



Paolo Sassi

(dottore di ricerca in diritto ecclesiastico e canonico)

Musulmani d'Italia, unitevi?

Islàm e democrazia pluralista nell'esperienza recente *

SOMMARIO. 1. Post-secolarismo – 2. Il coacervo anonimo ed indistinto dei musulmani – 3. Islàm e modernità – 4. Gestire la complessità – 5. Consulta islamica e pluralismo – 6. Ebrei separati – 7. Quali interlocutori? – 8. Conclusioni.

1 - Post-secolarismo

Mentre la nuova stagione di protagonismo delle religioni sembra aver sempre più “destabilizzato” a livello mondiale molte delle letture consuete sui grandi processi storici in atto¹, in alcuni paesi europei – tra cui l'Italia – il dibattito in corso sembra per molti aspetti più versato nella riproposizione di tradizionali modelli culturali che orientato alla ricerca di nuove interpretazioni del presente e del futuro delle società del vecchio continente².

Così è avvenuto che per molto tempo la Francia sia stata occupata in una grande ed impegnativa discussione sulla questione dei simboli religiosi per decidere infine la loro interdizione – almeno di

* Intervento al convegno organizzato dagli allievi del prof. Sergio Lariccia a Roma il 7 novembre 2007 su *Poteri pubblici e laicità delle istituzioni. Sessant'anni di esperienza costituzionale*, di prossima pubblicazione negli Atti relativi.

¹ Il riferimento d'obbligo è al primo studio di **G. KEPÉL**, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991 (nuova ed. 2003); in it. *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991. V. anche **K. EDER**, *La religione liberata*, in *Reset*, n. 95, 2006; anche in <http://eurozine.com/pdf/2006-07-07-e-der-it.pdf> [ultimo accesso a tutti i riferimenti *web* – da qui in poi – il 5 gennaio 2008].

² In questo senso, ad esempio, potrebbe invece segnalarsi la prospettiva volta allo sviluppo di nuove relazioni dell'Europa col continente africano, dopo la stagione conclusa della decolonizzazione e delle indipendenze. Cfr. sul punto **M. MARAZZITI** e **A. RICCARDI**, *Eurafrika*, Milano, Leonardo International, 2004. Si tratterebbe di ristabilire e rinsaldare una prossimità ed una comune prospettiva di sviluppo non unicamente legata all'attuale incontrastato protagonismo economico della presenza cinese (su cui v. ad esempio **I. PANOZZO**, *L'Africa cinese*, in <http://www.lettera22.it/sho-wart.php?id=7726&rubrica=98>).



quelli “ostentati” – dallo spazio pubblico³; e che parimenti il nostro paese si sia trovato a valutare la legittimità della presenza del crocifisso nelle scuole e nei tribunali con una inaudita vivacità⁴.

Ma è senza dubbio alla progressiva diffusione dell’Islàm in occidente – anche se sarebbe forse più esatto dire: degli immigrati provenienti da paesi di cultura e tradizione islamica – che da tempo si guarda con interesse. Mi sembra tuttavia che – pure in presenza di alcune qualificate analisi⁵ – da ultimo prevalga il timore⁶, anche nel nostro paese⁷. Specie a causa di una certa pre-comprensione delle tesi di

³ Avevo avanzato alcune osservazioni in **P. SASSI**, *Laicità e multiculturalismo: una partita aperta*, in *queste istituzioni*, n. 132, 2003/2004, p. 14; cfr. anche la risposta di **G. VETRITTO**, *Il buco nel calzino (a proposito di un articolo sulla laicità)*, *ivi*, n. 133/134, 2004, p. 37.

⁴ L’argomento ha prodotto – come noto – ragguardevole e contraddittoria giurisprudenza in ogni ordine e grado di giudizio, nonché grande messe di commenti e riflessioni. Cfr. per tutti i contributi più recenti nel volume *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Roma, Carocci, 2006, a cura di **S. FERRARI**, nonché le relazioni al recente incontro di Napoli, 26 - 27 ottobre 2007, dal titolo *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, in <http://www.aic2007.unina.it/programma.htm> ed in <http://www.astrid-online.it/Do2ssier--L3/>; cfr. anche il dossier dell’associazione dei costituzionalisti su *Laicità e Stato costituzionale*, in <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/in-dex.html>, l’area curata da **A. G. CHIZZONITI**, *La questione del “crocifisso”*, in <http://www.olir.it/aree-tematiche/75/index.php>, il forum di *Quaderni costituzionali su Stato laico e libertà religiosa*, in http://www.forumcostituzionale.it/site/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=0.

⁵ Si segnalano in questa sede solo alcuni tra i più rilevanti studi e riflessioni apparsi negli ultimi anni e volti ad una analisi principalmente dei profili giuridici della nuova presenza islamica in Europa: *L’Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, a cura di **S. FERRARI**, Bologna, il Mulino, 1996; il IV volume dei *Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico* dedicato a *La presenza islamica nell’ordinamento giuridico italiano*, a cura di **M. TEDESCHI**, Napoli, Jovene, 1996; *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, a cura di **S. FERRARI**, Bologna, il Mulino, 2000; *Islam in Europe*, a cura di **A. MOTILLA**, primo volume della rivista *Derecho y religión*, 2006. Cfr. anche – in una prospettiva più ampia – **M. CAMDESSUS**, **J. DANIEL**, **U. ECO** e **A. RICCARDI**, *Islam e Occidente. Riflessioni per la convivenza*, Roma - Bari, Laterza, 2002.

⁶ Cfr. ad esempio **F. GUSTINCHIC**, *Islamofobia e radicalismo, una coppia perfetta*, in *LiMes*, 2004, n. 3, p. 195; con riferimento alla situazione inglese, **P. WELLER**, *Addressing religious discrimination and islamophobia: Muslims and liberaldemocracies. The case of the United Kingdom*, in *Journal of Islamic studies*, 2006, n. 3, p. 295. Una originale lettura in chiaroscuro del confronto tra Islàm e cristianesimo europeo in **A. MELLONI**, *Eurovescovi ed euroislam*, in *LiMes*, 2004, n. 3, p. 75.

