

Mario Ricca

MALINTESA

Aforismi chiastici sulla (il-)legittimità costituzionale delle *intese mancanti* e sui possibili rimedi all'inerzia legislativa

Abstract

This paper focuses on the possibility of imagining jurisdictional remedies to state refusal to conclude into agreements (*intese*) with individual religious denominations. To this end, the configurability of 'intese' as an instrument for the implementation/protection of religious freedom is examined. Relying on this analysis, the essay assesses the conditions for absence of 'intese' as a situation of constitutional illegitimacy with respect to Article 19, Article 3.2. and, of course, 8.3. of the Constitution. Moreover, it includes, in its final part, an operational proposal that envisages the use of 'letters of intent' – already present in the practice of contractual relations – adapted to the peculiarities of state-denominations relationships.

Keywords: Freedom, denominations, *intese*, legislative omissions, judicial remedies, letters of intent.

Abstract

L'articolo scandaglia la possibilità di immaginare rimedi giurisdizionali al rifiuto dello Stato di concludere *intese* con singole confessioni religiose. A tal fine, esso esamina la configurabilità delle 'intese' come strumento di attuazione/tutela della libertà religiosa. Sulla base di questa analisi, il saggio valuta inoltre le condizioni di assenza di *intese* come situazione di illegittimità costituzionale rispetto all'articolo 19, all'articolo 3.2. e, naturalmente, all'articolo 8.3. della Costituzione. Infine, in esso si formula una proposta operativa che prevede l'uso delle 'lettere d'intenti' – già presenti nella prassi dei rapporti contrattuali – adattate alle peculiarità delle relazioni Stato-religione.

Parole chiave: Libertà, confessioni, *intesa*, omissioni legislative, rimedi giurisdizionali, lettera d'intenti.

Sommario: 1. Prologo. – 2. Aforisma 1. – 3. Aforisma 2. – 4. Aforisma 3. – 5. Aforisma 4 e conclusioni (senza illusioni).

1. Prologo

Le 'intese' con le confessioni religiose: questo è il tema di questo breve saggio. Di esso ho avuto la possibilità di occuparmi in passato¹. Confesso di non avere molto altro da dire sul tema, quantomeno

¹ Ricca (1996, 2016). In una vasta letteratura sull'argomento, rinvio almeno a Colaianne (1990, 2000), Pasquali Cerioli (2010, 2013, 2016), Floris (2016, 2021), Alicino (2013), Ceccanti (2000), Consorti (2014). Cfr, anche, il volume collettaneo

sul piano sia teorico, sia strettamente teorico e positivistico, rispetto a quanto ho provato a proporre in precedenza. Il tema – come si dice – è ‘arato’. Ciò nondimeno – giocando sulle assonanze fonetiche, e solo quelle – mi sembra di poter asserire che il ‘retro dell’arazzo’ ospiti tessiture dell’ordito delle relazioni bilaterali tra stato e confessioni non ancora svelato. Per questa ragione, vorrei qui focalizzare l’attenzione sulla *non-intesa*: vale a dire, sull’‘intesa che non c’è’. Il mio obiettivo è quello di tentare di testarne la rilevanza costituzionale. A scanso di equivoci, vorrei precisare subito che non v’è nulla di apofatico in questo tentativo. L’intesa non è al di sopra di nulla, tantomeno può essere considerata come un orizzonte irraggiungibile. Essa – secondo quanto emerge dal dettato costituzionale – dovrebbe far parte del vissuto sociale, della dinamica dei rapporti tra sfera pubblica (presunta) secolare e universi religiosi. L’intesa, inoltre, non è pensabile se non sul presupposto di un esercizio di libertà. Una libertà bi-fronte e bi-direzionale: rispettivamente, quella delle confessioni religiose rispetto allo stato, quella dello stato rispetto alle confessioni religiose. La libertà implica un agire a doppio segno – per così dire: e cioè, libertà di fare e libertà di non fare, di astenersi, di rifiutare. Le confessioni possono decidere di non concludere intese. Lo stato, da parte sua, può decidere di ‘non intendersi’ con determinate confessioni religiose. L’*assenza dell’intesa*, la sua stessa possibilità, è coestensiva, indissociabile, dalla libertà che essa stessa presuppone. Un’intesa obbligatoria – se postulata come categoria estraibile dal dettato costituzionale – si porrebbe in rotta di collisione sia con la libertà confessionale, sia con la libertà dello stato di valutare se concludere o non concludere accordi con questa o quella confessione religiosa. Sul piano dell’interpretazione letterale dell’art. 8.3. cost. il discorso potrebbe chiudersi qui. Del resto, i fatti – i fatti storici – lo chiudono qui. Fattualità storica e tessitura letterale del dettato normativo coincidono. Un’apoteosi del positivismo giuridico – potrebbe dirsi. La libertà, *intesa* in senso formale, è così pienamente rispettata, per giunta quasi per esigenze di nitore logico. Nulla di più si può pretendere.

Ai piedi di questo affresco, restano però alcune questioni non del tutto risolte, che potrebbero essere espresse in veste aforistica, utilizzando – per renderne più evidente la portata dialettica – una serie di chiasmi semantici.

2. Aforisma 1

Le intese sono irrilevanti rispetto alla libertà religiosa e al suo concreto esercizio.



Le intese non sono irrilevanti rispetto alla libertà religiosa e costituiscono uno strumento per assicurarne il suo concreto esercizio.

Potrebbe apparire bizzarro ma la via d’uscita rispetto all’alternativa oppositiva contenuta nel chiasma sopra delineato grava, a mio giudizio, innanzi tutto sullo stato (uno stato democratico-costituzionale) piuttosto che sulla confessione religiosa. Decidere se l’intesa è rilevante o irrilevante rispetto alla libertà

curato da d'Arienzo, Ferrante, Di Prima (2023) con contributi di Giuseppe D'Angelo, Francesco Alicino, Marco Ventura, Maria d'Arienzo, Giovanna Maria Iurato, Antonino Ingoglia, Carmela Elefante, Salvatore Bordonali, Mariano Di Prima, Orazio Condorelli, Anna Sveva Mancuso, Alessandro Tira, Daniele Odilia, Silvio Ferrari.

delle confessioni è questione che dovrebbe preoccupare innanzi tutto lo stato nell'esercizio della propria 'libertà' di scegliere se concludere o non concludere una determinata intesa.

