religiosa del giuramento e l'obbligo dei testimoni stessi di prestarlo nei confronti della divinità»¹⁸¹

La sentenza imprime una svolta alla libertà di professione dell'ateismo, che riceve quindi una prima importante legittimazione in quanto, sebbene areligiosa, posizione afferente alla sfera religiosa stessa.

Nel commentare la decisione presa dalla Corte, Alicino riflette sul suo significato culturale, rimarcando come essa rappresenti

«il segno tangibile che i tempi stanno cambiando e che giurisprudenza e dottrina hanno superato l'impostazione tendente a “escludere e vietare” la libertà di manifestare la (non) credenza [...]. Al contrario, dalla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso la dimensione giuridica della libertà religiosa si accosta alla “più lata interpretazione” di Francesco Ruffini che, già nel 1924, fondava questa libertà sulla “facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla”; come dirà la Corte costituzionale [...] la libertà di religione tutela la “professione sia di fede religiosa sia di opinione in materia religiosa”»¹⁸²

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 198

¹⁸⁰ Nello specifico, si tratta degli art. 251 c. 2 cod. proc. civ., nonché — ai sensi dell'art. 27 legge 11 marzo 1953 n. 87 — gli art. 142 c.1, 316 c. 2, 329 c. 1, e 449 c.2, cod. proc. pen.

¹⁸¹ Corte costituzionale, 10 ottobre 1979, n. 117,

¹⁸² F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 201

Sebbene finalmente sancita dalla sentenza del 1979, l'estensione della tutela all'art. 19 ha nondimeno conosciuto diverse difficoltà di applicazione con riferimento alla libertà di propaganda.

Due casi di particolare rinomanza sono le campagne – peraltro interconnesse - dell'UAAR, degli “ateobus” e “Bene senza D”¹⁸³.

Quella degli “ateobus”, ossia semplicemente bus urbani su cui fossero apposti dei messaggi pubblicitari delle associazioni umanistiche locali, era in realtà un'iniziativa ideata dalla British Humanist Association, che nel 2009 l'UAAR aveva avuto intenzione di recepire – come peraltro avevano già fatto associazioni analoghe in altri paesi, fra cui Germania, in cui, come sarà detto, le associazioni ateistiche godono della protezione accordata alle istituzioni religiose.¹⁸⁴ La vicenda si svolge attorno al rifiuto da parte della IGPDecaux, concessionaria monopolistica della pubblicità sui mezzi pubblici a Genova, di apporre il messaggio scelto dall'Unione, ossia «*La cattiva notizia è che Dio non esiste. Quella buona, è che non ne hai bisogno*», motivando il proprio diniego con riferimento all'art. 10 del Codice di autodisciplina della comunicazione commerciale¹⁸⁵, in quanto il messaggio sarebbe stato potenzialmente lesivo delle “convinzioni religiose” altrui.

Il diniego ha dunque portato alcuni soci dell'UAAR a stampare e affiggere dei manifesti con la stessa frase in alcune città italiane. La vicenda si sposta sul piano più propriamente giuridico quando il 9 giugno 2009 a Papozze (RO), uno dei vari luoghi coinvolti, su richiesta di alcuni residenti le forze dell'ordine sequestrano i manifesti, e viene aperto un procedimento penale nei confronti di Manlio Padovan, referente territoriale per l'UAAR e titolare della richiesta di affissione.¹⁸⁶ A Padovan sono imputate violazioni agli artt. 403 e 404 del codice penale, ossia gli articoli relativi al reato di offesa di una confessione religiosa per vilipendio. La vicenda legale, ricostruita nel dettaglio sul sito internet dell'UAAR, si è infine chiusa con l'archiviazione. Nel caso dell'art. 404 (vilipendio verso le cose), ciò è dovuto a una valutazione da parte del pm di non sussistenza della condotta;

¹⁸³ La vicenda di entrambe le campagne è riportata su <https://www.uaar.it/uaar/campagne/>. Accessed 04 January 2023

¹⁸⁴ È l'UAAR stesso a riferirlo su <https://www.uaar.it/uaar/campagne/bus/> Accessed 04 January 2023

¹⁸⁵ «La comunicazione commerciale non deve offendere le convinzioni morali, civili e religiose. Essa deve rispettare la dignità della persona in tutte le sue forme ed espressioni e deve evitare ogni forma di discriminazione, compresa quella di genere.». art. 10 Codice di Autodisciplina della Comunicazione Commerciale; qui il testo della 68ª edizione, in vigore dal 9 febbraio 2021

¹⁸⁶ La vicenda più nel dettaglio su <https://blog.uaar.it/2012/10/22/prosciolto-manlio-padovan-pm-dio-non-esiste-offesa/>. Accessed 04 december 2022

più complessa è la questione del capo d'accusa relativo all'art. 403 (vilipendio contro le persone), in cui l'archiviazione arriva sulla base dell'ammissione da parte del pm, *in dubbio pro reo*, che, sebbene i manifesti avessero “un indubbio contenuto offensivo nei confronti dei cittadini di Papozze di culto cattolico”, era improbabile un intento offensivo da parte dell'imputato, ma che piuttosto egli stesse cercando di diffondere il proprio pensiero.¹⁸⁷ Nondimeno, come l'UAAR non manca di rimarcare sul proprio sito web, il cattolicesimo non viene menzionato nei manifesti, come d'altra parte neanche nella pubblicità sui bus.¹⁸⁸

Similare è la vicenda di un'altra campagna dell'UAAR lanciata nel 2013, “*Bene senza D*”; il nome della campagna fa riferimento al contenuto di alcuni manifesti affissi a nome dell'Unione, riportanti al centro della composizione e a grande dimensione la parola “Dio” con la lettera D sbarrata, e sotto la didascalia “*10 milioni di italiani vivono bene senza la D. e quando sono discriminati c'è l'UAAR al loro fianco*”. Il comune di Verona si oppose all'affissione, ritenendo il messaggio potenzialmente lesivo del diritto alla libertà religiosa dei fedeli di qualsiasi religione teista.