⁷ Ne è un esempio – tra molti – la continua virulenta polemica del vicedirettore del *Corriere della sera* Magdi Allam in particolare contro alcune organizzazioni islamiche – ritenute dissimulate emanazioni del radicalismo violento – e contro le iniziative di dialogo in senso più ampio. Cfr. anche in proposito il dibattito aperto a



Huntington⁸ e dopo gli attentati susseguitisi dall'11 settembre 2001 in poi, la connessione tra Islàm e terrorismo sembra diventata sempre più ineludibile e poco paiono valere le stesse dichiarazioni di parte islamica secondo cui anche se «alcuni Musulmani, singoli e gruppi, [...] hanno deviato e si sono macchiati di azioni violente [...] mai azioni isolate possono negare la posizione pacifica di un intero mondo di più di un miliardo di persone che vivono in più di 50 paesi di sei continenti»⁹.

Così, la confusione tra Islàm e violenza sembra ineluttabile e se ne trova asserzione persino nella pubblicistica più informata o nella dottrina più attenta¹⁰. Talora poi, non sempre a proposito, la questione islamica viene agitata in connessione con quella della laicità dell'Occidente, cui l'Islàm sarebbe estraneo se non nemico. Non intendo soffermarmi in maniera specifica in questa sede su valutazioni circa questa relazione, né declinare una ulteriore interpretazione del principio di laicità: si tratta di un dibattito già molto affollato, che procede da diverso tempo con contributi numerosi e di diverso tenore e sensibilità¹¹. Mi preme invece svolgere alcune rapide considerazioni su

seguito delle critiche della rivista *Reset* e di alcuni suoi autori e collaboratori alle tesi di Allam (<http://www.resetdoc.org/IT/Magdi-Reset.php>).

⁸ **S. P. HUNTINGTON**, *The Clash of Civilization?*, in *Foreign Affairs*, Summer 1993, anche in <http://www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/samuel-p-huntington-the-clash-of-civilizations.html>, poi *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996; in italiano *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Milano, Garzanti, 2000. Con riferimento alle tesi di Huntington, da ultimo lo stesso Salman Rushdie sembrerebbe essersi convinto della insanabile negatività di tutte le religioni in quanto tali; cfr. l'articolo *Lo confesso: ho sbagliato sulle guerre di religione*, pubblicato lo scorso 14 dicembre in Italia su *la Repubblica*, pp. 1 e 44-5. Va indubbiamente considerata l'influenza che su questo giudizio può esercitare la singolare e drammatica vicenda personale dello scrittore, colpito da condanna a morte per blasfemia dall'ayatollàh Khomeini in seguito alla pubblicazione nel 1988 del romanzo *The Satanic Verses* e da allora costretto a vivere sotto protezione.

⁹ Cfr. l'intervento di **E. IBRAHIM** all'incontro internazionale *Per un mondo senza violenza. Religioni e culture in dialogo*, Napoli 21-23 ottobre 2007, in http://www.santegidio.org/uer/2007/int_1367_IT.htm.

¹⁰ Tale sembra – almeno in parte – l'opinione di **C. CARDIA**, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 174-5, nonché in *Laicità cristiana*, a cura di **F. D'AGOSTINO**, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 52. Cfr. in proposito la recensione di **N. COLAIANNI**, *Quale laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2007.

¹¹ Il dibattito recente nel nostro paese può considerarsi avviato – dopo la novella concordataria del 1984 – dalla nota sentenza costituzionale n. 201 del 1989, poi sostanzialmente confermata altre volte nel suo contenuto fino alla sentenza n. 168 del 2005. Con questa sentenza, come noto, il principio di laicità – nominalmente assente dalla carta suprema – è stato “inserito” dai giudici della corte tra i cosiddetti “principi supremi” dell'ordinamento costituzionale, secondo una specifica accezione



questo montante, asserito e indeclinabile asserto che afferma l'insanabile dispregio dell'Occidente da parte dell'Islàm – su cui la riflessione svolta finora mi sembra soffra ancora e per molti aspetti di una certa immaturità – nonché sul corollario che potrebbe discenderne, qualora queste considerazioni volessero essere applicate alla condizione giuridica dei fedeli musulmani nel nostro paese.

2 - Il coacervo anonimo ed indistinto dei musulmani

Occorre innanzitutto affrontare il problema relativo all'uso corretto (e alla critica) della terminologia corrente, non esclusivamente di quella giuridica: molti ricorderanno ad esempio la felice definizione che Giorgio Peyrot utilizzò diversi anni addietro con riferimento alla condizione dei cosiddetti «culti ammessi», raggruppati in un «coacervo anonimo ed indistinto»¹². Anche l'ordinamento democratico e repubblicano ha considerato nel loro insieme le cosiddette «confessioni religiose diverse dalla cattolica», seppure con qualche evidente miglioramento¹³: realtà religiose certo diverse tra di loro eppure

variamente commentata dagli studiosi: esso sarebbe anzi «uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica», inteso quale principio che implica «non già indifferenza dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale». Sul tema la produzione è continua e pressoché indominabile; oltre alle indicazioni della precedente nota 4, mi sia permesso rinviare a *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, a cura di **G. DALLA TORRE**, Torino, Giappichelli, 1993; *Il principio di laicità nello Stato democratico*, a cura di **M. TEDESCHI**, Soveria Mannelli, Rubettino, 1996; **M. VENTURA**, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Torino, Giappichelli, 2001; **S. LARICIA**, *La laicità in Italia. Un percorso bibliografico*, in <http://www.sergiolariccia.it/contribu-to1.pdf>; il n. 2 del 2006 della rivista *democrazia e diritto*; **P. BELLINI**, *Il diritto d'essere se stessi: discorrendo dell'idea di laicità*, Torino, Giappichelli, 2007; **P. STEFANÌ**, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Bari, Cacucci, 2007; in una chiave non solo giuridica i contributi del volume *Le ragioni dei laici*, a cura di **G. PRETEROSSO**, Roma - Bari, Laterza, 2005.

¹² **G. PEYROT**, *Significato e portata delle intese*, in *Le intese tra Stato e confessioni religiose. Problemi e prospettive*, a cura di **C. MIRABELLI**, Milano, Giuffrè, 1978, p. 50. Ma anche **ID.** *Condizione giuridica delle confessioni religiose prive di intesa*, in *Diritto ecclesiastico*, 1984, I, p. 652; cfr. anche **G. LONG**, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 7.

¹³ Osservazioni critiche circa la “proprietà” dell'espressione usata dal legislatore costituente in **N. COLAIANNI**, *Confessioni religiose e intese Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Bari, Cacucci, 1990, p. 32: il termine «confessioni religiose» usato dal costituente è infatti davvero, nella seconda metà degli anni '40, «una espressione di nuovo conio, estranea al lessico del legislatore italiano, che fino allora aveva adoperato il termine “culti”», coerentemente col «disconoscimento della libertà



“affratellate” dalla comune distinzione nei confronti della *ex* religione dello stato.

