



Nicola Colaianni

(già ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Università degli Studi di Bari
"Aldo Moro", Dipartimento di Giurisprudenza)

L'Europa di chi non crede *

1 - Son passati quasi trent'anni dacché tra le varie dichiarazioni apposte in calce al trattato di Maastricht comparve abbastanza inaspettatamente quella che impegna l'Unione Europea al "dialogo trasparente, costante e regolare" con "le chiese e le associazioni o comunità religiose" non più e non meno, tuttavia, che con le "organizzazioni filosofiche e non confessionali". Dichiarazione apparentemente innocua, giacché espressamente si esclude che da essa possa essere pregiudicato lo status a quelle organizzazioni assegnato dai diritti nazionali, ma politicamente impegnativa per l'Unione, tanto che fece strada e si riversò nell'art. 17 del TFUE, assumendo così un carattere anche giuridicamente impegnativo. La dichiarata estraneità della materia religiosa, in senso positivo o negativo, alle competenze dell'Unione viene così attutita dall'istituzionalizzazione del dialogo con le dette organizzazioni, poste su un piede di parità. La non credenza è sottratta all'irrelevanza, esce da quello che era stato chiamato il "coacervo degli indistinti". E la nuova Unione adotta una forma di neo-separatismo rispetto a tutte quelle organizzazioni: non semplicemente rispettoso ma indifferente bensì pubblicamente riconoscente.

Può questo neo-separatismo dell'Unione influenzare i diritti nazionali? Formalmente no. Ma, sosteneva l'autorevole teorico dell'interpretazione Emilio Betti, ogni norma, una volta posta, ha una eccedenza di senso, che travalica anche il territorio in cui formalmente ha validità. E questo in un mondo globalizzato, e nel caso dell'Europa anche formalmente integrato e soggetto ai vincoli derivanti dall'ordinamento dell'Unione, assume sempre più valore. Si può nei diritti nazionali trattare diversamente realtà che nel diritto unionale vengono poste, certo con le loro diversità, sullo stesso piano? Insomma: stando al trattato, c'è "l'Europa di chi non crede". Ma c'è anche l'Italia, la Francia, la Germania ... di chi non crede?

* Prefazione, nella versione italiana, al volume *Non-believer's Europe: models of secularism, individual statuses, collective rights*, a cura di A. Orioli, Nessun dogma, Roma, 2019, in corso di stampa, che raccoglie gli atti del Convegno, con lo stesso titolo, organizzato dalla U.A.A.R. e svoltosi presso il Parlamento europeo (Bruxelles, 22-23 marzo 2018). La si pubblica per cortese concessione dell'Editore. Contributo non sottoposto a valutazione.



Basta porsi questa domanda per apprezzare l'iniziativa dell'UAAR di offrire il materiale, rielaborato da valenti studiosi, per comparare la situazione normativa degli stati dell'Europa occidentale: non tutti (mancano Spagna, Portogallo, Olanda, per esempio) ma il campione è sufficientemente rappresentativo della realtà occidentale dell'Europa. Esso, infatti, include il paese senza Costituzione scritta (il Regno Unito), paesi ufficialmente confessionali (ancora il Regno Unito e Malta) e laici (la Francia e, anche se non espressamente - ma la sua Costituzione risale al 1831, quando il termine non era diffuso - il Belgio), paesi in senso lato "concordatari" (Germania, Italia) ma aderenti alla forma dello stato laico.

E l'iniziativa si segnala positivamente anche perché il dibattito teorico riportato in questo volume segue a una recente, piuttosto sorprendente, sentenza della Corte costituzionale italiana che ha negato all'UAAR il diritto anche solo di avviare trattative d'intesa con lo Stato (pur nella salvezza di un eventuale esito negativo) sui temi che stanno a cuore di atei, agnostici e razionalisti (o *humanists*, come altrove si definiscono). La collocazione iniziale dello studio di questa sentenza dà il giusto risalto a un'azione giudiziaria che costituisce il contributo positivo, a termini di Costituzione, offerto dall'UAAR alla soluzione del problema di un'Europa casa di tutti, credenti e non credenti, diversi ma uguali.

