

LIBERTÀ RELIGIOSA OGGI IN ITALIA

a cura di Giuseppe Platone



XVII FEBBRAIO 2019

CLAUDIANA



SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Via Beckwith, 3 - 10066 TORRE PELLICE

MONOGRAFIE EDITE IN OCCASIONE DEL 17 FEBBRAIO serie italiana

- 1922 — D. JAHIER, *L'emancipazione dei Valdesi per le lettere patenti del 17 febbraio 1848*
1923 — D. JAHIER, *Pietro Valdo e il movimento valdese italiano nel Medio Evo*
1924 — D. JAHIER, *I Valdesi italiani prima della Riforma del secolo XVI*
1925 — D. JAHIER, *Il 1° art. dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*
1926 — D. JAHIER, *Enrico Arnaud*
1927 — D. JAHIER, *I Valdesi e la Riforma del secolo XVI*
1928 — D. JAHIER, *I Valdesi e Emanuele Filiberto*
1929 — D. JAHIER, *I Calabro-Valdesi. Le colonie valdesi in Calabria nel secolo XVI*
1930 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Carlo Emanuele I*
1931 — A. JALLA, *Le Valli valdesi nella storia*
1932 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Vittorio Amedeo I, la reggente Cristina e Carlo Emanuele II*
1933 — G. JALLA, *I Valdesi e la guerra della Lega di Augusta (1690-1697)*
1934 — D. JAHIER, *La cosiddetta guerra dei banditi*
1935 — A. JALLA, *I Valdesi e la casa di Savoia*
1937 — D. JAHIER, *Vittorio Amedeo II ripara presso i Valdesi durante l'assedio di Torino nel 1706*
1938 — G. ROSTAGNO, *I Valdesi italiani. Le loro lotte e la loro fede*
1939 — D. BOSIO, *Dall'esilio alle Valli nate*
1940 — A. JALLA, *I luoghi dell'azione eroica di Giosuè Gianavello*
1941 — A. JALLA, *Le vicende di Luserna nel quadro della storia valdese*
1942 — P. BOSIO, *Rinnegamento e abiura di Valdesi perseguitati*
1943 — T. BALMA, *Pubbliche dispute religiose alle Valli tra ministri valdesi e missionari cattolici*
1944 — A. PASCAL, *La prigionia dei Valdesi. Dal carcere di Luserna al tragico bivio (1688-1689)*
1945 — D. BOSIO, *Fedeltà fino alla morte*
1946 — G. MATHIEU, *Il candeliere sotto il moggio, ossia vicende storiche ed estinzione della fede valdese in Val Pragelato*
1947 — A. ARMAND HUGON, *Le milizie valdesi al XVIII secolo*
1948 — D. BOSIO, *L'emancipazione dei Valdesi*
1949 — A. JALLA, *Le colonie valdesi in Germania nel 250° anniversario della loro fondazione*
1950 — A. ARMAND HUGON, *Le Valli valdesi dallo scoppio della rivoluzione al governo provvisorio (1789-1798)*
1951 — T.G. PONS, *Valdesi condannati alle galere nei sec. XVI e XVII*
1952 — E. AYASSOT, *Il primo tempio valdese della libertà. Il tempio di Torre Pellice, nel centenario della sua fondazione*
1953 — L. MARAUDA, *La parrocchia valdese di Villasecca e il suo tempio attraverso i secoli*
1954 — A. JALLA, *I Valdesi a Torino cento anni fa. In occasione del centenario del loro tempio*
1955 — C. DAVITE, *I Valdesi nella valle di Susa (note cronologiche)*
1956 — T.G. PONS, *Cento anni fa alle Valli. Il problema dell'emigrazione*
1957 — A. PASCAL, *I Valdesi di Val Perosa (1200-1700)*
1958 — A. PASCAL, *La fede che vince. Galeazzo Caracciolo marchese di Vico*
1959 — E. GANZ - E. ROSTAN, *Il centenario della colonizzazione valdese nel Rio de la Plata*
1960 — T. BALMA, *G.L. Paschale apostolo in Calabria, martire a Roma (1560)*
1961 — L. SANTINI, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestantesimo e unità d'Italia*
1962 — A. RIBET, *La chiesa valdese di Milano*
1963 — R. COÏSSON, *I Valdesi e l'opera missionaria*
1964 — L. SANTINI, *Un'impresa difficile: l'unione degli evangelici italiani (1859-1963)*
1965 — L. MICOL, *Le scuole valdesi di ieri e di oggi*
1966 — G. BOUCHARD, *La scuola latina di Pomaretto (1865-1965)*

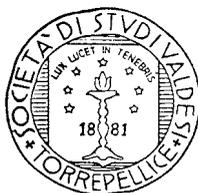
LIBERTÀ RELIGIOSA OGGI IN ITALIA

a cura di Giuseppe Platone

saggi di

Paolo Naso, Franco Becchino, Alessandra Trotta,
Ilaria Valenzi, Miguel Gotor

con 7 illustrazioni fuori testo



XVII FEBBRAIO 2019

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it

I S B N 978-88-6898-209-6

© Claudiana srl, 2019
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: Festeggiamenti in piazza San Carlo a Torino per la concessione dello Statuto Albertino, 1848. Litografia.

Lo Statuto del Regno di Sardegna, diventato poi nel 1861 la Legge fondamentale del Regno d'Italia, fu promulgato da Carlo Alberto di Savoia a Torino il 4 marzo 1848. Fu festeggiato per la prima volta il 27 febbraio 1848, dopo che lo Statuto era stato annunciato l'8 febbraio, ma non ancora proclamato. Già festa nazionale del Regno di Sardegna, durante il Regno d'Italia la festa dello Statuto fu spostata alla prima domenica di giugno.

Lo Statuto fu anticipato dalle Lettere patenti del 17 febbraio 1848, con cui Carlo Alberto riconobbe i diritti civili ai valdesi e successivamente agli ebrei.

*In memoria di
Franco Becchino (1931-2017)
Magistrato e pastore evangelico metodista*

PREFAZIONE

di GIUSEPPE PLATONE

171 ANNI FA: I PRIMI FALÒ DELLA LIBERTÀ

L'immagine di copertina raffigura i festeggiamenti per la promulgazione, il 4 marzo del 1848, dello Statuto albertino. A Torino quel giorno esplose la gioia cittadina. Giorni prima, quella stessa gioia aveva conquistato le Valli valdesi. Quando il 17 febbraio la notizia che le Lettere patenti erano state firmate raggiunse Torre Pellice, fu subito tripudio. L'ottenimento dei diritti civili e politici era cosa fatta. Nella notte si accesero i falò nei villaggi e sulle alture. Finalmente la luce dopo secoli di tenebre. A partire da quel lontano giorno di 171 anni fa i falò di gioia e di riconoscenza, accesi per una libertà duramente attesa ma anche avvertita come un dono di Dio, non si sono più spenti. Si voltava pagina. Finalmente iniziava un'altra storia.

La nuova carta costituzionale firmata dal re Carlo Alberto accoglieva nell'antico Stato sabauda molti di quei fermenti innovatori che avevano sconvolto l'Europa. Fu un vero «quarantotto». Camillo Benso conte di Cavour in quei giorni, rispondendo ad alcune obiezioni al nuovo Statuto, commentava, sulle colonne de "Il Risorgimento", l'evento per il quale si era tanto prodigato. Ecco alcuni passaggi: «Lo Statuto racchiude tutti i più grandi principi delle libere costituzioni, ch'esso consacra fra noi tutti i diritti di cui godono tutte le nazioni più civili [...]. L'indipendenza del potere giudiziario è assicurata; la libertà di stampa, la libertà individuale sono solennemente garantite. Il sacrosanto principio dell'eguaglianza civile è altamente consacrato. Ogni privilegio di casta, di ceti è abolito. Tutti i gran principi in una parola proclamati dalla nazione francese nel 1789 [con la Rivoluzione francese, *N.d.R.*], e che costituiscono le vere basi del vivere libero, sono francamente, risolutamente proclamati. Ma, dicesi, che la libertà dei culti non è pienamente riconosciuta. Ciò è vero. E da questo lato dichiariamo non essere lo Statuto del tutto conforme ai nostri desideri [...], l'emancipazione dei protestanti ha fatto sparire una parte delle fondate obiezioni a cui l'articolo primo dello Statuto poteva dare luogo».

Cavour si riferiva all'affermazione lapidaria che apriva lo Statuto: «La religione cattolica apostolica romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi». Un articolo perentorio capace di fugare ogni dubbio e fondare ogni certezza nel dominio dei valori spirituali. Quel primo articolo dello Statuto ispirava anche il testo del regio decreto delle

Lettere patenti firmate a corte il 17 febbraio del 1848: «I Valdesi sono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici dei nostri sudditi; a frequentare le scuole dentro e fuori le università; ed a conseguire i gradi accademici. Nulla è però innovato quanto all'esercizio del loro culto, ed alle scuole da essi dirette».

A questa timida apertura sui temi della libertà religiosa inaugurata dalla promulgazione delle Lettere patenti s'inserì, poche settimane dopo, con il decreto del 29 marzo 1848, l'emancipazione degli «israeliti regnicoli». Sull'onda lunga dell'emancipazione valdese veniva a cadere un'altra storica e altrettanto dolorosa discriminazione verso una minoranza italiana. I culti diversi da quello cattolico, segnatamente quelli dei valdesi e degli ebrei, erano tollerati. Altre confessioni o religioni non erano ammesse. Nel giugno dello stesso anno Carlo Alberto firmava il decreto, costituito peraltro da un unico articolo, in cui si affermava che: «La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari».

In pochi mesi, nel regno di Sardegna si era introdotto un modo nuovo di affrontare, almeno sul piano giuridico, la questione religiosa. Pur ribadendo l'intangibile principio della «religione di Stato», per la prima volta veniva affermato il principio che l'appartenenza a una religione diversa da quella cattolica non doveva più costituire motivo di discriminazione rispetto al godimento dei diritti civili e politici. La «primavera dei popoli» che sbocciava nell'Europa di quegli anni, aveva dissodato il terreno preparandolo ad accogliere alcune novità. Tra quest'ultime figuravano lo Statuto albertino e le Lettere patenti per l'emancipazione del popolo valdese. Da quella firma del 17 febbraio scaturì uno dei primi atti di libertà religiosa nel nostro paese.

Occorre dire che la firma delle Lettere patenti ebbe una lunga e travagliata gestazione. Perché venissero alla luce i diritti fondamentali delle moderne democrazie occorsero varie spinte. Tra queste l'influenza politica che esercitavano, alla corte sabauda, le legazioni di Prussia e d'Inghilterra presenti a Torino. Per non dire del peso che ebbe l'opinione pubblica, segnatamente di tutti quei cattolici liberali, tra cui anche non pochi esponenti del clero cattolico, che insieme – in una sorta di sinergia ecumenica *ante litteram* – con personalità politiche di primo piano, come Camillo Cavour, Roberto e Massimo D'Azeglio, Vincenzo Gioberti, chiedevano l'emancipazione dei valdesi coralmemente e chiaramente al re, anche attraverso una petizione che raccolse centinaia di firme.

Il nuovo allestimento del Museo valdese a Torre Pellice, inaugurato il 31 ottobre del 2018 alla presenza del presidente della Regione Piemonte Sergio Chiamparino e del moderatore della Tavola valdese pastore Eugenio Bernardini, ha valorizzato, nell'equilibrio degli spazi disponibili per raccontare una storia di oltre ottocento anni, la svolta del 1848. Giusto così perché oggi come allora la libertà religiosa costituisce la cartina di tornasole della pienezza di una democrazia che, se tale vuole essere, non alza i toni con i piccoli né diventa ossequiosa con i grandi.

A partire dal 1848 la questione della libertà religiosa diventa un tema destinato ad andare ben al di là delle vicende dei «religionari» delle valli del Pinero-

lese o degli «israeliti regnicoli» che rappresentavano le due minoranze storiche del tempo. Da quel presupposto costituzionale inserito nello Statuto albertino del 4 marzo 1848 con le sue prime affermazioni del rispetto dei diritti e doveri di ogni cittadino nei confronti dell'ordinamento dello Stato, prenderà il via il lungo cammino verso la piena realizzazione della libertà religiosa. Traguardo, che tappa dopo tappa, ci sta oggi ancora di fronte.

1848-1948: UN SECOLO DECISIVO

Cento anni dopo le Lettere patenti con la promulgazione, il 1° gennaio 1948, della Costituzione della Repubblica italiana i fermenti liberali che il Risorgimento aveva espresso anche in materia di libertà religiosa troveranno significativa realizzazione dopo che la stagione del fascismo, segnata dalle infami leggi razziali del 1938, aveva dimostrato come ogni qualvolta che si restringono gli spazi democratici, diminuiscono anche gli spazi della libertà religiosa. Con il varo della Costituzione repubblicana non siamo più di fronte allo Stato confessionale, che si pone al servizio dell'istituzione ecclesiastica, ma piuttosto di fronte all'affermazione che: «Tutte le religioni sono egualmente libere di fronte allo Stato» (Art. 8).

1848 e 1948: situazioni storiche distanti un secolo ma entrambe accomunate dalla volontà di raggiungere nuovi traguardi di libertà e quindi di civiltà nel rispetto delle diverse posizioni politiche, religiose, culturali. La conquista rappresentata dall'Art. 19 della Costituzione repubblicana rivela come la libertà di religione sia banco di prova di tutte le altre libertà. «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume». Quell'articolo costituisce, per la democrazia in cui viviamo, un punto irrinunciabile. Un punto al quale si è giunti dopo secoli di guerre di religione, ghettizzazioni, massacri perpetrati anche in nome della religione cristiana.

Noi in Italia viviamo oggi la dimensione della libertà religiosa sotto un duplice aspetto. Quello personale, ovvero il diritto inalienabile della singola persona di professare la fede in cui si riconosce purché la sua manifestazione esteriore non debordi in «riti contrari al buon costume». Il secondo aspetto è quello collettivo, ovvero come lo Stato si relaziona con le diverse istituzioni religiose. Sappiamo che su questo terreno la Carta costituzionale propone un doppio binario. L'articolo 7 afferma che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti lateranensi siglati nel 1929. L'articolo 8 afferma, tra le altre cose, che i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla Chiesa cattolica sono regolati per legge sulla base di Intese con le relative rappresentanze.

Nel 1984, dopo trentasei anni di letargo, l'articolo 8 è tornato alla vita con la prima stipula di un'Intesa: quella tra le chiese rappresentate dalla Tavola valdese e la Repubblica italiana. Sino ad allora i rapporti con i «culti acattolici» furono regolati secondo la legge sui culti ammessi, risalente al 1929. Dopo quella prima Intesa con la Tavola valdese se ne stipularono altre con alcune confessioni religiose presenti nel nostro paese. In ordine cronologico: nel 1986 con le Assemblee di Dio in Italia (ADI) e con l'Unione delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° giorno; nel 1987 con l'Unione delle comunità ebraiche in Italia (UCEI); nel 1993 con l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (UCEBI) e con la Chiesa evangelica luterana in Italia (CELI); nel 2007 si addivenne a successive cinque nuove Intese nell'ordine: con la Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale; con la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni (Mormoni); con la Chiesa Apostolica in Italia; con l'Unione Buddhista italiana (UBI) e con l'Unione Induista italiana. L'ultima Intesa in ordine di tempo, per un totale di dodici, è stata varata nel 2015 con l'Istituto Buddista italiano Soka Gakkai (IBISG).

La stagione delle Intese sintomaticamente sbocciò nello stesso anno della revisione del Concordato (1984), ovvero dell'accordo tra due Stati sovrani, quello italiano e quello vaticano. La revisione dei Patti lateranensi firmati nel 1929 da papa Pio XI e da Benito Mussolini («l'uomo che la provvidenza ci ha fatto incontrare», come aveva detto il papa) mostrava, una volta ancora, su alcune materie di rilevante interesse generale l'oggettivo condizionamento che lo Stato del Vaticano continuava a esercitare nei confronti dello Stato italiano. Basti citare la sempre più anomala quanto contraddittoria situazione derivante dall'insegnamento della religione cattolica romana nella scuole pubbliche di ogni ordine e grado. Un problema che sembra destinato a rimanere irrisolto per i prossimi anni.

Mai come oggi ci si può rendere conto, allargando lo sguardo, di quanto sia difficile coniugare religione e libertà. Sembra a volte che minoranze religiose integraliste e violente riescano a condizionare la libertà di espressione di tutti. Fin dove può arrivare la mia libertà di espressione, di valutazione nei confronti di realtà religiose diverse? È nostro compito di cittadini e cittadine democratiche, credenti e non credenti, costruire sempre di più e meglio uno Stato laico e quindi capace di garantire uno spazio crescente di libertà e di responsabilità di cittadini che si facciano carico in prima persona del bene comune. La laicità – non ci stancheremo di ripeterlo – si esercita e cresce nel dialogo, nel confronto a tutto campo, nell'autocritica e nella reciproca lealtà rispetto alle regole costituzionali che ci siamo dati.

PERCHÉ PARLARE OGGI ANCORA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA?

Nella scelta del tema dell'Opuscolo di quest'anno, maturata nell'ambito della Società di Studi Valdesi, s'intrecciano due motivazioni. La prima è il tradizionale anniversario del 17 febbraio, inteso come la «Festa della libertà» o meglio detto: «Festa delle libertà», che è appunto festa di tutti, non solo delle chiese evangeliche. L'evento storico, come abbiamo cercato di spiegare, si colloca sul terreno dei diritti fondamentali che riguardano la vita di tutte le cittadine e di tutti i cittadini. Il 17 febbraio non rappresenta un fatto religioso; è una ricorrenza laica. Certo noi viviamo questo anniversario da credenti, ma riconosciamo che si tratta di una questione universale che riguarda l'intera comunità civile.

L'altra motivazione nel proporre queste riflessioni nasce dal convincimento che nel nostro paese un cono d'ombra insiste – ormai da troppo tempo – sui temi della libertà religiosa. Ci sono ovviamente delle eccezioni. Tra quest'ultime, per brevità, ne indico solo una di recente svolgimento: l'assise della FCEI (Federazione delle chiese evangeliche in Italia) svoltasi a Pomezia (16-18 novembre 2018) che ha rimesso in primo piano il tema delle libertà religiosa. Dal documento che l'assise della FCEI ha varato riprendo il passaggio che, su questa materia, delinea l'orizzonte del nostro procedere in anni recenti, in quanto protestanti.

La Federazione delle Chiese evangeliche in Italia ripropone alle forze politiche l'esigenza del superamento delle normative di epoca fascista sui «culti ammessi» per dare al Paese una legge democratica su una materia eccezionalmente importante e delicata per il presente e il futuro di una società sempre più pluralista anche sotto il profilo confessionale. A questo riguardo la FCEI conferma il suo sostegno, anche tramite la Commissione delle Chiese evangeliche per i rapporti con lo Stato, alle varie confessioni religiose che chiedono l'Intesa ai sensi dell'art. 8 della Costituzione. Conferma il suo impegno a vigilare e agire per contrastare norme locali e regionali tese a limitare l'esercizio della libertà religiosa. Conferma il suo appoggio alla proposta di istituire una *Giornata della libertà di coscienza, di pensiero e di religione*. La FCEI colloca questo suo impegno nel quadro di una convinta azione per la laicità dello Stato che non va intesa esclusivamente come distinzione o separazione tra le funzioni dello Stato e quelle delle confessioni religiose, ma come progetto di una società aperta e pluralista in grado di riconoscere e valorizzare le sue diverse componenti. In questa prospettiva la FCEI incoraggia e sostiene progetti interculturali rivolti agli studenti, agli insegnanti, agli operatori dei servizi, agli amministratori locali, ai giornalisti.