Quella icastica ed efficace espressione del giurista evangelico recentemente scomparso¹⁴ – oramai “datata”, anche se purtroppo non ancora “superata” né caducata – ha goduto di un certo successo ed ha indubbiamente aiutato la riflessione degli studiosi sugli aspetti più rilevanti della declinazione del pluralismo in materia religiosa¹⁵; sembrerebbe forse scontato ricordarla ancora. Eppure, essa non sembra aver tuttora fatto troppo breccia nella riflessione sui rapporti coi cosiddetti musulmani, i quali ultimi – genericamente considerati – non solo sono anch’essi evidentemente diversi dai fedeli cattolici, ma sono pure assai differenti tra di loro¹⁶.

Sembra fin troppo banale rammentare come un musulmano indonesiano sia differente da uno marocchino, o l’Islàm sciita sia distante da quello sufi o sunnita, o che ad esempio il fedele tanzaniano sia diversamente disposto dal suo – apparentemente prossimo – fratello di fede che risiede nella striscia di Gaza o nel Libano meridionale. Eppure, come abbiamo appreso a capire – od anche solo a sapere – che esistono differenze pure profonde tra cristiani cattolici romani ed ortodossi, oppure tra luterani e pentecostali, così è forse da tempo maturo il momento per dirci e spiegarci le complessità di questi terribilmente “altri”¹⁷ che sembrano essere i musulmani, se vogliamo davvero fare i conti col mondo della pluralità¹⁸.

di associazione, che non era inclusa dallo statuto albertino nell’elenco dei diritti fondamentali».

¹⁴ Sulla figura di Giorgio Peyrot cfr. da ultimo **G. LONG**, *Giorgio Peyrot. Un profilo e F. GIAMPICCOLI*, *In memoria di Giorgio Peyrot*, in *Protestantesimo*, 2006, n. 1. Cfr. inoltre **M. VENTURA**, *Diritto e religione come questione di coerenza*, in *Libertà religiosa e minoranze*, a cura di **G. LONG**, Torino, Claudiana, 2007, p. 67.

¹⁵ Cfr. da ultimo la relazione di **G. CASUSCELLI** al Convegno su *Islam in Europa/Islam in Italia: lo statuto della comunità musulmana tra diritto e società*, Università degli Studi dell’Insubria (Como, 26 - 27 maggio 2006), dal titolo *La rappresentanza e l’intesa (tra astrattismo dottrinale e concretezza politica)*, ora in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007.

¹⁶ Sull’Islàm in Italia, cfr. il numero di *LiMes* dal titolo *Il nostro Islam*, 2004, n. 3, spec. i contributi di **S. ALLIEVI**, *I musulmani in Italia: chi sono e come ci vedono*, in *LiMes*, 2004, n. 3, p. 95; **M. STEFANINI**, *Le forme degli Islam nostrani*, *ivi*, p. 109; **F. DI LEO**, *Il nostro Islam in cifre*, *ivi*, p. 121. V. anche **R. GUOLO**, *Il campo verde: strategie islamiche in Italia*, in *LiMes*, 2001, p. 209.

¹⁷ Una suggestiva lettura dell’incontro/confronto con l’“altro” in **N. COLAIANNI**, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 223 e ss.

¹⁸ Cfr. ad esempio lo studio di **B. TIBI**, *Euro-Islam. L’integrazione mancata*, Venezia, Marsilio, 2003, oppure gli studi di **T. RAMADAN**, da ultimo *L’Islam in occidente*, Milano, Rizzoli, 2006. Interessante anche l’intervista di M. Ventura a Ramadan in



Bisognerebbe pertanto ripetere ancora che non esiste “un” Islàm¹⁹, ma diversi e molteplici modi di vivere la medesima sottomissione al Dio unico annunciato dal profeta Muhammad, così come molte e diverse sono le tradizioni cristiane: è stato osservato, con argomentare piuttosto convincente, che «*there is no single, unchanging Islam [...]. What Muslims say and do in the name of Islam has varied enormously through history, and varies enormously today*»²⁰. Declinare queste osservazioni sarebbe un fatto importante anche solo dal punto di vista culturale, prima che giuridico.

3 - Islàm e modernità

Un altro fronte sul quale mi sembra obbligatorio un supplemento di riflessione è quello delle relazioni delle molteplici anime dell’Islàm con la modernità: in generale, il rapporto col mondo moderno interroga trasversalmente culture e religioni – soprattutto quelle tradizionali – e non manca di alimentare riflessioni e dibattiti²¹. Tuttavia, per un misterioso eppure ineffabile meccanismo, parrebbe che l’universo musulmano sia ancora fermo al medio evo, mancando – si dice – di quella fondamentale distinzione che è invece propria della cultura di matrice cristiana e che separa quanto dovuto a Cesare da quanto dovuto a Dio²². Eppure, a ben guardare anche solo alla produzione non

occasione della presentazione del suo libro *Maometto. Dall’Islam di ieri all’Islam di oggi*, Siena, 19 marzo 2007, in <http://www.radioradicale.it/scheda/220438/marcoventura-intervista-tariq-ramadan>. V. inoltre l’intervista di Gwendoline Jarczyk a Mohammed Talbi, *Penseur libre en Islam: un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Paris, Michel, 2002 (ora in italiano, *Islam e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, Torino, UTET, 2005).

¹⁹ Così N. FIORITA, *L’Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*, Firenze, FUP, 2006, p. 5-6.

²⁰ T. GARTON ASH, *What does a free society require of believers and non-believers alike?*, in *Guardian*, 29 November 2007, anche in <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,2218663,00.html>. Il riferimento di Garton Ash è allo studio di E. MORTIMER, *Faith and Power. The Politics of Islam*, London, Faber and Faber, 1982.

²¹ Cfr. G. AMATO e V. PAGLIA, *Dialoghi post-secolari*, Venezia, Marsilio, 2006.

