



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno V - n. 2-2010**  
**luglio-dicembre**

ISSN 1970-5301

**10**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno V - n. 2-2010  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

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

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

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

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
P. Colella, A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli  
G.J. Kaczyński  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

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

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

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefanì  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro  
F. De Gregorio  
S. Testa Bappenheim  
G. Schiano  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

questa scelta? Per i precedenti ebraici livornesi, per l'amicizia con Toaff, anche lui come Ciampi livornese e poi rabbino di Roma, per un reale interesse per l'argomento che lo aveva posto in contatto con i rappresentanti delle confessioni acattoliche di Livorno. Dopo la guerra sia questa città che Pisa erano quasi del tutto distrutte. Margiotta ricostruisce il clima culturale della Facoltà di giurisprudenza, ricorda i professori di maggiore prestigio, Funaioli, Biggini, Palazzolo, Morra, Miele, Frezza e lo stesso Jannaccone, del quale vengono ricostruite, con ampiezza di riferimenti e informazioni, la carriera e le opinioni scientifiche, in particolare quelle riguardanti il diritto ecclesiastico internazionale e coloniale.

La tesi di Ciampi è antecedente la Costituzione, che pure finirà con il prendere, nell'art 8 com.3, posizioni non contrastanti con quelle ventilate da Ciampi degli "accordi particolari".

Nella seconda prefazione Gianni Long ricostruisce, con specifico riferimento alla situazione livornese, la condizione degli ebrei e dei protestanti alla vigilia della Costituente. Le comunità israelitiche di Livorno e di Pisa avevano il privilegio della livornina, cioè di immunità civili e penali che le esentava dalla giurisdizione statale. Tolleranza c'era anche a Livorno per musulmani e ortodossi. V'era una comunità valdese sulla quale si era soffermato lo stesso Spini. Long si riferisce allo Statuto Albertino, alla legge sui culti ammessi e alla posizione di Piacentini, e rammenta la tesi di Ciampi, secondo il quale "il fatto che l'articolo 1 del Trattato sia legato all'articolo 1 dello Statuto Albertino, porta immediatamente alla revisione dei Patti stessi". Long prende anche in esame la c. d. legge Falco, cioè il R.D. n. 1731 del 1930 sulle Comunità israelitiche, e parla dell'aspirazione degli ebrei all'eguaglianza, mortificata dalle leggi razziali, e dai loro interventi sulla Costituzione del 1947, fino alle posizioni attuali.

La tesi di Ciampi, dopo una breve introduzione, si articola in un primo capitolo, storico, riguardante la legislazione ecclesiastica italiana dalla Restaurazione ai Patti lateranensi, un secondo sulle origini e i caratteri del diritto ecclesiastico vigente, un terzo sulla religione dello Stato e la libertà religiosa, un altro sulla libertà di discussione, di propaganda e di proselitismo, uno sull'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, un altro sulla tutela penale del sentimento religioso e, infine, delle conclusioni. Come può constatarsi, molto più del regime delle minoranze religiose.

Una postfazione sullo Stato tra confessione e laicità di Francesco Paolo Casavola conclude il volume. Casavola fa riferimento al principio *cuius regio et eius religio*, cioè al sistema territoriale tedesco, alla dicotomia confessionismo-laicità, e, da romanista, ci riporta alle controversie ariane e a vari momenti storici del conflitto Stato-Chiesa, compresi gli interventi del Vaticano al momento della Costituente. A Casavola si deve la sentenza della Corte Costituzionale sulla laicità, per cui nessuno più di lui è legittimato a parlarne.

Un libro quindi interessante, con varie suggestioni e stimoli culturali, che si è fatto bene a pubblicare anche per sottolineare l'importanza e la centralità delle tematiche ecclesiasticistiche.

**Mario Tedeschi**

Luca Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli, Il Rubbettino, 2010

La cultura e la storia dell'Europa moderna dispongono di risorse culturali e istituzionali alternative a quelle della laicità, per gestire il ruolo sociale della religione e, in modo particolare, il rapporto tra poteri religiosi e poteri politici? È questa la domanda centrale intorno alla quale ruota l'ultimo lavoro di Luca

Diotallevi, docente di Sociologia generale all'Università di Roma Tre, da sempre impegnato nell'analisi dei temi della sociologia della religione e, in particolare, dei fenomeni legati alla presenza cattolica in Italia (si pensi solo all'interessante esame delle peculiarità del nostro Paese in *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Il Rubbettino, 2001). L'interrogativo posto da Diotallevi non ha altro scopo – secondo le intenzioni dichiarate dallo stesso Autore – che invitare il lettore a considerare con maggiore attenzione di quanto non si faccia attualmente, nel dibattito pubblico intorno al ruolo sociale della religione, la possibilità di un'alternativa alla laicità.