I CONTENUTI DELL'OPUSCOLO

Nell'Opuscolo che vi proponiamo potrete ripercorrere una riflessione a più voci che nasce da sguardi attenti e attuali su aspetti anche critici della libertà religiosa

nel nostro Paese. Affrontando alcuni nodi essenziali abbiamo cercato di offrire stimoli per promuovere ulteriori approfondimenti e riflessioni. È una materia viva quella di cui trattiamo, in continuo divenire. Esige un costante aggiornamento e un'acuta vigilanza specie oggi nel quadro delle attuali trasformazioni culturali, religiose e sociali della nostra società. La riflessione inizia appunto da quest'ultimo aspetto: esplorare quanto sta accadendo in Italia sotto il profilo religioso.

I nuovi e vecchi scenari della nostra società sono illustrati e commentati da Paolo Naso, che da molti anni, in sede universitaria e in ambito ecumenico, analizza i dati e le buone pratiche dell'integrazione, che oggi registrano brusche frenate e inversioni di tendenza. Segue una riflessione di Franco Becchino (1931-2017). Si tratta del testo di una conferenza tenuta a Savona il 22 agosto 2012, ritrovato tra le carte del giurista e teologo da parte dei famigliari, che ringraziamo per averlo messo a disposizione. Possiamo così onorare la memoria di chi si è speso proprio come pastore e giurista in dialogo costante con la sua città, Savona, e con tutta la società italiana.

Nella considerazione del carattere di questa pubblicazione che da più di un secolo, in occasione del 17 febbraio, si rivolge al pubblico non solo delle nostre chiese, il testo di Franco Becchino è fruibile su questioni di per sé assai complesse. Sono già trascorsi sette anni da quando è stata scritta la conferenza di cui riportiamo qui il testo. Un lasso di tempo in cui molte cose sono cambiate nel nostro Paese. L'impostazione dei rapporti delle nostre chiese con l'ordinamento giuridico civile ha attraversato nuove tappe in forza del rapido mutamento del contesto sociale. Prendendo le mosse dal testo di Franco Becchino, abbiamo quindi chiesto a una giurista di più giovane generazione di attualizzarne alcuni aspetti. Alessandra Trotta, diacona in servizio presso il XIII Circuito delle Chiese valdesi e metodiste (area campana) responsabile dell'ufficio legale della Tavola valdese, ha accettato la proposta che le abbiamo lanciato allo scopo di offrire un confronto intergenerazionale sui temi rilevanti del nostro opuscolo. Per le chiese il cuore del problema riguarda la predicazione della Parola di Dio nella società italiana. Il che implica anche l'interrogarci sul come, oggi nella società italiana, ci rapportiamo nei confronti delle istituzioni civili, delle leggi repubblicane e come viviamo i rapporti con le altre confessioni. Tutto questo nel dialogo tra i due giuristi affiora e coinvolge.

Il successivo contributo sui nodi attuali della libertà religiosa in Italia è offerto da una intervista con la consulente giuridica della FCEI Ilaria Valenzi, da anni impegnata nel proporre, con altre forze sociali e culturali del paese, una legge generale sulla libertà religiosa. Incertezze, rinvii, ritardi, instabilità politica e profonde mutazioni sociali sembrano aver rimosso dall'agenda parlamentare il tema della libertà religiosa. Quest'ultima per noi resta questione prioritaria. Accanto alla necessità di varare una legge quadro, nuovi interrogativi sono posti all'attenzione del diritto. Ed è su queste frontiere che Ilaria Valenzi riflette e indica nuove prospettive.

Infine abbiamo ritenuto utile offrire un profilo storico sulla questione della tolleranza, passaggio cruciale verso la libertà religiosa, tramite un testo di Miguel Gotor, che fornisce le coordinate di una battaglia civile e politica che nei seco-

li ha coinvolto non solo i rapporti tra Stato e chiese, ma anche gli atteggiamenti di tutte le confessioni religiose, comprese quelle protestanti, verso le minoranze dissidenti alla ricerca di spazi di libertà¹.

Un grazie particolarmente sentito a Dino Carpanetto e Paola Schellenbaum che hanno riletto con cura il testo prima di andare in stampa.

¹ Il testo è stato pubblicato in *Nuova Storia Universale. Dizionario di Storia*, a cura di Giam-piero Bordino, Dino Carpanetto, Giuliano Martignetti, Garzanti, Milano 2005, vol. 4, pp. 656-663. Ringraziamo l'autore e l'editore per averne concesso la pubblicazione.

ANTICO E NUOVO PLURALISMO RELIGIOSO IN ITALIA

di PAOLO NASO

Nel censimento del 1931 pubblicato nel 1935, eccezionalmente l'ISTAT raccolse anche i dati sull'appartenenza religiosa degli italiani. Disponiamo quindi di un dato certificato per definire la misura del pluralismo religioso degli italiani in quegli anni. Ci pare importante rilevarlo anche se, trattandosi di una autodichiarazione in un clima sociale ormai caratterizzato dalla conciliazione tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, va assunto con la dovuta prudenza e ponderazione. Il censimento evidenzia che «la quasi totalità (99,6%) della popolazione presente (41.771.000) è costituita da cattolici» e che «i non cattolici ammontano a 157.002 (0,4%)». Scorporando questo dato gli evangelici risultavano il 53%, gli ebrei il 30%, coloro che dichiaravano di non appartenere a nessuna confessione religiosa l'11%. Molto interessante la denominazione di altre due minoranze che quindi a pieno titolo possiamo considerare storiche, i «greco scismatici» (sic) e i «maomettani» (sic), ai quali viene attribuita una consistenza di qualche unità percentuale (2 e 4%) nel blocco dei non cattolici.

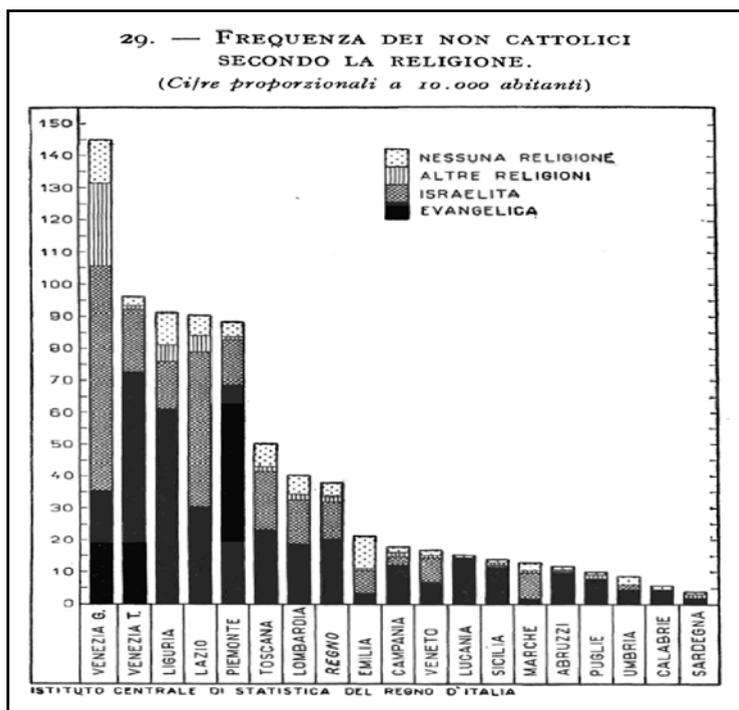
La ripartizione per aree geografiche delle minoranze religiose degli anni Trenta è indicativa di alcune tendenze georeligiose: la concentrazione degli acattolici nelle regioni del Nord è più alta che in altri contesti. All'opposto l'Italia insulare e quella meridionale sono quelle più resistenti nei confronti del pluralismo religioso.

Tabella 1. Le appartenenze religiose degli italiani negli anni Trenta (ISTAT).

	Greco scismatica	Evangelica	Israelita	Maomettana	Altra	Nessuna	Totale non cattolici
Italia settentrionale	66,3	66,0	59,8	46,5	52,0	67,3	64,1
Italia centrale	19,4	17,2	37,6	31,4	29,9	23,6	24,4
Italia meridionale	10,6	11,1	2,1	16,1	14,0	6,1	7,8
Italia insulare	3,7	5,7	0,5	6,0	4,1	3,0	3,7

Sul piano regionale, Venezia Giulia e Zara vantavano la più alta concentrazione di «greco scismatici» (35% del totale di questa comunità) mentre il Piemonte, data la storica presenza valdese, risultava la regione con il picco delle presenze evangeliche (28,7). Prevedibilmente la maggiore concentrazione ebraica era nel Lazio (24,3%) come del resto quella «maomettana» (23,4%)¹.

Tabella 2. Grafico della numerosità delle varie confessioni diverse dalla cattolica nel 1931.



La tabella indica l'intensità della presenza acattolica e presenta qualche sorpresa: le regioni dove l'incidenza percentuale è maggiore sono infatti le Venezie (Giulia e Tridentina), seguite da Liguria, Lazio e Piemonte e, con un distacco rilevante, Toscana e Lombardia.

¹ ISTAT, *Censimento del 1931, Distribuzione territoriale dei non cattolici secondo la religione*, Prospetto 1.

LA SVOLTA DEL DOPOGUERRA

Ebrei, valdesi e altre minoranze evangeliche, ortodossi e qualche musulmano: se erano queste le comunità di fede che alla fine della Grande guerra costituivano la scena religiosa nazionale, in breve si affermarono nuove presenze, quali i pentecostali – anch’essi riconducibili al mondo evangelico – e di lì a poco i Testimoni di Geova. Gli uni e gli altri erano già presenti da decenni, ma la politica fascista sui culti aveva compresso la loro espansione che, complici i buoni rapporti tra l’Italia e gli Stati Uniti, riprese con vigore a partire dalla metà degli anni Cinquanta². Il caso eclatante dei Testimoni di Geova è indicativo di un’apertura del mercato religioso nazionale che non aveva mai registrato variazioni così significative³.

La novità è una brusca frattura rispetto a questa «pluralizzazione dall’interno» della scena religiosa italiana datano dalla metà degli anni Settanta, quando per la prima volta l’Italia registra flussi di immigrazione più consistenti di quelli di emigrazione: la pluralizzazione, infatti, diventa essenzialmente «dall’esterno».

È questo il dato che negli anni contribuisce in misura determinante a riconfigurare la scena religiosa nazionale, determinando un «nuovo pluralismo religioso», più variegato e numericamente consistente di quello giuridicamente e socialmente riconosciuto dalla società italiana⁴. Definiremo «nuovo pluralismo religioso» (NPR) l’insieme delle presenze confessionali più direttamente collegabili con i flussi migratori, anche se questo fenomeno inciderà sugli italiani. Pur caratterizzate da una *constituency* prevalentemente composta da immigrati, infatti, alcune tradizioni religiose finiranno per attrarre a sé un numero crescente di italiani costituendo comunità internazionali o, quando mantengano legami organizzativi e sociali sia nei paesi di immigrazione che in Italia, transnazionali.

Un caso di studio è costituito, ad esempio, dalla galassia pentecostale la cui espansione in Italia gode di un doppio effetto: la presenza ormai storica di nuclei di italiani convertiti da decenni e l’arrivo di gruppi e chiese provenienti ad

² Harvey COX, *Fire from Heaven, The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the XXI Century*, De Capo Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 195-197. Di grande interesse le pagine dedicate al pentecostalismo in Sicilia.

³ CESNUR e altre fonti attribuiscono alla Congregazione dei Testimoni di Geova circa 200.000 praticanti attivi che raddoppiano calcolando quanti partecipano a momenti particolari della vita di questa comunità di fede.

⁴ La bibliografia sul tema è ormai consistente e comprende sia opere di carattere generale e sintetico che ricerche sulle singole confessioni. Ci limitiamo a segnalare Massimo INTROVIGNE, Pier Luigi ZOCATELLI, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino 2013, lavoro ponderoso e seminale che censisce oltre 800 organizzazioni religiose e spirituali; *Le religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, a cura di Enzo Pace, Carocci, Roma 2013, arricchito da originali mappe che indicano la distribuzione geografica delle varie presenze sul territorio. A questi due lavori ci permettiamo di aggiungere anche Paolo NASO, Brunetto SALVARANI, *I ponti di Babele. Cantieri, progetti e criticità nell’Italia delle religioni*, EDB, Bologna 2018, terza edizione di un programma di ricerca sulla “Italia delle religioni” avviatosi con *Il Muro di vetro*, EMI, Bologna 2009, e proseguito con *Un cantiere senza progetto*, EMI, Bologna 2012.

esempio dall’Africa, ma a loro volta cresciute sull’onda delle missioni nordamericane⁵. L’arrivo di consistenti gruppi di protestanti dal West Africa e dall’America latina ha rafforzato le chiese storiche italiane, in qualche caso dando vita a un originale mix interculturale⁶.

La componente più consistente del NPR, tuttavia, resta quella islamica alimentata dai consistenti flussi migratori provenienti dal Nord Africa e dall’Albania. Segue quindi la comunità degli ortodossi rumeni, favoriti dalla loro appartenenza alla UE e quindi da un accesso semplificato in Italia che determina anche «migrazioni circolari» che interessano massicciamente il nostro Paese. Ciascuna delle più numerose tradizioni religiose dell’Oriente ha, invece, un profilo particolare: se i sikh insistono su un bacino strettamente etnico⁷ e i buddhisti sono invece in maggioranza italiani, la comunità induista appare invece polarizzata tra una leadership che si esprime nell’Unione Induista Italiana (UII) e una base composta in grande maggioranza da immigrati, in genere poco organizzati e complessivamente poco visibili.

La quantificazione di questi rapporti tra la componente dei nazionali e quella degli immigrati non è semplice, soprattutto perché difforni sono i criteri di rilevazione. Per i nazionali i dati disponibili sono quelli ufficiali delle confessioni religiose che in generale, almeno sulla base di alcune verifiche territoriali come quelle compiute dal CESNUR⁸, risultano complessivamente realistici. Assai più difficile stimare la consistenza delle comunità religiose degli immigrati. Il sistema più accreditato, utilizzato per anni dal Dossier Statistico Caritas e negli ultimi anni fatto proprio da quello prodotto dal Centro Studi e Ricerche IDOS, in partenariato col Centro Studi Confronti⁹, calcola il numero delle presenze di immigrati di una data confessione applicando al totale di coloro che provengono da un dato paese, le percentuali di appartenenza alle varie confessioni nei paesi di origine. Questo schema di calcolo, generalmente adottato, presenta vari problemi: innanzitutto esclude gli irregolari e per questo, alcuni studi, aumentano in automatico la stima dei residenti di una quota che varia tra il 5 e il 10% ovvero dalla percentuale media degli immigrati che si sono regolarizzati in occasione delle più recenti sanatorie, le ultime due nel 2009 e nel 2012. Altre ricerche applicano coefficienti aggiuntivi (5-10%) determinati dalla particolare pressione all’emigrazione subita dagli aderenti a una particolare confessione religiosa in un dato contesto: ad esempio, è ragionevole affermare che in questa fase la pressione all’emigrazione dei nigeriani di fede cristiana sia superiore a quella dei loro connazionali di fede islamica.

⁵ Paolo NASO, Pino SCHIRRIPIA, *Il pentecostalismo e le religioni in movimento*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 82/1, 2016, *Religion in movimento. I pentecostali nella dimensione transnazionale*, pp. 16 ss.

⁶ Paolo NASO, Alessia PASSARELLI, Tamara PISPISA, *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo. L’immigrazione evangelica in Italia*, Claudiana, Torino 2014.

⁷ Barbara BERTOLANI, *I sikh*, in *Le religioni nell’Italia che cambia* cit., p. 31.

⁸ CESNUR, *Il pluralismo religioso italiano nel contesto postmoderno*, <http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/> (consultato il 3 gennaio 2019).

⁹ IDOS-Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione 2015 e 2016*, IDOS 2015 e 2016.

Con questa premessa e con la consapevolezza che siamo di fronte a stime e non a dati certificati, la tabella a seguire raccoglie i dati IDOS–Confronti, ottenuti con questo metodo di calcolo che, se non altro, ha una sua logica. I dati forniti da altri centri di ricerca arrivano a stime discordanti senza che per altro si indichi il metodo adottato per definirle¹⁰.

Tabella 3. Le appartenenze religiose in Italia (CESNUR, IDOS-Confronti)

Confessione religiosa	Italiani*	Immigrati**	Totale
Ebrei	36.256	7.000	43.256
Protestanti ed evangelici	450.392	255.000	705.392
Musulmani	302.090	1.609.603	1.911.693
Ortodossi	212.318	1.541.000	1.753.318
Testimoni di Geova	424.259	25.000	449.259
Buddhisti	157.011	111.000	268.000
Induisti	35.672	149.433	185.105
Sikh	60.000	n. r.	60.000
Mormoni	26.750	n. r.	26.750
Baha'i	4.250	n. r.	4.250
Altro	85.309	219.000	304.309
TOTALE	1.794.307	3.917.036	5.711.332

* Fonte CESNUR 2016

** Fonte IDOS-Com Nuovi Tempi 2016

¹⁰ Ad esempio la Fondazione ISMU (Iniziativa e studi sulla multietnicità) stima la presenza di ben 1,6 milioni di ortodossi e di soltanto 1,4 milioni di musulmani: a seguire i buddhisti stranieri sono stimati in 182.000, i cristiani evangelisti (sic!) in 121.000, gli induisti in 72.000, i sikh in 17.000, i cristiano-copti in 19.000. Si veda: <http://www.ismu.org/2016/07/in-italia-ortodossi-piu-numerosi-dei-musulmani/> (consultato il 17 febbraio 2017).

UN PLURALISMO «CLANDESTINO» E IL CASO ISLAMICO

Come si è visto in riferimento alle confessioni che componevano il quadro del vecchio pluralismo religioso, il primario strumento giuridico annunciato dalla Costituzione per l'organizzazione dei rapporti con lo Stato sono le Intese previste ai sensi del comma 3 dell'articolo 8. A oggi risultano in numero di 12 le confessioni religiose che sono arrivate a questo traguardo, sei delle quali possono essere ricondotte all'area protestante evangelica: Chiesa Valdese-Unione delle chiese valdesi e metodiste (con un'Intesa firmata nel 1984 e ratificata nello stesso anno); Assemblee di Dio in Italia (firmata 1986, ratificata 1988); Unione delle Chiese cristiane avventiste (1986-1988); Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (1993-1995); Chiesa Evangelica Luterana in Italia (1993-1995); Chiesa Apostolica in Italia (2007-2012). Da notare che due di queste chiese, le Assemblee di Dio e la Chiesa Apostolica, si collocano nello stesso insieme delle comunità pentecostali.

Sommando i membri delle confessioni dotate di Intesa, si ottiene un totale che non arriva a 500.000 unità, meno del 10% del totale degli aderenti alle confessioni diverse dalla cattolica. Si tratta di una evidente criticità del sistema complessivo delle relazioni tra lo Stato e le confessioni religiose che finisce con l'escludere proprio le comunità più numerose: i musulmani *in primis* e, a seguire, gli ortodossi rumeni e i Testimoni di Geova.

Una ulteriore criticità che riguarda specificamente i musulmani consiste nel fatto che mentre ortodossi rumeni e Testimoni di Geova godono almeno della protezione derivante dal riconoscimento giuridico ai sensi della legislazione sui «Culti ammessi», un analogo provvedimento vige soltanto per un ente islamico: il Centro Islamico Culturale d'Italia che gestisce la Grande Moschea di Roma e che, a norma di Statuto, è amministrato da un Consiglio nel quale siedono, a turno, gli ambasciatori dei paesi arabi in Italia¹¹. Considerando che per giurisprudenza l'Intesa è stata preceduta dal riconoscimento giuridico, è facile prevedere che la strada per il pieno riconoscimento dell'Islam italiano ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione sarà ancora molto lunga.