L'argomento appena tratteggiato potrebbe essere posto anche nei termini seguenti. Se una confessione decidesse di non accedere all'intesa – anche quando si giungesse alla conclusione che questa non è irrilevante rispetto alla libertà religiosa – non farebbe altro se non muoversi sul versante negativo della libertà, cioè quello del non-fare, dell'astenersi dall'agire. Se, sulla base degli stessi presupposti, lo stato decidesse di astenersi dalla libertà di concludere un'intesa e, anzi, esercitasse questa libertà nel senso di rifiutarsi di concludere qualsiasi intesa con *quella* determinata confessione religiosa, starebbe esercitando con questo *solo* la propria libertà politica in materia di rapporti con la sfera religiosa?² Oppure eserciterebbe un *potere* che, in tale veste, deborda dal significato della libertà? Eppure, la libertà non è forse un potere? Non include, cioè, un potere di fare o di non fare, e quindi di imporre le conseguenze di questo agire o non agire agli altri? La risposta a questa serie di quesiti e alla domanda finale cui approdano non sembrerebbe poter essere se non complessivamente positiva. Tuttavia, se così fosse, allora dove si posizionerebbe la differenza tra libertà e potere? Questione cruciale soprattutto quando si consideri che il potere e il suo esercizio sono la principale *sorgente di distruzione* della libertà. Riconducendo la sequenza degli ultimi interrogativi al tema specifico qui affrontato, uno ulteriore ne prende forma: lo stato è libero di esercitare il proprio potere di distruggere o ostacolare la libertà religiosa delle confessioni che chiedono di concludere un'intesa? In sostanza, può semplicemente limitarsi a dire 'non voglio'?

3. Aforisma 2

Lo stato non è titolare di libertà (...anche nel concludere intese).



Lo stato è titolare di libertà, quantomeno in termini politici (...anche nel concludere intese).

Il chiasma definito sopra si radica in un vero e proprio ginepraio di problemi teorici. Esso ha a che fare con la possibilità di identificare lo stato con una 'persona'. In questa sede, non credo sia utile affrontare la questione in sé e in modo diffuso. Le sue radici si collocano in un contesto culturale e teorico per molti versi superato. Ipotizzare che gli stati nazionali siano 'personificabili' esige la postulazione di un'unità etno-spirituale che – di là dai neo-sovranismi oggi in voga – nessuna compagine statale conosce nella sua composizione sociale. La libertà degli stati – intesa come capacità di autodeterminazione – è ancora una clausola retorico-giuridica utilizzata nell'ambito internazionale. In esso, il singolo stato risulta tuttora caratterizzato come un atomo individuale, quasi una metafora dell'individuo così come inteso nella concezione liberale. Anche nel circuito internazionale, tuttavia, i presupposti socio-politici e demografico-culturali per l'utilizzazione di questa equivalenza metaforica sembrano venire a mancare ogni giorno di più – e questo anche di là dalla drammatica cecità delle istituzioni e del lessico che si

² Quasi superfluo rammentare in questa sede che sulla natura di atto politico delle attività prodromiche alla conclusione e successiva approvazione delle intese con le confessioni religiose è intervenuta la Corte costituzionale: sent. 52/2016. Sul tema non mi soffermerò in questa sede, rinviando a quanto osservato in Ricca (2016) e *ivi* per indicazioni bibliografiche. Cfr., altresì, Casuscelli (2018), Ruggeri (2016); in precedenza, anche Bertolini (2012).

accoppia alla loro azione (anche in virtù di obsolete formule dottrinali tuttora utilizzate e, purtroppo, insegnate).

Sul fronte *endo-nazionale* – per usare questa formula – immaginare lo stato come un individuo/persona opposto all'individuo persona fisica non appare plausibile, quantomeno all'interno dei contesti democratico-costituzionali. All'interno di simili circuiti, le istituzioni non sono mai concepibili come entità in sé, che come tali sono *più* degli individui o del singolo individuo trascendendoli fenomenologicamente e ontologicamente. Lo stato è un'emergenza delle relazioni interindividuali intessute dai valori/fini costituzionali³. Esso e il suo ordinamento devono rimanere aperti all'etero-integrazione dei contenuti della propria azione politico-prescrittiva a partire dall'esercizio della libertà dei singoli, che in questa veste si prospetta come una vera e propria fonte del diritto – quantomeno senz'altro sul piano semantico. Rispetto alla 'voce' libertà, lo stato non è mai *al di sopra* dei singoli cittadini. Per questo non è postulabile alcun rapporto verticale tra libertà individuale e stato. Al contrario, rispetto alla libertà del singolo lo stato è sempre collocato in una posizione orizzontale: collocazione che poi non è altro se non la risultante del ramificarsi relazionale dello stato-ordinamento nella (e *attraverso* la) libertà di tutti gli individui componenti la compagine sociale e negli esiti polifonici del suo esercizio. In questo senso, può dirsi che lo stato è libero nel senso che incarna e si fa membrana di trasmissione della libertà di ciascun individuo verso altri individui liberi interessati dalla sua sfera di azione/proiezione.

La domanda posta più sopra, e cioè se lo stato abbia il potere, in nome della propria libertà, di concludere o non concludere intese, di distruggere o limitare la libertà altrui, dovrebbe di conseguenza essere convertita in un'altra, che formulo immediatamente. Ciascuno dei cittadini e la risultante della loro volontà hanno il *potere* di distruggere o limitare la libertà religiosa di chi chiede di concludere un'intesa? Hanno quindi il potere di negare *e basta*? Di opporre un mero rifiuto, senza fornire ulteriori ragioni o, magari, solo limitandosi ad articolare argomentazioni pretestuose, basate fondamentalmente su un uso del proprio potere indifferente rispetto alle conseguenze e alle *differenze*?