UAAR sporge dunque un primo ricorso al Tribunale di Roma, chiedendo l'accertamento di un'ipotesi di discriminazione religiosa da parte del Comune di Verona a danno di atei e agnostici, e chiedendo nuovamente l'affissione e il risarcimento.

Il ricorso viene tuttavia rigettato dal tribunale, non ritenendo il diniego discriminatorio, in quanto le rimostranze del Comune di Verona si era concentrate sostanzialmente sulle “modalità grafiche ed espressive dei manifesti in discussione”¹⁸⁹.

L'UAAR procede allora in Corte d'Appello. Il Giudice di secondo grado rigetta nuovamente il ricorso, basandosi e ampliando l'argomentazione offerta dal giudice in primo grado di giudizio:

«Secondo la Corte d'Appello di Roma, proprio questi elementi grafici [la parola “Dio” notevolmente più grande del sottotesto e con la lettera maiuscola

¹⁸⁷ Cfr. in merito S. Baldassarre, *Codice europeo della libertà di non credere. Normativa e giurisprudenza sui diritti dei non credenti nell'Unione Europea*, Roma, Nessun Dogma, 2020, pp. 219-220

¹⁸⁸ <https://blog.uaar.it/2012/10/22/prosciolto-manlio-padovan-pm-dio-non-esiste-offesa/>. Accessed 04 december 2022

¹⁸⁹ Cfr. a tal proposito R. Bianchini, *Atei e agnostici hanno diritto di fare proseliti. In tema di religione valgono i principi di laicità dello Stato, parità di trattamento fra le fedi, libertà di coscienza e propaganda anche per il credo ateo o agnostico*, 08 maggio 2020, AltaLex, <https://www.altalex.com/documents/news/2020/05/08/atei-e-agnostici-hanno-diritto-di-fare-proseliti>

sbarrata] [...] rendevano i manifesti una volta affissi, “caratterizzati quasi esclusivamente per la rilevanza della parola «Dio», la cui prima lettera era cancellata”¹⁹⁰. I giudici pertanto hanno ritenuto che il contenuto pubblicitario “Non si caratterizza per alcun messaggio propositivo da parte di UAAR in favore dell’ateismo o dell’agnosticismo o più in generale dei valori da essa propugnati; bensì assume un unico e d uniforme connotato di negazione della fede”¹⁹¹.»¹⁹²

Silvia Baldassarre non manca tuttavia di sottolineare come, invero, il problema dovesse comunque essere necessariamente di tipo contenutistico, in quanto

«tale negazione [di Dio] costituisce la ratio di un’associazione ateistica, che non si vede come possa propagandare i suoi valori se non affermandoli. Sembra dunque essere operato un controllo in merito ai principi del messaggio e in particolare ai principi professati, riproponendosi così un limite che il costituente aveva intenzionalmente espunto dal dettato dell’art. 19 Cost.»¹⁹³

La decisione presa in Corte d’Appello viene tuttavia ribaltata con una pronuncia della Corte di cassazione, che sancisce che

«il diritto degli atei ed agnostici di professare un credo che si traduce nel rifiuto di una qualsiasi confessione religiosa (cd. pensiero religioso "negativo"), espressione della "libertà di coscienza" sancita dall'art. 19 Cost., è tutelato - a livello nazionale ed internazionale¹⁹⁴ - al pari e nella stessa misura del credo religioso "positivo", che si sostanzia, invece, nell'adesione ad una determinata confessione religiosa. [...] Dal diritto - come sopra configurato - di professare tale convincimento ateo o agnostico, consegue [...] la libertà di farne propaganda nelle forme che si ritengano più opportune, attesa l'ampia previsione dell'art. 19 Cost. Sotto tale profilo, non può,

¹⁹⁰ Corte d’Appello di Roma, sentenza, 23 marzo 2018, n. 1869

¹⁹¹ *Ibidem*

¹⁹² S. Baldassarre, *Codice europeo della libertà di non credere*, p. 218

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 218-219

¹⁹⁴ Si noti come l’ordinamento internazionale, sebbene non cogente (cfr. *supra* 2.2), indirizzi il giudizio della giurisprudenza nazionale

pertanto, condividersi l'assunto della Corte d'appello, secondo la quale i manifesti in discussione non conterrebbero "alcuna propaganda in favore dell'ateismo o dell'agnosticismo", e che mancherebbe "una manifestazione di volontà chiaramente rivolta alla propaganda dell'ateismo", non potendosi ritenere tale la mera cancellazione della lettera "D" dalla parola Dio. Non può revocarsi in dubbio, infatti, che la previsione aperta e generica dell'art. 19 Cost. ("farne propaganda") legittima le più diverse forme di attività finalizzata – anche in forma critica, purché non si traduca [...] in forme di aggressione o di vilipendio della fede da altri professata - al proselitismo, ossia al procacciamento di nuovi adepti in tutti i modi leciti e possibili. In tale prospettiva si è ritenuto che costituisca manifestazione della libertà di fare "propaganda" per una determinata fede religiosa, a norma dell'art. 19 Cost., perfino il dimostrarne la superiorità nei confronti di altre, di queste ultime criticando - nei limiti suindicati – i presupposti e i dogmi (Corte Cost., sent. n. 188 del 1975). Il che non vuol dire [...] che non si possa optare, come nel caso di specie, per una forma di propaganda che non si traduca in un messaggio propositivo e/o didascalico, ma che si limiti all'espressione di un credo religioso "negativo", in una particolare forma grafica, mediante l'indicazione dell'esistenza di una realtà che concerne il credo ateo ed agnostico, e della presenza di un'associazione che assiste coloro che lo professano. Sotto tale profilo la valutazione operata dal giudice di merito non si palesa, pertanto, conforme alla previsione costituzionale succitata, che - in combinato disposto con l'art. 21 Cost. [...] - apre a tutte le possibili forme di diffusione del proprio credo religioso»¹⁹⁵