A fronte dell'esplosione del tema islamico determinata oltre che dalla consistenza della comunità, dalle ben note tensioni sociali connesse con i flussi migratori prima e con il radicalismo e il jihadismo in tempi più recenti, durante i governi Renzi e Gentiloni il Ministero dell'Interno ha inteso avviare un percorso che, sia pure tra accelerazioni e improvvise frenate, sembra orientato a promuovere un dialogo e un confronto serrato con i rappresentanti dell'Islam in Italia.

In realtà vi erano dei precedenti: la Consulta per l'Islam italiano istituita dal ministro Giuseppe Pisanu nel 2005 (governo Berlusconi); la «Carta dei valori» prodotta sotto la direzione del ministro Giuliano Amato nel 2007¹²; il Comita-

¹¹ Carlo CARDIA, Giuseppe DELLA TORRE, *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino 2015.

¹² *Ibid.*

to per l'Islam italiano presieduto dal ministro Roberto Maroni (governo Berlusconi) nel 2010.

È del 2015, ancora, la riapertura del dossier da parte del ministro Angelino Alfano (governo Renzi) che istituisce la Consulta l'Islam italiano, includendo tutte le principali associazioni nazionali ed affiancata, un anno dopo, con un Consiglio composto da professori universitari ed esperti. Dopo aver lavorato in parallelo, i due organismi – la Consulta e il Consiglio – si sono dati un'agenda comune e, su richiesta del ministro Marco Minniti, che nel frattempo era arrivato al Viminale in sostituzione del ministro Angelino Alfano, hanno accelerato il confronto per la stesura di un «Patto nazionale per un Islam italiano espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e ai principi dell'ordinamento statale»¹³, sottoscritto, infine, il 1 febbraio 2017. Il testo è articolato in tre parti: la prima richiama principi costituzionali e norme in materia di libertà religiosa, mentre la seconda e la terza contengono due «decaloghi» che impegnano i rappresentanti dell'Islam italiano da una parte e il Ministero dell'Interno dall'altra. Due «tavole» speculari che rispondono alla stessa logica: favorire la costituzione di un Islam «italiano», riconosciuto dallo Stato come una componente religiosa e culturale della comunità nazionale, pronto a contribuire ai processi di integrazione e ad esporsi nel contrasto alla radicalizzazione e all'estremismo di matrice islamista.

Si iscrivono in questo quadro gli impegni a un dialogo più organico e capillare tra le istituzioni e i musulmani italiani, favorito da tavoli istituiti presso le Prefetture; l'avvio di un processo di organizzazione giuridica delle associazioni islamiche «in armonia con la normativa vigente in tema di libertà religiosa e con i principi dell'ordinamento giuridico dello Stato», anche per «favorire le condizioni prodromiche all'avvio di negoziati volti al raggiungimento di Intese ai sensi dell'art. 8 comma 3 della Costituzione; la formazione di imam e guide religiose che è [...] possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna». Ed ancora, l'impegno a garantire che il sermone del venerdì sia svolto anche in italiano e che l'amministrazione delle moschee e dei centri islamici sia improntata a criteri di massima trasparenza finanziaria.

Specularmente, il Ministero dell'Interno si impegna a sostenere queste buone pratiche, per altro in molti casi già adottate dalle associazioni islamiche; ad offrire adeguate opportunità formative ai ministri di culto islamico su temi di ordine giuridico e costituzionale; accompagnare le associazioni islamiche che intendano procedere al riconoscimento giuridico secondo le norme vigenti; promuovere tavoli interreligiosi a livello territoriale; promuovere una conferenza con l'ANCI (Associazione Nazionale dei Comuni Italiani) per affrontare la delicata questione dei luoghi di culto «nel rispetto delle normative in materia urbanistica, di sicurezza, igiene e sanità» così come nel rispetto «dei principi costituzionali e delle linee guida europee in materia di libertà religiosa».

¹³ Patto per un Islam italiano, 1 febbraio 2017, <http://www.interno.gov.it/it/servizi-linee/documenti/patto-nazionale-islam-italiano> (consultato il 3 gennaio 2019).

Il peso giuridico di un Patto di questa natura è decisamente lieve: più consistente, invece, il segnale politico che esso lancia dal momento che, per la prima volta nelle relazioni con l'Islam italiano, le Istituzioni non si limitano a prendere atto di richieste ed impegni ma in corrispondenza ad essi tracciano una *road map* ispirata a pratiche di dialogo e di confronto. Peccato che, come è evidente dopo le elezioni del 4 marzo 2018, questo percorso risulti traumaticamente interrotto e i risultati acquisiti siano a rischio di dispersione in tempi rapidissimi.

UN NUOVO SCENARIO POST-SECOLARE

Dall'Europa in cui ormai da tempo risiedono circa 15 milioni di musulmani, almeno un milione e mezzo di buddhisti, una quota analoga di induisti, un milione di sikh e alcuni milioni di pentecostali di origine africana o latinoamericana, il vento di un nuovo pluralismo religioso è arrivato anche in Italia modificando il classico paradigma secolaristico. Le proiezioni al 2050 non annunciano affatto una regressione del fenomeno religioso, ma semmai una sua frammentazione e una rimodulazione secondo schemi sempre più individualizzati, e l'Italia non sembra destinata a fare eccezione¹⁴.

Siamo insomma di fronte a un elemento di novità che non cancella il substrato della secolarizzazione – bassa partecipazione alla vita religiosa, vocazioni sacerdotali in declino, pratica religiosa sempre più debole e personalizzata – ma ad esso sovrappone non solo un nuovo ed in Italia inedito pluralismo confessionale, ma anche forme nuove di spiritualità e di rapporto con il sacro¹⁵. Processi consolidati, insomma, si intrecciano con nuovi elementi in un mix confuso e contraddittorio che, per molti aspetti, risulta ancora incognito. È in questa prospettiva che potremo definire neo-durkheimiana¹⁶ che anche in Italia il NPR si presenta nello spazio pubblico con un carico di visioni, conoscenze, valori, reti che hanno un impatto sociale che, se trova riferimenti in sporadiche *policies* governative¹⁷, ancora non ottiene il dovuto riconoscimento sociale e politico¹⁸. Eppure proprio questo pluralismo, che talora genera un elevato allarme, costituisce un prezioso capitale sociale che sarebbe irresponsabile non mettere a frutto.

¹⁴ Così le proiezioni del Pew Center, <http://www.pewforum.org/2015/04/02/europe/> (consultato il 3 gennaio 2019).

¹⁵ Paolo NASO, *L'incognita post-secolare. Pluralismo religioso, fondamentalismi, laicità*, Guida, Napoli 2015.

¹⁶ Massimo ROSATI, *Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità*, in Émile DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005.

¹⁷ Ministero dell'Interno, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione. Direzione centrale per gli affari dei culti, religioni, dialogo, integrazione. *Vademecum*, Com Nuovi Tempi – Idos, 2013.

¹⁸ Paolo NASO, *La libertà religiosa come risorsa sociale*, "Quaderni di Politica Ecclesiastica" a. XXIV (aprile 2016), p. 25.

Un occhio alla cronaca di questi mesi incoraggia a dire di più e a denunciare il rischio di politiche che mostrano di voler azzerare le buone pratiche di integrazione svolte sin qui, anche riguardo alla libertà religiosa. Il percorso che abbiamo brevemente richiamato, infatti, ha fatto emergere la realtà di chiese, moschee, centri buddhisti e induisti che sono stati «riconosciuti» sia pure informalmente e invitati attorno a «tavoli istituzionali» per la promozione di quello che potremmo definire un «dialogo interreligioso in chiave laica e civica». Questo processo che ha avuto un senso anche politico, ha dato visibilità a un nuovo pluralismo religioso che agisce anche come vettore per la coesione sociale, la promozione della cultura della legalità, l'inclusione e l'integrazione tra italiani ed immigrati.

Oggi, nel nome di politiche securitarie questo processo è a rischio e, se dubitiamo che questa svolta produrrà maggiore sicurezza, siamo però certi che comprime quella libertà religiosa che in Italia ha fatto tanta fatica ad affermarsi. Il tema della libertà religiosa torna così al centro della questione delle libertà civili e del rispetto dell'ordinamento democratico costituzionale. Non è – come pure tanta parte della cultura laica ritiene ancora oggi – problema specifico delle minoranze. E neanche – come emerge da alcune chiusure all'interno degli interessi del proprio recinto confessionale da parte di alcune comunità di fede – questione privata di tutela del proprio interesse e della propria libertà. È tema generale, democratico appunto.

LIBERTÀ RELIGIOSA LA POSIZIONE DEI PROTESTANTI*

di FRANCO BECCHINO

LIBERTÀ DI COSCIENZA E DI RELIGIONE

Alcune parole di introduzione sono necessarie. Poiché, storicamente, i problemi che interessano sono sorti nell'ambito del fatto religioso, si è sempre (e in parte si continua ancora oggi ad esprimersi così) parlato di *libertà religiosa*. Sarebbe assai più corretto, però, definire tale problematica con l'espressione *libertà di coscienza* oppure, ove si tema di restringere così le questioni alla sola dimensione individuale del fenomeno, *libertà di coscienza e di religione*. La nostra Costituzione parla solo di libertà religiosa, ma una interpretazione ormai consolidata della giurisprudenza della Corte Costituzionale ha stabilito che tale espressione va intesa in ogni caso come libertà di coscienza e di religione.

La seconda precisazione riguarda l'espressione *protestanti*. Poiché, per convinca scelta dottrinale, per i protestanti non v'è un'autorità centrale che possa parlare per tutti e imporsi a tutti, ma la ricerca del consenso avviene con lo strumento della «assemblea» (i protestanti cercano di non dimenticare che la parola *chiesa* significa proprio *assemblea*), cioè, come si suol dire, «dal basso», a stretto rigore si dovrebbe parlare di *posizioni* dei protestanti, e talvolta, in effetti, su una determinata questione, si esprimono diverse e, talvolta, persino contrastanti, posizioni. Ma sulle questioni della libertà di coscienza e di religione si può dire che una posizione condivisa e comune sussiste e questa è largamente a favore dei diritti della coscienza e della libertà di religione, nonché, con qualche eccezione sempre più minoritaria, a favore del trattamento paritario da parte dello Stato di tutte le espressioni religiose e della separazione fra fatto religioso e ordine giuridico.

La terza precisazione riguarda gli anglicani. Chiesa anglicana altro non vuol dire che «Chiesa d'Inghilterra» e fu il semplice nome che assunse la Chiesa inglese al momento del distacco dalla Chiesa di Roma. Inizialmente la nuova struttura ecclesiastica intendeva restare del tutto cattolica, ma senza dipendenza dal

* Testo sinora inedito di una conferenza pubblica del 22 agosto 2012, per gentile concessione dei famigliari.

papa: una Chiesa cattolica che conservasse la struttura episcopale, ma rifiutasse quella papale. Il «capo» della Chiesa anglicana, per le questioni organizzative, fu (e resta) il re (o la regina); le questioni dottrinali restarono nella mani dei vescovi. Nella temperie spirituale del Cinquecento europeo, però, neppure la cristianità inglese poteva rimanere fuori del grande conflitto aperto dalla Riforma, e fu così che la Chiesa anglicana finì per adottare una teologia fortemente influenzata dalle dottrine protestanti. Una «chiesa ponte», dunque, come amò chiamarsi, unita soprattutto in una liturgia e spiritualità comuni (il testo fondativo più importante per un anglicano è «Il libro della preghiera comune», alla cui elaborazione diedero un contributo importante esuli italiani che avevano aderito alla Riforma). L'anglicanesimo è oggi diffuso in tutto il mondo, specie in quello di cultura anglosassone, e fuori dell'Inghilterra di solito assume il nome di Chiesa episcopale. All'interno di esso il favore verso i principi della libertà di coscienza e di religione è fuori discussione, ma le forme del rapporto con lo Stato variano dal separatismo alla «Chiesa di Stato», come in Inghilterra. L'anglicanesimo, per certi aspetti (potremmo dire: per una ispirazione di fondo), fa certo parte dell'area protestante, ma è più corretto distinguerlo da questa e considerarlo di per sé.

I PROTESTANTI ITALIANI TRA «FRANCHEZZA EVANGELICA» E IMPEGNO ECUMENICO

La quarta considerazione introduttiva riguarda la constatazione che i protestanti italiani hanno sempre ritenuto che, fra i propri compiti, rientri quello di manifestare davanti al Paese il proprio dissenso dalle posizioni cattoliche, quando la tesi da noi sostenuta ci pare quella corretta, da un punto di vista cristiano. E ciò non è in contrasto con il nostro sincero impegno ecumenico, che non sarebbe autentico se non si svolgesse nella franchezza evangelica. Noi ci siamo rallegrati quando nel Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha fatto propria una posizione di adesione, senza sostanziali riserve, ai principi della libertà religiosa, abbandonando la vecchia soluzione della semplice tolleranza delle altre comunità cristiane e delle altre fedi religiose. Ma lamentiamo l'aver conservato la soluzione concordataria, intesa come situazione che garantisce privilegi alla Chiesa cattolica, fra le possibili forme di rapporto con lo Stato (soluzione diversa da semplici accordi bilaterali, cui noi peraltro continuiamo a preferire il separatismo, ma che, di per sé, non significano assegnare a una comunità religiosa una posizione privilegiata).

Soprattutto lamentiamo che nel Concordato del 1984 si continui a prevedere l'insegnamento confessionale della religione cattolica nella scuola pubblica e che eminenti esponenti della gerarchia cattolica italiana sostengano oggi che l'affermazione dell'art. 8 della Costituzione, in base alla quale «tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge», non sarebbe di ostacolo a re-

golazioni differenziate, e quindi a trattamenti di privilegio, per le confessioni di maggioranza, propugnando in tal modo una lettura del concetto di uguaglianza veramente sconcertante e inaccettabile.

IL PANORAMA DEI RAPPORTI FRA LO STATO E IL FATTO RELIGIOSO

La quinta e ultima considerazione introduttiva vuole semplicemente ricordare cosa significhino alcune espressioni un po' tecniche che di solito si usano quando si discute di libertà di coscienza e di religione. Si definisce *separatista* un sistema di rapporti fra Stato e formazioni religiose che riconosce, senza limitazioni diverse da quelle previste dall'ordinamento giuridico per tutti, i diritti propri della coscienza individuale e della libertà religiosa delle persone, e garantisce la libertà e l'uguaglianza delle strutture collettive nelle quali tali diritti si esplicano, e ciò sulla base di un diritto comune che non abbisogna di concordati o altre forme di accordo, perché si fonda sul presupposto della netta distinzione dell'ambito dell'ordine giuridico dall'ambito del fatto religioso, ossia tra «ordini» distinti, che caratterizza nell'essenziale il fondamento o «supremo» principio costituzionale di laicità e non confessionalità dello Stato» (così la sentenza n° 334 dell'8 ottobre 1996 della Corte Costituzionale).

Si definisce *giurisdizionalista* una regolamentazione dei rapporti fra Stato e formazioni religiose, promanante per intero dallo Stato, in cui si preveda l'intervento delle autorità statali nella organizzazione e nell'attività della formazione religiosa, di solito con ampi poteri. Si definisce *concordatario* un sistema di rapporti fra Stato e formazioni religiose che, sulla base di accordi fra gli organi di governo dello Stato e le strutture di rappresentanza della comunità religiosa, preveda un trattamento privilegiato per quest'ultima rispetto ad altre comunità religiose o, in generale, nel quadro dell'ordinamento giuridico dello Stato medesimo.

Si definisce *bilaterale* un sistema di accordi fra organi dello Stato e rappresentanze della comunità religiosa che regoli in tutto o in parte i loro rapporti, prescindendo da trattamenti di privilegio, ma tenendo conto delle specificità della singola formazione religiosa. Secondo il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky un buon sistema per regolare questi rapporti sarebbe la soluzione separatista per quel che concerne i diritti della persona in tema di libertà di coscienza e di religione e la soluzione bilaterale (non concordataria!) per la regolazione dei rapporti fra l'ordinamento giuridico e le istituzioni culturali, socio-sanitarie, di formazione e simili promosse da comunità religiose.

IL CONTRIBUTO PROTESTANTE ALL'AFFERMAZIONE DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

La storia di questo contributo parte idealmente da uno dei promotori della Riforma nel Cinquecento europeo, lo stesso Martin Lutero, il quale, così concluse la sua appassionata difesa, il 18 aprile 1521, davanti alla Dieta di Worms, presieduta dall'imperatore Carlo V, che lo invitava a ritrattare le sue posizioni (già condannate in sede ecclesiastica dal papa Leone X con le bolle 15 giugno 1520 e 3 gennaio 1521), contenenti la sua proposta di riforma della cristianità: «Se non sarò convinto mediante le testimonianze della Scrittura e chiare ragioni – dato che non credo né al papa né ai concili da soli, poiché è evidente che hanno errato e si contraddicono – io sono vinto nella mia coscienza e prigioniero della Parola di Dio a causa dei passi della Sacra Scrittura che ho adottati. Perciò non posso né voglio ritrattarmi, poiché non è sicuro né salutare fare alcunché contro la coscienza!». Lutero è un credente, quindi parla di una coscienza vinta e prigioniera della Parola di Dio, ma il richiamo al primato della coscienza è netto: non è sicuro né salutare (si può anche tradurre: non è cosa giusta né prudente) fare qualsiasi cosa contro la coscienza; dunque non si deve, non si può imporre nulla contro la coscienza. L'unica strada che Lutero indica per vincere la coscienza è unicamente la convinzione: se non sarò convinto, non ritratterò (e Lutero sa bene che questa affermazione può costargli la vita!).

Nei suoi scritti il riformatore resta coerente con questa impostazione. Nel libretto del 1523 intitolato *Sull'autorità secolare* afferma: «Poiché sta alla coscienza di ognuno di credere o no, e ciò non arreca alcun danno all'autorità terrena [...] non è mai possibile impedire l'eresia con la violenza; ben diversa è la strada, e qui si combatte ben altra battaglia e tenzone che con la spada. Qui deve scendere in campo la parola di Dio, ma se questa non riesce, nemmeno l'autorità temporale vi riuscirà, anche se inondasse il mondo di sangue», confermando così quel che aveva affermato nell'opera fondamentale *Appello alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* del 1520: «Gli eretici si devono vincere con la Scrittura e non con il fuoco [...] ché se arte fosse il vincerli col fuoco, i carnefici sarebbero i dottori più sapienti della terra».

CASTELLIONE CONTRO CALVINO

È pur vero che quando la Riforma ha cominciato a vincere e ha avuto così la possibilità di dimostrare nel concreto la sua coerenza con quanto sostenuto da Lutero negli scritti sopra ricordati, ha finito per diventare intollerante quasi come il cattolicesimo che voleva combattere. E così nel 1537 Filippo Melantone, altro grande riformatore, poteva scrivere in una famosa lettera diretta al principe

elettore di Sassonia «per questo motivo Dio ha istituito gli ordinamenti politici, al fine di rendere possibile la diffusione dell'Evangelo. Tutte le autorità devono ottemperare a questi obblighi, anche se vi si oppongano un potere superiore o un pontefice. Di conseguenza il magistrato deve eliminare ogni manifestazione di idolatria o di empietà e fare in modo che sia predicata la vera dottrina e vengano celebrati i culti onesti e legittimi». Ora è ben vero che qui Melantone vuole incoraggiare il principe sassone a resistere alle pressioni del potere superiore, cioè dell'imperatore, e del papa, per la restaurazione nei suoi stati del cattolicesimo, definito «manifestazione di idolatria e di empietà», e per la conservazione invece della Riforma, definita come culto onesto e legittimo.