Se la decisione di concludere un'intesa fa capo alla volontà dei cittadini, essa ha comunque a che fare con la loro libertà religiosa. Inutile dirlo: non solo a essa, ma certamente anche a essa. Senza dubbio, possono avanzarsi ragioni di sicurezza pubblica o simili. Di mezzo, però, c'è anche l'elemento religioso. Senonché negare agli altri di esercitare la libertà religiosa è una scelta religiosamente connotata. Anche quando vi fossero elementi di valutazione ulteriori rispetto alla libertà religiosa, bisognerà allora verificare se l'eventuale diniego non riposi sull'intenzione di mantenere una posizione di vantaggio di fatto, sul piano sociale, per alcune confessioni rispetto ad altre; o non possa convertirsi, negli effetti complessivi, in qualcosa del genere. Prendere in considerazione questo aspetto appare come un passaggio preliminare rispetto alle valutazioni relative alle implicazioni di un eventuale diniego di concludere l'intesa da parte dello stato; e ciò anche con riguardo all'ipotesi in cui si postulasse che le intese e i loro possibili contenuti positivi non siano direttamente rilevanti rispetto all'esercizio della libertà religiosa. Questo perché la valenza libertaria delle intese non può essere calcolata solo sulle prerogative espresse in positivo ed eventualmente garantite da esse alle confessioni religiose e ai loro membri. Al contrario, quella valenza dovrebbe essere *testata* in relazione all'intero contesto socio-normativo esistente e al modo in cui le 'altre religioni' occupano in modo esplicito o implicito lo spazio pubblico e la sua semantica: e cioè i significati in base ai quali quello spazio è cartografato, scandito,

³ È questa l'implicazione principale, a mio modo di vedere, della formula contenuta nell'art. 1.2 cost.: "La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della costituzione".

modellato e inevitabilmente contingentato dal punto di vista pragmatico. Su questo profilo, che attiene più in generale al rapporto tra secolarizzazione e diritto, mi sono soffermato diffusamente in altre sedi⁴. Sottolineo qui soltanto che esso è di primaria, se non cruciale, importanza per soppesare la valenza libertaria-emancipatoria-perequativa delle intese con le confessioni religiose nel contesto italiano.

Riprendendo, quindi, il discorso precedente riguardo il ‘diniego’ d’intesa da parte dello stato, ci si dovrebbe domandare se esso non implichi indirettamente un maggiore spazio di movimento nella sfera pubblica a favore di religioni di maggioranza o a favore quelle che abbiano già ottenuto un’intesa. Una sorta di quesito-corollario rispetto a questo, inoltre, concerne le condizioni sostanziali (quindi, sia semantiche, sia pragmatiche) alle quali siano già state concluse intese con altre confessioni religiose.

Affrontare le questioni appena delineate può aprire, però, un vero e proprio vaso di Pandora. Il tema saliente concerne il modo in cui le autorità statali declinano la categoria ‘religione’ e, ancor più, quella corrispondente al termine ‘confessione’⁵. A questo proposito, mi limito a osservare in questa sede che le istituzioni democratiche moderne, soprattutto nell’Occidente liberale, tendono a identificare pressoché sinonimicamente i lemmi ‘religione’ e ‘confessione’. Ciò senza avvedersi che l’idea di ‘confessione’ è un prodotto della secolarizzazione moderna, nasce insieme a essa – almeno nella sua accezione istituzionale – e, soprattutto, risente di tutte le difettività e le incompletezze della secolarizzazione occidentale. L’insieme di queste difettività/incompletezze può essere riassunto indicando il carattere teologico-giuridico di molte categorie legali spacciate per razionali/secolari dai moderni ordinamenti statali. Esse recano al proprio interno pesanti ‘orme’ della teologia morale cristiana. Ciò nonostante, sono assunte come asse di riferimento per significare ed esemplificare la presunta neutralità dello stato rispetto alla ‘differenza religiosa e confessionale’. Rispetto a questo ‘stato delle cose’ – sotto il profilo giuridico-culturale – e riprendendo la scansione ‘religione/confessione’ prima accennata, bisogna osservare che la presunta neutralità dello stato liberal-democratico si mostra calibrata sulle confessioni e sulla loro dimensione istituzionale, non certo sulla ‘religione’ intesa in tutta la sua ampiezza antropologico-culturale. Se fosse la religione a fungere da asse di misurazione dell’equidistanza degli assetti socio-giuridici della maggior parte delle democrazie liberali del mondo, allora nessuno dei corrispondenti ordinamenti statali potrebbe qualificarsi come ‘neutrale’. Considerazione che diviene ancora più complessa nei contesti nazionali post-coloniali, in molti casi organizzati attorno ad architetture istituzionali d’importazione coloniale, e quindi di matrice occidentale.

⁴ Cfr., ad esempio, Ricca (2008, 2023, 2024).

⁵ In questa sede, non affronterò il tema, ormai classico, della ‘confessionalità’ e dei suoi presupposti categoriali. La giurisprudenza si è espressa sul tema, pronunciandosi in modo ponderatamente critico sul profilo dell’auto-qualificazione: cfr. C. cost, sentt. 467/1992, 195/1993; Cass., Sez. VI pen. sent. 9476/1997. A questa giurisprudenza ha fatto seguito la dottrina, talora adottando intonazioni dal sapore dirigista: cfr., ad esempio, Rossi (2014). A mio giudizio, non è possibile che uno stato laico o non-confessionale prescinda dall’autoqualificazione. Le conseguenze aberranti non solo del diniego ma anche dell’attribuzione della confessionalità o religiosità da parte delle autorità statali sono ben note a chi si occupa di prassi istituzionale e attività religiose, soprattutto in materia di enti. A mio modo di vedere, se è senz’altro condivisibile che l’autoqualificazione sia sottoposta a una verifica in termini relazionali al fine di evitare sperequazioni o speculazioni strumentali, ciò non significa affatto che lo stato possa elaborare parametri aprioristici da imporre in sede qualificatoria dei fenomeni sociali. Ancora una volta, l’incomprensione della differenza tra libertà e diritti gioca una parte preponderante nell’atteggiamento dei giuristi. Per cogliere in modo antropologicamente denso l’importanza costituzionale e libertaria del rifiuto della etero-qualificazione delle associazioni in termini di ‘confessione religiosa’ da parte delle autorità statali, una lettura interessante e, a mio giudizio, molto istruttiva è offerta dal libro di Ciravegna (2020).