La riflessione prende le mosse da una constatazione generale: nel dibattito pubblico odierno intorno al ruolo sociale della religione e, in modo particolare, alla separazione tra poteri politici e poteri religiosi, il modello della laicità appare sempre più in crisi. Nella percezione comune, all'origine di questa crisi vi sarebbe un processo di (presunta) deprivatizzazione della religione (il c.d. ritorno del sacro).

La spiegazione della crisi dei valori e delle istituzioni della laicità attraverso l'argomento della ricomparsa sulla scena pubblica della religione trova in José Casanova uno dei suoi più autorevoli interpreti; a partire dagli anni Novanta, Casanova introduce nel dibattito una serie di dati e di argomenti a sostegno dell'evidenza di un processo di deprivatizzazione della religione. Ripercorrendo sinteticamente il nucleo centrale delle tesi di Casanova e dei suoi sostenitori, Diotallevi mostra come al fondo si intraveda un orizzonte teorico che non si allontana mai dalla prospettiva della laicità, considerandola entro una sorta di complementarità inversa con la religione. Se laicità equivale a processo di privatizzazione della religione, quanto più quest'ultima "aumenta" (cioè si deprivatizza) tanto più la prima "arretra" o, in altri termini, entra in crisi.

Ritorno della religione sulla scena pubblica, aumento della partecipazione religiosa, immigrazione e presenza di nuovi movimenti religiosi sono gli argomenti più frequentemente usati per interpretare le cause della crisi. Tuttavia, sostiene l'Autore, una lettura più attenta rivela un certo grado di sopravvalutazione dei fenomeni appena citati: in realtà negli ultimi due decenni si è assistito ad un decremento della partecipazione religiosa, al contrarsi del potere delle organizzazioni religiose e, in definitiva, ad un mero rallentamento del declino delle religioni, cui si contrappone, semmai, la capacità di innovazione degli attori religiosi, comprese le chiese storiche. L'analisi di Diotallevi su questo punto ribalta alcuni frequenti luoghi comuni, sebbene appaia fortemente orientata solo sul versante cattolico; sarebbe interessante domandarsi se, applicando gli stessi criteri (potere delle organizzazioni religiose, partecipazione ai riti ecc.) ad altri attori religiosi, avremmo gli stessi esiti.

Poiché quello che appare come un semplice rallentamento nel processo di declino non è in grado di spiegare e di produrre la crisi della laicità, è giunto il momento, secondo l'Autore, di utilizzare un approccio teorico più sofisticato e complesso, che muova da una lettura anch'essa più complessa del fenomeno della modernizzazione.

La crisi della laicità – è questa una delle tesi principali del volume – va ricercata nella crisi dello Stato e della sua pretesa di sovranità. Intendendo lo Stato come progetto politico di sovranità assoluta e di monopolio sul diritto e sullo spazio pubblico, la laicità si configura come un aspetto particolare del progetto statale. Muovendo dalla concezione luhmaniana (alla quale si appoggia l'impianto teorico del libro), la crisi dello Stato va interpretata come l'effetto del primato della differenziazione sociale per funzioni sulla società e sulla organizzazione statale. Il ritorno della religione, entro questa

prospettiva, altro non sarebbe che «il grado di successo con cui organizzazioni e istituzioni religiose fanno fronte alle nuove condizioni sociali generali e partecipano alla formazione di un sottosistema societale specializzato per la religione» (p. 51).

Se la crisi dello Stato porta con sé, inevitabilmente, la crisi della laicità, in quanto uno dei profili qualificanti una certa idea di Stato, è possibile però trovare, entro la stessa modernità europea, soluzioni alternative alla medesima istanza di separazione tra poteri pubblici e poteri religiosi.

Scartando la facile equazione modernità = laicità, si può osservare che la modernità europea offre al problema una risposta alternativa a quella della laicità: il modello di *religious freedom*. Quest'ultimo, debitore della esperienza del diciassettesimo secolo britannico e del pensiero di Locke, si presenta come un sistema di separazione tra poteri politici e poteri religiosi frutto di un ordine sociale poliarchico, strettamente connesso al regime di *common law* («le *religious clauses* sono amministrate caso per caso poiché sono inserite in un sistema giuridico – politico di *common law*», p. 73), legato ad un'idea di spazio pubblico più ampia, che non si identifica con lo spazio politico, e alla assenza di un progetto di sovranità assoluta dello Stato e di monopolio dello spazio pubblico da parte della politica.

Il modello del *religious freedom* si incardina in un sistema costruito intorno ad un quadro di controlli e bilanciamenti, sia intrapolitici che nel rapporto tra politica e società e in esso «provvede ad una separazione tra poteri religiosi e poteri politici la quale non implica alcuna privatizzazione della religione. In un regime di *religious freedom* non vi è alcuna neutralizzazione religiosa dello spazio pubblico. Gli argomenti, le organizzazioni, le istituzioni religiose hanno una piena dignità pubblica» (p. 66).