2 - È appena il caso di precisare che tale problema non riguarda il diritto individuale a non credere e a manifestarlo. Questo è indiscutibile, anche nei paesi che riconoscono una posizione preminente a una chiesa o alla religione, perché anch'essi aderiscono alla Convenzione europea dei diritti umani, ove l'art. 9 riconosce la libertà di pensiero, di coscienza e religione, che include il diritto di mutare religione o non averne affatto. È significativo che proprio in un paese come il Regno Unito, privo di Costituzione scritta e, quindi, di una specifica norma sullo status della religione o non-religione, la norma convenzionale, in combinazione con la direttiva europea del 2003 che estese la legislazione antidiscriminatoria anche alle fedi e alle credenze, è stata di recente perfettamente ripresa dall'*Equality Act* inglese del 2010: "*Belief means any religious or philosophical belief and a reference to belief includes a reference to a lack of belief*". Naturalmente, rimane aperta la questione della nozione di credenza (non, stando al caso *Grainger plc v. Nicholson* riportato da Callum G. Brown e Jane Mair, semplicemente una *opinion* o un *viewpoint* ma dotata di *cogency, seriousness, cohesion and importance*: tutte note, peraltro, che anche nella giurisprudenza di altri ordinamenti si prestano a una notevole dose di soggettivismo interpretativo). Così come rimangono incerti i limiti di opponibilità della credenza ad altre di segno contrario per non sfociare in una condotta discriminatoria. Qui bisogna affidarsi alla



saggezza della giurisprudenza nel bilanciare diritti opposti e beni di uguale rilievo costituzionale.

Un esempio interessante è il caso *Lee v. McArthur*: una coppia di pasticciieri nordirlandesi, di fede cristiana protestante, rifiuta di confezionare la torta nuziale ordinata da una coppia omosessuale. Brown e Mair riferiscono che il caso è stato inquadrato *hinc et inde* nel contesto di una lotta tra diritti religiosi e diritti secolari o non religiosi (ma inesattamente, essi giustamente osservano, perché ci sono anche coppie gay che sono religiose). I giudici di merito hanno condannato i pasticciieri ma la Corte Suprema con decisione del 9 ottobre 2018 - non riportata dalla relazione perché successiva - ha rovesciato la decisione: il rifiuto riguardava bensì il confezionamento della torta ma a motivo non dell'orientamento sessuale dei clienti - ciò sarebbe stato umiliante per la loro dignità, sottolinea la Corte - bensì della scritta, che essi avevano chiesto di apporvi, "*support gay marriage*". A questo sostegno i pasticciieri non intendevano contribuire con la loro prestazione. Il rifiuto, quindi, era motivato dalla libertà di espressione, che comprende quella di "*not to express an opinion which one does not hold*". La decisione si accosta a quella emessa in un caso simile qualche mese prima dalla Corte suprema americana (*Craig and Mullins v. Masterpiece Cakeshop*, 4 giugno 2018) ma lo fa con motivazione puntuale. Nella decisione americana, invero, l'esito del bilanciamento è senza condizioni (viene dichiarato prevalente, perché garantito dal primo emendamento, un rifiuto puro e semplice) mentre nel caso europeo esso è misurato e la libertà di espressione prevale in relazione alla scritta da apporre sulla torta. Comunque, l'attinenza della decisione al tema è dubbia, perché non risulta che la coppia gay fosse non credente; sia come che sia, tuttavia, il giudizio appare condivisibile e dimostra che nel campo dei diritti individuali l'ordinaria legislazione antidiscriminatoria è efficace benché non possa coprire tutti i casi della vita. Del resto, è opportuno che non li ingessi una volta per tutte: l'ultima parola dev'essere lasciata ai giudici.