La connotazione culturalmente cristiana di molti ordinamenti occidentali – compreso quello italiano – e delle loro categorie di fondo si converte in un fattore di discriminazione evidente quando si consideri la ‘taratura semantica’ che lo stato opera allorché si tratta di definire i contenuti ‘possibili’ delle intese con le confessioni diverse dalla cattolica. La ben nota distinzione tra attività di religione o di culto e ‘altre attività’ – utilizzata sia a livello a livello di intese generali, sia e ancor più a largo spettro nella pratica delle intese o degli accordi di collaborazione decentrati – tende a sovrapporre gli schemi categoriali corrispondenti al dualismo cristiano, così come incarnato dalla storia dei rapporti tra cattolicesimo e istituzioni occidentali, agli universi di significato ed esperienza generati dalle ‘altre’ fedi religiose⁶. La conseguenza, in molti casi, è che quanto non può essere contingentato nel letto di Procuste corrispondente alle categorizzazioni calibrate sulla confessione cattolica, non può neanche costituire oggetto di intesa o, peggio, può fungere da presupposto per il diniego di essa. La profonda ingiustizia e asimmetria politico-sociale di questo atteggiamento – semantico-cognitivo prima ancora che assiologico/prescrittivo – sta tutta in una condizione di fatto laconicamente riassumibile come segue. Il cattolico trova molti aspetti della sua etica religiosa già incorporati nel linguaggio pubblico spacciato per secolare, razionale e neutrale; il non-cattolico, ancor peggio il non-cristiano, non solo è alieno a quel linguaggio pubblico ma, per di più, vede in esso i tratti (camuffati da razionalità neutrale) del cristianesimo e della teologia morale cristiana.

All’interno della asimmetrica – o, persino, *strabica* – cornice socio-culturale appena delineata, non è implausibile ravvisare nel diniego di concludere intese una scelta che implicitamente e per vie di fatto compromette l’equivalenza necessaria tra le differenti proiezioni e petizioni di libertà affinché nessuna di esse si trasformi in potere. Come emerso in precedenza, la libertà di non-concludere l’intesa da parte dello stato va intesa come la libertà di tutti i cittadini di rifiutarsi di predisporre questo strumento normativo. Di conseguenza, se la conclusione delle intese è funzionale alla libertà religiosa, allora il rifiuto di tutti i cittadini (o, meglio, della maggioranza) – soprattutto quelli non appartenenti alla confessione che avanza la richiesta – di predisporre una determinata intesa esprime il diniego di apprestare e rendere disponibile uno strumento funzionale alla libertà religiosa di ‘altri da loro’. Come accennavo, per legittimare questo rifiuto possono essere chiamati in causa molti fini-valori costituzionali, che sono da bilanciare con le richieste di tutela della libertà religiosa da parte della confessione richiedente. Tra questi, tuttavia, vi è anche la libertà religiosa che è già in capo ad altri – a cominciare dai cattolici. Di conseguenza, nel caso in cui fosse carente la simmetria delle condizioni sociali, cioè in assenza di universalizzazione della semantica della libertà religiosa e delle sue proiezioni pragmatiche, l’esercizio della libertà (anche religiosa) di rifiutare l’intesa sarà solo esercizio di potere.

E se, invece, dovesse giungersi alla conclusione che le intese non sono funzionali alla libertà religiosa? E che questa è già sufficientemente tutelata dagli articoli 7, 8, 19 e 20 cost.? Oppure che, tutt’al più, potrebbe essere supportata da una legge generale che specifichi e articoli maggiormente nel dettaglio i contenuti delle norme costituzionali appena citate? La risposta a queste domande suona – di solito – più o meno come segue. In linea di principio – si dice – potrebbe assumersi che gli articoli costituzionali e un’eventuale legge sulla libertà religiosa regolino in modo generale le proiezioni del ‘nucleo minimo’ della libertà religiosa. Le intese, invece, si potrebbe immaginare che, in costanza di quella legge generale, funzionino come un ‘optional’, un ‘surplus’, che ‘liberamente’ lo stato potrebbe decidere di concedere ad alcuni piuttosto che ad altri. I contenuti delle intese, all’intero di questa

⁶ Su questo profilo, rinvio per osservazioni salienti e aggiornate ai più recenti rapporti tra stato e comunità religiose in Italia a Vazquez (2024), Girneata (2024).

cornice, diverrebbero lo specchio di una sorta di ‘privilegio’ *ottriatto ad nutum* dallo stato – meglio, dalle maggioranze di turno. Del resto, ben più che in filigrana, formule di questo tenore si ritrovano già nel fraseggio di passaggi di sentenze della Corte costituzionale (il riferimento precipuo è alla sent. n. 52/2016). Circostanza il cui intrinseco ‘valore’ mi induce solo a consigliare, a chi avesse qualcosa da dire in proposito, di fare un passo avanti e mantenere il più rigoroso silenzio.

Anche quando le intese divenissero – nell’opinione comune – un privilegio e fossero in qualche modo ‘svuotate’ di valenza libertaria da una legge generale dello stato sulla libertà religiosa, si porrebbe pur sempre il problema di includerle nel calcolo della simmetria nei rapporti tra le diverse confessioni e l’insieme della sfera secolare. E questo ancor più perché, una volta conclamato il carattere privilegiario delle intese, sarebbe davvero difficile immunizzarle dall’etichettatura alla stregua di strumenti di un potere politico almeno potenzialmente partigiano. Il diniego per alcuni e la ‘concessione ad altri’ potrebbe forse eludere le critiche di illegittimità costituzionale rispetto a uno standard puramente formalistico-negativo della libertà. Tuttavia, il corrispondente stile istituzionale sarebbe il sintomo di una politica del diritto in materia religiosa nei suoi esiti davvero poco compatibile con l’art. 3 cost. Troppo spesso – e ancor più drammaticamente oggi, in piena temperie neo-liberalista – si omette di considerare che l’art. 3 cost. non riguarda soltanto l’uguaglianza formale e sostanziale, ma anche la libertà. L’inciso del secondo comma, riguardante la rimozione degli “ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l’uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana” (*c.vi miei*), sembra essere caduto nell’Ade dell’ineffettività più completa. Molti italiani addirittura non arrivano neanche a concepire che questa norma esista; e, se la leggono, tendono a concludere che la Costituzione non sia altro che un ideale quaderno dei sogni, inevitabilmente privo di concretezza ed effettività.

D’altra parte, se le intese fossero solo un catalogo di privilegi irrilevanti rispetto allo standard costituzionale della libertà religiosa, riuscirebbe difficile comprendere perché mai l’art. 8.3. cost. stabilisca la necessaria bilateralità per i loro contenuti, istituendo una riserva di legge condizionata nel suo esercizio alla piena corrispondenza dei testi normativi approvati dal parlamento rispetto ai contenuti concordati con le rappresentanze confessionali.

La tesi della irrilevanza delle intese rispetto alla libertà religiosa o al suo presunto ‘nucleo minimo’ – cos’è poi ‘minimo’? e per chi?⁷ – non sembra commisurabile all’intero impianto costituzionale che ne integra la previsione come strumento istituzionale. Ancor meno l’idea di un ‘nucleo minimo’ sembra potersi genuinamente articolare quando si considerino insieme la *resilienza* della teologia morale cristiana nel lessico giuridico secolare postulato come neutrale e la impropria riduzione della categoria ‘religione’ a quella di ‘confessione’.