²² Giova forse alla comprensione della complessità e dei mutamenti anche profondi delle culture rammentare che almeno fino alla fine del XIX secolo il potere temporale del papa era ritenuto assolutamente legittimo e difeso – se necessario – anche con le armi. L’interpretazione più diffusa della frase di Gesù riferita in tutti e 3 i vangeli sinottici (Mc 12,13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26) mi pare quantomeno “insufficiente” (quando non decisamente strumentale); per una lettura esegetica e spirituale mi sia permesso rimandare alla breve ma bellissima riflessione di O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, Roma, AVE, 1996. Cfr. anche in argomento il rinvio di N. COLAIANNI, *Quale laicità*, cit., p. 3, a G. BARBAGLIO, *La laicità del credente*, Assisi, Cittadella, 1987, cui può forse aggiungersi – dello stesso studioso – un riferimento a *La laicità del credente*.



esclusivamente dedicata agli specialisti, non mancano studi e riflessioni sul rapporto complesso del mondo islamico col mondo contemporaneo²³.

Non è evidentemente in questa sede che è possibile dare conto compiutamente dei risultati di queste investigazioni: appare tuttavia doveroso evidenziare quantomeno come alla presunta "monolicità" islamica nei confronti del cosiddetto occidente, veicolata in molti casi dalla pubblicistica corrente, corrisponda poi nella realtà una molteplice, articolata e tutt'altro che uniforme galassia di atteggiamenti e soluzioni²⁴.

Ad esempio, non è affatto vero che il fenomeno della cosiddetta "secolarizzazione" – ritenuto il *proprium* dell'occidente europeo nel ventesimo secolo – non abbia altrettanto interessato le aree del mondo a maggioranza islamica: anzi – nell'opinione di diversi studiosi – lo stesso Islàm radicale è un fenomeno di secolarizzazione.²⁵

Neppure la laicità, questo concetto multiforme e polisemantico che da tempo alimenta il dibattito di molte società europee, è estranea alle realtà islamiche contemporanee²⁶: esso, assieme al termine "secolarizzazione", entrò nel novero dei concetti assimilati nel vicino oriente già nella seconda metà del XIX secolo, anche se «gli intellettuali musulmani (per fede od origine) che hanno contribuito e contribuiscono a promuovere un dibattito sulla laicità assumono rilievo soprattutto nella seconda metà del Novecento, quando il campo politico e sociale avrà già metabolizzato una marcata secolarizzazione».²⁷

Il rapporto con il mondo nell'evangelo di Gesù e di Paolo, relazione all'incontro di Verbania Pallanza, 11 febbraio 2006, in <http://www.finesettimana.org/pmwiki/index.php?n=D-b.Sintesi?num=177>.

²³ V. l'interessante e recente studio di **B. DE POLI**, *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma, Carocci, 2007.

²⁴ Cfr. ad esempio l'esame del rapporto tra gli islamici e la società britannica del politologo inglese **B. PAREK**, *L'Islam: una minaccia per la democrazia?*, in *Europa laica e puzzle religioso*, a cura di **K. MICHALSKI** e **N. ZU FÜRSTENBERG**, Venezia, Marsilio, 2005, p. 148.

²⁵ Cfr. **B. DE POLI**, *I musulmani*, cit., p. 53 e ss. «Quelli che il politologo Olivier Roy chiama "i nuovi intellettuali dell'Islam" [...] hanno spesso una formazione di tipo moderno e una debole conoscenza teologica; non formulano le loro dottrine partendo dalla cultura religiosa tradizionale, ma dalla cultura politica contemporanea in cui iniettano i valori islamici (o rivendicati come tali) che permettono di mobilitare le masse», *ibidem*.

²⁶ Cfr. sul tema il recente studio di **O. ROY**, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005 (ora anche nell'edizione 2006, Paris, Hachette) e **O. CARRÉ**, *L'Islam laïque ou le Retour à la grande tradition*, Paris, Colin, 1993 (in it. *L'Islam laico*, Bologna, il Mulino, 1997).

²⁷ Cfr. **B. DE POLI**, *I musulmani*, cit., p. 178 e 184.



4 - Gestire la complessità

Qualcuno potrebbe invocare – almeno dal punto di vista del diritto positivo – l’argomento della eccessiva presunta “complessità” di gestione dei rapporti dei poteri pubblici con una molteplicità di interlocutori appartenenti alla medesima macroidentità religiosa. Si tratta nondimeno di un argomento alla fine piuttosto fragile, se si considera che nel nostro paese – culla del cattolicesimo e sede storica del papato – è stato possibile concludere ad oggi 5 accordi distinti con altrettante rappresentanze cristiane non cattolico-romane (valdo-metodisti nel 1984, avventisti del 7° giorno e pentecostali delle Assemblee di Dio nel 1986, battisti e luterani nel 1993)²⁸, mentre altri accordi – e non solo con denominazioni cristiane – sono da poco in attesa di essere sottoposti all’esame del parlamento²⁹; perché si “suggerisce” allora che i musulmani d’Italia debbano mettersi insieme per interloquire coi poteri pubblici? È l’insoluto dilemma secondo il quale la questione cruciale da risolvere per la regolamentazione della condizione giuridica dell’Islàm in Italia – a parte la sua intrinseca presunta “pericolosità” sociale – risiederebbe nella mancanza di un unico interlocutore.

Non sono purtroppo in grado di affermare con assoluta certezza se l’aspirazione all’unità “politica” tra le diverse famiglie di fedeli sia tenuta o meno nell’Islàm in una qualche considerazione: a quanto comprendo, in questa tradizione religiosa l’unità “spirituale” dei

²⁸ Si tratta di chiese che – seppure in misura differente – aderiscono o “partecipano” alle attività della federazione delle chiese evangeliche in Italia (FCEI); cfr. in proposito **G. LONG**, *Le intese con chiese evangeliche*, in *Dall’Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa. Un quindicennio di politica e di legislazione ecclesiastica*, a cura di **A. NARDINI** e **G. DI NUCCI**, Roma, Presidenza del consiglio dei ministri, 2001, p. 321 (anche in <http://www.governo.it/Presidenza/USRI/confessioni/doc/long.pdf>). Pure, nessuno ha chiesto il superamento delle 5 intese finora stipulate per la loro “unificazione” in un unico accordo da sottoscrivere con la federazione. Cfr. in proposito anche **P. CONSORTI**, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, relazione al convegno *Multireligiosità e reazione giuridica*, Santa Maria Capua Vetere, 9-10 marzo 2007, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 24.