Affermazioni di quel tipo sono pericolosissime, dal punto di vista della libertà di coscienza e di religione, perché conducono dritto, dritto al regime del «*cuius regio eius et religio*» per il quale, nell'ambito dell'impero, all'interno del singolo Stato territoriale, non si poteva professare altra religione che non fosse quella del principe, consacrando così l'intolleranza religiosa in ciascun territorio. Non solo, ma si può giungere addirittura, come accade nella Ginevra del 1553 al processo per eresia di Michele Serveto e la sua condanna, voluta da Calvino stesso, a essere bruciato vivo, avendo sostenuto nel suo libro *Christianismi restitutio* di non credere e di non definire la Trinità come la credevano e la definivano sia i cattolici che i protestanti.

Quello che mi preme precisare, però, è che, anche nel momento più infelice per i protestanti nel campo della battaglia per la libertà di coscienza e di religione, e cioè nella testé ricordata condanna a morte di Serveto, non mancò chi difese con coraggio e a viso aperto le posizioni favorevoli a questa libertà, come fedeltà a posizioni originarie della Riforma che non potevano e non dovevano essere tradite¹. L'animatore di questa battaglia ideale fu il savoiaro Sebastiano Castellione, quindi, per la geografia politica del tempo, un italiano, seguito da una schiera impressionante di altri intellettuali italiani che avevano aderito alla Riforma o che manifestavano posizioni dissidenti verso tutte le chiese e vivevano esuli per l'Europa, che si impegnarono con scritti polemici che dovevano raccogliere un notevole seguito, visto che per difendere le condanna ginevrina scesero in campo addirittura dei campioni della Riforma come Giovanni Calvino stesso e Teodoro di Beza.

L'assunto di questa battaglia può ben essere espresso dalla frase che Castellione scrisse nella sua opera principale *De haereticis an sint persecuendi*, pubblicata sotto lo pseudonimo Martinus Bellius, «Forzare una coscienza è peggio che uccidere crudelmente un uomo». E questa battaglia si concluse nel 1603 quando i riformati ginevrini eressero nella loro città il monumento espiatorio a Michele Serveto, dichiarandosi figli riconoscenti di Calvino, ma denunciando quel rogo come il «grave errore» che fu del suo secolo.

¹ Mi permetto rinviare a un mio saggio *Il contributo protestante alla separazione della Chiesa dallo Stato*, in *Chiese e Stato nell'Italia che cambia. Il ruolo del Protestantesimo*, Claudiana, Torino 1998, pp. 119 ss., in cui approfondisco la tematica delle reazioni protestanti alla condanna di Serveto da parte della Ginevra calvinista.

IL PROTESTANTESIMO TRA LA FINE DEL SEICENTO E L'INIZIO DEL SETTECENTO

La seconda metà del Seicento vede in Europa grandi sommovimenti, che iniziano con la rivoluzione inglese, che si concluderà solo dopo alterne vicende con il salire sul trono d'Inghilterra di Guglielmo d'Orange e la sostanziale instaurazione in quel paese di un sistema di libertà religiosa, nonché di una forma moderna di organizzazione dello Stato. Da essa l'illuminista francese Charles-Louis de Montesquieu nel 1748 trarrà ispirazione per il suo libro *L'esprit des lois*, che resta anche oggi il quadro di riferimento di uno stato democratico, in cui è fondamentale il principio della tripartizione dei poteri. Guglielmo d'Orange, per salire sul trono inglese, ha scritto sulla sua bandiera oltre che «*pro libero parlamento*», anche «*pro religione protestante*».

Tra i suoi ispiratori c'è il filosofo protestante John Locke con la sua *Epistola de tolerantia* del 1689, in cui si afferma che lo Stato non è di origine divina ma è solo una creazione umana e che il segno distintivo della vera chiesa è la tolleranza reciproca tra cristiani. Non par dubbio che queste due proposizioni sono il fondamento della soluzione separatista nel rapporto Stato-fatto religioso, così come resta famosa l'affermazione contenuta nel progetto più avanzato di nuova costituzione per l'Inghilterra elaborato nella temperie della rivoluzione dal movimento dei Livellatori (dei democratici *ante litteram*), secondo la quale «tutto ciò che concerne la religione e il culto non può essere in alcun modo da noi abbandonato a un potere terreno, giacché non possiamo, senza commettere un peccato volontario, rinunciare anche in minima parte a ciò che la nostra coscienza dichiara essere la volontà di Dio: inoltre l'insegnamento in questo campo alla nazione intera-mai però con la forza- rimane affidato alla coscienza». Tra i livellatori pullulavano i protestanti e mai i diritti della coscienza furono affermati con più vigore come il cuore di tutto il rapporto Stato-fatto religioso.

Nell'ambito del protestantesimo, la seconda metà del Seicento vede poi il sorgere del battismo e del pietismo e la prima metà del Settecento del metodismo, tre movimenti per i quali la separazione dallo Stato e il rispetto del primato della coscienza erano, e sono tuttora, parte della confessione di fede. E ci sembra giusto infine ricordare che l'elaborazione del concetto di «patto» fra i cittadini come base dello Stato, propria della filosofia illuministica di questo periodo, ha le sue radici nella elaborazione dovuta all'ala riformata del protestantesimo (il puritanesimo di matrice calvinista), che costruisce una «teologia del patto» come fondamento dell'organizzarsi della Chiesa ed anche della società, patto che è una «proiezione» dell'alleanza che Dio stabilisce con gli umani.

Alessandro Vinet (1797-1847) è un teologo svizzero, che nasce e vive nel Cantone di Vaud, fra l'inizio della rivoluzione francese e l'inizio di quella liberale, fra il tramonto della teologia illuministica e l'affermarsi della teologia risvegliata, ed è il teorico evangelico del separatismo, che influenzò fortemente il protestantesimo italiano dell'Ottocento, che infatti ne sposò con convinzione l'orientamento. Ma il Vinet non influenzò soltanto i protestanti italiani; attraverso Cavour fornì infatti la base teorica per la politica ecclesiastica della nuova Italia che stava sorgendo dal Risorgimento. Ed invero Cavour, nei suoi soggiorni svizzeri, fu fortemente influenzato dal pensiero vinetiano, che seppe condensare nella famosa formula *Libera Chiesa in libero Stato*. Ed il XX settembre 1870, con la fine del potere temporale della Chiesa cattolica e Roma capitale del nuovo Regno d'Italia, iniziò per il nostro Paese un periodo di pieno riconoscimento della libertà religiosa e dei diritti della coscienza, che durò per circa sessant'anni, fino alla infausta stipulazione dei Patti lateranensi da parte del governo fascista nel 1929, che a quel regime pose fine sostituendolo con quel sistema concordatario, che, per certi aspetti, perdura tuttora.

Cavour fu ingiusto nel suo famoso discorso del 9 aprile 1861 al Senato del Regno, col quale sperava di convincere il Vaticano a porre termine spontaneamente al potere temporale, accettando un regime di libertà religiosa, sintetizzato appunto dalla formula «Libera Chiesa in libero Stato». Infatti in quel discorso quasi giustifica gli eccessi del clericalismo, che sarebbero conseguenza degli eccessi dell'anticlericalismo, ma, soprattutto, forzando non poco i fatti della storia, afferma essere il protestantesimo intollerante come il cattolicesimo («I riformatori di Germania Calvino, Lutero, Zwinglio, ecc. ecc., non riconoscevano il dogma della libertà religiosa, più che non lo riconoscessero Clemente VII e Paolo V»). Il che è veramente troppo per chi aveva appreso la soluzione che stava per proporre dal teologo protestante Alessandro Vinet, mai nominato in questo discorso! Forse che Vinet anziché essere figlio della Riforma, era figlio del libero pensiero oppure di Clemente VII e di Paolo V?

Ma torniamo a Vinet. Questi visse solo cinquant'anni e scrisse solo due opere importanti, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* del 1826 e *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, del 1842. Ma si trattò di opere rivoluzionarie, che segnarono una vera rottura con tutte le incertezze del passato. Per Vinet il fatto religioso è essenzialmente un fatto di libertà; in questo quadro la Chiesa cristiana deve vivere *nella* libertà e *per* la libertà. Per il credente lo Stato è una dispensazione divina, ma non può e non deve essere cristiano, perché il fatto religioso non appartiene al suo ordine. Il Vinet riconosce che la Riforma ha liquidato le pretese clericali sullo Stato, ma non è stata capace di difendere fino in fondo la libertà spirituale del credente, creando, anche se non sempre, le Chiese di Stato e facendo così del potere civile un vescovo. E il Vinet osserva acutamente che se lo Stato ha diritto di protegge-

re la Chiesa, avrà sicuramente anche il diritto di perseguirla! L'unica protezione che lo Stato deve alla chiesa è quella del diritto comune, perché lo Stato deve garantire la libertà per tutti: per i religiosi, di essere religiosi; per gli agnostici e gli atei, di non essere religiosi.

Di qui discendono le tre regole fondamentali per il rapporto fra l'ordine giuridico e il fatto religioso:

- lo Stato deve assicurare nelle leggi l'eguaglianza di tutti i cittadini, indipendentemente dalla fede religiosa che ciascuno professi o non professi;
- le società religiose devono avere il diritto di organizzarsi liberamente secondo i loro principi e di liberamente agire nella sfera loro propria;
- non devono essere previste istituzioni che siano comuni allo Stato e alle società religiose o atti che, per venire ad esistenza, abbiano bisogno della cooperazione fra lo Stato e le comunità religiose: ciascuno deve agire nel proprio ordine.

IL PROTESTANTESIMO ITALIANO

Abbiamo ricordato più volte che il protestantesimo italiano ha scelto fin dall'Ottocento il separatismo come il sistema preferibile per garantire la libertà di coscienza e di religione. In proposito ci sembra che la norma seguente, che si legge nella Disciplina Generale dei valdesi e dei metodisti, esprima bene il pensiero di quasi tutti i protestanti italiani: «La Chiesa, fondata sui principi dell'Evangelo, si regge da sé in modo indipendente nell'osservanza della sua confessione di fede e del suo ordinamento, senza pretendere alcuna condizione di privilegio nell'ordine temporale, né consentire nel proprio ordine ad ingerenze o restrizioni da parte della società civile».

Durante i lavori dell'Assemblea Costituente il mondo evangelico italiano fece presente questa nostra preferenza, ma, come è noto, la Costituzione mantenne invece il sistema concordatario e privilegiario con la Chiesa cattolica e introdusse, per il rapporto con le altre formazioni religiose, un sistema di accordi bilaterali, approvati con legge dello Stato.

Le chiese evangeliche italiane discussero non poco se accettare o meno questo sistema non richiesto, comunque dissonante dalla scelta separatista che le aveva a lungo caratterizzate. Alla fine si optò per l'accettazione del sistema costituzionale, ma con l'impegno di dare alle Intese un contenuto il più possibile «separatista». Molte Intese sono state firmate e, in generale, viene riconosciuto che questo tentativo è riuscito e nessuna di queste è caratterizzata da contenuti concordatari.

A distanza di oltre sessant'anni dalla entrata in vigore della Costituzione è però cambiato il quadro delle realtà religiose presenti nel Paese, ed il sistema bilaterale delle Intese non riesce più a coprire le reali esigenze che il rapporto fra ordine giuridico e fatto religioso pone. Di qui il tentativo di varare una legge di

carattere generale sul tema della libertà di coscienza e di religione. Diversi i testi proposti in Parlamento, ma fino a oggi nessuno di questi è stato approvato. Per cui ormai si tratta di esaminare questioni diverse, con impostazioni diverse.

In altre parole: un'altra storia e, forse, un'altra battaglia di libertà.



Museo storico valdese, Torre Pellice, 2018: Sala dell'emancipazione, sullo sfondo la bandiera regalata dai valdesi a Carlo Alberto nel 1848 dopo la promulgazione delle Lettere patenti. In alto i fazzoletti da collo celebrativi utilizzati nelle manifestazioni celebrative per le riforme di Carlo Alberto.



Museo storico valdese, Torre Pellice, 2018: Sala del periodo risorgimentale. Al centro lo stendardo del venticinquesimo anniversario della breccia di Porta Pia, 1895. Nel corso di un corteo svoltosi a Roma il 20 settembre 1895, un gruppo di valdesi sfilò con lo stendardo con lo stemma valdese.



Roma, 21 febbraio 1984: il moderatore della Tavola valdese pastore Giorgio Bouchard e il presidente del Consiglio dei ministri Bettino Craxi firmano l'Intesa tra Tavola valdese e Repubblica italiana.



Torino, 28 ottobre 2006: durante i lavori del convegno promosso dall'Associazione evangelica «Più dell'oro» venne lanciata la proposta di istituire una «Giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione, di pensiero».



Roma, Palazzo del Quirinale, 24 ottobre 2017: il presidente della Repubblica Sergio Mattarella dialoga con il pastore battista Luca Maria Negro, presidente della Federazione delle chiese evangeliche in Italia (accompagnato da una delegazione Fcei), tra i temi in discussione anche la libertà religiosa in Italia.



Luserna San Giovanni (To), 16 febbraio 2017: il tradizionale falò in località Stallè (foto Pietro Romeo).



Torino, 16 febbraio 2018: falò per la prima volta in Piazza Castello nel luogo dove il 29 marzo 1558 fu messo al rogo il pastore valdese Goffredo Varaglia (foto Adriano Giaiero).

CHIESE E SOCIETÀ, IL NODO
DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA.
DIALOGANDO CON FRANCO BECCHINO

di ALESSANDRA TROTTA

Magistrato e pastore locale, Franco Becchino appartiene alla schiera di «giuristi evangelici» che più hanno contribuito alla formazione di intere generazioni di credenti evangelici in Italia, trasmettendo l'idea che l'attenzione nei confronti del tema dei rapporti fra chiese/confessioni religiose e Stato/poteri civili costituisca parte imprescindibile della testimonianza che si è chiamati a rendere nel nostro Paese.

Un'attenzione da esercitare innanzitutto all'interno, contribuendo all'elaborazione e all'attuazione da parte della chiesa di linee di «diritto pubblico esterno» (la regolamentazione dei propri rapporti con altri ordinamenti giuridici) e di politica ecclesiastica che partissero da un elevato livello di consapevolezza ecclesiologicala: di ciò che la chiesa è, e conseguentemente di come ritiene di doverla strutturare per potere svolgere in modo libero e coerente la propria missione.

Ma anche spendendosi all'esterno in modo da introdurre, in ogni occasione di pubblico dibattito, l'opportunità di un confronto con analisi e punti di vista spesso alternativi rispetto a quelli della cultura di maggioranza, e dunque in grado di offrire un contributo allo sviluppo nella società italiana di conoscenza e coscienza su temi tanto rilevanti per la convivenza democratica e per la crescita sociale, culturale e spirituale del Paese.

Una specializzazione davvero unica, che richiede di essere coltivata come un'eredità preziosa, un servizio da rendere, nel quadro di una più ampia visione del bene del Paese, che sappia andare ben al di là delle esigenze di tutela degli interessi specifici della propria chiesa.

L'intervento di Franco Becchino, qui pubblicato (vedi pp. 23 ss.), tenuto ad una tavola rotonda cittadina sul tema della libertà religiosa, è un testo chiaramente destinato a un pubblico prevalentemente esterno, segno di questo suo spendersi continuo e generoso. Pur nella semplicità di un'impostazione didattica meritoriamente non autoreferenziale (certamente imposta dal contesto di riferimento), anche in questo testo emergono molti spunti di riflessione che meritano di essere raccolti e ripresi criticamente, in relazione alle nuove sfide, presenti e future. Ne indico, in particolare tre.

UNA COMUNE POSIZIONE PROTESTANTE

Il primo punto è quello collegato alla considerazione iniziale che, a fronte della generale presenza di una (spesso notevole) pluralità e varietà di «posizioni» protestanti su molti temi teologici, etici e politici, sussisterebbe invece, una *«posizione condivisa e comune... con qualche eccezione sempre più minoritaria, in favore del trattamento paritario da parte dello Stato di tutte le espressioni religiose e della separazione fra fatto religioso e ordine giuridico»*: insomma per la laicità dello Stato e l'impegno a vivere nell'ambito di un «diritto comune» sempre più ispirato dalla piena tutela della eguale libertà di tutti, senza alcuna distinzione.

Da parte delle chiese valdesi e metodiste, questa posizione è stata formalmente sancita e costantemente riaffermata in molti momenti cruciali della propria storia, così come puntualmente evidenziato nella nota introduttiva alla prima Intesa sottoscritta dalla Tavola valdese con il governo italiano in attuazione del 3° comma dell'art. 8 della Costituzione (approvata con legge 449/1984), contenuta nella *Raccolta delle Discipline vigenti dell'ordinamento valdese* (Claudiana 2009).

Si ricorda, in particolare, l'ordine del giorno (parzialmente citato nell'intervento di Franco Becchino) con cui si espresse il Sinodo valdese, riunito nella data fatidica dell'8 settembre 1943:

La chiesa cristiana deve reggersi da sé, in modo assolutamente indipendente.

La chiesa cristiana non deve pretendere nessuna posizione di privilegio – i privilegi si pongono o nel quadro del *do ut des*, o comunque a pena di limitazione e discriminazioni per altri, entrambi inaccettabili per una chiesa che voglia muoversi in coerenza con il messaggio evangelico.

La chiesa cristiana rivendica la piena libertà di coscienza, culto e testimonianza per TUTTI, che è l'ambito ideale nel quale va collocata anche la libertà di cui pretende di godere, dunque all'interno della piena libertà di coscienza, espressione del pensiero e manifestazione delle idee.

La chiesa cristiana riafferma che qualunque forma di ingerenza o restrizione esercitata dallo Stato sulle sue attività o nello sviluppo della sua vita interiore (così come ogni privilegio) ne falserebbe la natura e ne comprometterebbe l'integrità.

Queste linee sono state ritenute a lungo necessariamente collegate a posizioni di rigido separatismo. Fu un altro giurista evangelico, il prof. Giorgio Peyrot, a mettere in discussione questo assunto, cogliendo lucidamente, all'indomani dell'approvazione della Costituzione repubblicana, le straordinarie potenzialità della linea di tendenza dello Stato italiano verso un sistema di cooperazione con le confessioni religiose sancita con l'introduzione, nell'art. 8 della Costituzione, proprio dell'istituto delle Intese con le Confessioni religiose diverse dalla cattolica, da molti ritenuto pericolosamente somigliante al Concordato con la Chiesa cattolica e dunque da rifiutare, ma per Giorgio Peyrot non necessariamente in contrasto con i principi fondamentali del diritto pubblico esterno elaborati dalla Chiesa valdese e da altre chiese evangeliche italiane nei secoli.

A tal proposito, Peyrot segnalava che il tradizionale separatismo, che propugna la scelta per le chiese e le altre comunità di fede di vivere nell'ambito del diritto comune (l'insieme delle norme previste per qualsiasi altra espressione associativa), appariva inadeguato al contesto italiano: quello di un Paese privo di solide tradizioni liberali e con gravi carenze culturali, in cui il «diritto comune» e l'operato dei funzionari pubblici rischiano di essere sempre ispirati da una mentalità dominata da schemi culturali cattolici, con soluzioni inevitabilmente impostate in funzione delle istanze proprie della Confessione religiosa di maggioranza, al massimo offerte alle altre confessioni (senza considerare le loro specificità) con una spinta sostanzialmente omologante, questa sì da ritenersi estremamente pericolosa per la coerenza dell'azione della chiesa.