Il ‘libero diniego’ riguardo la conclusione di un’intesa richiesta da una confessione, esercitato già oggi (e cioè senza nessuna legge generale sulla libertà religiosa) più o meno *ad nutum* dalle autorità statali, sembra integrare tra i suoi effetti – ancorché venissero considerati come epifenomeni dovuti all’*atmosfera culturale*⁸ – la cementazione normativa del potere sociale di alcuni rispetto ad altri. Un potere che, per di più, si può estrinsecare come effetto indiretto del maggior spazio di esercizio della libertà religiosa da parte dei gruppi dominanti, così come degli appartenenti alla confessione di maggioranza o a quelle già dotate di intesa.

⁷ Sul ‘contenuto minimo’ o ‘nucleo duro’ dei diritti e delle libertà rinvio a Ricca (2016).

⁸ Sull’atmosfera culturale-ambientale come coefficiente semantico-giuridico di denotazione di ogni ordinamento e del suo spazio di esperienza cfr. Philippopoulos-Mihalopoulos (2014).

4. Aforisma 3

La scelta se concludere un'intesa è un esercizio costituzionalmente dovuto di bilanciamento relazionale nella fruizione della libertà religiosa.



La scelta se concludere un'intesa non è un esercizio costituzionalmente dovuto di bilanciamento relazionale nella fruizione della libertà religiosa.

La questione che pone il chiasma interrogativo appena formulato concerne la possibilità configurare il rifiuto di concludere un'intesa come una violazione dell'eguale libertà religiosa riconosciuta alle confessioni religiose in base agli artt. 8.1 e 3.2 cost. Per affrontare il quesito è forse opportuno proporre un breve riepilogo degli esiti scaturenti dalle argomentazioni presentate sin qui.

1. Lo stato e qualsiasi confessione non possono essere obbligati a concludere un'intesa, altrimenti non si tratterebbe più di una libera intesa basata sull'effettivo accordo.
2. Nella misura in cui l'intesa è funzionale alla libertà religiosa, la confessione può decidere di astenersi dall'esercizio di tale libertà culminante nella conclusione di un'intesa con lo stato.
3. Lo stato è libero di concludere o non concludere un'intesa nella misura in cui sono liberi di farlo i cittadini – tra l'altro titolari di libertà religiosa – in nome dei quali esso agisce.
4. Tra i diritti e le libertà dei cittadini, che lo stato rappresenta/incarna nel decidere di non concludere un'intesa, e la libertà religiosa di quanti appartengono alla confessione religiosa che ne fa richiesta vi è una relazione che non può violare il criterio di simmetria. Diversamente, soprattutto le libertà – inclusa quella religiosa – dei cittadini rappresentati dallo stato 'negante' si tramuterebbero in potere e, più specificamente, in un esercizio di potere discriminatorio.
5. Perché il potere insito in ogni esercizio di libertà non sia discriminatorio è necessario che esso sia universalizzabile e universalizzato semanticamente. L'«universalizzabilità» implica l'uguaglianza/generalità e questa, a sua volta, una previa opera di traduzione semantica tra le differenze in vista dell'elaborazione di un elemento terzo che possa fungere da sintesi intersoggettiva e, al tempo stesso, da parametro per il calcolo dell'equità di trattamento/godimento della libertà.

I punti precedenti conducono alla formulazione di un ulteriore interrogativo. Qualora la situazione sociale evidenziasse l'esistenza di una condizione di disparità di potere, per giunta conseguenza di comportamenti ascrivibili all'esercizio della libertà (anche religiosa) da parte di alcuni, lo stato può considerarsi costituzionalmente obbligato a intervenire?

La domanda, così posta, dà luogo a due ulteriori quesiti e, rispettivamente:

- a. Il legislatore è obbligato a intervenire?
- b. Il giudice costituzionale potrebbe intervenire in caso di inerzia legislativa? E potrebbe farlo senza violare la discrezionalità legislativa?

Rispondere non è semplice, come dimostrano le numerose risposte tentate in proposito dalla dottrina ma mai giunte a configurare una ricetta praticata effettivamente ed efficacemente. Un supporto di

rilevato può derivare tuttavia dalla prospettiva complessiva delineata dal pionieristico fautore dei ‘rimedi giurisdizionali contro i comportamenti omissivi del legislatore’⁹: Costantino Mortati. L’attività del giudice costituzionale, così come le costruzioni dottrinali in materia di sentenze additive, si sono sviluppate divenendo sempre più sofisticate a partire dagli anni ’70 del Novecento sino a oggi. Tuttavia, non è per tracciare l’origine di questo lungo percorso che propongo di tornare al saggio appena citato. Più che le sentenze additive in sé, rispetto ai quesiti sopra sollevati in materia di ‘intese mancate o rifiutate da parte del governo e del legislatore statali’, penso sia d’interesse considerare l’idea di ‘costituzione’ e il suo rapporto con la (tutela della) libertà e analizzare il ‘percorso argomentativo’ attraverso il quale entrambe animavano le proposte di Mortati. A questo scopo, penso sia utile riportare un paio di stralci dal saggio appena citato in nota:

La nostra Corte ha, fin dalla sent. n. 59 del 1958, espressamente affermato che il proprio potere di dichiarare l’illegittimità costituzionale delle leggi non può trovare ostacolo nella mancanza di disposizioni in ordine a dati rapporti che da essa derivi, aggiungendo che spetta alla saggezza del legislatore eliminarla nel modo più sollecito ed opportuno. Ma, facendo difetto, come spesso avviene, l’auspicata saggezza e non potendo il giudice astenersi dallo stabilire sul rapporto controverso rimasto mancante del sostegno legislativo, compete ad esso costruire la norma, che era inibita dall’omissione, con i mezzi ordinari, quali risultano indicati dall’art. 12 pre-leggi. È il criterio assunto per valutare la completezza dell’ordinamento che influenza in modo determinante la soluzione del problema delle lacune nonché dell’altro sull’indole della funzione svolta dal giudice nel ripianarle. Infatti per potere ammettere una forza di espansione delle norme, suscettibile di operare automaticamente colmando i vuoti prodottisi nel sistema, si dà conferire all’attività dell’interprete carattere di mera registrazione o di dichiarazione, occorre assumere un tipo di ordinamento, quale quello configurato per es. dal Donati, ed ispirato all’ideologia liberale, basato su un principio generale supremo di libertà, che cede solo di fronte a prescrizioni espresse e che non consente il ricorso all’analogia, essendo questo possibile non già sulla base di un principio generale di eguaglianza, bensì solo in virtù di apposita autorizzazione legislativa, dato che essa importa deroga alla norma fondamentale [...].