Con tale sentenza, la Corte di cassazione offre un'argomentazione particolarmente minuziosa e di assoluto rilievo nella sua portata giuridica, andando a segnare una fondamentale tappa nel percorso, inaugurato sotto il segno della già citata sentenza Costituzionale del 1979, che va a riconoscere all'ateismo l'esercizio della propria libertà religiosa in maniera sempre più completa. Ciononostante, lo svolgimento relativamente

¹⁹⁵ Corte suprema di cassazione, sentenza 17 aprile 2020, n. 7893

recente di tali vicende non può che rappresentare un monito dell'attualità della questione delle relazioni fra ateismo e diritto.

Ancora una volta, una chiave di lettura essenziale è offerta da Smith: il “credo negativo” dei soggetti areligiosi raramente viene ricompreso dalla nozione prototipica della religione sulla base della quale il legislatore svolge la propria azione; tale nozione, come più volte osservato, è frequentemente costruita come generalizzazione del cristianesimo, e quanto invece ad essa non sia intuitivamente omologabile stenta a essere parimenti normato. In tal senso, il diritto di propaganda dell'ateismo si attesta come un campo esemplare per lo studio, in funzione di trasformazioni sociali che richiedono a gran voce una propria accurata analisi, della relazione fra diritto e religione: alla luce dei casi di studio qui presentati, risulta evidente l'incertezza normativa, come spesso anche la discrezionalità, a cui il diritto di propaganda atea è relegato; si tratta di un dibattito che riflette i tempi, la cui ragion d'essere risiede, ancora, nella mancanza di un'iniziativa univoca da parte del legislatore, e di una giurisprudenza che «si trova nella condizione di dover svolgere il ragionamento giuridico mancante». ¹⁹⁶

¹⁹⁶ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, pp. 14-15

3.2.2 Intesa con lo stato

Come già menzionato *supra*, 2.2, a livello europeo il Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea riconosce le organizzazioni filosofiche e non confessionali nello stesso articolo – art. 17 – in cui si precisa la relazione fra l'Unione e le confessioni.

Il primo comma di tale articolo, che recita 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”¹⁹⁷, esprime il generale orientamento dell'Unione nella relazione con le religioni; orientamento che però consiste sostanzialmente, come nel caso della maggior parte delle fonti internazionali del diritto¹⁹⁸, nel fornire

«linee-guida non vincolanti ma alquanto suggeritrici e perciò non più distinte e distanti come nel sistema a sovranità esclusiva. [...] Vengono anche richiamate in testi legislativi, diventando così vincolanti, e comunque considerate dagli Stati al momento della decisione.»¹⁹⁹

L'Unione, infatti, come da c.1 dell'art. 17, non si predica delle politiche dei singoli Stati membri, lasciando piuttosto un certo margine di autonomia; mantiene invece un proprio orientamento di «diritto ecclesiastico europeo»²⁰⁰, le cui linee essenziali, nello schema analitico di Giuseppe Della Torre consistono ne:

«il riconoscimento nel fenomeno religioso di un interesse giuridicamente degno di tutela; l'ammissione dell'incompetenza dell'Unione in materia ed il contestuale riconoscimento della competenza delle confessioni religiose; l'affermazione della competenza dell'Unione a creare le condizioni idonee per permettere alle confessioni religiose di svolgere il ruolo che ad esse compete e così, ultimativamente, di garantire il soddisfacimento dell'interesse religioso di singoli e di formazioni sociali.»²⁰¹

¹⁹⁷ Art. 17 Tfu

¹⁹⁸ Cfr. N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, pp. 9-15

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 10

²⁰⁰ G. Dalla Torre, *Verso un diritto ecclesiastico europeo? Annotazioni preliminari sulla Costituzione UE*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2/2005, Il Mulino, 2005, pp. 399-411

²⁰¹ *Ibidem*, p. 407

Nel caso dell'ateismo, la non cogenza dell'ordinamento europeo si rende particolarmente problematica; alcuni Stati comunitari lo recepiscono in maniera fondamentalmente analoga: è il caso della Repubblica federale tedesca, che norma il proprio rapporto con le confessioni religiose e le associazioni non confessionali e filosofiche attraverso l'art. 137 WRV, e che al suo c. 7 così recita:

«Il trattamento delle associazioni religiose viene esteso a quelle associazioni le quali assumono quale proprio fine il perseguimento in comune di un ideale generale della vita»²⁰²

Nel riportare la norma, Baldassarre riporta in nota come il concetto di *Weltanschauung*, tradotto come "ideale generale della vita", comprenda gli orientamenti filosofici ateisti.²⁰³ L'Italia, invece, proprio in funzione del carattere di sola indicatività dell'ordinamento europeo, pur rispettando la libertà di identificazione e non identificazione religiosa, nel (mancato) riconoscimento delle associazioni ateistiche segue un orientamento giuridico profondamente diverso. Il caso principe della giurisprudenza afferente alle relazioni con queste associazioni è l'istanza dell'UAAR di apertura del tavolo di intesa. Come accennato²⁰⁴, tale domanda è presentata per la prima volta nel 1995 all'allora Presidente del Consiglio dei ministri Lamberto Dini; è questo l'esordio di un ultraventennale iter giuridico, conclusosi, infine, nel 2016, con la pronuncia della Corte costituzionale (sentenza n. 52/2016).