Da qui la forte spinta affinché le chiese evangeliche, «*uscite dalle strettoie delle più forti discriminazioni*», potessero guardare oltre le problematiche della difesa della libertà religiosa, dunque da una visuale più ampia e con meno pregiudizi, collocando anche tali tematiche nel più vasto quadro di una più generale responsabilità della chiesa verso la società.

Le Intese erano, dunque, da promuovere con forza e determinazione, come un vero strumento di testimonianza, un contributo al significativo rinnovamento della politica ecclesiastica dello Stato e uno strumento di educazione «culturale», anche in vista del rafforzamento della capacità delle autorità pubbliche di orientare la propria azione non solo nel doveroso rispetto del principio di laicità (e dunque di neutralità rispetto alla diversità di scelte in materia di religione compiute dai soggetti che vivono all'interno della comunità civile), ma anche nel modo più idoneo per la complessità di una società pluralista.

Una svolta decisiva alla politica ecclesiastica italiana poteva essere data, infatti, non solo orientando verso una corretta interpretazione del contenuto e della forza immediatamente precettiva delle disposizioni costituzionali in materia di libertà religiosa; nonché contribuendo al superamento dei dibattiti dottrinali sulla natura (originaria o derivata; indipendente o meno) delle confessioni religiose e dei loro ordinamenti; e avviando il processo di disapplicazione della legislazione fascista sui culti ammessi (sia pure per alcune chiese soltanto). Ma anche e soprattutto offrendo per la prima volta allo Stato l'opportunità di porsi di fronte ad una confessione religiosa, che, presentandosi con autenticità storico-teologica, riteneva essenziale rendere manifesti i principi sui quali, in coerenza con la propria identità di fede, intendeva improntare in modo radicalmente alternativo i propri rapporti con lo Stato.

Credo che si possa complessivamente riconoscere che tale sfida, con la stipula della prima Intesa, fu vinta. Penso che sia facile anche riconoscere la straordinaria attualità di tale impostazione, nel contesto sempre più multiculturale in cui viviamo, per lo sviluppo di un vero pluralismo democratico, che ha bisogno del contributo di tutti per garantire una convivenza pacifica e solidale, orientata al bene comune.

Si tratta, d'altra parte, di un'impostazione perfettamente coerente con il quadro costituzionale della piena valorizzazione delle formazioni sociali in cui si svolge

la personalità degli individui (art. 2 della Costituzione), nel quale possono a buon diritto collocarsi anche le comunità di fede, in quanto spazi nei quali i singoli individui possono trovare l'opportunità di sviluppare i propri specifici talenti, con cui fornire anche un apporto originale allo sviluppo del Paese.

Alle comunità di fede può essere, quindi, riconosciuta un'importante funzione di mediazione culturale e di supporto verso le autorità pubbliche, che da esse possono ricevere chiavi diverse di interpretazione della realtà in grado di contribuire, rispetto a molti temi rilevanti, all'elaborazione di soluzioni legislative più idonee e di coerenti strumenti operativi.

Certo, le confessioni religiose devono – come seppero fare le chiese valdesi e metodiste – accettare la sfida di farsi conoscere, di presentarsi in modo autentico e con la stessa ampia visuale nella quale, a partire da una chiara esplicitazione della propria identità, si inserisce la volontà di dare un contributo alla crescita del pluralismo e non solo alla tutela degli interessi propri e dei propri aderenti.

Questa è soprattutto una responsabilità delle dirigenze ecclesiastiche (e religiose in generale), non potendosi sempre pretendere che le autorità civili – alle quali deve essere, invece, senz'altro richiesta assenza di pregiudizi e disponibilità all'ascolto – trovino da sé le soluzioni più innovative e creative, all'altezza delle nuove sfide dei tempi (si pensi a quanto un approccio di questo tipo potrebbe aiutare a contemperare i molteplici interessi – talvolta confliggenti – che sembrerebbero ruotare intorno alla sempre più contrastata realizzazione di nuovi luoghi di culto; ma anche, forse, a trovare le vie per pervenire alla stipula di un'Intesa o più Intese con le organizzazioni rappresentative delle Comunità islamiche).

Ritornando in casa protestante, però, mi sembra che l'affermazione di paritenza sulla sussistenza di una posizione comune e condivisa in favore della difesa della parità di trattamento e dell'eguale libertà di tutti debba oggi confrontarsi sia con la permeabilità alle pressioni esercitate da un contesto esterno sempre più caratterizzato da ostilità nei confronti di alcune minoranze religiose (a partire da quelle islamiche) con forti componenti etniche; sia con le significative trasformazioni di composizione interna che molte chiese evangeliche stanno vivendo, anche e proprio in relazione ai fenomeni migratori.

Quanto si investe, ancora, all'interno delle chiese per salvaguardare e trasmettere alle nuove generazioni e ai nuovi arrivati, in questo ambito delicatissimo di testimonianza, gli elementi più caratterizzanti del modo di essere dei protestanti italiani? Come si sta nei tavoli delle consultazioni locali, come ci presenta negli uffici pubblici? Si riesce a sottrarsi alla tentazione di accettare schemi omologanti, assecondando la tendenza semplificante dei poteri civili?

TRA FRANCHEZZA EVANGELICA E IMPEGNO ECUMENICO

Il secondo spunto che, assai più brevemente, vorrei riprendere e commentare riguarda la riflessione condotta da Becchino sulla rilevanza della tematica nel quadro dell'impegno ecumenico: anche su questo piano mi sembra che oggi il quadro sia abbastanza cambiato, tanto da richiedere di andare oltre la semplice sottolineatura, da segnalare con «*franchezza evangelica*», della differenza fra la politica concordataria cattolica (= ricerca o difesa di privilegi) e la politica protestante che, anche quando stipula le Intese, non cerca privilegi.

Oggi, nell'immaginario di molti italiani, il tema della libertà religiosa è talmente identificato, spesso strumentalmente, con le problematiche collegate alla presenza di migranti e intrecciato, quindi, alle insofferenze, alle paure e alle crescenti spinte xenofobe e razziste che si vanno affermando anche nel nostro Paese, che proprio su questo fronte il piano dell'impegno ecumenico sta trovando strade di convergenza con la Chiesa Cattolica (almeno ai livelli più avvertiti) insperate fino a poco tempo fa (mentre nei rapporti con le Chiese ortodosse, pure composte in gran parte da migranti provenienti dall'Europa dell'Est, si fatica di più).

Le battaglie che in diversi contesti locali vedono impegnate varie chiese del protestantesimo storico contro le c.d. iniziative «anti – moschea», sono spesso condivise proprio con ambienti cattolici, oltre che laici. E persino sul tema dell'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, sembra emergere anche all'interno della Chiesa cattolica europea e persino italiana una nuova consapevolezza dei rischi (da sempre segnalati dalle chiese protestanti italiane) derivanti dalla riduzione della croce a simbolo culturale ed identitario (le famose «*radici cristiane*»), strumentale all'affermarsi di pericolose politiche di chiusura nazionalistica, che fomentano all'interno della società un clima di odio, di conflittualità e divisione, in contrasto con i più elementari valori cristiani del rispetto, della solidarietà, dell'apertura all'accoglienza del diverso. Nelle dichiarazioni critiche rese la scorsa primavera dal presidente della Conferenza episcopale tedesca, Cardinale Reinhardt Marx, e da altri vescovi tedeschi, in risposta alla decisione del governo bavarese di appendere una croce in tutti gli uffici regionali come «*segno dell'identità bavarese*»¹; come nei più recenti commenti del direttore della rivista «Civiltà Cattolica», Don Antonio Spadaro, contro lo sbandieramento del crocifisso («*usato come un Big Jim qualunque*») in vari comizi politici, sono, per la prima volta, risuonate riflessioni molto simili a quelle espresse, alcuni anni fa, in vari atti del Sinodo delle chiese valdesi e metodiste o dell'Assemblea della Federa-

¹ «Se la croce è vista solo come un simbolo culturale, non la si capisce»; la croce «è un segno di protesta contro la violenza, l'ingiustizia, il peccato e la morte, ma non un segno contro altre persone»: così il cardinale Reinhard Marx, arcivescovo di Monaco di Baviera, in un'intervista al "Süddeutsche Zeitung" lo scorso mese di aprile). Anche l'arcivescovo di Bamberg mons. Ludwig Schick si era pronunciato qualche giorno prima: «La croce non è un segno identitario di una regione o di uno Stato ma è un invito a imparare a vivere nella solidarietà e nell'amore».

zione delle chiese evangeliche in Italia, contenenti anche appelli ad affrontare la tematica in modo ecumenico². Che sia giunto il tempo?

UNA VOCAZIONE PROFETICA

In ultimo, ma in fondo come cornice e completamento del quadro già delineato nei punti precedenti, vorrei rilanciare lo spunto finale dell'intervento di Franco Becchino, che sembra consegnare idealmente il testimone laddove, partendo dalla considerazione del mutato contesto, anche per il mutare «*delle realtà religiose presenti nel Paese*», afferma: «*si tratta di esaminare questioni diverse, con impostazioni diverse. In altre parole: un'altra storia e, forse, un'altra battaglia di libertà*».

Quale altra storia, dunque, quali nuove battaglie?

Non vi è dubbio che nell'anno in cui Franco Becchino presentava questo suo ultimo intervento, molte energie dei protestanti italiani erano già da tempo impegnate nella difficilissima battaglia (in un contesto sempre più ostile) per una nuova legge sulla libertà religiosa (sulla quale si veda, poco più avanti, l'intervista ad Ilaria Valenzi).

² Si veda, in particolare, l'atto 22 della XIII Assemblea della Federazione delle chiese evangeliche in Italia (2003):

L'assemblea ritiene necessario intervenire nel dibattito culturale e politico relativo all'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici contribuendo ad affrontare la questione in termini meno emotivi e teologicamente più ponderati,

osserva che il crocifisso e la croce richiamando il sacrificio di Cristo e la sua resurrezione, sono simboli che esprimono indiscutibilmente la fede cristiana,

rileva che l'esposizione nelle sedi istituzionali e nei luoghi pubblici di simboli che richiamano ideologie politiche o fedi religiose, confligge con il principio di laicità dello Stato, cui è informato l'ordinamento giuridico italiano.

L'uso di tali simboli introduce, peraltro, sia in una parte di coloro che vi si riconoscono, sia in quelli che si sentono esclusi, sentimenti di estraneità che contrastano con la costruzione di una collettività solidale, tesa ad includere tutti coloro che rispettano i fondamentali principi posti alla base della civile convivenza.

Addolora profondamente che, per legittimare l'uso pubblico del crocifisso, strumentalizzandolo a fini di parte, organizzazioni politiche o religiose lo abbiano definito come oggetto di semplice arredamento che richiama meri valori culturali, o addirittura civili.

L'Assemblea *osserva* che, allorché la croce o il crocifisso sono stati usati come strumenti di identificazione nazionale, sociale o politica, ne sono derivati sanguinosi conflitti nei quali, anche in nome di Dio, sono state perpetrate incredibili nefandezze.

In tale contesto, circa la valutazione delle forme appropriate perché la croce o il crocifisso costituiscano effettivo riferimento all'amore di Dio, alla fraternità, all'eguaglianza ed alla dignità delle creature umane,

l'Assemblea *rivolge* vivo appello alla Conferenza Episcopale Italiana ed alla Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia perché si valutino congiuntamente l'opportunità di affrontare la materia nell'ambito di un aperto confronto ecumenico fondato sull'Evangelo.

Ma nell'interrogativo rivolto da Franco Becchino mi sembra di sentire anche l'eco dell'ampio dibattito che, fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, aveva animato il processo che avrebbe condotto alla nascita della Federazione delle chiese evangeliche in Italia; e che ne avrebbe poi accompagnato i primi decenni di vita.

Mi riferisco, in particolare, alla riflessione sulla *vocazione profetica delle chiese nei confronti dell'ordinamento giuridico italiano* – quindi delle più acute questioni che riguardano l'insieme delle leggi vigenti o in elaborazione, ben oltre lo stretto tema della libertà religiosa e l'ancora più stretta battaglia per le Intese – per come articolata dallo stesso Franco Becchino (insieme con Aldo Ribet) in uno dei corposi documenti preparatori del II Congresso evangelico italiano (che si sarebbe tenuto nel 1965). Nel citato documento, si legge, fra l'altro:

L'ordine giuridico rappresenta il momento in cui la politica (intendiamo la parola nel suo senso originario e letterale) diventa concretamente operante per la società diventando «legge» che tutti sono chiamati a rispettare. Orbene, se la Chiesa deve essere presente con la predicazione della Parola di Dio, come lo erano in modo chiaro e efficace i Profeti antichi, nel momento politico, questa sua presenza non può mancare nel momento giuridico.

Seguiva, in appendice, un lungo elenco di materie sulle quali si incoraggiava una riflessione comune, in vista di un contributo di vigilanza, presa di posizione e costruttiva partecipazione delle chiese federate nei processi legislativi da cui poteva dipendere una complessiva trasformazione dell'ordinamento giuridico italiano. Si trattava, insomma, di vivere fino in fondo la tensione fra il carattere universale della predicazione e la responsabilità vocazionale nei confronti del concreto aggregato sociale in cui la chiesa è posta a testimoniare ed operare, che è, però, un aggregato giuridicamente ordinato.

A distanza di più di 50 anni, possiamo chiederci: che seguito ha avuto questa impostazione? Oggi è ancora comprensibile e condivisibile?

Penso che i frutti più significativi di questa impostazione siano riconoscibili in tutti i casi in cui le nostre chiese, nonostante la loro irrilevanza numerica, sono riuscite ad inserirsi negli spazi di dibattito culturale nei quali maturano anche le scelte legislative nelle materie più sensibili per la qualità della convivenza umana e del rispetto dei fondamentali diritti delle persone.

Non è forse un portato di questa storia il fatto che oggi dei valdesi (in quanto protestanti, e dunque non solo per le loro indubbie competenze personali, ma anche in quanto rappresentativi di un'area culturale religiosamente ispirata che, per quanto fortemente minoritaria, evidentemente è ritenuta capace di esprimere qualcosa di significativo) siedano in importanti commissioni ministeriali, in gruppi di lavoro e tavoli nazionali di consultazione in settori come la bioetica, l'immigrazione, la riforma del terzo settore?

Vi sono senz'altro altri settori rilevanti, come quello educativo/scolastico (forse in passato più che nell'attualità) o, più recentemente, quello dell'ordine pubblico e della sicurezza (tanto incidente sulle libertà fondamentali) in cui le nostre

chiese continuano a compiere uno sforzo di attenzione agli sviluppi normativi ed organizzativi e di dialogo critico con la società e le istituzioni.

Si fatica di più, forse, a collocare questi sforzi all'interno di una visione d'insieme delle complessive trasformazioni in corso nell'ordinamento giuridico, nella quale possano maturare consapevolezza e comuni orientamenti di azione delle chiese.

Nell'eredità ricevuta da Franco Becchino (e da altri «giuristi evangelici») è racchiuso il richiamo alle chiese a farsi carico di questa fatica e a procedere in questo campo il più possibile unite, perché anche questa è un'occasione per manifestare quella comune vocazione evangelica che le nostre chiese hanno ricevuto in Italia³.

³ È ancora una citazione del documento elaborato da Franco Becchino e Aldo Ribet in vista del Congresso evangelico del 1965.

LIBERTÀ RELIGIOSA IN ITALIA NUOVI INTERROGATIVI

Intervista a Ilaria Valenzi di Giuseppe Platone

L'occasione di organizzare questa intervista nasce dalla lettura di un saggio della giurista Ilaria Valenzi, segretaria della Federazione giovanile evangelica dal 2008 al 2011, apparso sulla rivista "Protestantesimo" in un numero dedicato ai temi dell'interculturalità¹. Da un po' di tempo, anzi da troppo tempo, nella nostra società le tante questioni legate alla libertà religiosa non fanno più notizia. Siamo di fronte a un tema plurale, fonte di disparità e conflitti che per la sua complessità si tende a rimuovere o archiviare. E anche nelle nostre chiese, fatto salvo l'appuntamento del 17 febbraio, non si discute più di questioni legate alla libertà religiosa. E quando lo si fa, salvo alcune eccezioni, ci si limita a esaminare il passato. È possibile individuare ragioni precise per le quali oggi il tema sembrerebbe fatalmente destinato all'oblio?

Le ragioni alla base del tentativo di archiviazione, quando non di rimozione, delle questioni connesse al tema della libertà di religione e di coscienza sono diverse per numero e qualità. È utile segnalarne alcune. La prima può essere riassunta nell'idea di «stabilizzazione del cambiamento» sociale e culturale, che continua ad interessare l'occidente europeo e che trova una delle maggiori manifestazioni nei fenomeni migratori, cui non ha fatto seguito un corrispondente cambiamento del paradigma con cui guardare ad essi, in termini di riconoscimento dei diritti. Al contrario, alla spinta riformatrice insita nelle trasformazioni segnalate, l'ordinamento risponde con l'accentuazione della rigidità del modello dei rapporti Stato-confessioni, di fatto espungendo dal dibattito politico quelle realtà con le quali le differenze religiose e culturali sono più marcate. I rapporti con tali confessioni finiscono per di più con il costituire terreno di scontro elettorale o un elemento di misurazione del relativo gradimento delle singole forze politiche. In tal senso, la tendenza monopolistica in chiave respingente del discorso sulle migrazioni condiziona anche quello sul pluralismo religioso, negandone la legittimità e contrapponendovi una religiosità identitaria, che funge da marcato-

¹ Ilaria VALENZI, *I nodi della libertà religiosa in Italia*, "Protestantesimo. Rivista della Facoltà valdese di Teologia", vol. 72, n. 4 (2017), pp. 321-328.

re del territorio e rende difficoltosa la percezione dei diritti di libertà quali patrimonio collettivo offerto al dibattito pubblico.

Vi è poi una ragione che ci riguarda più da vicino e che attiene alla percezione dello status acquisito dalle minoranze religiose storiche quale patrimonio non aggredibile. Da tale punto di vista, se è vero che la stagione delle Intese ha condotto a risultati determinanti in termini di tutela, riconoscimento di autonomia organizzativa e più in generale di libertà, è pur vero che i tentativi di monopolio identitario cui si faceva cenno poc' anzi non seguono la strada della revisione degli strumenti giuridici già noti, ma percorrono vie alternative, come quelle offerte dal rapporto tra materie di competenza legislativa esclusiva e concorrente Stato-Regioni, dalle questioni di ordine pubblico e sicurezza, dal diritto antidiscriminatorio, ovvero vie ancora non definitivamente tracciate, come nel caso della legislazione generale in materia di libertà religiosa.

Con la necessaria riaffermazione che la libertà religiosa e di coscienza è un diritto di tutti, non essendolo altrimenti per nessuno, per parte nostra è necessario interiorizzare il mutamento dei contorni che tale diritto ha subito e che ci obbliga a un dibattito con strumenti rinnovati. In assenza di questi, non solo lo stesso diritto non potrà tentare di risandersi oltre i confini in cui è relegato, ma verrà condannato all'ineffettività per la non rispondenza allo scenario concreto dei diritti (violati) delle persone.