La configurazione di un ordinamento del tipo delineato, ammesso pure che abbia mai trovato applicazione nella storia delle istituzioni politiche, è ben lontana da quella deducibile dalla vigente Costituzione, la quale è caratterizzata da una serie di principi non facilmente riconducibili ad uno supremo in cui trovino un’armonia quasi spontanea, perché risultano invece dall’affermazione di esigenze diverse, che, se pure tutte dirette alla massima valorizzazione della personalità individuale e sociale dell’uomo, abbisognano di una molteplicità di mezzi di soddisfazione, diversamente orientati in corrispondenza non solo alla varietà degli interessi protetti ma anche all’attuale eterogeneità delle posizioni delle varie forze coesistenti nella società ed alla necessità di superarle facendo conseguire a queste una maggiore fusione ed una più intima solidarietà.

La funzione dell’interprete non può evidentemente presentarsi la stessa di fronte ad un ordinamento che abbia già raggiunto un assetto in sé equilibrato, che sia cioè informato ad una certa relativa stabilità, oppure ad un altro che invece, considerando precario l’ordine esistente, pone una serie di direttive generali rivolte ad accompagnare l’evoluzione verso uno nuovo che ad esse si adegui¹⁰.

Così, poi, l’Autore terminava il suo saggio precursore di un lungo seguito giurisprudenziale:

La discrezionalità del legislatore deve cedere di fronte a prescrizioni costituzionali che gli impongono l’obbligo di provvedere alla tutela di diritti posti come fondamentali: obbligo che non esclude la determinazione del « come » adempiere ad essa, cioè la scelta dei modi (anche in sostituzione di quelli adottati dal giudice di merito in sede di esecuzione della sentenza costituzionale) ritenuti migliori per la sua soddisfazione, purché non risultino tali da comprimere il contenuto minimo necessario a non rendere puramente illusoria la soddisfazione dell’interesse protetto. Non varrebbe invocare in contrario un principio di gradualità che conferirebbe al legislatore piena libertà di scelta del

⁹ Mortati (1970).

¹⁰ Mortati (1970, 166-167).

momento nel quale realizzare gli imperativi costituzionali, non potendo esso far venire meno situazioni giuridiche che si appellano a valori considerati dalla Costituzione prioritari, e formulati da essa con quel minimo di determinatezza sufficiente a fare estrarre dal sistema regole concrete.

Non si opera così uno scambio di funzione fra il potere legislativo ed il giurisdizionale (89), dato che questo non sconfina dalla competenza sua propria, né si sostituisce al legislatore se fa applicazione ai casi concreti del diritto vigente secondo l'ordine gerarchico delle fonti, dando quindi preferenza alla Costituzione rispetto alla legge, tutte le volte che la prima, interpretata in armonia con l'intero sistema normativo, appare idonea ad orientare la decisione. E questa non assume carattere politico più di quello inerente ad ogni specie di attuazione del diritto ¹¹.

Il principio di uguaglianza, inteso come crocevia sintetico della compenetrazione tra tutti i principi costituzionali e le situazioni sociali che potenzialmente ne incorporano le proiezioni pratiche, appare in Mortati come uno, se non il principale, motore di legittimazione dell'intervento giudiziale di adeguamento del tessuto normativo ai fini/valori espressi in Costituzione. Proprio perché momento sintetico, esso non si oppone alla libertà ma anzi funziona come diaframma di comunicazione e universalizzazione tra le differenti istanze di libertà: ciascuna diversa non solo nell'intestazione plurima ma anche nella pluralità qualitativa del loro radicarsi nell'esperienza personale e nella sua inesauribile e originale varietà.

Se la libertà di qualcuno si rivela, nello specchio dell'art. 3.2 della Costituzione, esercizio di potere, il legislatore è tenuto a intervenire. L'intervento, tuttavia, non può essere automatico, calcolabile solo quantitativamente – ammonisce Mortati. In un ordine – prima che in un ordinamento – socio-istituzionale ispirato al costituzionalismo democratico l'uguaglianza è per definizione il risultato della traduzione tra differenze; ed è così perché le differenze si radicano nella libertà, nella sorgente innanzi tutto semantica dell'esperienza soggettiva. Una sorgente alla quale l'ordine costituzionale e l'ordinamento positivo non possono evitare di attingere, appunto lasciando costantemente aperto il canale della propria etero-integrazione per mezzo di ciò che proviene dall'universo sociale. La mediazione relazionale tra i significati, i fini, gli interessi, le rivendicazioni dei singoli, può e deve trovare il proprio posto in un *momento normativo*. Questo, però, è da assumersi sempre come l'esito dei processi di relazionamento e traduzione reciproca, non invece il presupposto aprioristico della loro gestione verticistica. In un 'ordine' democratico costituzionale, il 'diritto' non precede la libertà. Il contesto in cui il 'diritto', la prerogativa soggettiva già oggettivata dalla storia, precede la libertà, corrisponde al sistema vetero-liberale, la cui impostazione socio-politica è purtroppo ancora resiliente nel *modo dei giuristi* – che si autodefiniscono positivi – di interpretare le libertà costituzionali. Essi sembrano, in molti casi, non voler cogliere la dinamica di interpenetrazione sussistente tra libertà e universalizzazione, e quindi tra libertà e uguaglianza sia semantica, sia pragmatica, inerente a qualsiasi declinazione genuina della libertà stessa. Essere liberi non è un *modo* di esercizio di diritti, di prerogative soggettive, già determinate dal 'diritto' in senso *oggettivo*. Detto altrimenti, la libertà non germoglia alle spalle dei diritti soggettivi scolpiti dall'ordinamento, estrinsecandosi esclusivamente nella possibilità di fare o non fare qualcosa. La libertà attiene anche e parimenti al *come* dell'agire, alla ri-negoziazione continua dei significati che intessono e veicolano le relazioni intersoggettive. Ribadisco, nella dinamica normogenetica di un ordinamento democratico-costituzionale, la libertà sta sia *prima*, sia *dopo* la configurazione dei diritti. Le implicazioni del 'fare le leggi' dovrebbero idealmente potersi ricongiungere riflessivamente e circolarmente alla propria fonte di legittimazione e di 'semantizzazione' in modo inesauribile, incessante, continuo. Ed è precisamente nella co-dipendenza semantica tra libertà e

¹¹ Mortati (1970, 189).

uguaglianza che l'intervento giurisdizionale per porre rimedio alle omissioni legislative nell'attuazione della costituzione trova il proprio fulcro di legittimità, direttamente radicato nell'istanza di 'effettività normativo-positiva' che denota intrinsecamente la Costituzione come fonte di 'diritto positivo' (e non di mera *poesia politica o fantagiuridica*).