3 - Il problema, posto dall'art. 17 TFUE, riguarda, pertanto, il trattamento negli ordinamenti nazionali delle organizzazioni non confessionali, filosofiche o umanistiche o come altro si ritenga di nominarle (a una rassegna ragionata di queste organizzazioni è dedicato il saggio di Giovanni Gaetani). Il trattamento, come risulta da tutti i saggi qui pubblicati, è tuttora sperquato. Certo, non sempre ciò dipende dagli ordinamenti. Dipende in molti casi dalla mancanza, in fatto, di organizzazioni non confessionali. A differenza dei credenti, che rivendicano come essenziale una dimensione anche collettiva della loro fede e perciò si organizzano, i non credenti per lo più sono individualisti e, anche quando si associano per scopi particolari -



come dal finire del secolo scorso comincia a verificarsi in qualche paese europeo (oltre che negli Stati Uniti) -, danno valore preminente alla loro libertà individuale. Le organizzazioni non confessionali non praticano il percorso che porta molte comunità etniche e religiose a ergersi a nuovi "principi", cui gli aderenti sacrificano i loro diritti individuali. Senonché - come giustamente osserva Thomas Heinrichs relativamente ai programmi scolastici, ma anche alle commissioni radiotelevisive, in Germania - "*the state expects religions and belief systems to be organised in the same way as the churches*". E ciò non si verifica: o perché non esiste organizzazione alcuna, come nella maggior parte dei paesi, o perché, all'opposto, ce ne sono fin troppe (come ricorda Francesco Alicino, furono in ventisei nel 2011 in Francia a firmare il *Manifeste des Associations et Organisations Laïques*), finendo per polverizzare la rappresentatività.

Naturalmente, l'organizzazione non serve per reclamare una narcisistica equiparazione alle organizzazioni confessionali bensì principalmente a evitare una discriminazione dei cittadini non credenti. L'organizzazione è utilizzata, infatti, per ottenere un trattamento non solo speciale (il che è giusto per garantire le differenze) ma spesso eccezionale, un privilegio: e ciò non è indifferente ma produce delle esternalità negative per i non appartenenti a quella organizzazione: nel campo religioso, i non credenti. Evidente è la differenza di trattamento che costoro ricevono in mancanza di organizzazioni riconosciute su un piede di parità (vedi, ad esempio, la Germania o l'Italia) o in presenza delle stesse. In Scozia, per riprendere l'esempio fatto da Brown e Mair, la presenza della *Humanist Society Scotland* ha consentito - sia pure per atto dell'ufficiale di stato civile - la registrazione di matrimoni celebrati secondo *Humanist rites* da ministri approvati dalla detta organizzazione.

Emblematico è il caso del Belgio, in cui l'equiparazione tra chiese e organizzazioni non confessionali stabilita a livello europeo dall'art. 17 TFUE è dal 1993 implicitamente alla base di una norma costituzionale: l'art. 181, invero, stabilisce che sono a carico dello Stato gli stipendi e le pensioni non solo dei ministri di culto ma anche dei *délégués des organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle*. Sembra, osserva Jean-Philippe Schreiber, una "*situation practically unique in the world*": la *Laïcité organisée* come "*a kind of non-denominational Church - with its references and traditions, its rituals, its identity, its moral and social services, its authorities*". Espressamente, per vero, solo in un ben specifico settore, quello dell'assistenza, ma di fatto anche in altri (programmi televisivi, cappellanato, sussidi comunali, ecc.) tanto da indurre il relatore a ritenere il modello belga più "laico" di quello francese. Non sembra scontato, tuttavia, che la Costituzione *minus dixit quam voluit* anche per il riconoscimento generalizzato delle organizzazioni operanti in



questo campo, che cioè l'art. 181 sia estensibile in quanto espressivo di un principio generale. La capacità espansiva dell'art. 181 appare revocabile in dubbio, se è vero che da parecchi anni e tuttora è sotto esame la domanda di riconoscimento dell'organizzazione buddhista, mentre si affaccia all'orizzonte l'induismo: religioni che, per fare l'esempio di un paese concordatario come l'Italia, a prioritario favore cattolico, sono state da tempo agevolmente riconosciute dallo Stato, con cui hanno pure stipulato intese.