Lei ha sostenuto, di fronte alle nuove domande di libertà che affiorano dal tessuto sociale e culturale sempre più composito del nostro paese, che sia necessario mai come oggi un approccio interculturale al diritto. Approccio che considera «essenziale nel tentare di tradurre le differenze entro gli schemi legali dell'ordinamento giuridico, con ciò facilitando la costruzione di percorsi di cittadinanza per tutti». Siamo dunque posti di fronte ad una grande sfida tesa a evitare quello «scontro di civiltà» che tutti temiamo. Come immagina che si debba strutturare questo nuovo percorso?

Sebbene il tema del pluralismo religioso sia declinato mediaticamente per lo più in ottica securitaria e identitaria, quando non addirittura distorto dal dibattito sulle migrazioni, in esso sono contenute questioni cruciali che riguardano i diritti delle persone, credenti e non. Ne è esempio il rapporto tra principi e valori, che in tale visione diviene terreno di scontro tra opposte rivendicazioni. Un esempio su tutti riguarda il tema del riconoscimento o meno del diritto all'ostensione dei simboli religiosi, anche di tipo rituale, nei luoghi pubblici e sulla persona, che assume la valenza di divisore culturale e la funzione passiva propria dell'esclusione. Nel discorso sui simboli, nessun spazio è concesso al principio supremo di laicità, quale strumento posto a salvaguardia della neutralità dello Stato di fronte al fenomeno religioso, come anche del diritto alla libera manifestazione della propria fede in un contesto plurale. La distorsione del tema delle identità religiose che ne deriva non consente, peraltro, la corretta individuazione dei limiti che l'ordinamento giuridico è chiamato a porre a quelle pratiche religiose che

rischiano di ledere i diritti fondamentali della persona, né l'individuazione delle concrete lacune legislative che rendono l'esplicazione del diritto di libertà religiosa, in piena legittimità, impossibile.

Del tutto simile è il discorso sulla legislazione in tema di luoghi di culto o ancora quello sulla fede dei e delle migranti. A tal riguardo, sebbene in un clima di diffuso analfabetismo religioso l'insensibilità degli apparati statali di fronte alla pluralità e alla ricchezza delle espressioni religiose non dovrebbe stupire, desta preoccupazione la soggezione dell'esercizio di un diritto fondamentale dell'individuo a scelte di tipo discrezionale o a mere combinazioni di eventi e singole buone prassi.

Al contrario, è doveroso porsi la questione della tutela dei diritti, anche di libertà religiosa, della persona immigrata. Nell'ipotesi di impossibilità di professare la propria fede nel paese di origine, la libertà religiosa potrebbe infatti essere posta alla base della richiesta di riconoscimento di uno status o, al contrario, la mancata o impossibile adesione del richiedente ai precetti religiosi imposti da regimi dittatoriali o del terrore potrebbero essere motivo di richiesta di protezione, come nel caso di protezione per motivi connessi all'orientamento sessuale.

Tale diritto rischia di essere compresso nella sua concreta manifestazione del quotidiano: cura spirituale nei centri di permanenza per stranieri, inadeguatezza o inesistenza di spazi e tempi per la pratica religiosa, diritto alla sepoltura secondo i dettami della propria fede, etc. Quasi sovrapponibile (peraltro anche in riferimento ai soggetti del diritto) è la situazione nelle carceri per tutti quei credenti di confessioni che non godono di intesa con lo Stato o che faticano a ottenere una qualche forma di riconoscimento. In generale, lo scarso livello di status attribuito a una organizzazione religiosa trascina con sé le difficoltà nell'esercizio del corrispondente diritto di libertà per il singolo e la singola credente che vi appartiene.

Da anni la Federazione delle chiese evangeliche in Italia (Fcei) è impegnata nel costruire, con altri soggetti, una proposta di legge sulla libertà religiosa. Anche ultimamente nella recente assise della Fcei (16-18 novembre 2018) il tema è stato ampiamente sottolineato. Mi chiedo se non sarebbe più semplice accontentarsi della prospettiva di stipula di Intese previste dall'articolo 8 della Costituzione? Dodici confessioni hanno raggiunto accordi in tal senso. Perché non continuare su questa strada? Un percorso esclude l'altro?

Abbiamo visto come le esperienze del caso concreto nell'ambito dell'esercizio del diritto di libertà religiosa descrivano un contesto plurale in continuo cambiamento. Ciò rende impensabile reiterare o favorire l'interpretazione e la relativa applicazione della legislazione in materia in modo rigido o monodimensionale. D'altra parte gli stessi costituenti, allorché elaborarono il tema del rapporto Stato-confessioni religiose, avevano a riferimento un contesto sociale tendenzialmente binario, per cui le minoranze erano costituite da presenze storiche particolarmente significative, come la Chiesa valdese e le comunità ebraiche, certamente con profili più noti e con contorni maggiormente definiti e comprensibili.

Non bisogna tuttavia sottovalutare il portato universale degli articoli costituzionali in tema di libertà religiosa. Questi contengono principi fondamentali attualissimi e applicabili anche ai fenomeni religiosi che l'Italia ha conosciuto in tempi più recenti; ciò consente un'interpretazione del diritto in senso evolutivo, pur rimanendo all'interno dell'alveo delle disposizioni costituzionali. Per altro verso rimangono alcune questioni linguistiche difficilmente superabili, come l'utilizzo della categoria della confessione religiosa che non si attaglia a tutte le forme di religiosità, anche numericamente significative, che l'esperienza umana conosce, ma che trovano composizione attraverso il diritto vigente e le pronunce della Corte costituzionale.

In tale quadro di salvaguardia dei principi costituzionali, rimane la necessità di aumentare la porosità del sistema affinché lo stesso faccia fronte in modo positivo all'impatto con fattispecie che riguardano il religioso e che si rivelano difficoltose o a volte sconosciute. In tal senso, senza necessariamente voler concedere spazi alle cosiddette scriminanti di tipo religioso, un approccio interdisciplinare ai fenomeni religiosi potrebbe essere di aiuto nella definizione giuridica di alcune questioni aperte. Il dialogo obbligato tra istanza confessionale e ordinamento giuridico può condurre infatti a risultati positivi se condotto secondo un approccio interculturale, con ciò intendendo l'assicurazione di uno spazio egualitario a tutte le dimensioni religiose e il superamento della verticalità con cui la politica del diritto elabora i suoi strumenti.

Ne è esempio la questione dei ministri di culto, categoria sconosciuta in alcune forme di organizzazione religiosa, costruita sul modello maggioritario noto all'ordinamento, per lo svolgimento di atti aventi efficacia per il diritto comune. La definizione del ministro di culto presa in considerazione dalla legislazione italiana mostra una tendenza alla egemonizzazione e comporta il rischio di un appiattimento monodimensionale, se non di uno sconfinamento, negli spazi di organizzazione delle realtà di fede che il testo costituzionale tutela. Il riferimento è all'utilizzo di parametri di presenza numerica territoriale, come all'eccesso di discrezionalità nell'interpretazione delle esigenze spirituali del territorio. Diversamente, un approccio di tipo orizzontale dovrebbe condurre all'individuazione di modalità altre di ottenimento del risultato, preservando le necessità di certezza del diritto e degli atti giuridici al contempo garantendo il riconoscimento di figure di rappresentanza e interlocuzione con lo Stato con le quali i fedeli abbiano anche un maggiore grado di identificazione e conseguentemente una maggior livello di adesione.

Nel complesso e mutevole panorama religioso e culturale odierno, i diritti del singolo nell'esercitare i propri convincimenti in materia di fede non sono sempre riconosciuti (per non dire calpestati). La presenza di «nuove» religioni che si collocano al di là del tradizionale terreno giudeo-cristiano, giuridicamente già esplorato e strutturato da 70 anni di prassi costituzionale, pone oggi questioni inedite. Per quanto possibile possiamo provare a identificare, nel rapporto diritto-religione della persona, una serie di urgenze che rivelino la necessità non più rinviabile di tornare ad affrontare la questione della libertà religiosa?

È noto che prima della stipulazione delle Intese Stato-confessioni, il livello di diritti connessi all'esercizio individuale e collettivo della libertà di religione e di coscienza era piuttosto scarso e frammentato. Per ovviare a ciò, allorché fu stipulata la prima Intesa con la Chiesa Valdese - Unione delle chiese metodiste e valdesi, si optò per l'elaborazione di un testo completo, che non si limitasse alla regolamentazione delle particolari specificità della confessione nei suoi rapporti con lo Stato, ma che comprendesse anche disposizioni che fossero espressione del diritto dei singoli e delle singole credenti. Ne è nato un testo che ha fatto da apripista e da modello per le successive Intese con altre confessioni, nella consapevolezza della sussistenza di una importante lacuna legislativa e della assoluta carenza dell'apparato di norme in vigore sulla materia, elaborate durante il ventennio fascista. Con la stagione delle Intese molte confessioni religiose hanno potuto vedere riconosciuti i propri diritti, pur nella consapevolezza che l'esercizio di un diritto costituzionalmente tutelato costituiva di fatto un privilegio.

Oggi la situazione non è certamente mutata ed anzi la presenza di nuove realtà di fede ha aggravato un evidente squilibrio di sistema. D'altra parte l'Italia costituisce un *unicum* nel panorama dei Paesi del Consiglio d'Europa che hanno optato per il sistema pattizio, essendone il fondatore e al contempo il solo a non avere una legge generale sulla libertà religiosa valida per tutti.

Un modello, pertanto, che non esclude l'altro, ma una necessaria complementarietà, senza la quale tutta l'impalcatura dei diritti fondamentali risulta squilibrata e a rischio. Ben vengano, quindi, nuove richieste di stipulazione di Intese, ma nella consapevolezza che il percorso verso una legge generale sulla libertà religiosa costituisce una tappa imprescindibile, sia per la piena garanzia di tutela dei singoli e delle singole, che per la rispondenza a quel principio di incontro e dialogo con le realtà di fede che non possano, o non vogliano, esercitare il diritto previsto dall'art. 8, terzo comma, della Costituzione. In assenza di una legge che applichi il dettato costituzionale in tema di esercizio della libertà religiosa, tali realtà continuerebbero a sopravvivere utilizzando strumenti alternativi che l'ordinamento offre, in una forma di mimetismo giuridico che degrada la libertà religiosa ad un livello deteriore.

Quello per l'ottenimento di una legge sulla libertà religiosa è pertanto un impegno che le nostre chiese devono doverosamente continuare a portare avanti, quale battaglia per l'estensione dei diritti di libertà e di cittadinanza per tutti in un contesto di pluralismo religioso, simbolo di un paese inclusivo e realmente accogliente.

Una dozzina di anni fa venne avanzata dall'Associazione torinese evangelica «Più dell'oro» la proposta di istituire una Giornata nazionale delle libertà di coscienza, di religione e di pensiero. Proposta che, a suo tempo, fu accolta dal Sinodo valdese e che è stata recentemente rilanciata dalla Fcei nella sua recente Assise svoltasi a Pomezia (16-18 novembre 2018). Qualcuno aveva anche suggerito di indicare il 17 febbraio come data possibile per questa Giornata nazionale che rinvia sia all'emancipazione valdese del 1848, considerando questo even-

to storico come laico e non religioso, sia al 17 febbraio del 1600 data del rogo di Giordano Bruno in Campo dei Fiori a Roma. Come valuta questa iniziativa?

L'istituzione di una giornata nazionale svolge solitamente una duplice funzione. La prima è individuabile nell'atto del commemorare, che si esercita mediante la riflessione pubblica a partire da una data simbolica di riferimento; la seconda è una funzione di natura propulsiva, tesa al rilancio collettivo di un discorso sul tema della giornata, a partire dalle urgenze che i promotori segnalano, spesso connesse ai diritti non ancora pienamente raggiunti o tutelati. Individuare una data per una giornata nazionale significa, pertanto, scegliere su quali eventi si vuole fondare la riflessione pubblica, in termini di memoria e di futuro.

È pertanto apprezzabile la proposta di istituire una giornata sulla libertà di coscienza, religione e pensiero, e ritengo come più che adeguata la data individuata. È stato già rilevato che il tema della libertà di religione e di coscienza è pressoché assente dal dibattito pubblico e in ogni caso distorto da derive identitarie o tentativi di negazione del pluralismo. L'opportunità di organizzare cerimonie, iniziative e momenti comuni di riflessione risulterebbe utile alla diffusione di un'immagine del Paese più coerente con la realtà e sarebbe di sostegno all'opera di pressione collettiva sulle forze politiche, ai fini del superamento delle note lacune legislative verso il riconoscimento del pieno diritto per tutte le comunità di fede.

LA CONQUISTA DELLA TOLLERANZA ALLE ORIGINI DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

di MIGUEL GOTOR

DEFINIZIONE

L'etimo tolleranza deriva dal latino *tolerare*, che significa sopportare. Gli antichi romani usavano questo verbo a proposito dell'inverno, della fame, della sete e della pressione fiscale, ossia quando le circostanze li obbligavano a sopportare la privazione di cose necessarie alla vita, come il sole, il cibo, l'acqua e il denaro. Nella storia del pensiero occidentale il concetto di tolleranza si fonda su due accezioni affatto diverse, che rivelano il suo carattere ambivalente, in costante oscillazione tra un'idea di sopportazione e una richiesta di riconoscimento di un diritto. Il primo significato ha un valore tendenzialmente debole e negativo. Un individuo è tollerante quando sopporta un'opinione ritenuta falsa o un comportamento giudicato sbagliato pur avendo la forza per reprimerli, ma valuta tale atto di benevolenza giusto in sé, ovvero opportuno, dopo avere previsto gli effetti di un'eventuale reazione altrui. Uno Stato è tollerante nel caso in cui non penalizza un'opinione o un comportamento giudicati dannosi per l'utilità comune. In questo ambito la tolleranza appare come una strategia di governo dei conflitti che l'autorità sovrana si propone di neutralizzare, definendo così i confini dell'inclusione e dell'esclusione all'interno della sua giurisdizione.

Tale strategia, basandosi su una valutazione dei rapporti di forza in un determinato contesto storico, è necessariamente mutevole in quanto si ispira a principi di prudenza e di utilità politica, che dipendono dal variare delle circostanze. Difatti, chi in uno Stato ha l'autorità di definire l'ortodossia e l'ortoprassi e il potere di penalizzare la devianza può essere indotto a considerare la tolleranza un male necessario, se non ha la possibilità di eliminare il dissenso una volta per tutte, o un male minore, se prevede che i costi dell'intervento repressivo sarebbero maggiori degli eventuali benefici prodotti. Nel corso dei secoli l'idea di tolleranza come sopportazione dell'errore è stata evocata soprattutto in campo religioso nei confronti degli eretici. Essi sono stati a lungo perseguiti dalla legge penale non solo quando l'autorità ecclesiastica coincideva con quella civile, ma anche nei casi in cui i due ambiti, pur restando autonomi, stringevano patti di

mutua collaborazione ai fini di un reciproco rafforzamento politico e istituzionale fondato sull'obbedienza del suddito-fedele.

La seconda accezione del termine, di valore tendenzialmente forte, è presente nel linguaggio politico moderno come eredità delle controversie religiose. In tale ottica essere tolleranti significa rispettare le opinioni e i comportamenti altrui, accettando una concezione elastica, critica e problematica della verità, tale da includere la consapevolezza dei suoi limiti. Ciò non significa rinunciare all'idea di verità, ma alla pretesa di averne il monopolio e di voler trarne da ciò conseguenze di carattere penale. In questo modo, la tolleranza assume i caratteri di un valore in sé, con una validità intrinseca e un significato universale. Bisogna accettare la pluralità dei convincimenti, dei costumi, delle fedi e dei comportamenti poiché ogni individuo ha il diritto al rispetto morale, alla tutela giuridica e ai benefici di cittadinanza che ne conseguono. Sotto tale aspetto il principio di tolleranza, che prepara quello di libertà politica, si qualifica uno dei valori fondativi della laicità e della democrazia moderna, pur non perdendo il suo carattere concessivo, che non si identifica mai con un'autentica e definitiva approvazione.

Posti questi due differenti significati del termine tolleranza, dal momento che il giudizio storico valuta le intenzioni morali e i concetti teorici in base ai loro concreti effetti sul piano pratico, è possibile sostenere che la tolleranza esiste allorché un individuo o uno Stato sopportano oppure rispettano un'opinione o un comportamento difforme dal proprio, con l'obiettivo di includere il maggior numero di differenze in uno spazio di convivenza il più possibile ordinato e pacifico.

LE ORIGINI DEL PROBLEMA

I greci e i romani non percepirono la tolleranza come un problema di carattere religioso perché il politeismo, privo di una natura rivelata e dogmatizzata, tendeva ad assorbire al proprio interno le divinità e i culti presenti nelle varie città-Stato. Soltanto in età imperiale i romani cominciarono a perseguire il dissenso religioso, ma per ragioni prevalentemente politiche, a causa del legame intercorrente tra il riconoscimento della divinità dell'imperatore e la sua autorità in campo civile. La questione della tolleranza cominciò a presentarsi come problema negativo in seguito alla progressiva affermazione del cristianesimo dentro l'impero. La nuova religione, caratterizzata da un rigoroso monoteismo universalistico, non sopportava la presenza di altri culti religiosi concorrenziali e per eliminarli era portata ad allearsi con l'autorità civile. Non a caso il primo atto storico di tolleranza da parte del potere politico fu l'editto di Costantino del 313, che costituì un compromesso tra l'impero e i cristiani. Da allora in poi il cristianesimo, grazie all'efficacia del suo proselitismo e alla crescente protezione dello Stato, si trasformò nella principale religione dei romani fino a che nel 390 Teodosio non la riconobbe come unica religione ufficiale dell'impero.

L'intolleranza religiosa che contraddistinse l'avanzata del cristianesimo si fonda, da un punto di vista teologico-scritturale, sull'interpretazione di due passi evangelici. Il primo è la cosiddetta parabola della cena, dove l'espressione *compelle intrare* (Luca 14,23) venne interpretata all'inizio del V secolo dal vescovo di Ippona Agostino come giustificazione della costrizione alla fede dei non credenti e come dovere di esercitare pressioni sul potere politico affinché discriminasse i non cristiani. L'altro luogo canonico è la nota parabola della zizzania, simbolo tradizionale dell'eresia (Matteo 13,24-30). Il testo evangelico afferma che i mietitori non avrebbero dovuto raccogliere e bruciare subito la zizzania, ma attendere il giorno della fine del mondo per evitare di sradicare insieme anche il buon seme. Tuttavia, il passo in questione ha avuto una duplice interpretazione.

Quella maggioritaria, utilizzata per giustificare a livello evangelico la pratica repressiva e intollerante dell'inquisizione contro gli eretici, ha ritenuto che la zizzania fosse una mala pianta da estirpare con ogni mezzo senza attendere il giudizio universale. Una seconda lettura, proposta nel corso dei secoli da quanti hanno provato a osteggiare il rafforzamento del potere inquisitoriale, sosteneva che gli inquisitori-mietitori avessero contraddetto l'ordine del padrone, volendo da subito riunire la zizzania in fastelli e appiccarle il fuoco, invece di tollerarla, come prescritto dalla parabola evangelica.

Ovviamente, per gli storici la pur significativa questione dell'autentica interpretazione del testo scritturale ha un valore secondario; interessa piuttosto constatare l'esistenza e il conflitto nel corso del tempo di una pluralità di posizioni esegetiche differenti, ma anche il fatto che, sul concreto terreno storico, abbia quasi sempre prevalso l'interpretazione intollerante su quella tollerante, ragion per cui tanti individui, in età medievale come nell'evo moderno, sono stati costretti all'esilio, alla prigione, alla tortura e alla morte a causa dei loro convincimenti religiosi. Infatti, con l'alleanza politico-religiosa stretta nel corso del medioevo tra il potere imperiale e l'istituzione ecclesiastica, l'eresia teologica fu equiparata al crimine civile di lesa maestà e gli eretici pertinaci cominciarono a essere condannati alla pena capitale per l'avvenuta sovrapposizione del dissenso religioso con quello politico.