Sovente si articola l'interpretazione costituzionale assimilando gerarchia logica e priorità cronologica. Così facendo, però, si utilizza un paradigma di legittimazione dell'esperienza giuridica che corrisponde a una concezione statica dei significati sociali, così come dei valori. La Costituzione e le sue previsioni, in questa prospettiva, sono assunte come simbolizzazioni di un ordine già esistente nei fatti, già compiuto, per di più inteso come condizione per l'esistenza stessa di una dimensione istituzionale assestata¹². Il dettato costituzionale è in qualche modo ridotto a un passato che funge da parametro fisso rispetto all'attività legislativa e al divenire dell'esperienza sociale. Tutto ciò che accade e può avvenire, deve essere tradotto nell'avvenuto, ricondotto al suo codice semantico (postulato come originario). Le parole della Costituzione finiscono per lavorare, in questo scenario, come un limite che funziona, però, quale canale di traduzione di ogni possibile futuro all'interno degli schemi di significato del passato. Più che un limite, la Costituzione è in effetti utilizzata come un orizzonte che giace alle spalle e a cui ogni procedere *in avanti* deve essere ricondotto, ridotto, commisurato nella sua legittimità deontica e fattuale. Inutile dire che questo paradigma di significazione (che è una vera e propria ideologia semiotica) si risolve in una gigantesca finzione dal sapore hegeliano, come tale però rinvenibile nella stessa petizione di una razionalità eterna e trasparente a sé stessa postulata quantomeno da una parte del pensiero moderno¹³.

La modernità (dal punto di vista epistemologico) non è stata, però, soltanto ipostatizzazione e impropria essenzializzazione ontologica del presente fenomenologico, a sua volta scambiato o camuffato da specchio dell'eterno senza tempo. La modernità presente nell'epistemologia scientifica è anche consapevolezza della precarietà della ragione e della sua mera ma pur sempre indispensabile funzione strumentale rispetto a un tracciato dell'esperienza, e quindi della cognizione, che è aperto, riflessivo, capace di convivere con l'incertezza come condizione esistenziale dell'esperienza umana, insieme a un utilizzo 'modesto', e quindi suscettibile di continua revisione, delle categorie¹⁴. Questa modernità pone il suo asse di legittimazione nel futuro piuttosto che nel passato e si dispone a utilizzare quell'asse come segno e insieme segnava per procedere nelle terre incognite del domani. Il costituzionalismo non è garantista solo in termini misoneistici ma anche prospettici. Lungi dall'essere il suo limite è forse proprio il funzionalizzarsi alla costruzione critica di una società *che ancora non c'è* il tratto più prezioso del giusnaturalismo moderno. Esso è tutt'altra cosa dal giusnaturalismo essenzializzante e, per alcuni versi, sacralizzante l'esistente di matrice tomistica. La natura dei gius-razionalisti seicenteschi e quella degli illuministi poi è una sorta di palanchino (o, nella vulgata, un *piede di porco*) usato per legittimare la costruzione del futuro in opposizione al passato e al presente. È un orizzonte prospettico, piuttosto che retrospettivo. Purtroppo, come opportunamente denunciato dalla c.d. Scuola di Francoforte, quel futuro ha finito in molti casi per essere presentificato, reificato, cadendo in una spirale di rigidità semantica del tutto simile a quella che animava il teo-naturalismo dell'Europa medievale.

¹² È esattamente questa la precondizione, dal sapore quasi comunitarista, che si ritrova alla base di tutti gli imperativismi, i formalismi o le letture analitiche riferiti all'esperienza giuridica: Kelsen e Hart sono esempi eclatanti di questo legame tra comunitarismo silente e formalismo o analiticità nella ricostruzione del fenomeno 'diritto': Ricca (2023a).

¹³ Ricca (2023a).

¹⁴ Cfr. Blumenberg (1992, 2010), Dewey (1965), Ricca (2023a).

Forse non è superfluo osservare, qui – anche se solo di sfuggita – che questa teologia naturalistica è forse il risultato di una sovrapposizione del pensiero metafisico greco all’immaginario cristiano. Una sovrapposizione che ha progressivamente relativizzato la propensione escatologica presente nel messaggio evangelico e nell’ermeneutica dei padri della Chiesa – e conservata oggi dalla teologia ortodossa piuttosto che da quella cattolica¹⁵. Il pensiero giuridico moderno – rivelando in questo l’ennesimo tratto di incompletezza della secolarizzazione – ha fatto proprio l’atteggiamento ermeneutico del giusnaturalismo di tipo passatista, tomista e ontologizzante, in cui, come accennavo, priorità logica e priorità cronologica finivano e finiscono per coincidere. Il progredire dell’esperienza sociale – al pari di quello della conoscenza – è in questa visione costantemente fagocitato da una ragione sostantivata, che già ‘è eternamente’ e in quanto tale consuma ogni novità, appunto ogni progresso, riducendoli a sé stessa non appena l’una o l’altro si manifestano, prendono forma.