Naturalmente vantaggi del genere - che si risolvono in svantaggi per i non credenti - sono ancora più estesamente assicurati alle religioni da quei paesi che (solo) con le organizzazioni confessionali intrattengono rapporti bilaterali: è il caso della Germania e dell'Italia. Ciò spiega perché l'iniziativa di un'organizzazione non confessionale italiana, l'UAAR, si sia rivolta all'estensione dell'istituto della "intesa", previsto dall'art. 8 della Costituzione per la disciplina dei rapporti delle confessioni religiose con lo Stato, anche alle organizzazioni non confessionali. Com'è evidente, questa utilizzazione implica la possibilità di fare di queste organizzazioni una specie del genere "confessioni religiose" (non una specie distinta, come in Belgio, ma gli effetti pratici sarebbero gli stessi) e, andando ancora più a monte, di definire la religione in maniera più ampia e comprensiva (questione ventilata, come s'è detto, anche nelle relazioni di Brown e Mair, di Schreiber, di Heinrichs). In caso di valutazione negativa da parte del Governo, dovrebbe essere il giudice a dire l'ultima parola. Ma la Corte costituzionale italiana ha negato questa possibilità, interpretando l'intesa come un atto sostanzialmente politico e attribuendo conseguentemente al Governo un diritto insindacabile addirittura di avviare, o non, le trattative d'intesa. Rinviando alle dettagliate osservazioni critiche di Marco Croce, mi limito qui a rilevare come la Corte non disconosca l'esigenza costituzionale di una effettiva parità di diritti tra credenti e non credenti ma ne ricollegghi il soddisfacimento non a intese (che, come detto, il potere politico può decidere di stringere o non), ma alla legge unilaterale dello Stato, che deve assicurare a tutti eguale libertà. Questa sistemazione formale delle fonti e dei loro effetti è in principio accettabile ma sul piano della realtà si scontra con il fatto che una legge sulla libertà di religione - proposta dal Governo Craxi già nel 1984 in occasione della revisione del concordato lateranense - non ha mai varcato la soglia di un'aula parlamentare. Al massimo, una dozzina d'anni fa, si è fermata in commissione istruttoria, arenandovisi dopo una serie estenuante di audizioni, cui fu paradossalmente invitato anche un rappresentante della chiesa cattolica, cioè del contraltare delle organizzazioni interessate, quelle senza intesa, confessionali e non, il quale naturalmente si esprime in senso contrario all'evocazione del principio di laicità nella proposta di legge.



4 - Emerge dal panorama disegnato nel libro un modello di Europa come casa anche di chi non crede, al quale fare riferimento per un'auspicabile uniformazione dei diritti nazionali? A tutta prima si direbbe di sì pensando a quello belga, apparentemente sovrapponibile a quello delineato dall'art. 17 TFUE. Ma - attenzione!, avverte Schreiber - potrebbe trattarsi addirittura di un contro-modello in quanto risolve la laicità nella "*recognition of one conviction among others*", bensì "*put on the same footing*", ma perdendo di vista l'obiettivo politico di una "*deeper secularisation of public institutions*". Si potrebbe osservare, visto che ci si pone su questo piano, che la politica conosce anche obiettivi intermedi e che lo *step* belga non sembra pregiudicare il raggiungimento dell'obiettivo finale (qualunque contenuto gli si assegni) e perciò, non essendo incompatibile, non è un contromodello. Piuttosto, è in linea di principio che non sembra un modello perché contrasta con il principio separatista il porre a carico dello Stato stipendi e pensioni dei ministri di culto e dei delegati umanisti che offrono assistenza morale (così come avviene, cioè, nei confronti dei cappellani militari, ospedalieri, carcerari in un paese concordatario quale l'Italia o nei confronti degli insegnanti di religione in Germania e ancora in Italia o in generale delle scuole cattoliche nel paese della *laïcité de combat*). Il rischio della *laïcité ecclésialisée* (come è stata definita dal sociologo Claude Javeau) è quello di ridurre queste organizzazioni non a una convinzione *tra le altre convinzioni* ma a una convinzione *tra le altre chiese*: una clericalizzazione delle organizzazioni filosofiche.

La realtà è che nessuno dei modelli praticati in Europa è stato in grado di evitare che le religioni cristiane, e tra esse principalmente la cattolica, abbiano un ruolo preponderante nell'organizzazione sociale e nel discorso pubblico. Ciò avviene non solo nei paesi concordatari, come Italia e Germania (Baldassarre, Heinrichs), ma anche negli altri. Basta pensare alle scuole confessionali dei paesi non concordatari: di numero rilevante in Francia (Alicino), un terzo del totale nel Regno Unito (Brown e Mair), addirittura in maggioranza nel Belgio (Schreiber). Ma non è solo questione di organizzazione. La presenza delle chiese, e in particolare di quella cattolica, è preponderante anche nel discorso pubblico, nei programmi radiotelevisivi, nei comitati di bioetica, nelle cerimonie civili (benedizioni di opere pubbliche e private, commemorazioni pubbliche di defunti, ecc.) tanto più numerose da apparire quasi protocollari al livello locale.