«Le chiediamo [...] di avviare nei nostri confronti la procedura prevista dalla legge 222/85 relativa alle Intese con le religioni, alle quali, in questo frangente, riteniamo nostro diritto essere omologati anche se non possiamo condividere il termine "religioni" nell'intestazione della legge perché discrimina automaticamente i cittadini areligiosi, come noi. Ci auguriamo che [...] Lei ritenga con noi che nessuna scelta filosofica possa essere discriminata dallo Stato, neppure se tale scelta non è di tipo religioso: se i cittadini non religiosi non godessero dei medesimi diritti di quelli religiosi

²⁰² Traduzione contenuta in S. Baldassarre, *Codice europeo della libertà di non credere*, p. 188

²⁰³ *Ibidem*, p. 88, nota 273

²⁰⁴ Cfr. *supra*, *Introduzione – I. Il problema*

verrebbe ad essere contraddetto il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini.»²⁰⁵

Tali parole, firmate dal segretario nazionale dell'UAAR Martino Rizzotti il 6 aprile 1995 e indirizzate all'allora capo del governo, costituiscono il cardine dell'argomentazione volta alla ricomprensione della propria associazione nei corpi sociali normati dall'art. 8 Cost.

La risposta, firmata dal Sottosegretario di Stato Lamberto Cardia e datata 20 febbraio 1996, è negativa:

«Si ritiene [...], sentiti anche i competenti uffici del Ministero dell'Interno, che codesta Unione non presenti i requisiti richiesti dall'articolo 8 per la conclusione dell'intesa con lo Stato italiano»²⁰⁶

L'UAAR decide di impugnare tale risposta. Un primo ricorso viene presentato al Presidente della Repubblica: viene fatto presente che al Consiglio dei ministri, referente della deliberazione dei rapporti di cui art. 8 c.3, spetti anche di motivare il diniego dell'apertura del tavolo di intesa.²⁰⁷ Il governo si pronuncia nuovamente nel novembre del 2003, confermando il rifiuto dell'apertura del tavolo di intesa, ma in questo secondo frangente adducendo fra le motivazioni l'espresso un'espressa definizione di cosa una religione sia, e dunque quali associazioni – quelle religiose, per l'appunto – possano essere normate dall'art. 8 c. 3; in particolare, si legge che la religione consista in

«un fatto di fede rivolto al divino e vissuto in comune tra più persone che lo rendono manifesto alla società tramite una particolare struttura istituzionale»²⁰⁸.

Invero, tale pronuncia non è scevra da criticità. Colaianni, pur trovando complessivamente motivato un eventuale diniego dell'intesa, sottolinea l'inopportunità della specifica argomentazione:

²⁰⁵ M. Rizzotti e G. Vilella, *L'Intesa con lo Stato*, in «L'Ateo», 4/1999, 1999, p. 17

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 17

²⁰⁷ Cfr. F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 218

²⁰⁸ La risposta è riportata da F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 219

«La motivazione negativa del governo faceva perno sulla mancanza, anzi negazione, nell’UAAR di «un fatto di fede rivolto al divino [...]». Ma essa – piuttosto superficiale quanto al riferimento al divino, da revocare almeno in dubbio al cospetto di intese stipulate con confessioni che ne prescindono, come il buddhismo e l’induismo – è prima di tutto metodologicamente errata per non aver seguito i criteri estrinseci indicati dalla Corte costituzionale: cadendo così in un puro soggettivismo o in un’adesione acritica al sentire comune».²⁰⁹

Colaiani evidenzia infatti come più fondata sarebbe stata, da parte governativa, un’argomentazione che si incentrasse, più semplicemente, sulla mancata identificazione dell’UAAR come “confessione religiosa”:

«il giudizio negativo può essere adeguatamente motivato innanzitutto con la mancanza di autoqualificazione dell’UAAR come confessione religiosa. Invero, dallo statuto risulta che l’Unione si qualifica come “organizzazione filosofica non confessionale”²¹⁰ [...] e assume il modello non dell’ente di culto ai sensi della l. 1159/1929 ma dell’associazione di promozione sociale ai sensi della l. 7 dicembre 2000, n. 383: si tratta, quindi, di un fenomeno non confessionale ma associativo»²¹¹

Ad ogni modo, la riposta del governo viene nuovamente impugnata dall’UAAR, che presenta ricorso al Tribunale Amministrativo Regionale del Lazio. La pronuncia di quest’ultimo è contenuta nella fondamentale sentenza 5 novembre – 31 dicembre 2008²¹²; è con questo verdetto, infatti, che per la prima volta il diniego dell’apertura del tavolo di intesa è qualificato, sia pure per vuoto giuridico, come un atto politico, e in quanto tale soggetto ad immunità giurisdizionale, ai sensi dell’art. 31 della Legge 26 giugno 1924, n. 1054, così sancente:

²⁰⁹ N. Colaiani, *Ateismo de combat e intesa con lo stato*, in «Rivista Associazione italiana dei Costituzionalisti», 4/2013, 2013, pp. 1-18

²¹⁰ Espressione che Colaiani sottolinea essere mutuata dall’art. 17 Tfu

²¹¹ N. Colaiani, *Ateismo de combat e intesa con lo stato*, p. 12

²¹² TAR Lazio, 5 novembre - 31 dicembre 2008, n. 12539

«Il ricorso al Consiglio di Stato in sede giurisdizionale non è ammesso se trattasi di atti o provvedimenti emanati dal Governo nell'esercizio del potere politico.»²¹³

L'iter giudiziario prosegue con un ricorso presso il Consiglio di Stato, che contesta la natura politica dell'atto, e ne sancisce dunque la sindacabilità²¹⁴. Inoltre, la pronuncia, come illustra Baldassarre, puntualizza l'obbligo dell'apertura del tavolo di intesa:

«Il Consiglio di Stato ha riconosciuto sì un legittimo potere discrezionale del Governo nel selezionare i soggetti religiosi con cui interloquire, ma ha affermato che l'esercizio di tale discrezionalità dev'essere preceduto, nel rispetto del principio di uguale libertà (art. 8.1 Cost), da una valutazione compiuta con “discrezionalità tecnica”, quindi sindacabile, relativa all'accertamento preliminare se l'organizzazione richiedente sia o meno riconducibile alla categoria delle “confessioni religiose”. L'avvio delle trattative diviene obbligatorio se si perviene ad un giudizio positivo circa la qualificabilità del soggetto come confessione, salvo restando la facoltà del Governo di non concludere le trattative o di non tradurre in legge l'intesa.»²¹⁵

Nel caso dell'UAAR si porrebbe in ogni caso il limite, come sopra evidenziato nelle riflessioni di Colaianni, della mancata autoidentificazione come confessione religiosa, ma la pronuncia ha comportato importanti effetti sull'istituto dell'intesa in generale, che in tal modo si qualifica come un procedimento di tipo amministrativo, sindacabile e il cui diniego deve dunque essere puntualmente motivato.

Il Presidente del Consiglio dei ministri presenta contro tale decisione ricorso in Corte di cassazione, le cui Sezioni unite civili rigettano il ricorso²¹⁶, riaffermando che l'accertamento preliminare del soggetto come confessione religiosa faccia parte di una discrezionalità tecnica contestabile, e non di una volontà politica.

²¹³ Art. 31, Legge 26 giugno 1924, n. 1054

²¹⁴ Consiglio di Stato, 18 novembre 2011, n. 6083

²¹⁵ S. Baldassarre, *Codice europeo della libertà di non credere*, p. 216

²¹⁶ Corte suprema di cassazione, 28 giugno 2013, n. 16305

In particolare, la sentenza della Cassazione sottolinea come una qualificazione politica dell'apertura del tavolo di intesa risulterebbe in una lesione della garanzia costituzionale di eguale libertà alle confessioni,

«né lo Stato può trincerarsi dietro la difficoltà di elaborazione della definizione di religione. Se dalla nozione convenzionale di religione discendono conseguenze giuridiche, è inevitabile e doveroso che gli organi deputati se ne facciano carico, restando altrimenti affidato al loro arbitrio il riconoscimento dei diritti e facoltà connesse alla qualificazione.»

Non sfugge allo storico delle religioni come la Cassazione, a differenza del Governo nella sua pronuncia di diniego del 2003, si faccia pienamente carico della propria idea prototipica della religione. Se infatti il governo in tale sede si avventurava nella definizione di religione con il riferimento al prerequisite del “fatto di fede rivolto al divino”, la Cassazione rimarca come il fardello definitorio non ricada fra le competenze del potere politico, ma che, per la complessità della materia, la competenza richiesta è tecnica, qui da intendersi, per l'appunto, come contrapposta alla sfera politica stessa²¹⁷. Sebbene la sentenza della Cassazione sia stata assolutamente fondamentale nell'inquadrare la natura del dispositivo giuridico dell'intesa, il TAR del Lazio respinge in ogni caso un nuovo ricorso presentato dall'UAAR²¹⁸, in quanto l'ateismo risulta comunque escluso da un'interpretazione consuetudinaria della definizione di religione, e dunque un'esclusione dell'Unione risulta in linea con quanto espresso dalla Cassazione. La Presidenza del Consiglio dei ministri decide comunque di impugnare il verdetto espresso dalla Cassazione in sede di Corte costituzionale, facendo presente il conflitto di attribuzione di poteri, in quanto non rientrerebbe fra le competenze della Cassazione il vaglio sulla sindacabilità delle delibere governative in materia religiosa, e dunque anche il diniego dell'apertura del tavolo di intesa.

La Corte costituzionale si pronuncia il 27 gennaio 2016²¹⁹, dando ragione al ricorrente e annullando la sentenza della Cassazione, andando a delineare un iter giuridico

²¹⁷ Apprezzabile, inoltre, da parte della Cassazione l'espresso riconoscimento – come d'altronde era lapalissiano - della natura definitoria del problema, senza dunque dare per assodata la definizione di religione.

²¹⁸ TAR Lazio, 3 luglio 2014, n. 7068

²¹⁹ Corte costituzionale, 27 gennaio 2016, n. 52

caratterizzato dall'ampia discrezionalità da parte del governo rispetto all'apertura del tavolo di intesa, che, vale la pena ricordarlo, comunque non implica necessariamente la stipula della stessa.

Tuttavia, più che la sentenza costituzionale, il cui carattere è prevalentemente procedurale, allo storico delle religioni può interessare la seconda pronuncia del TAR Lazio; è infatti quest'ultima che, sulla base delle linee delimitate in Cassazione, si dimostra toccare il vero fulcro del dibattito sulla concezione statale dell'areligiosità: l'ateismo può essere compreso dalla definizione di religione?

La tesi negativa, propria del TAR Lazio, ha a suo sostegno voci autorevoli, come quella di Giuliano Amato²²⁰, ma anche dello stesso Nicola Colaianni – è infatti questa, in ultima istanza, la posizione che adotta in *Ateismo de combat*²²¹, dove, nello specifico, scrive che:

«Esclusane allo stato la qualità confessionale, l'UAAR non è legittimata alla stipulazione di un'intesa per il semplice motivo che le associazioni - religiose, agnostiche o atee - non sono legittimate alla stipulazione di intese, riservate alle sole confessioni religiose. Questa conclusione non significa ignorare che [...] tra i fenomeni sociali a finalità religiosa e quelli a finalità ateistica si registra su non pochi o secondari punti una comunanza di esigenze – soddisfatte, certo, in maniera opposta –, che in alcuni stati europei ha dato luogo ad una considerazione comune dei fenomeni e ad una disciplina tendenzialmente uniforme. Significa solo che quelle esigenze non possono trovar realizzazione e disciplina nelle intese, finché l'UAAR non si autoqualifichi come confessione religiosa, sia pure in senso negativo, e come tale venga riconosciuta»²²²