²⁹ Oltre alle modifiche delle intese già sottoscritte con valdo-metodisti ed avventisti, al “rinnovo” di quelle con buddisti e testimoni di Geova – già sottoscritte nel 2000 e mai approvate dal parlamento – si tratta delle nuove intese con la chiesa apostolica in Italia, la chiesa di Gesù Cristo e dei santi degli ultimi giorni, la rappresentanza in Italia del patriarcato ecumenico di Costantinopoli e gli induisti; cfr. in proposito http://www.governo.it/Presidenza/USRI/confessioni/intese_indice.html#3.



credenti sottomessi al volere di Allah – la cosiddetta *Umma*³⁰ – esiste di per sé e prescinde dall'unicità per così dire "organizzativa" o politica delle comunità islamiche sparse per il mondo, cessata con la fine del califfato. D'altronde, con un paragone per certi versi improprio ma forse più comprensibile di altri alla logica degli studiosi dei rapporti tra poteri pubblici e religioni, anche il movimento ecumenico in ambito cristiano è cosa tutta spirituale, di recenti natali e di sorti tutt'altro che unanimi o indiscusse, specie nella stagione recente. È certo auspicabile che avanzi la concordia tra credenti, specie se tutti discepoli dell'unico Signore che ha pregato perché «siano una sola cosa»; ma è forse compito dei poteri pubblici stabilire – con decreto od altra fonte ad esso equiparabile – la *reductio ad unum* delle confessioni religiose?³¹.

5 - Consulta islamica e pluralismo

Eppure, questo è quanto è in parte accaduto con la costituzione della consulta per l'Islam italiano³² che siede presso il Viminale³³. Rinviate, sospese od annullate – fino a quando? – le ipotesi di giungere alla sigla

³⁰ *Umma* è un termine arabo che significa letteralmente "comunità di fedeli", ma può anche essere tradotto "comunità", "nazione", oppure "etnia". Designa comunemente la comunità dei musulmani prescindendo dalla loro nazionalità e dalla parcellizzazione dei poteri politici che li governano.

Cfr. R. BEDENDO, *Il termine Umma: radice e significato*, in <http://www.cadr.it/ISLAM2/Il%20termine%20Umma%20radice-%20e%20significa=to.pdf>, nonché C. TROLL, *Umma e umanità*, in <http://www.cadr.it/ISLAM2/UMMA%20E%20UMANI-TA.pdf>.

³¹ Considerato poi che anche in ambito ecumenico si sta affermando l'idea che l'unità da cercare sia più quella spirituale, anche se magari attorno ad un *protos*, che quella "politica" delle chiese in senso organizzativo. Cfr. il recente documento di Ravenna, 8 - 14 ottobre 2007, della *Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa*, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_it.html.

³² Cfr. <http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/temi/religioni/sottotema003.html>.

³³ Condivisibili le perplessità e le osservazioni di dissenso – alle quali si rimanda – di N. COLAIANNI, *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in http://www.olir.it/aree-tematiche/85/documents/Colaianni_ConsultaIslam.pdf, ed ID., *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2006, n. 1, p. 251. V. anche A. FERRARI, *L'intesa con l'Islam e la consulta: osservazioni minime su alcune questioni preliminari*, in *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, a cura di I. ZILIO GRANDI, Venezia, Marsilio, 2006, p. 33. Critico anche P. CONSORTI, *Pluralismo religioso*, cit., p. 24-5.



di un'intesa, si è scelta la strada di creare per il momento un consiglio del principe, forse in attesa di tempi migliori.

L'approccio dell'Italia verso l'Islam – ma anche quello di altri paesi d'Europa, per la verità³⁴ – parrebbe così un'estrema e curiosa declinazione giurisdizionalista, una sorta di "ecumenismo" obbligatorio per islamici, che sembra quasi attribuire al ministro dell'interno il ruolo di un nuovo Costantino.

Per certi versi, è come se negli anni passati il governo avesse rifiutato di venire a patti con i valdesi – i primi come noto ad ottenere l'attuazione del previsto regime delle intese – attesa la necessità che essi si "accordassero" previamente non solo coi metodisti – come avevano liberamente fatto già dal 1975³⁵ – ma ad esempio coi pentecostali delle assemblee di Dio o con la chiesa avventista del 7° giorno.

È vero che – ad esempio – le ADI rappresentano al momento l'unico interlocutore per l'ordinamento italiano in rappresentanza della galassia del cristianesimo pentecostale, che ha una sua dimensione organizzativa ed ecclesiologica tutta particolare³⁶. Esse sono poi la realtà maggioritaria tra i pentecostali nel nostro paese, ma non per questo il governo ha rifiutato di sottoscrivere un'altra e distinta intesa con i "cugini" della chiesa apostolica in Italia, probabilmente poco più di 5.000 fedeli che godranno auspicabilmente anch'essi della possibilità di distinguersi e declinare esattamente la propria identità religiosa.

³⁴ In Spagna, la *Comisión Islámica de España* firma nel 1992 un accordo – paragonabile alle intese previste dall'art. 8 c. 3 della costituzione italiana – in rappresentanza di un certo numero di associazioni; cfr. sul punto **A. MOTILLA**, *L'accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica. Bilancio e prospettive*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 245; in Francia, vigente il regime separatista, è noto il tentativo del Ministro degli interni, dopo l'11 settembre 2001, per un'accelerazione verso l'elezione di un *Consiglio francese del culto musulmano* per avere finalmente un interlocutore capace di canalizzare e, se possibile, controllare il mondo musulmano (cfr. <http://www.portailreligion.com/FR/dossier/islam/pratique/institutions/CFCM/index.php>). Sulla situazione francese v. anche **F. FREGOSI**, *L'Islam e la Francia secondo Jean Pierre Chevènement. Profili teorici e pratici di un Islam repubblicano*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 301; **B. ETIENNE**, *Noi e i musulmani: il caso francese nell'Europa plurale*, in *LiMes*, 2004, n. 3, p. 87; **A. FERRARI**, *La Fondazione delle Opere dell'Islam di Francia o come costruire un "islam gallicano"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2006, n. 1, p. 125.

³⁵ Con il Patto di integrazione globale valdese metodista (in http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Ist-rel/Val_pat.pdf) ed il successivo sinodo unico del 1979.

³⁶ Cfr. in proposito **P. JENKINS**, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, 2002; in it. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, 2004, spec. p. 89 e ss. V. anche *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Torino, LDC, 2001, p. 205 e ss.



Gli avventisti del 7° giorno, poi, anch'essi solo una parte del vasto mondo del cristianesimo avventista, hanno certo una cospicua comunità diffusa nel mondo, ma contano nel nostro paese solo alcune migliaia di membri³⁷, certo molti di meno di alcune delle organizzazioni islamiche a vario titolo presenti o rappresentate in Italia.