Questo confessionismo di costume - non giustificato o obbligato dalla legge, ché anzi va oltre la legge se non contro legge - solo in parte è il residuo di un passato normativo che si trascina per forza d'inerzia. Nella presente congiuntura politica, è anche favorito dal credito acquisito dalle organizzazioni religiose nell'affrontare la questione epocale dell'accoglienza e dell'integrazione degli immigrati: il che non fa problema



purché non si risolva in un ulteriore fattore di “*discrimination against philosophical and non-believers*” (Heinrichs). Ma, fondamentale e molto più pericolosamente, questo confessionismo di massa è un volto del populismo che va montando in Europa (non meno che in America).

5 - Nella narrativa del populismo c'è all'origine, si direbbe in natura, un popolo che per storia e identità forma una comunità unanime (una *gemeinschaft*, come ricordato nelle sue conclusioni da Giulio Ercolessi), non attraversata da divisioni di classe, di idee, di lingua, di religione. A sostenere questa unità spirituale del popolo, e dei popoli dell'intero occidente, è la religione: un “bene di civiltà”, come il governo fascista motivò l'introduzione in Italia del reato di vilipendio della religione cattolica. Il popolo è unito dalla condivisione di questo bene e deve preservare questa unità dalla disgregazione: come il popolo d'Israele durante la traversata del deserto deve “fare” - costruire, conservare, difendere - questa unità prima ancora di capire e magari, discutendo, correre il rischio di dividersi.

Nella visione del populismo, naturalmente, la religione non è altro che cultura. Non rileva la fede ma l'appartenenza, esattamente il *belonging without believing*, rilevato dai sociologi ed echeggiato dai giuristi come limite in base al principio di realtà della preminenza istituzionale e pubblica del discorso religioso. Per vero, in uno stato laico non può rilevare che l'appartenenza religiosa, verificabile oggettivamente, piuttosto che la fede effettiva dei cittadini, la cui verifica, inevitabilmente soggettiva e affidata in ultima analisi ai giudici, darebbe luogo a una forma di neo-giurisdizionalismo. Ma nella visione populistica quel dato sociologico giustifica l'invadenza del discorso religioso in quanto espressione diretta del popolo. Una pervasività strumentale all'espunzione dal discorso pubblico così delle divisioni politiche (no a destra e sinistra, sì al popolo no all'élite) come di quelle religiose (no a islam e non credenti, ma anche ai “vescovoni”, per usare il lessico del principale attore del governo populista in Italia). Il populismo è contrario alla democrazia rappresentativa e al pluralismo, che ne è il sostrato, tanto quanto alla laicità che, come il separatismo, implica il dualismo, è un rimedio contro le tendenze monistiche e totalitarie di ogni potere. La “*strictest neutrality*”, in cui Ercolessi vede “*the only way to preserve the mostly secular character of our public institutions*”, è un corpo estraneo al populismo, perché presuppone il riconoscimento di una pluralità di opzioni che è contraria all'unanimità che si vuole restaurare. La pluralità non ha posto nel populismo.

Questa visione olistica della società costituisce un ostacolo alla costruzione di un'Europa di tutti, di chi crede e di chi non crede. L'Europa