Fra i giuristi a sostegno della posizione opposta anche Pierluigi Consorti, che non solo esprime la propria opinione favorevole all'intesa facendo appello all'art. 17 T.fue, ma commenta anche le eventuali asperità che possono conseguire alla decisione della Corte costituzionale, in merito all'ampio margine discrezionale lasciato al governo; nel suo manuale scrive dunque che

²²⁰ <https://www.reset.it/blog/non-ce-piu-religione-neanche-fra-gli-atei>

²²¹ N. Colaianni, *Ateismo de combat*, pp. 12-14

²²² *Ibidem*, p. 13

«la ricostruzione svolta dalla Corte costituzionale in realtà non è l'unica costituzionalmente plausibile. In ogni caso, la scelta di circoscrivere l'intera procedura prevista dal terzo comma dell'art. 8 alla sola responsabilità politica manca di assicurare un'effettiva tutela dei diritti di libertà religiosa ivi sottesi. In particolare, affida alla sola maggioranza politica la decisione relativa alla tutela della libertà religiosa, dato che il Governo è espressione della maggioranza parlamentare, e quest'ultima difficilmente contrasterà le scelte di governo. Perciò il giudice costituzionale ha messo nelle mani del Governo l'insindacabilità delle scelte in materia di libertà religiosa; per il momento ne fanno le spese gli agnostici, ma in futuro potrebbero pagarne le conseguenze anche altri»²²³.

A ben vedere, inoltre, una visione “filologica” dell'ateismo, che si limiti al suo inquadramento come pura negazione del divino, rischia di mancare di riconoscere alla costruzione di un universo morale scevro dalla trascendenza divina la caratura filosofica che si converrebbe: è infatti questo che sottolinea l'UAAR nella propria risposta a Giuliano Amato, in merito alla domanda, da una parte della popolazione, di una ritualità laica; Amato aveva infatti descritto come superflua una tutela di quest'ultima – nel caso specifico, si parlava di matrimoni laico-umanisti, ma altrettanto varrebbe per i funerali a rito laico – mentre l'Unione rivendica il diritto, per chi ne volesse far richiesta, di ritualità laiche per le celebrazioni di momenti tradizionalmente ritenuti significativi.²²⁴ Coglie questo aspetto anche Alicino, in questo senso aprendosi alle idee di Ronald Dworkin sulla costruzione di un “ateismo religioso”²²⁵:

«The phrase religious atheism, however surprising, is not an oxymoron».²²⁶

La vicenda dell'intesa dell'UAAR, in ogni caso, è tutt'ora sotto analisi presso la CEDU²²⁷, e resta quindi una questione aperta della giurisprudenza italiana.

²²³ P. Consorti, *Diritto e religione*, p. 143

²²⁴ UAAR, *Giuliano Amato, un uomo per tutte le stagioni (soprattutto quelle clericali)*, 14 settembre 2013 <https://blog.uaar.it/2013/09/14/giuliano-amato-uomo-tutte-stagioni-clericali/>. Accessed 05 January 2023

²²⁵ F. Alicino, *La legislazione sulla base di intese*, p. 212

²²⁶ R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge-Londra, Harvard Univ. Press, 2013, p. 29

²²⁷ Cfr. S. Baldassarre, *Codice europeo della libertà di non credere*, p. 217

Conclusioni

Si è voluto in questa sede andare a scandagliare alcuni snodi concettuali significativi del rapporto fra diritto e religione, innanzitutto con riferimento alla legislazione italiana, ma arricchendo lo sguardo euristico attraverso il riferimento all'ordinamento internazionale, come a soluzioni nazionali adottate altrove – il sistema svedese e il caso del copimismo, più approfonditamente, ma anche la diversa impostazione della tutela delle organizzazioni filosofiche nella Repubblica federale tedesca.

Alla luce delle importanti mutazioni del panorama religioso, che vedono una religiosità convenzionale in declino, il diritto italiano arranca a gestire le esigenze di corpi sociali la cui rilevanza culturale non è più eludibile. La legislazione bilaterale – e dunque il sistema delle intese – si dimostra uno strumento non sempre in grado di far fronte all'evolversi della scena sociale; la sua standardizzazione nel “diritto comune delle intese”, complice la fretta delle varie confessioni nelle relative stipule, ne ha progressivamente inibito la capacità di adattamento alla mutevole realtà storica. Ancora, la normativa bilaterale, per propria natura, non si predica della libertà religiosa dei soggetti al di fuori della relazione bilaterale stessa: l'immobilità di un legislatore che non va a riempire tale vuoto giuridico, smarcandosi dalla (vigente!) normativa di epoca fascista, di fatto relega tanto l'appartenente a una religione senza intesa quanto il singolo soggetto non associato a una carenza di garanzia. Da qui allora i lunghi quanto controversi iter giuridici a cui fanno fronte tali soggetti: è il caso, come si è visto, della comunità sikh nel porto del kirpan, ma anche del proselitismo da parte delle associazioni ateistiche, e l'asistematicità complessiva in cui versa l'Islam italiano, considerato tanto in una visione – arbitrariamente – unitaria che nella frammentazione delle sue varie e concorrenti anime. E d'altra parte, allo stato attuale delle cose, non potrebbe essere altrimenti: come sopra detto, di fronte a un'assenza di indirizzo da parte del legislatore, la giurisprudenza non può che trovarsi «nella condizione di dover svolgere il ragionamento giuridico mancante»²²⁸.