Queste semplici osservazioni mi sembra confermino quindi che mentre nei confronti del mondo appartenente alle varie tradizioni e denominazioni cristiane è stato finora rigorosamente rispettato il principio del pluralismo, per ragioni non tutte e non del tutto comprensibili ci si rifiuta di fare altrettanto col mondo islamico. E se indubbiamente – almeno così sembra – alcuni motivi di questo atteggiamento sostanzialmente e formalmente irrispettoso verso l'Islàm risiedono anche nella “perplexità” con cui da molte parti si guarda – oggi come ieri – all'intesa come strumento idoneo *ex se* per la regolamentazione dei rapporti con le diverse comunità religiose, pure resta il sospetto che nel caso di specie non sia del tutto assente quella semplificazione culturale prima riferita che associa l'Islàm alla violenza ed al terrorismo e cerca – contraddicendo l'antica strategia del *divide et impera* – di “unire” per meglio controllare. Non così era stato, almeno in un primo tempo, l'orientamento mostrato verso l'ipotesi di regolamentazione bilaterale dei rapporti con i musulmani, quando si elaboravano, dibattevano e sottoponevano all'attenzione del mondo scientifico e degli interlocutori politici varie e diverse ipotesi d'intesa³⁸.

³⁷ Cfr. **T. RIMOLDI**, *Con ordine e dignità. Origini e sviluppo della struttura della Chiesa avventista del 7° giorno*, Firenze, ADV, 2006, nonché **ID.**, *La Chiesa avventista del 7° giorno*, in http://www.olir.it/aretematiche/62/documents/Rimoldi_ChiesaAvventista.pdf; v. anche **D. BOGNANDI**, *La Chiesa avventista e la libertà religiosa*, in *Libertà religiosa e minoranze*, a cura di **G. LONG**, Torino, Claudiana, 2007, p. 14.

³⁸ Finora, i tre principali soggetti protagonisti – come noto a chi ha seguito le vicende dell'Islàm italiano – sono stati l'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia (UCOOI), che ha presentato una bozza d'intesa nel 1990 (cfr. il testo in <http://www.islam-ucioi.it/intesa.htm>), l'Associazione musulmani d'Italia (AMI), con una richiesta d'intesa nel 1991, ed infine la Comunità religiosa islamica italiana (COREIS), che presenta la propria “candidatura” nel 1998, adiuvata da un comitato giuridico per l'intesa nel quale siedono due autorevoli professori italiani di diritto ecclesiastico (cfr. il testo in http://www.coreis.it/testo_dell'intesa.htm). Cfr. sul punto **R. ACCIAI**, *La bozza di intesa tra la Repubblica italiana e l'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia (UCOOI)*, in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di **V. PARLATO** e **G.B. VARNIER**, Torino, Giappichelli, 1995, p. 258; **M. TEDESCHI**, *Verso un'intesa tra la Repubblica italiana e la comunità islamica in Italia*, in *Diritto di famiglia*, 1996, p. 1574; **R. GUOLO**, *È possibile un partito islamico in Italia?*, in *LiMes*, 1997, n. 4, p. 271; **ID.**, *La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 67; **S. BERLINGÒ**, *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, in *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 1998, p. 643; **A. CILARDO**, *Il diritto*



6 - Ebrei separati

Un collegamento particolare va fatto anche in riferimento alla condizione singolare dell'ebraismo italiano: esso vive da lungo tempo una sua peculiare identità e una sostanziale unicità di tradizione religiosa³⁹, invero particolare se si considera l'oramai plurisecolare partizione tra sefarditi ed askenaziti e quella più recente tra ortodossi, *conservative*, riformati, ricostruzionisti, ecc.⁴⁰

Infatti, l'unità finora vissuta sembra mostrare qualche segno di cedimento. Nel nostro paese, infatti, iniziano a svilupparsi presenze non trascurabili di ebrei "diversamente" disposti dai loro correligionari rappresentati dall'UCEI⁴¹ e con opinioni differenti circa la regolamentazione dei rapporti tra comunità religiosa e mondo civile⁴². La questione non è più solo accademica, visto il rifiuto – da parte di questi movimenti "eterodossi" – dell'impostazione unitaria dell'ebraismo italiano organizzato e regolato dall'intesa con lo stato. Una "frattura" istituzionale potrebbe forse non avvenire mai, posto che – nelle considerazioni di un autorevole *rav* – «al momento quest'immagine di ebraismo unitario [...] non è stata imposta da nessuno, è stata autodeterminata dagli ebrei italiani». Tuttavia, «non in

islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane, Napoli, ESI, 2002.

³⁹ Oltre al classico studio di **A. MILANO**, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, cfr. l'XI volume della *Storia d'Italia Einaudi*, *Gli ebrei in Italia*, 1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, 2: *Dall'emancipazione ad oggi*, a cura di **C. VIVANTI**, Torino, Einaudi, 1996 e 1997.

⁴⁰ La varietà e frammentazione dell'ebraismo mondiale è davvero notevole; cfr. sul punto – per una sintetica visione d'insieme – **M. INTROVIGNE** e **J. GORDON MELTON**, *L'ebraismo moderno*, Torino, LDC, 2004. Si può avere un'idea della varietà dell'ebraismo contemporaneo – anche senza troppo addentrarsi nei meandri della specialistica – attraverso la lettura del recente libro di **M. MOLINARI** sulla città più "ebraica" del mondo, *Gli ebrei di New York*, Roma - Bari, Laterza, 2007.

⁴¹ Secondo **V. GANDUS**, *Sotto un'altra stella di Davide*, in *Panorama*, 1° maggio 2003, si tratterebbe di gruppi attivi a Torino, Milano, Firenze e Roma che propongono un ebraismo meno impegnativo e con regole di accettazione meno rigide. Ne fanno parte ebrei di nascita, coniugi non ebrei di coppie miste, e moltissimi filosemiti a cui basta "sentirsi ebrei"; cfr. sul punto <http://www.morasha.it/controriforma/index.html>.

⁴² Sull'intesa ebraica, le sue premesse e gli aspetti principali, cfr. **G. SACERDOTI**, *Lo statuto dell'ebraismo italiano e la sua rilevanza nello Stato*, in *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, a cura di **V. PARLATO** e **G. B. VARNIER**, Torino, Giappichelli, 1992, p. 122, nonché **ID.**, *L'intesa tra stato e unione delle comunità ebraiche del 1987 e la sua attuazione*, in *Dall'Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa*, cit., p. 327.



tutti i Paesi del mondo è così, anzi quella dell'ebraismo italiano è forse una condizione molto specifica»⁴³.