La religione entra nella sfera pubblica, vi partecipa e con la sua stessa esistenza, commenta l'Autore, diventa presidio di libertà per tutti (credenti e non credenti) contro le pretese egemoniche dello Stato.

In definitiva, l'elemento che maggiormente segna la distanza tra *religious freedom* e laicità sta nel fatto che il primo modello non privatizza la religione, mentre il secondo sì. Solo il primo dei due modelli riconosce dignità pubblica alla religione. Questa considerazione introduce una riflessione su un punto centrale nel dibattito attuale: la legittimazione del discorso religioso nello spazio pubblico.

Seguendo l'analisi di Diotallevi, l'ideologia della neutralità della politica rispetto alla religione si fonda sulla pretesa che le convinzioni secolari abbiano una dignità pubblica superiore a quella delle convinzioni religiose. In questo modo vanno lette posizioni come quella espressa da Habermas, per il quale tesi religiosamente motivate, per poter accedere al dibattito pubblico, dovrebbero essere traducibili nel linguaggio della ragione. Su questa visione l'Autore richiama le critiche dei commentatori *liberal* statunitensi, i quali individuano nelle tesi di Habermas una forma di *seculocracy*: la convinzione che un punto di vista areligioso o atireligioso possa fungere da confine di ciò che può accedere al dibattito pubblico. Citando Perry e Toulouse, troviamo che «non vi è nulla di essenziale nella religione che la renda necessariamente un *conversation stopper*» e ancora, con Rorty, l'Autore conclude che i *conversations stopper*, di qualunque natura essi siano, dovrebbero essere tenuti lontani da un dibattito democratico.

Il volume prosegue approfondendo le differenze tra i due modelli. In entrambi si attua una separazione ma nel caso della laicità questa corre tra pubblico e privato, nel caso del *religious freedom* essa resta tutta all'interno dello spazio pubblico. La laicità «neutralizza la religione all'inter-

no dello spazio pubblico e la relega nel privato», il *religious freedom* «separa i poteri politici da quelli religiosi in quanto li riconosce come due diverse forme di poteri pubblici» (p. 90) all'interno di uno spazio poliarchico (quest'ultimo inteso come contesto sociale in relativo disordine, perché retto e mantenuto dall'interferenza di molteplici principi regolativi).

Dopo essersi soffermato sul confronto tra religione civile e *civil religion*, tra il legame della laicità con la *civil law* e del *religious freedom* con il *common law* (questo legame apparentemente necessario – verrebbe da domandarsi – non potrebbe impedire la esportabilità del modello di *religious freedom* nell'Europa continentale?), l'Autore analizza alcune posizioni dottrinali intorno al tema della laicità. Avendo tutte come prototipo la laicità francese, le tesi sulla laicità si differenziano tra loro per minori o maggiori accentuazioni di alcuni caratteri ma mai per una differenza sostanziale, con il risultato che con il termine laicità troppo spesso si definisce un concetto di tale vaghezza da risultare inutile per l'analisi scientifica (almeno per quella sociologica) e si confonde il problema (l'istanza di separazione tra poteri politici e poteri religiosi) con una delle sue soluzioni storicamente date.

Il volume termina con un capitolo dedicato alla prospettiva cattolica in tema di separazione dei poteri. Il cattolicesimo, secondo Diotallevi, ha maturato al suo interno più modi di intendere il proprio rapporto col mondo, che a loro volta determinano scelte nella direzione sia della laicità che del *religious freedom*. A sostegno della propensione verso il secondo modello, vi è certamente la *Dignitatis Humanae*, seguita dalla *Centesimus Annus* e, in generale, dai pronunciamenti di Giovanni Paolo II.

L'interessante ricostruzione dell'Autore appare coerente con l'impostazione di fondo del libro, che vede come inestri-

cabilmente intrecciati, nella storia europea, i modi di soluzione del problema del rapporto tra poteri politici e poteri religiosi con la presenza e l'influenza dominante del Cristianesimo.

A partire da queste premesse teoriche, la diagnosi circa la crisi della laicità, nonché la proposta alternativa sulla quale l'Autore invita a concentrare l'attenzione, sembrano riconducibili ad una prospettiva nella quale interlocutore dei poteri pubblici rimane, essenzialmente, il Cristianesimo quale unico (o almeno più rilevante) attore religioso. La narrazione della comprensione, all'interno del mondo cattolico, del problema della separazione tra poteri appare funzionale ad un discorso che voglia mettere al centro una ipotesi diversa (il *religious freedom* al posto della laicità), dimostrando che essa trova sostegno anche nella prospettiva religiosa. In questo senso, l'ipotesi di Diotallevi apre alcuni squarci problematici di grande interesse, soprattutto per il giurista, il quale, chiamato a fare i conti con i problemi pratici oltre che teorici, è posto di fronte allo sforzo di verificare se l'attuale contesto sociale multireligioso non sia in grado di mettere in crisi la tenuta del modello proposto.