Sul piano teorico, però, la sola possibilità di conseguire la salvezza anche per quanti non conoscevano la verità rivelata implicava l'ammissione di un principio di tolleranza che attribuiva validità a convinzioni e regole che non corrispondevano strettamente ai dogmi proclamati dall'autorità ecclesiastica. Su questa linea si sviluppò il concetto di tolleranza elaborato da Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* del 1324, in cui si sosteneva che la Scrittura aveva il compito di insegnare e di convincere, non di costringere e di punire gli uomini, altrimenti la fede avrebbe perduto la sua efficacia salvifica. Inoltre, Marsilio riteneva che la Chiesa di Roma dovesse svolgere una funzione magistrale, ma che non le competesse la coercizione delle anime. Ciò nonostante Marsilio ammetteva che gli eretici sottratti alla giurisdizione dei tribunali inquisitoriali fossero puniti dal giudice secolare in quanto trasgressori della legge civile. Nello stesso periodo, la fortuna del *Decameron* di Giovanni Boccaccio garantì l'ampia circolazione presso la cultura laica

europea dell'antica novella dei tre anelli. Ciò testimonia la presenza di un ideale di convivenza delle principali religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo) in grado tutte di garantire una via di salvezza al proprio fedele.

Nel corso del XV secolo la diffusione della cultura umanistica favorì una diversa concezione della tolleranza religiosa con l'esaltazione dell'irenismo e la preferenza per una fede interiore tesa a unire i credenti piuttosto che a dividerli a causa di estenuanti controversie teologiche. Niccolò Cusano nel suo *De pace seu concordantia fidei* del 1453 affermava il carattere congetturale del sapere, ritenendo che la verità nella sua assolutezza fosse destinata a restare sconosciuta e che l'uomo potesse soltanto approssimarsi ad essa. Di conseguenza, la ricerca di Dio si manifestava in una pluralità di forme che dovevano essere accettate dall'autorità in quanto erano il prodotto dell'imperscrutabile volontà divina. All'incirca negli stessi anni Marsilio Ficino avanzava la proposta di fondere in una *docta religio* la tradizione filosofica pagana di derivazione ermetica e platonica con la dottrina cristiana, che potevano convivere grazie alla fiducia rinascimentale nella filosofia come rivelazione e alla loro comune derivazione da un'unica fonte di verità, il divino *logos*.

Il tema della pace e della fiducia nella ragione dell'uomo sviluppato da Cusano e da Ficino passò in eredità a Erasmo da Rotterdam, esponente di primo piano dell'umanesimo cristiano. Egli criticava le esteriorità rituali e le cavillosità teologiche, proponendo la pratica evangelica dell'imitazione di Cristo e una religiosità depurata da fanatismo e superstizione. La disputa avuta con Martin Lutero sul libero arbitrio fu cruciale per la storia dell'idea di tolleranza in età moderna, in quanto Erasmo difese il principio per cui la salvezza dipende anche dalla responsabilità dell'individuo, in quanto soggetto libero di pensare e di agire. Erasmo, insieme con l'amico Tommaso Moro, rifiutava l'intolleranza perché causava violenza ed era perciò contraria alla carità cristiana. Egli, pur rispettando l'autorità ecclesiastica, riteneva che bisognasse distinguere tra pochi elementi essenziali e comuni alla religione cristiana (i *fundamentalia fidei*) e i tanti punti indifferenti (*adiaphora*), che dovevano essere svalutati per evitare le persecuzioni religiose.

LE GUERRE DI RELIGIONE E IL DIBATTITO SULLA TOLLERANZA

Senza dubbio, la portata epocale degli eventi scaturiti dalla frattura religiosa che dal 1517 in poi divise l'Europa cristiana in cattolici e protestanti, a loro volta separati in diverse correnti dottrinali, influenzò in profondità il dibattito sulla tolleranza, che perdette la sua coloritura teorica e intellettuale per trasformarsi in una questione dichiaratamente pratica e politica. La rapida diffusione del luteranesimo in Germania determinò un'evoluzione nel pensiero di Lutero, il quale si mostrò sempre più incline, per ragioni d'ordine pubblico, a difendere il dovere dell'obbedienza del suddito di fronte al principe secolare (giusto o ingiusto

che fosse), piuttosto che la libertà di coscienza del singolo fedele, un aspetto invece centrale nella sua riflessione giovanile. Il convinto appoggio che egli fornì alla sanguinosa repressione della rivolta dei contadini nel biennio 1525-1526 contribuì a rafforzare i legami tra la Chiesa luterana e i principi tedeschi passati al fronte protestante, e ad alimentare la lunga guerra da loro combattuta contro l'imperatore Carlo V.

Gli scontri furono sospesi con la pace di Augusta del 1555, che ammise il luteranesimo accanto al cattolicesimo quale confessione giuridicamente riconosciuta in Germania in base al principio territoriale di carattere confessionale del *cuius regio eius religio*. I sudditi tedeschi avevano l'obbligo di adeguarsi alla religione del proprio sovrano, altrimenti dovevano emigrare verso i luoghi ove si professava la loro fede. In questo modo il diritto di definire la confessione religiosa dello Stato passava dall'imperatore ai singoli domini territoriali e, per la prima volta, si stabiliva il principio di una neutralizzazione sovrana della conflittualità religiosa che non si fondava su un legame trascendente e teologico tra il suddito e il principe, ma su una questione di ordine pubblico e di disciplina. Questa soluzione confessionale, imposta dai nuovi rapporti di forza tra protestanti e cattolici, ottenne riconoscimento internazionale nel 1648 con la pace di Westfalia, al termine della guerra dei Trent'anni, quando venne estesa pure ai calvinisti.

Anche a Ginevra, la repubblica teocratica di Giovanni Calvino, fu adottata una ferrea politica intollerante nei confronti dei dissidenti religiosi. Grande scalpore destò la morte sul rogo nel 1553 del medico spagnolo Michele Serveto, giustiziato per la sua professione di antitrinitarismo che lo aveva reso invisibile sia ai cattolici sia ai protestanti. È interessante notare che il tribunale civile di Ginevra non condannò Serveto in base al diritto ivi vigente, ma adeguandosi alle leggi del Sacro romano impero, secondo quanto prescritto dal codice giustiniano nei confronti dei negatori della trinità.

Dopo l'esecuzione di Serveto, Sebastiano Castellione pubblicò nel 1554, con lo pseudonimo di Martinus Bellius, il trattato *De haereticis an sint persequendi* (*Se gli eretici siano da perseguire*). L'autore polemizzava direttamente contro Calvino e, riprendendo la distinzione erasmiana tra principi fondamentali e articoli di fede non essenziali, affermava la necessità e il valore della tolleranza: «Tolleriamoci dunque reciprocamente e non condanniamo immediatamente la fede di altri, se è fondata su Cristo», ove la rottura concettuale rispetto alla dottrina sulla tolleranza precedente era contenuta in quel «reciprocamente», che implicava il riconoscimento della pari dignità teologica delle diverse confessioni cristiane.

Nonostante simili episodi d'intolleranza, nei paesi protestanti dell'Europa centro-settentrionale non si costituì mai una struttura burocratica centralizzata esplicitamente preposta alla conservazione della purezza del dogma e alla repressione dell'eresia, come avvenne in alcuni paesi di fede cattolica con l'istituzione dell'Inquisizione romana, di quella spagnola e di quella portoghese. La plurisecolare attività di controllo e di repressione svolta da questi organi giuridici e istituzionali produsse atteggiamenti di ordinaria e sistematica intolleranza, come quelli che, ad esempio, accompagnarono la vita degli ebrei negli ulti-

mi secoli del medioevo e per tutta l'età moderna. Nella penisola iberica l'attività della locale Inquisizione si contraddistinse per la dura repressione della comunità ebraica che da secoli risiedeva in quel territorio. Nel 1415 venne applicata una bolla papale che vietava agli ebrei di studiare il Talmud e di intrattenere commerci con i cristiani; dal 1480 in poi cominciò a funzionare a Siviglia uno speciale tribunale inquisitoriale, in seguito esteso all'Aragona, alla Navarra e alla Sicilia. Le persecuzioni contro i marrani, ossia gli ebrei che per sfuggire alla morte erano passati solo formalmente al cristianesimo, si svolsero a colpi di roghi e di battesimi forzati, attraverso un'accesa propaganda dell'ideologia della *limpieza de sangre* e culminarono nel 1492 con l'espulsione dalla Spagna della comunità. Molti ebrei spagnoli trovarono rifugio nel Regno di Napoli, da dove furono allontanati nel 1541, e in alcune città italiane come Livorno, Mantova, Ferrara, Ancona e Venezia.

Nello Stato pontificio, con l'affermazione della corrente più intransigente e filo-inquisitoriale della Controriforma, la situazione degli ebrei cambiò radicalmente in peggio e ciò condizionò anche l'atteggiamento delle classi dirigenti dei principali Stati della penisola: Giulio III proibì lo studio del Talmud e ordinò la distruzione dei libri talmudici. Gli ebrei, ovunque costretti a risiedere in un quartiere separato (il ghetto), vennero esclusi dall'esercizio delle professioni e dei possessi fondiari e obbligati a portare un segno visibile sugli abiti, come ribadito nella seconda metà del Cinquecento da Paolo IV e da Pio V. Quest'ultimo nel 1569 espulse gli ebrei da tutte le città dello Stato pontificio, ad eccezione di Roma e di Ancona, dove continuarono a vivere nei ghetti. Nel mondo protestante anche Lutero, dopo un'iniziale benevolenza nei confronti degli ebrei (di cui auspicava la conversione, ma non la persecuzione), si contraddistinse, negli ultimi anni della sua vita, per un'aspra polemica antisemita. In generale, però, nei territori germanici gli ebrei poterono godere di particolari concessioni individuali e venne riconosciuto loro il privilegio di abitarvi mediante il pagamento di apposite tasse.

Malgrado le sue contraddizioni interne, si pensi soltanto all'accesa repressione della stregoneria, nel lungo periodo il protestantesimo contribuì a favorire la diffusione della tolleranza religiosa. In primo luogo perché la dottrina della predestinazione comune al luteranesimo e al calvinismo si trasformò, secondo lo storico Roland Bainton, «in uno strumento di libertà in quanto che, se la salvezza dell'uomo dipende interamente da Dio, allora la costrizione è del tutto inutile». Inoltre Calvino, a differenza di Lutero, teorizzava il diritto di resistenza del fedele nei confronti dell'autorità secolare, in quanto considerava il singolo individuo completamente responsabile delle sue azioni.

Questo passaggio concettuale fu decisivo per la storia della tolleranza poiché conteneva al suo interno le radici teoriche di un'idea di libertà personale intangibile da qualunque potere sovrano. Infine l'affermazione dell'idea di tolleranza fu storicamente aiutata dal proliferare dentro il protestantesimo delle sette, comunità formate da spiriti liberi, intransigenti e ribelli a ogni autorità ecclesiastica, obbligati a fuggire dalla Chiesa cattolica, ma anche da quella luterana e da quel-

la calvinista. Tra questi furono i sociniani e gli anabattisti a contraddistinguersi per il particolare contributo offerto alla storia della tolleranza.

I sociniani, cristiani antitrinitari così chiamati dal nome dei senesi Lelio e Fausto Sozzini, furono i primi a formulare un'esplicita domanda di tolleranza con la proposta di ridurre le materie di fede a pochi comprensibili principi presenti in tutte le confessioni cristiane e con la richiesta di rispettare ogni opinione umana in materia di fede. Il socinianesimo si diffuse soprattutto in Polonia, ove nel 1573 fu promulgata la *Pax dissensentium*, in cui si concedeva per la prima volta in Europa la tolleranza religiosa alle varie sette protestanti presenti nello Stato. Sia i cattolici, sia i protestanti perseguitarono con particolare virulenza gli anabattisti per la radicalità con cui proclamavano il principio della incoercibilità della coscienza individuale e la netta separazione tra Stato e chiesa. Costretti a emigrare, si diressero nel nord America dove, insieme con gli esuli inglesi di fede puritana, fondarono le prime colonie dei futuri Stati Uniti, condizionandone profondamente lo sviluppo delle forme di sovranità. Infatti, il principio di separazione fra Stato e chiesa divenne centrale nella costituzione politica statunitense, in cui non si ebbe mai una lotta per la tolleranza, ma da subito l'attenzione fu focalizzata sulla libertà religiosa, intesa come diritto del singolo di affermare il proprio credo anche in modo pubblico.

In Inghilterra, ove con l'Atto di supremazia del 1534 era nata la Chiesa anglicana, si svilupparono numerosi fermenti religiosi alternativi, tutti estremamente interessanti ai fini della discussione sulla tolleranza. Il teorico più importante fu l'italiano Giacomo Aconcio che negli *Stratagemata Satanae* del 1564 elaborò il cosiddetto paradigma del fallibilismo. Egli considerava l'intolleranza uno stratagemma del diavolo e proponeva la libertà religiosa sulla base di un'indagine epistemologica secondo la quale l'intelletto umano, benché fosse incapace di conseguire la piena comprensione della verità, non era del tutto impotente. Nella fede bisognava valorizzare ciò che incoraggiava la speranza e la carità e si dovevano affermare i diritti della libera discussione e del pluralismo delle opinioni.

In Francia le guerre di religione fra cattolici e calvinisti (gli ugonotti), che dilaniarono il paese per tutta la seconda metà del secolo XVI, si trasformarono in un conflitto civile per la successione al trono prima di concludersi nel 1598 con l'editto di Nantes. Questo accordo, voluto dal nuovo re Enrico IV di Borbone, che dal calvinismo si era convertito al cattolicesimo per potere governare il regno, concedeva la libertà di culto ai calvinisti nei luoghi ove erano già presenti (con l'esclusione della capitale Parigi), un centinaio di piazzeforti militari e la possibilità di accedere alle cariche pubbliche. Questo esito fu determinato dalla riflessione di una cerchia di giuristi, intellettuali e politici di formazione umanistica, denominati *politiques*, che favorirono la distinzione tra professione religiosa e competenza statale per evitare che le differenze confessionali incrinassero la conservazione dell'ordine politico e della pace sociale. I *politiques* rifiutavano ogni persecuzione religiosa non solo in quanto erano convinti che non servisse ad affermare la vera fede, ma soprattutto perché ritenevano necessario che uno Stato si mantenesse il più possibile neutrale senza fondarsi su una determinata confessione.

Rispetto alla pace di Augusta del 1555, con l'editto di Nantes si riconosceva il principio che l'uniformità religiosa dello Stato non era determinante ai fini della sua unità politica, compiendo così un ulteriore passo verso la secolarizzazione del concetto di sovranità, imperniato sull'idea che la tolleranza fosse uno strumento per rafforzare il potere politico e per includere tutti i sudditi all'interno dello Stato, rinunciando a costruire legami di legittimità e di obbedienza fondati sull'identità confessionale. Tuttavia l'equilibrio resistette sino a quando gli ugonotti ebbero la forza politica e militare per arginare la crescente avanzata del potere assolutistico della monarchia francese, che nel 1685, sotto il regno di Luigi XIV, revocò con l'editto di Fontainebleau gli accordi di Nantes giudicandoli intollerabili perché lesivi della propria sovranità statale.

LA POLITICA DELLA TOLLERANZA

La stessa esigenza dei *politiques* di neutralizzare i conflitti religiosi attraverso una politica di tolleranza si ritrova in Thomas Hobbes, il quale teorizzava la necessità di affermare un conformismo religioso esteriore, da stabilire con un iniziale atto di imperio del sovrano, ma attribuiva ad ogni individuo il diritto di professare qualunque fede a livello privato, dal momento che la religione poteva imporsi solo con la persuasione e non con l'uso della forza. Dopo la scoperta dell'America, la percezione di nuove civiltà esterne ed estranee al cristianesimo condizionò il dibattito sulla tolleranza che, di fronte a un'alterità tanto radicale, valorizzò le ragioni del dubbio metodico, della relatività storica e del confronto tra valori e identità diverse come corretto approccio al diverso. Di conseguenza crebbe l'interesse per i costumi, i riti e le credenze religiose delle popolazioni non cristiane d'oltreoceano al fine di individuare i caratteri di una religione naturale che fosse da tutti condivisibile e prescindesse dalle tradizionali controversie teologiche che tanti morti stavano provocando in Europa, tra guerre civili e persecuzioni ereticali. Tale svolta fu preconizzata da Michel de Montaigne, che dedicò un brano dei suoi *Essais* alla libertà di coscienza rivendicando il diritto dell'individuo a una sfera intima e privata che l'autorità politica non poteva violare per alcun motivo. Anche in Inghilterra il successo culturale del fallibilismo contribuì a favorire l'assunzione di posizioni favorevoli alla tolleranza in campo non solo religioso, ma anche politico. Nel 1644 John Milton nell'*Areopagitica* difese esplicitamente la libertà di stampa e di opinione con l'argomento che l'uomo era stato liberamente creato da Dio e questa libertà non era venuta meno con il peccato originale. Secondo Milton gli unici che dovevano essere esclusi dai benefici della tolleranza erano i cattolici papisti, perché la negavano per principio a causa del loro dogmatismo.

Con la seconda metà del Seicento la rivendicazione della tolleranza come strumento per affermare un'idea della sovranità fondata sull'autonomia della poli-

tica dalla religione conobbe nuovi sviluppi, visibili soprattutto nella riflessione di Spinoza e di Locke. Nel *Tractatus theologico-politicus* pubblicato da Spinoza nel 1670, la tolleranza veniva sostanziata di una forte e originale qualità, nella misura in cui era legata all'affermazione dei diritti naturali degli individui. Negli stessi anni l'inglese John Locke fornì il più importante contributo per l'elaborazione di una moderna dottrina della tolleranza con una serie di scritti fra cui l'*Epistola sulla tolleranza*, pubblicata anonima nel 1689. Il saggio esprime nel modo più evidente il nuovo equilibrio anti-assolutistico raggiunto in Inghilterra con la "gloriosa rivoluzione" del 1688, dopo il lungo travaglio politico e civile del cinquantennio precedente che aveva visto la maggioranza anglicana contrapporsi duramente ai puritani, alle sette non conformiste e ai cattolici e che aveva obbligato i contendenti a riconoscere i benefici effetti della tolleranza religiosa.

Nella riflessione di Locke il concetto di tolleranza mutava definitivamente il suo fondamento, passando da una base teologico-religiosa ad una politico-razionale, così da staccarsi dalla sua relazione con la verità di fede, per iniziare a riferirsi all'ambito soggettivo dell'opinione individuale e quindi a divenire un valore politico positivo in grado di fare coincidere la libertà di coscienza con la libertà di espressione in campo etico, politico e morale. L'affermazione del pluralismo in Locke si accompagnava al convincimento che lo Stato e la chiesa dovessero essere due ordini completamente separati: nessuna chiesa, pur mantenendo il diritto di scomunicare chi non segue la sua dottrina ufficiale, può però esercitare violenza sul corpo e sui beni dell'escluso perché i diritti naturali dell'uomo alla vita, alla proprietà e alla libertà, non appartengono alla sfera religiosa, ma a quella civile. Per motivare la scelta della tolleranza Locke utilizzava sia l'argomento politico-utilitaristico, sia quello relativistico. Per quanto concerne il primo, era convinto che qualunque persecuzione fosse dannosa allo Stato giacché trasformava il dissenso religioso, di per sé inoffensivo, in opposizione politica. A proposito del secondo, spiegava che in campo religioso non era possibile conseguire una convinzione oggettiva come nella scienza dal momento che «ogni chiesa è ortodossa per se stessa ed erronea o eretica per gli altri», e viceversa. Tuttavia, anche Locke non sfuggiva alla tentazione di escludere da un'idea così larga di tolleranza qualcuno, nel suo caso gli atei e i cattolici: i primi perché non riconoscevano alcun Dio quale supremo garante del patto fra sovrano e suddito, i secondi in quanto attribuivano al papa, considerato il vicario di Cristo in terra, un potere superiore e concorrenziale a quello del sovrano legittimo e negavano perciò la tolleranza agli altri.