La *querelle* più delicata sembra svolgersi attualmente sulla esatta determinazione della stessa identità ebraica, ossia sulle regole da rispettare per l'accettazione della conversione all'ebraismo (*ghiur*): mentre l'Unione sostiene posizioni tradizionali, in consonanza col rabbinato d'Israele, i *progressive* italiani applicano criteri meno vincolanti per determinare l'appartenenza al patto di Abramo⁴⁴. Afferma in proposito un altro qualificato rappresentante del mondo ebraico: «Nascondersi che l'ebraismo italiano rischia di dividersi sul problema del *ghiur* sarebbe ipocrisia. Una qualche forma di divisione si è già di fatto realizzata. Si tratta ora di vedere se faccia bene a un ebraismo di poco più di 25 mila iscritti dividersi e dare l'avvio a nuove polemiche e a nuove fratture. Il bene dell'ebraismo italiano lo si fa probabilmente con uno sforzo di unità e, in questo intento, con un grande sforzo di fantasia»⁴⁵.

Cosa avverrebbe se – ad esempio – *Lev Chadash*, l'associazione milanese che rappresenta la corrente dell'ebraismo "progressivo", chiedesse autonomo riconoscimento all'autorità pubblica?⁴⁶ Forse

⁴³ Cfr. **B. CARUCCI VITERBI**, *Il ghiur: un problema in Italia?*, in http://www.mora-sha.it/controriforma/ghiur_conversione.html.

⁴⁴ Racconta **V. GANDUS**, *Sotto un'altra stella*, cit., che la reazione «è avvenuta per reazione ai vincoli sempre più stretti posti dal rabbinato ortodosso alla definizione di "chi è ebreo". Alla risposta tradizionale ("chi è nato da madre ebrea"), fino a una decina di anni fa le deroghe erano molte: non era difficile, per esempio, ottenere la conversione alla nascita (madre consenziente) per i figli di solo padre ebreo. Poi la svolta: su indicazione del rabbinato israeliano, le conversioni sono state rese quasi impossibili, causando grandi problemi e forti risentimenti. Ci sono famiglie in cui il primogenito (convertito in regime di liberalità) ha potuto frequentare la scuola ebraica e quello minore no perché la conversione è stata rifiutata o resa troppo difficoltosa (oggi è norma chiedere, prima di quella del figlio, la conversione della madre, che può avvenire solo al termine di un lungo corso). Tutto ciò con le eccezioni del caso: padri ebrei dai cognomi famosi cui non sono stati posti ostacoli a fronte di altri padri, con cognomi ebraicissimi ma non importanti, cui è stato impedito di rinnovare, attraverso i figli, il patto con il Dio di Abramo. Parallelamente, un forte irrigidimento nella richiesta di osservanza delle *mitzvot* (le regole) che contraddistinguono la religione ebraica ha portato scontento in molte comunità».

⁴⁵ Così *rav* **R. DELLA ROCCA**, *Moked: le porte del ghiur*, in <http://www.mosaico-cem.it/article.php?section=comunita&id=51>.

⁴⁶ Ha smentito per il momento questa intenzione Ugo Volli, presidente del gruppo di *Lev Chadash* ("Cuore nuovo") di Milano, affermando che la presenza di una componente *progressive* «può essere solo positiva, con il riconoscimento della pluralità di idee e i diversi modi di vivere l'ebraismo. Anche quello più ortodosso dovrebbe infatti rendersi conto che avere intorno a sé un ebraismo liberale, più accogliente, costituisce una sorta di rete di garanzia [...] [E]sistono alcuni problemi pratici con i



quest'ultima imporrebbe ad essa od ai suoi aderenti l'adesione obbligatoria all'Unione delle comunità italiane, contraddicendo tra l'altro una importante giurisprudenza costituzionale in tema di libertà di determinazione circa l'appartenenza – proprio degli ebrei italiani – ad una organizzazione religiosa?⁴⁷

7 - Quali interlocutori?

Torniamo infine all'Islàm. Qualcuno potrebbe osservare che – accettando di interloquire distintamente con chi vuole essere singolarmente considerato ed “unitariamente” con chi tra i musulmani accettasse liberamente di addivenire ad una comune rappresentanza – si potrebbe essere “tentati” di scegliere l'interlocutore più “gradito” e dialogare così unicamente con l'Islàm “buono”⁴⁸; ma questo attiene unicamente – se mai dovesse accadere – alla sfera dell'opportunità ed all'esercizio della discrezionalità⁴⁹, laddove – sia detto pur troppo senza

quali fare i conti come, tanto per citarne alcuni, il cimitero, l'assistenza religiosa. Per lo Stato italiano esistono gli ebrei nel loro insieme, non singoli gruppi. Sarebbe ridicolo e indebolente fare una richiesta di riconoscimento allo Stato italiano, in aggiunta all'Ucei. Le differenze, che pure esistono, potranno essere valutate dai *raw* delle singole sinagoghe» (in http://www.mosaico-cem.it/mostra_bollettino_cul1.php?id=35). V. anche il sito dell'associazione http://lnx.levchadash.info/index.php?option=com_frontpage&I-temid=49.

⁴⁷ Mi riferisco alla nota sentenza costituzionale n. 239 del 1984, in *Foro italiano* 1984, I, 2397, con nota di N. COLAIANNI, *L'appartenenza “di diritto” alle comunità israelitiche tra legge, intesa e statuto confessionale*, ivi. In quella occasione la corte – chiamata a decidere della legittimità costituzionale di parte della normativa regolatrice dell'unione delle comunità israelitiche – ha concluso per la censura dell'art. 4 del r. d. n. 1731 del 1930, che stabiliva l'appartenenza di diritto (o di dovere) alla comunità israelitica di tutti gli israeliti residenti nel territorio di questa.

⁴⁸ L'impossibilità di valutare la “bontà” – *rectius*: la «compatibilità con l'ordinamento statale» – dei principi religiosi professati da una confessione è stata nettamente affermata almeno a far data dal riconoscimento della personalità giuridica alla congregazione dei testimoni di Geova. Essa risulta correttamente impostata nei due pareri (sez. I, nn. 785 e 1390) prodotti per quell'occasione dal consiglio di stato (in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1986, Padova, Cedam, p. 450 e 509), sulla base di un'esatta distinzione tra le (eventuali) responsabilità (anche penali) dei singoli e l'assetto giuridico dell'ente esponenziale della confessione; cfr. in proposito G. LONG, *Le confessioni religiose*, cit., p. 244. In particolare, va rammentata – come affermato nel secondo parere – l'assenza nel nostro ordinamento di «ogni riferimento al riscontro di compatibilità dell'ideologia religiosa professata con i principi generali dell'ordinamento o, più specificatamente, con l'ordine pubblico: e si tratta di omissione significativa».