La società multi religiosa vede la presenza di attori religiosi che non rispondono (o non sempre nella stessa misura) ai requisiti implicitamente richiesti da un modello di separazione tra poteri politici e poteri religiosi che si inquadri in un impianto poliarchico, nel senso usato dall'Autore. Come dovrebbe intervenire l'autorità politica di fronte ad un attore religioso che – per ipotesi – rifiutasse i presupposti teorici e pratici della separazione tra i due poteri o dimostrasse una concezione del ruolo pubblico della religione ben lontana da quella che trova il suo fondamento teorico nella differenziazione funzionale della società? Come interpretare, in questo quadro, il ricorso agli statuti personali? In questi come in altri casi, si pone l'esigenza di garantire

almeno un livello minimo di condivisione di alcuni valori essenziali, in grado di consentire la pacifica convivenza sociale.

Questo compito, si legge ai margini della riflessione di Diotallevi, sembra spettare allo Stato in quanto e nella misura in cui sia riconducibile ad un problema di ordine pubblico, che spetta a quest'ultimo tutelare; naturalmente, qui si apre un fronte di questioni che il saggio inevitabilmente lascia inesplorate.

Del resto, è chiaro fin dalle premesse che l'intento dell'Autore non è quello di sollevare questioni e suggerire risposte pratiche all'interprete del diritto, volendo restare entro un'ottica dichiaratamente solo sociologica e non giuridica. Inserendo la crisi del modello di laicità entro l'orizzonte teorico della crisi dello Stato, lo sguardo del sociologo Diotallevi offre un prezioso contributo per leggere il presente attraverso una visione distante dagli schemi consueti e dai luoghi comuni. Una alternativa esiste, ci dice l'Autore, ed è interna alla stessa vecchia Europa che ha dato i natali alla laicità; si tratta solo di soffermarsi con maggiore attenzione su un "materiale di lavoro" non nuovo ma non sempre adeguatamente esplorato e che forse può costituire un valido aiuto nel tentativo di rispondere alle sfide del presente.

**Silvia Angeletti**

Enrico Giarnieri, *Lo status della Santa Sede e della Svizzera presso l'Onu*, G. Giapichelli Editore Torino, 2008, pp. 128.

L'autore approfondisce nel suo libro lo studio sull'attuale status giuridico che la Santa Sede riveste all'interno dell'ONU, tenendo presente l'evoluzione della posizione nell'ambito dell'ONU di un altro soggetto tradizionalmente identificato come "neutrale" e cioè la Svizzera.

Infatti, fino al 3 marzo 2002 la Svizzera e la Santa Sede erano gli unici soggetti

neutrali di diritto internazionale che non rivestivano lo statuto di "membro" presso l'ONU. Successivamente, la Svizzera è divenuta membro *de pleno iure*; nel contempo, per la Santa Sede si sono prospettate ipotesi di una diversa partecipazione da quella di "osservatore", con aperture ad una futura membership, sulle tracce dell'esperienza elvetica.

In sostanza, le ragioni della ricerca, come riferisce lo stesso autore "*poggiano le loro basi sui concetti di neutralità, imparzialità e neutralizzazione, per tentare di verificare, in primo momento, quale di questi possa meglio adattarsi alla natura e all'indole di due soggetti così peculiari come sono la Santa sede e la Confederazione Elvetica*".

Giarnieri, sul presupposto delle peculiarità e finalità dell'agire della Santa Sede, alla luce sia del diritto canonico sia del diritto internazionale, tenta di fornire la chiave di lettura della *neutralità positiva* della Santa Sede, intendendo tale espressione come un "contenitore concettuale" entro cui poter collocare idealmente sia il principio di imparzialità sia la politica di imparzialità, meglio aderenti alla natura ed all'azione internazionale della Santa Sede.

Così, nel corso dell'opera, ai fini di una ottimale comprensione di quali siano gli effettivi spazi di operatività della Santa Sede all'interno dell'ONU, considerando altresì l'indispensabile contributo offerto al rafforzamento del ruolo delle Nazioni Unite, si sviluppa un'analisi incrociata sul piano giuridico, dottrinale nonché storico sulla neutralità in senso a-tecnico della Santa Sede.

Nel contempo, con riferimento alla Confederazione Elvetica, si incentra l'attenzione sull'originalità dell'ordinamento federale svizzero e sui connotati della cd. "neutralità armata".

Il primo capitolo, dunque, si occupa di definire i concetti di "neutralità" e di "imparzialità" i quali, ad avviso del Giarnieri, *ad una prima lettura potrebbero*