in questa visione non ha radici multiple, non vi annovera anche quelle illuministiche, ha solo radici (giudaico-) cristiane, come si tentò di sancire una volta per tutte nel trattato per la Costituzione europea. L'ostacolo è tanto più grosso in quanto su questa visione convergono anche alcuni attori del "mercato religioso", che ugualmente negano la separazione tra religione e politica, perfino tra stato e chiese: divisi su tutto, le destre religiose e i cosiddetti "atei devoti", da un lato, e i musulmani fondamentalisti, dall'altro, condividono una visione olistica della società: l'intima unione religione-mondo-stato (*din-dunja-dawla*) giustifica l'invadenza nella sfera personale, sociale e politica. La visione olistica della società è nemica del pluralismo, tende a ergere muri tra "noi" e "loro". Populisti, destre religiose, atei devoti si affermano come i "noi" e cercano di ricacciare i musulmani tra i "loro", ma non si peritano di coalizzarsi con essi al fine di confinare i non credenti nell'irrelevanza. Non solo i non credenti, per vero, ma anche quei credenti, per i quali il *belonging* non è tutto, vale perché è una conseguenza del *believing* e la fede non è un *optional*. Simmetricamente a quanto avviene nel campo avverso, anche questi credenti e i non credenti, divisi su tutto, condividono la stessa visione di società da contrapporre a populisti e fondamentalisti: pluralista e laica.

6 - L'antidoto alla società olistica non è il multiculturalismo. La società multiculturale in cui viviamo è un fatto e non è reversibile. Ma il multiculturalismo è una ideologia che al monismo del populismo oppone la creazione di una pluralità di monismi, una serie di monadi culturali incomunicanti e impermeabili. Si realizza, cioè, un'assolutizzazione dello specifico comunitario, un mosaico di comunità reciprocamente impenetrabili: così, nel campo del diritto di famiglia, una libanizzazione del tessuto sociale, per cui il matrimonio sarà interamente assoggettato ai diritti religiosi, con possibilità di combinarlo o di scioglierlo per ripudio maritale in quello islamico o con divieto di scioglierlo con divorzio civile, in quello cattolico: quello che attualmente è l'unico matrimonio civile, praticabile in diverse forme, residuerebbe solo per i non credenti o agnostici.

L'antidoto alla società olistica è la società laica: al fondamentalismo totalizzante, che in alcune frange assume il volto e l'azione del terrorismo, si risponde con il pluralismo. Ciò spiega l'apparente paradosso, rilevato da Alicino, della manifestazione dopo l'attentato al *Charlie Hebdo* delle "*religious organizations to a defence of the French principle of laïcité*". Non a caso, del resto, nel manifesto programmatico dell'attuale pontificato *Evangelii gaudium* trova posto anche il riconoscimento del pluralismo. È di tutta evidenza, però, che questa inedita alleanza con i movimenti umanisti e non confessionali messa in campo dai loro storici antagonisti, le Chiese e lo



stesso “Islam laico”, studiato da Olivier Carré, non avrà avvenire in assenza di una rideclinazione della laicità: dalla *laïcité de combat* - spesso proposta e percepita come coincidente con l’ateismo e quindi escludente - alla *laïcité ouverte*. Solo una laicità pluralista, non scettica né indifferente, può garantire le differenze nella società multicultural-religiosa e opporre resistenza al populismo e ai suoi alleati. Essa, infatti, fa da contrappeso al peso che nella società esercita la religione, nel suo aspetto di potere religioso, e nella misura in cui lo esercita: un contrappeso proporzionale, dotato perciò - si potrebbe dire con la giurisprudenza eurounitaria - di *suitability* e di *necessity*, cioè di idoneità a limitare il prepotere e l’invasione della religione e, inoltre, di stretta necessità in modo da non limitarne o addirittura sacrificarne la libertà. Non è indifferente né monista, non lavora a escludere dalla sfera pubblica né le religioni né gli umanismi (ateismi, agnosticismi, razionalismi) né le culture particolari. È pluralista e funziona, quindi, da norma di riconoscimento della volontà del legislatore nei singoli conflitti identitari.

Una contestualizzazione della laicità: che, in effetti, non è un principio acquisito una volta per tutte, si deve incessantemente rimodulare nel mutato quadro politico europeo, in cui - come ha riconosciuto anni fa la Corte costituzionale italiana (sentenza n. 440 del 1995) - “hanno da convivere fedi, culture e tradizioni diverse”. Questo volume, come il convegno di cui se non - impossibilmente - il sentimento riprende le parole, accompagna con maggiore consapevolezza sul percorso verso un’Europa che (com’è scritto nel preambolo della Carta di Nizza) ponga davvero “la persona al centro della sua azione”: faccia sentire perciò a casa propria non solo chi crede ma anche, e con pari dignità, chi crede diversamente e chi non crede.