Nel medesimo periodo l'ugonotto Pierre Bayle, fuggito dalla Francia dopo la revoca dell'editto di Nantes, in nome dell'assoluta libertà di opinione affermò il principio per cui anche gli atei dovessero essere tollerati dal potere sovrano. Così facendo Bayle – che dal calvinismo si era convertito al cattolicesimo per poi ritornare alla primitiva confessione in nome del rispetto delle proprie tradizioni familiari – allargò la linea di inclusione-esclusione che delimita i confini della tolleranza, difendendo il diritto di ogni singolo uomo a errare sulla via della verità. Egli giunse a supporre possibile come modello di convivenza civile una re-

pubblica di atei in cui il magistrato doveva restare al di sopra delle parti garantendo il rispetto della coscienza dei singoli e impedendo soltanto la diffusione di dottrine socialmente sovversive. Considerando tale progetto irrealizzabile, Bayle optava per un'idea di Stato in cui regnasse sovrano l'indifferentismo religioso in quanto il minimo male e il minimo disordine possibile erano sempre scaturiti dalla tolleranza reciproca.

DALLA TOLLERANZA ALLA LIBERTÀ, DALL'ILLUMINISMO ALLA RIVOLUZIONE FRANCESE

Nel corso del Settecento la moderna idea di tolleranza si affermò compiutamente nella riflessione degli illuministi, che ne fecero un caposaldo della loro polemica contro la superstizione e il dogmatismo presente nelle diverse confessioni, in particolare quella cattolica, che imponevano il proprio credo oscurando l'autonoma ragione degli individui. Per gli illuministi la tolleranza significava non soltanto il rispetto di fedi diverse, ma anche la valorizzazione di punti di vista e opinioni differenti fra loro, essendo convinti che la ragione umana fosse limitata e potesse giungere alla verità solo per approssimazione e attraverso inevitabili errori. Con i *philosophes* francesi la nozione di tolleranza subì una modificazione semantica che affiancherà da allora in poi il significato tradizionale del concetto: da concessione sovrana di una grazia che implica la sopportazione dell'inferiore, dell'errante e del diverso, si giunse al riconoscimento di un inalienabile diritto soggettivo che consente la professione di diverse e anche contrastanti dottrine religiose, politiche e morali nell'ambito di una medesima collettività civile.

Il massimo esponente della battaglia in favore della tolleranza come valore ormai definitivamente laico e politico fu il filosofo Voltaire, al quale si deve la celebre frase «detesto quanto voi scrivete, ma sono pronto a morire perché possiate seguitare a scriverlo» e il riconoscimento dell'origine del concetto nella massima evangelica «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Secondo Voltaire, la Chiesa cattolica aveva tradito questo precetto perché si era alleata con il potere politico, contravvenendo storicamente al principio del «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio», fondamento di ogni auspicabile separazione tra Stato e chiesa. Il filosofo francese, nel *Trattato sulla tolleranza* del 1763, scritto in occasione della condanna del protestante Jean Calas, mostrava che bisognava sempre preferire la tolleranza a causa della debolezza della natura umana e dell'impossibilità di attingere a una verità definitiva, e auspicava, come scrisse in un'apposita preghiera a Dio, che mai «le piccole differenze [...] tra tutte le nostre lingue insufficienti [...] siano segni di odio e di persecuzione». Anche Voltaire, come Locke, escludeva dai benefici della tolleranza chi giudicava essere intollerante, mostrando così l'aporia di fondo del concetto, ossia quei cattolici che pretendevano di affermare la propria differenza anche a livello pubblico.

Gli ideali illuministi influenzarono la politica religiosa in materia di tolleranza di alcuni sovrani europei, fra cui è necessario ricordare almeno Giuseppe II, imperatore dal 1780 al 1790, che non si limitò ad abolire la tortura, attenuare la censura e la pena di morte, ma emanò un editto di tolleranza (*Tolleranzpatent*) con cui, il 13 ottobre 1781, concesse libertà di culto a livello privato ai protestanti e ai greci ortodossi abitanti nei suoi domini. I provvedimenti riguardavano ambiti fondamentali della vita associata come l'istruzione, il matrimonio e l'accesso alle cariche pubbliche. I non cattolici potevano avere propri maestri di scuola, pagati dalla comunità e soggetti all'autorità di un'ispezione statale, e praticare i riti religiosi non solo in famiglia, ma anche negli oratori, a patto che le strutture non avessero segni esteriori visibili come campanili o entrate pubbliche. Inoltre, era riconosciuta loro la possibilità di stringere matrimoni misti e di educare i figli secondo un criterio che prevedeva, in presenza di un padre protestante e di una madre cattolica, che il maschio seguisse la religione del padre e la femmina quella della madre. Infine, previa autorizzazione, i non cattolici avevano garantito l'accesso a ogni carica pubblica senza alcuna discriminazione di carattere confessionale; non dovevano prestare alcun giuramento contrario ai principi della loro religione, né avevano l'obbligo di partecipare alle cerimonie pubbliche del culto dominante. Tali provvedimenti rappresentano l'esito politico più maturo della riflessione illuministica sulla tolleranza e aprirono la strada alla formazione di uno Stato non confessionale.

In un certo senso con la rivoluzione francese si conclude la problematica moderna della tolleranza perché ha inizio una critica ai limiti del concetto che condiziona ancora oggi il dibattito storiografico e politico sul tema. Per la prima volta si affermava la necessità di andare oltre la tolleranza non per ribadire le tradizionali ragioni dell'intolleranza, ma perché il concetto appariva insufficiente a comprendere la complessità e la radicalità della nuova idea di libertà affermata con i principi del 1789. Il 22 agosto di quell'anno Mirabeau sostenne all'Assemblea Nazionale francese che «la più illimitata libertà di religione è per me un diritto così sacrosanto che la parola tolleranza che vorrebbe esprimerlo mi sembra sia in qualche modo tirannica essa stessa poiché l'autorità che tollera potrebbe anche non tollerare».

Queste parole mostrano che solo con la rivoluzione francese, quando cioè la libertà si trasformò da privilegio singolare in diritto naturale universale, il concetto di tolleranza cominciò a scindersi da quello di libertà. Infatti, non si trattava più di una concessione dall'alto, continuamente revocabile dal potere, includente oggi l'escluso di ieri, ma di un diritto soggettivo inalienabile nella sfera pubblica e privata che abitava nella coscienza di ogni individuo, limitando la pretesa di onnipotenza del potere sovrano e ponendo un problema di uguaglianza dei diritti e delle opportunità fra tutti gli uomini e quindi, in ultima istanza, di giustizia.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA

1848-1998 Dallo Statuto albertino alla Costituzione repubblicana, a cura di Marco Carassi, Isabella Ricci Massabò, Mariantonietta Ricchiuto, Quaderno dell'Associazione Torino Città Capitale Europea, Archivio di Stato di Torino, Torino 1998.

Laicità, domande e risposte in 38 interviste, a cura del Comitato torinese per la laicità, Claudiana, Torino 2003.

Libertà religiosa e minoranze, a cura di Gianni Long, Claudiana, Torino 2007.

Religioni e libertà: quale rapporto?, a cura di Giuseppe Platone, Claudiana, Torino 2008.

Giorgio Peyrot, Il giurista delle minoranze religiose, a cura di Italo Pons e Giovanni Battista Varnier, Genova University Press, Genova 2011.

Paola Schellenbaum, Bibliografia degli scritti di Sergio Peyrot, in Bollettino della Società di Studi valdesi, n. 208 giugno 2011, pp. 99-141.

Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea, a cura di Laura De Gregorio, il Mulino, Bologna 2012.

Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale, a cura di Sara Domianello, il Mulino, Bologna 2012.

Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa, a cura di Roberto Mazzola, il Mulino, Bologna 2012.

Alessandro FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma 2013.

Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole, a cura di Enzo Pace, Carocci, Roma 2013.

Pierluigi CONSORTI, *Diritto e religione*, Laterza, Bari 2014.

Paolo NASO, *L'incognita post-secolare. Fondamentalismi, laicità, religioni*, Guida, Napoli 2015.

La coscienza protestante, a cura di Debora Spini e Elena Bein, Claudiana, Torino 2016.

Roberto ZACCARIA, *Libertà di coscienza e di religione. Ragioni e proposte per un intervento legislativo*, “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, Rivista telematica, n. 20, 2017.

Alessandro FERRARI, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte di fondo*, “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, Rivista telematica, n. 20, 2017.

Diritto, religione e politica nell'arena internazionale, a cura di Gianfranco Macrì, Pasquale Annichini, Rubettino, Soveria Mannelli (Cz) 2017.

Paolo NASO, Alessia PASSARELLI, *I giovani evangelici e l'immigrazione*, Carocci, Roma 2018.

Paolo NASO, Brunetto SALVARANI, *I ponti di Babele. Cantieri, progetti e criticità nell'Italia delle religioni*, EDB, Bologna 2018.

SULLA STORIA DELLA TOLLERANZA

Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna 1991 (prima edizione 1924).

Robert H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, il Mulino, Bologna 1982 (prima edizione 1951).

Henry KAMEN, *Nascita della tolleranza*, il Saggiatore, Milano 1967.

Massimo FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1978.

L'intolleranza: uguali e diversi nella storia, a cura di Pier Cesare Bori, il Mulino, Bologna 1986.

Antonio ROTONDÒ, *Tolleranza*, in *L'illuminismo. Dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 62-78.

M. Laura LANZILLO, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna 2001.

GLI AUTORI

Franco Becchino

Entrato in magistratura nel 1958 ha svolto diverse funzioni in varie località approdando, infine come giudice, al Tribunale di Savona, di cui è stato presidente. Membro della chiesa evangelica metodista nel 1954, ordinato pastore locale, esercitò la cura pastorale della chiese metodiste di Savona sino al 2003. Fu membro del Comitato permanente metodista e della Tavola valdese, di cui fu dal 1995 al 2000 vice moderatore. Tra i suoi numerosi scritti, giuridici e/o storico teologici, ricordiamo: *Chiese e Stato nell'Italia che cambia: il ruolo del protestantesimo*, Claudiana, Torino 1998 (con altri autori).

Miguel Gotor

Insegna Storia moderna all'Università di Torino, già senatore nella XVII legislatura, è autore di numerosi saggi, tra cui: *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004; *Immagini di un cinquantennio (1954-2004)*, prefazione di Rosario Villari, Piria editore, Perugia 2006; *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, Einaudi, Torino 2011; *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Aracne, Roma 2012.

Paolo Naso

È docente di Scienza Politica all'Università di Roma la Sapienza dove dirige il Master in Religioni e Mediazione Culturale. Per la Federazione delle Chiese evangeliche in Italia coordina la Commissione studi dialogo integrazione (COSDI) e Mediterranean Hope - Programma Rifugiati e migranti. Tra i suoi scritti ricordiamo: *Laicità*, EMI, Bologna 2005; *Cristianesimo: Pentecostali*, EMI, Bologna 2013; *L'incognita post-secolare. Fondamentalismi, laicità, religioni*, Guida, Napoli 2015; *I giovani evangelici e l'immigrazione*, Carocci, Roma 2018 (con Alessia Passarelli).

Giuseppe Platone

Pastore valdese in emeritazione, è vice-presidente della Società di Studi Valdesi, già direttore del settimanale "Riforma, settimanale delle chiese evangeliche battiste, metodiste, valdesi" (2003-2010), nella collana di monografie edita in occasione del 17 febbraio ha pubblicato *Valdesi e Riforma nel passaggio di Chanforan (1532)*, Claudiana, Torino 2014. Sul tema dell'opuscolo di quest'anno ha curato il testo *Religioni e libertà: quale rapporto?* Claudiana, Torino 2008.

Alessandra Trotta

Diacona delle chiese metodiste e valdesi, prima della consacrazione al ministero diaconale ha esercitato per diversi anni la professione di avvocato. È stata poi direttrice del Centro Diaconale La Noce - istituto valdese di Palermo e successivamente presidente dell'Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia. Attualmente in servizio nel XIII Circuito (Campania) delle chiese metodiste e valdesi, è membro della Tavola valdese e responsabile per le questioni legali.

Ilaria Valenzi

È dottore di ricerca all'Università di Roma, Tor Vergata. Avvocato, è consulente giuridico della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, in particolare per le questioni riguardanti il diritto di libertà religiosa nell'ambito della Commissione delle Chiese evangeliche per i rapporti con lo stato. È stata segretaria della Federazione giovanile evangelica dal 2008 al 2011.

INDICE

Prefazione	
di GIUSEPPE PLATONE	5
171 anni fa: i primi falò della libertà	5
1848-1948: un secolo decisivo	7
Perché parlare oggi ancora della libertà religiosa?	9
I contenuti dell'opuscolo	9
1. Antico e nuovo pluralismo religioso in Italia	
di PAOLO NASO	13
La svolta del dopoguerra	15
Un pluralismo «clandestino» e il caso islamico	18
Un nuovo scenario post-secolare	20
2. Libertà religiosa: la posizione dei protestanti	
di FRANCO BECCHINO	23
Libertà di coscienza e di religione	23
I protestanti italiani tra «franchezza evangelica» e impegno ecumenico	24
Il panorama dei rapporti fra lo Stato e il fatto religioso	25
Il contributo protestante all'affermazione della libertà religiosa	26
Castellione contro Calvino	26
Il protestantesimo tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento	28
Alessandro Vinet e il separatismo moderno	29
Il protestantesimo italiano	30

3.	Chiese e società, il nodo della libertà religiosa. Dialogando con Franco Becchino di ALESSANDRA TROTTA	33
	Una comune posizione protestante	34
	Tra franchezza evangelica e impegno ecumenico	37
	Una vocazione profetica	38
4.	Libertà religiosa in Italia: nuovi interrogativi Intervista a Ilaria Valenzi, a cura di Giuseppe Platone	41
5.	La conquista della tolleranza: alle origini della libertà religiosa di MIGUEL GOTOR	47
	Definizione	47
	Le origini del problema	48
	Le guerre di religione e il dibattito sulla tolleranza	50
	La politica della tolleranza	54
	Dalla tolleranza alla libertà, dall'illuminismo alla rivoluzione francese	56
	<i>Bibliografia essenziale</i>	59
	<i>Gli autori</i>	61

- 1967 — A. RIBET, *Toscana evangelica: la chiesa valdese di Pisa*
- 1968 — D. MASELLI, *Attualità della Riforma del XVI secolo*
- 1969 — A. ARMAND HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*
- 1970 — G. COSTABEL, *Il primato papale nella polemica evangelica del 1870 (Concilio Vaticano I) - Cento anni fa*
- 1971 — A. ARMAND HUGON - F. OPERTI - L. SANTINI, *Opere sociali della chiesa. L'ospedale di Torre Pellice e Pomaretto (1821-1971). L'Istituto Gould (1871-1971)*
- 1972 — A. ARMAND HUGON, *La notte di S. Bartolomeo (1572)*
- 1973 — G. TOURN, *Verso il centenario di Valdo*
- 1974 — G. TOURN, *Valdo e la protesta valdese*
- 1975 — E. BALMAS, *Pramollo*
- 1976 — L. SANTINI, *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina 1906-1926)*
- 1977 — G. PEYROT, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*
- 1978 — R. NISBET, *La comunità e l'istituto di Vallecrosia (nel centenario del tempio)*
- 1979 — U. BERT, *Il Protestantismo a Trieste*
- 1980 — A. ARMAND HUGON, *La donna nella storia valdese*
- 1981 — L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*
- 1982 — M. DALMAS, *I valdesi nel Rio de la Plata*
- 1983 — A. DEODATO, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine '800*
- 1984 — G. GIRARDET, *La chiesa al bivio, Barmen 1934*
- 1985 — G. TOURN, *La revoca dell'Editto di Nantes*
- 1986 — B. PEYROT - G. TOURN, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Gli anni difficili*
- 1987 — G. GONNET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Prigione ed esilio*
- 1988 — G. MERLO, *Val Pragelato 1488*
- 1989 — C. PASQUET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Il rientro*
- 1990 — A. COMBA, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento*
- 1991 — F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617-1690)*
- 1992 — B. PEYROT, *La memoria valdese tra oralità e scrittura*
- 1993 — G. TOURN, *I Valdesi. Identità e storia di una minoranza*
- 1994 — G. TOURN - B. PEYROT, *Breve storia della festa del 17 febbraio*
- 1995 — B. PEYROT, *Resistere nelle Valli valdesi. Gli anni del fascismo e della guerra partigiana*
- 1996 — G. ROCHAT, *I cappellani valdesi*
- 1997 — E. BOSIO, *Rifugio re Carlo Alberto (1898-1998). Un secolo di servizio*
- 1998 — G. TOURN, *1848-1998. All'origine della libertà*
- 1999 — F. GIAMPICCOLI, *Valdesi a Palermo. Il Centro diaconale «La Noce»: 40 anni di attività (1959-1999)*
- 2000 — A. DE LANGE, *Identità e libertà. Trecento anni di presenza valdese in Germania*
- 2001 — G. TOURN, *Il barba. Una figura valdese del quattrocento*
- 2002 — G. LONG - F. CORSANI, *«Cantar salmi a Dio...». I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano*
- 2003 — C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*
- 2004 — V. DIENA, *Un secolo di divulgazione storica. Gli opuscoli del 17 febbraio della Società di Studi valdesi (1904-2004)*
- 2005 — D. TRON, *Le «pasque piemontesi» e l'internazionale protestante*
- 2006 — B. BELLION, *«Una festa disciplinata». Storia della festa valdese del 15 agosto*
- 2007 — M. BENEDETTI, *Donne valdesi nel Medioevo*
- 2008 — *I valdesi nella regione rioplatense*
- 2009 — A. DE LANGE, *Calvino, i valdesi e l'Italia*
- 2010 — D. JALLA, *I luoghi della storia valdese*
- 2011 — S. PEYRONEL RAMBALDI - M. FRATINI, *1561. I valdesi tra resistenza e sterminio. In Piemonte e in Calabria*
- 2012 — S. TOURN, *L'Amico dei fanciulli (1870-2012). L'avventura di un periodico valdese*
- 2013 — G. BALLESSIO, S. RIVOIRA, *Leggere, scrivere e cucire. L'istruzione femminile alle Valli valdesi nell'Ottocento*
- 2014 — G. PLATONE, *Valdesi e Riforma nel passaggio di Chanforan (1532)*
- 2015 — G. TOURN, *Le parrocchie delle Valli valdesi nella grande guerra*
- 2016 — G. BALLESSIO, L. PILONE, *«Fedeli per secoli». Il film valdese del 1924*
- 2017 — S. PEYRONEL RAMBALDI, *La Riforma protestante*
- 2018 — *Dalle Valli a Ginevra. Un gruppo di giovani sulle tracce del primo esilio dei valdesi*, a cura di Davide Rosso e Paola Schellenbaum



Supplemento a "Riforma e movimenti religiosi" n. 4
N. 2 - 2° semestre 2018

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jalla
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
1° sem. 2019

ISBN 978-88-6898-209-6



€ 6,00