⁴⁹ Un ambito nel quale occorre urgentemente – con le parole di G. CASUSCELLI, *La rappresentanza e l'intesa*, cit., p. 24 – «porre fine ad un uso della discrezionalità nella



soddisfazione né compiacimento – i poteri pubblici (già a lungo inadempienti rispetto all’attuazione della previsione costituzionale dell’art. 8 c. 3 costituzione) hanno sempre dimostrato di trovarsi a proprio agio: talora “indisponibili” a trattare con confessioni religiose “sgradite” quando non “inadempienti” rispetto ad impegni già assunti, come nella singolare vicenda delle intese con buddisti e testimoni di Geova, firmate una prima volta nel 2000 e siglate nuovamente nell’aprile 2007, ancora in attesa di essere sottoposte all’esame del parlamento⁵⁰. Non mi sembra d’altronde che sia stato finora possibile condurre la questione del “diritto” all’intesa sul piano della legittimità, vista la prevalente opinione sulla facoltà del governo di addivenire alla conclusione del procedimento costituzionale⁵¹ e la più volte rimandata approvazione di una normativa in proposito⁵².

differenziazione delle tutele accordate agli interessi religiosi individuali e collettivi, che trasmoda sovente nell’abuso».

⁵⁰ Cfr. sul punto **N. COLAIANNI**, *Le intese con i Buddisti e i testimoni di Geova*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000, n. 2, 475; **ID.**, *L’intesa con i buddisti*, in http://www.olir.it/areetematiche/71/documents/Colaianni_buddisti.pdf.

È evidente (così **F. FINOCCHIARO**, *Diritto ecclesiastico*, IV ed., Bologna, Zanichelli, 1995, p. 146) che «il Parlamento [...] può rifiutare l’approvazione della legge diretta ad eseguire le intese con una confessione di minoranza», disponendo così di un «notevole potere “deterrente” nei confronti di accordi che non siano accettabili dallo Stato», specie nel caso di alternanza di maggioranze politiche; pure, l’attuale sistema elettorale maggioritario – nel ridefinito rapporto tra governo e maggioranza parlamentare – rende in ogni caso piuttosto “imbarazzante” la mancata conclusione del procedimento legislativo di approvazione dell’intesa.

Sulle scelte omissive o commissive di politica verso i gruppi religiosi – seppure con riferimento particolare alla seconda metà degli anni ‘90 – cfr. pure **G.B. VARNIER**, *Le prospettive pattizie*, in *Principio pattizio*, cit., p. 6.

⁵¹ «La legalità formale, nelle sue linee essenziali, è in apparenza rispettata. Sul piano della giustizia le cose stanno diversamente», essendosi in pratica realizzata la «formazione graduale di un diritto comune che [...] esclude le confessioni residue “senza intesa”, e che assolve una sorta di progressiva funzione riduttrice dell’ambito applicativo della legge sui culti ammessi, per sottrazione successiva dei soggetti destinatari, senza necessità di uno specifico intervento del legislatore unilaterale»; così **G. CASUSCELLI**, *La rappresentanza e l’intesa*, cit., p. 2 e 16.

⁵² Il dibattito presso la commissione parlamentare affari costituzionali sulle due ultime proposte di regolamentazione normativa nella XV legislatura – A.C. n. 36 del 28 aprile 2006, proposta di legge dell’on. Boato, *Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi* e A.C. n. 134 del 28 aprile 2006, proposta di legge dell’on. Spini ed altri, *Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi*, incluse le audizioni degli esperti ascoltati, dal 7 novembre 2006 al 24 luglio 2007 – è consultabile nel sito CESNUR, http://www.ces-nur.org/2006/lib_rel_index.htm, oltre che in audio sul sito di *Radioradicale*.



8 - Conclusioni

Infine, anche volendo considerare criticamente il sistema di relazioni bilaterali tra poteri pubblici e religioni esistente nel nostro paese⁵³, mi pare sia quanto mai necessario (volendo affermare accanto ed insieme alla laicità il principio del pluralismo) iniziare o continuare a spiegare le ragioni – culturali, giuridiche, psicologiche, emotive – che sconsigliano ai poteri pubblici competenti di dialogare “al plurale” coi musulmani che sono in Italia, di “capire” chi sono, di concludere intese con quanti possano o desiderino farlo, anche separatamente dagli altri. Per meglio comprendere, insomma, quali siano quegli ostacoli sulla via dell’uguaglianza che giusto sessant’anni fa, tra dicembre del 1947 e gennaio del 1948, il legislatore costituente affermava solennemente essere compito della Repubblica di rimuovere; a garanzia della libertà religiosa garantita a tutti e per procedere, in assenza di ulteriori impedimenti, sulla strada prevista dalla costituzione⁵⁴.

⁵³ Cfr. *ex multis* la relazione di **S. LARICCIA** in occasione dell’audizione parlamentare presso la commissione affari costituzionali dei disegni di legge di cui alla precedente nota, *Meglio la costituzione che una legge dello stato a garanzia dell’uguaglianza e delle libertà in materia religiosa*, in <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/lai-cita/lariccia2.html>.

⁵⁴ Si vedano sul punto le osservazioni di **G. CASUSCELLI**, *La rappresentanza e l’intesa*, cit., p. 5, sui compiti scaturiti dalla novella costituzionale del titolo V; cfr. anche **S. LARICCIA**, *Individuo, gruppi, confessioni religiose nella repubblica italiana laica e democratica*, relazione al convegno di Roma, 9 febbraio 2007, sul tema *Laicità e Costituzione. Dalla pluralità dei modelli al pluralismo della convivenza*, in http://www.astrid-online.it/Dossier--L3/LARICCIA-Individuo-e-confessioni-rel13_02_07.pdf, p. 2, nonché **ID.**, *La laicità della Repubblica italiana*, in *Corte costituzionale e processo costituzionale*, a cura di **A. PACE**, Milano, Giuffrè, 2006, p. 417. Mi sembra questa, in estrema sintesi, anche la posizione – più volte espressa – di **G. CASUSCELLI**, *Le proposte d’intesa e l’ordinamento giuridico italiano. Emigrare per Allah/emigrare con Allah*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 101-2.