Da più parti viene allora auspicata una legislazione unilaterale che sappia rendere conto della crescente complessità del campo religioso: sono voci autorevoli a sottolinearne non solo la necessità quanto l'urgenza; è il caso di Nicola Colaianni, di Francesco Alicino, di

²²⁸ N. Colaianni, *Diritto pubblico delle religioni*, pp. 14-15

Antonio Angelucci nel caso dell' Islam, ma anche indirettamente di Silvia Baldassarre nel caso dell' ateismo, e, ancora, sempre a tale proposito si esprime anche Pierluigi Consorti nella sua opera manualistica.

Al fine di gestire una libertà di autodeterminazione individuale forse non assoluta, ma comunque senza precedenti, la giurisprudenza ha il compito di costruire un' architettura normativa che possa tutelare efficacemente la persona, anche quando questa - per riprendere la metafora baumaniana - corra la propria "Maratona di Londra"²²⁹ verso posizionamenti religiosi impreveduti dal disegno giuridico vigente.

Proliferano nuove identità, che reclamano riconoscimento e tutela anche nella loro mutevolezza, nella loro complessità fluida, anche in campo religioso:

«L' opera d' arte che desideriamo plasmare dalla friabile materia della vita si chiama "identità". [...] La ricerca di identità è l' incessante lotta per arrestare o rallentare il flusso, di solidificare il fluido, di dare forma all' informe. [...] Lungi, tuttavia, dal rallentare - e tantomeno arrestare - il flusso, le identità sono più come leggeri strati di crosta lavica che hanno appena il tempo di indurirsi prima di essere nuovamente risucchiati e fusi dalla colata incandescente.»²³⁰

A fronte di una contemporaneità *veloce*, multiforme e in costante variazione, non si rende necessario solamente "svecchiare" gli attuali dispositivi giuridici, ma è imperativa un' azione normativa che sappia incidere a fondo nella realtà sociale, che sappia direzionare tale complessità; si rende necessario - per usare due evocative espressioni di Henry Thoreau - "falciare ampio e raso terra" nella costruzione di una nuova garanzia sociale dei diritti dell' individuo, "ridurre ai termini più semplici" la «polifonia del nuovo mondo»²³¹

²²⁹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, p. 75

²³⁰ *Ibidem*, p. 88

²³¹ N. Colaiani, *Diritto pubblico delle religioni*, p. 9

Bibliografia

- 24084 (Corte di cassazione, Sezione I penale, 31 Marzo 2017).
- 117 (Corte Costituzionale, 10 Ottobre 1979).
- 1869 (Corte d'Appello di Roma, 23 Marzo 2018).
- 7893 (Corte di cassazione, Sezione I civile, 17 Aprile 2020).
- 12539 (Tribunale Amministrativo Regionale del Lazio, 31 dicembre 2008).
- 7068 (Tribunale Amministrativo Regionale del Lazio, 3 luglio 2014).
- 16305 (Corte suprema di cassazione, Sezioni unite civili, 28 giugno 2013).
- 52 (Corte Costituzionale, 27 gennaio 2016).
- Alicino, Francesco. *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*. Bari: Cacucci Editore, 2013.
- Angelucci, Antonio. «Una politica ecclesiastica per l'islam?» *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (Il Mulino), n. 1/2014 (2014): 141-158.
- Baldassarre, Silvia. *Codice europeo della libertà di non credere. Normativa e giurisprudenza sui diritti dei non credenti nell'Unione Europea*. Roma: Nessun Dogma, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Modernità liquida*. Traduzione di Sergio Minucci. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Beaman, Lori. «Religion and rights: The illusion of freedom and the reality of control.» *Culture and Religion: An interdisciplinary Journal* 6 (1) (2005): 7-29.
- Bellah, Robert N. «Habits of the heart: Implications for Religion.» Isla Vista, California, 1986.
- Bellah, Robert N. «The Five Religions of Modern Italy.» In *Varieties of Civil Religion*, di Robert N. Bellah e Phillip E. Hammond, 86-118. San Francisco (CA): Harper & Row, 1980.
- Bellah, Robert N., Steven M. Tipton, William M. Sullivan, e Ann Swidler. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. University of California Press, 1985.
- Bellini, Piero. *Il diritto di essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*. Torino: Giappichelli, 2007.

- Berger, Peter Ludwig, e Thomas Luckmann. *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino, 1969.
- Bigliardi, Stefano. «La religione spiegata? Quasi. Conversazione con Pascal Boyer.» *L'Ateo*, n. 2/2019 (2019): 4-7.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. New York (NY): Basic Books, 2001.
- Carcano, Raffaele. *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*. Ottobre 2010. <https://www.uaar.it/libri/uomo-creo-dei-come-spiegare-religione/> (consultato il giorno Dicembre 2022, 10).
- Cardia, Carlo. *Ateismo e libertà religiosa: nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri*. Bari: De Donato, 1973.
- CBC News. «Ban on Sikh kirpan overturned by Supreme Court.» *CBC News*, 3 Marzo 2006.
- Cipriani, Roberto. ««Religione invisibile» o «Religione diffusa» in Italia?» *Studi di Sociologia* Anno 40, Fasc. 3, n. Luglio - Settembre 2002 (2002): 231-247.
- Colaianni, Nicola. «Ateismo de combat e intesa con lo stato.» *Rivista Associazione italiana dei Costituzionalisti*, n. 3/2013 (2013): 1-18.
- . *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Comaroli, Silvana Andreina. *Disposizioni in materia di porto del kirpan da parte dei cittadini e degli stranieri di confessione sikh legalmente residenti nel territorio della Repubblica*. 13 Ottobre 2022. <https://www.camera.it/leg19/126?tab=1&leg=19&idDocumento=179&sede=&tipo=> (consultato il giorno Dicembre 21, 2022).
- Consorti, Pierluigi. «1984-2014: le stagioni delle intese e la terza età dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione.» *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (Il Mulino), n. 1/2014 (2014): 91-119.
- . *Diritto e religione: basi e prospettive*. Bari: Laterza, 2020.
- De Martino, Ernesto. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. A cura di Marcello Massenzio. Torino: Einaudi, 2021.
- Dressler, Markus, e Arvind-Pal Singh Mandair. *Secularism and Religion-Making*. New York (NY): Oxford Univ. Press, 2011.

- Durkheim, Émile. *Le forme elementari della vita religiosa : il sistema totemico in Australia*. Roma: Newton Compton, 1973.
- Dworkin, Ronald. *Religion without God*. Cambridge-Londra: Harvard University Press, 2013.
- Enkvist, Victoria, e Per-Erik Nilsson. «Techniques of religion-making in Sweden: The case of the Missionary Church of Kopimism.» *Critical Research on Religion* 4, n. 2 (2016): 141-155.
- Favole, Adriano. *Oceania: Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza, 2014.
- Ferrarese, Maria Rosaria. *Diritto sconfinato: Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*. Roma-Bari: Laterza, 2006.
- Garelli, Franco. *Gente di poca fede: il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: Il Mulino, 2020.
- . *Piccoli atei crescono: davvero una generazione senza Dio?* Bologna: Il Mulino, 2016.
- . *Religione all'Italiana: l'anima del paese messa a nudo*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Geertz, Clifford. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 2019.
- George, Alison. 2012 gennaio 6. <https://www.newscientist.com/article/dn21334-kopimism-the-worlds-newest-religion-explained/> (consultato il giorno dicembre 29, 2022).
- Il Post. *I 12 referendum dei Radicali*. 2013 Agosto 8. <https://www.ilpost.it/2013/08/08/referendum-radicali-giustizia/>.
- Jenses, Jeppe Sinding. *Che cosa è la religione?* Roma: Bulzoni editore, 2018.
- Luckmann, Thomas. *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino, 1967.
- Minois, Georges. *Storia dell'ateismo*. Roma: Editori Riuniti, 2003.
- Musselli, Luciano. «Chiesa e Stato all'Assemblea Costituente.» *Il Politico*, 1988: 69-96.
- O'Callaghan, Sean. «Cyberspace and the Sacralization of Information.» *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 6 (2014): 90-102.
- OpenPolis. *La presenza dei musulmani in Italia*. 15 giugno 2021. <https://www.openpolis.it/la-presenza-dei-musulmani-in-italia/> (consultato il giorno gennaio 2023, 05).
- Pew Research Center. «In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace: an update in America's changing religious landscape.» 2019.
- Regno di Svezia. «Lag (1998:1593) om trossamfund.» s.d.

- Repubblica Italiana; Santa Sede. «Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense.» *Segreteria di Stato della Santa Sede*. s.d.
https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede.italia_it.html (consultato il giorno Dicembre 12, 2022).
- Repubblica Italiana; Tavola Valdese. «Intesa tra il Governo della Repubblica Italiana e la Tavola valdese in attuazione dell'articolo 8, comma terzo, della Costituzione.» *Chiesa Evangelica Valdese*. 21 febbraio 1984.
https://www.chiesavaldese.org/documents/discipline/01_int84.pdf (consultato il giorno dicembre 20, 2022).
- Rizzotti, Martino, e Giorgio Vilella. «L'Intesa con lo Stato.» *L'Ateo*, 1999.
- Rizzotti, Martino, e Giorgio Vilella. «Intesa con lo Stato.» *UAAR*. s.d.
https://www.uaar.it/uaar/ateo/archivio/1999_4_art3.html/ (consultato il giorno Dicembre 6, 2022).
- Smith, Jonathan Z. «God Save This Honourable Court.» In *Relating religion. Essays in the study of religion*, di Jonathan Z. Smith. Chicago (IL)-Londra: University of Chicago press, 2004.
- Special Eurobarometer. *Special Eurobarometer 393. Discrimination in the EU in 2012*. European commission, 2012.
- Special Eurobarometer. *Special Eurobarometer 493. Discrimination in the European Union: Report*. European Commission, 2019.
- Teubner, Gunther. *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione: l'emergere delle costituzioni civili*. A cura di Riccardo Prandini. Traduzione di Riccardo Prandini. Roma: Armando, 2005.
- Thomas, Owen C. «Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement.» *Anglican Theological Review*, Gennaio 2006: 397-415.
- Torre, Giuseppe Dalla. «Verso un diritto ecclesiastico europeo? Annotazioni preliminari sulla Costituzione UE.» *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (Il Mulino), n. 2/2005 (2005).
- Tossi, Patrizia. «Sangue di San Gennaro: prodigio o miracolo?» *Quotidiano Nazionale*, 18 Settembre 2022.

- UAAR. *Giuliano Amato, un uomo per tutte le stagioni (soprattutto quelle clericali)*. 14 settembre 2013. <https://blog.uaar.it/2013/09/14/giuliano-amato-uomo-tutte-stagioni-clericali/> (consultato il giorno gennaio 2023, 05).
- . *Otto per mille*. 15 dicembre 2018. <https://www.uaar.it/laicita/otto-per-mille/> (consultato il giorno dicembre 12, 2022).
- Unione Europea. «Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea.» 2009.
- Unione Sikh Italia. *Unione Sikh Italia*. s.d. <https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/> (consultato il giorno dicembre 21, 2022).
- Walker, Seth M. «Holy piracy: Kopimism, the sacralisation of information, and the legitimating power of religion.» *Culture and religion* 19, n. 3 (2018): 329-344.
- Winter, Michael, e Christopher Short. «Believing and Belonging: Religion in Rural England.» *The British Journal of Sociology*, Dicembre 1993: 635-651.