Che il significato e la normatività della Costituzione (ritengo di ogni Costituzione moderna e contemporanea) giacciano – con buona pace dell’originalismo¹⁶ – nel futuro piuttosto che in una realtà sociale che già precederebbe e legittimerebbe il patto politico alla base di essa emerge con chiarezza dalle citazioni di Mortati riportate più sopra. L’uguaglianza, il suo parametro, sono sempre elaborati sulla base di una scelta qualitativa. Ed è solo la qualità, direi persino la sua componente estetica, che determina quale proprietà, quale caratteristica, utilizzare *come ground* dell’uguaglianza, dell’analogia¹⁷. Nulla è uguale o analogo in sé, a prescindere dalla mediazione interpretativa operata dal giudizio umano in termini qualitativi. Solo retrospettivamente l’uguale si presenta in termini morfologico-strutturali. L’asse di salienza con cui identificare l’analogo non sta mai *solo* nelle cose, nei fatti, nel mondo là fuori o nelle entità simboliche prese in sé. La mediazione della mente/giudizio umani non può eliminare da sé quantomeno *una componente* qualitativa. Ciò significa, però, che a essa sono geneticamente inerenti i valori/fini, che sono poi il vestito pro-attivo della qualità e della componente emotiva che la sostanzia. Valori e fini, tuttavia, non possono a loro volta prescindere dal futuro, dalla prospezione nel futuro, per poter essere dotati di, e acquisire, significato. Da questo deriva che nulla è uguale o diseguale se non rispetto a qualcosa che integra il modo in cui ‘dovrebbe essere.’ Superfluo sottolineare che ciò si applica soprattutto ai giudizi di uguaglianza basati su presupposti assiologico-normativi. Il parametro costituzionale – per essere più espliciti – è solo fittiziamente collocato in una prioritaria dimensione cronologica e logico-gerarchica. La sua rilevanza rispetto all’oggetto dell’analogia è una conseguenza del giudizio presente, che a sua volta è costruito nello specchio dei possibili effetti che potrebbero (e dovrebbero) derivare nel futuro dalla sua utilizzazione in chiave di modellazione normativa. È sempre così, anche quando l’eguaglianza sembra giacere *già e/o solo* nei fatti. Come osservava Mortati in quel lavoro pionieristico, l’intervento volto a colmare l’omissione, a sua volta calcolata sulla base della valutazione analogica di ineguaglianza o assente universalizzazione, non è sostanzialmente diverso da qualsiasi giudizio di illegittimità costituzionale. La ‘realtà costituzionale’ che innerva il contratto politico-sociale ipoteticamente posto alla base della legittimazione del dettato della Costituzione è quella *immaginata* come un orizzonte e non *una situazione* già esistente nelle condizioni preesistenti al prodursi dei suoi effetti. In questo senso, la *Costituzione-come-origine* è sempre, autenticamente e inevitabilmente una conseguenza/implicazione della *Costituzione-come-orizzonte* e dei suoi progressivi riposizionamenti semantici attraverso lo spazio-tempo. Del resto, nella parola ‘Costituzione’ è racchiuso

¹⁵ Zizioulas (2024, 2016).

¹⁶ Su questo tema e per una critica dell’originalismo basata sulla teoria della categorizzazione rinvio a Ricca (2023a).

¹⁷ A questo riguardo, cfr. le pionieristiche osservazioni di Dewey (1931).

l'incipit e l'exitum di ogni attività strutturante: essa indica polisemicamente l'inizio dell'attività di costruzione e il suo termine, l'opera compiuta e la sua struttura. Può affermarsi, alla luce di ciò, che il suo significato più genuino è *verbale*, processivo o perifrastico, anziché ontologizzabile o staticamente trascendentale rispetto all'esperienza e al suo dispiegarsi.

Il discorso svolto sin qui sembrerebbe poter legittimare in astratto un intervento giurisdizionale a tutela della libertà religiosa e della sua universalizzazione laddove la carenza dell'intesa per inerzia governativa e legislativa si dimostrasse in contrasto con essa. Resta da stabilire, tuttavia, quali possano essere le modalità e i margini di un simile intervento considerando che l'universalità normativa connessa all'intesa è denotata non solo dall'uguaglianza ma, necessariamente, *anche* dall'eguale libertà.

5. Aforisma 4 e conclusioni (senza illusioni)

Il giudice (costituzionale o di merito) può sempre intervenire a perequare le situazioni normative sostituendosi al legislatore mediante interpretazione conforme a Costituzione o dichiarazione di illegittimità costituzionale interpretativa/additiva quando il rifiuto di conclusione di un'intesa da parte dello Stato conduca a una condizione di oggettiva discriminazione nella fruizione della libertà religiosa.



Il giudice (costituzionale o di merito) non può mai intervenire (o comunque può farlo solo a determinate e assai limitate condizioni) al fine di perequare le situazioni normative esistenti supplendo il legislatore mediante interpretazione conforme a Costituzione o dichiarazione di illegittimità costituzionale interpretativa/additiva quando il rifiuto di conclusione di un'intesa da parte dello Stato conduca a una condizione di oggettiva discriminazione nella fruizione della libertà religiosa.

Può immaginarsi un intervento giurisdizionale che senza invadere la discrezionalità legislativa intervenga a supplire le omissioni statali rispetto alle esigenze di universalizzazione della libertà religiosa? Questo intervento può prescindere dal consenso espresso della confessione religiosa che abbia chiesto l'intesa?

La risposta al primo quesito ritengo non possa che essere negativa¹⁸. Negli ultimi tempi, si è talora proposto di utilizzare i contenuti standard di alcune intese come piattaforma analogica al fine di legittimare interventi normativi unilaterali di rango legislativo e sub-legislativo a fini perequativi nel

¹⁸ In questo senso, condivido le conclusioni complessive di Floris (2021: 140 ss.; 145 ss.), anche se non il suo rinvio integrale a una legge sulla libertà religiosa che disciplini il procedimento di conclusione delle intese. È da segnalare che posizioni differenti sono riscontrabili nella giurisprudenza con specifico riferimento a un generale 'obbligo di trattativa': cfr., ad es., Consiglio di Stato, sez. IV, sent. n. 6083 del 2011; Cass., Sez. un., sent. n. 16305 del 2013; cfr., anche, in dottrina, con varie sfumature, Licastro (2016), Laneve (2017), Casuscelli (1996; 2002). In senso contrario, Corte cost. sent. 152/2016 e, ancor prima, Corte cost. sent. n. 346 del 2002. La Corte costituzionale ha tuttavia ipotizzato nella sent. 152/2016 che in sede legislativa possa prevedersi l'obbligo di dar luogo a trattative come momento procedurale dell'iter di conclusione delle intese. Come osserverò più avanti, la possibilità di configurare in modo efficace un simile obbligo – che atterrebbe comunque alla prassi costituzionale almeno per quanto riguarda le sue articolazioni – dipende da come si decida di configurare un eventuale intervento successivo in termini di rimedi costituzionali alle omissioni legislative. Diversamente, l'obbligo di attivare le trattative, senza potersi asserire l'esistenza per ragioni costituzionali un obbligo di concluderle, si ridurrebbe a una previsione dal valore poco più che simbolico, con implicazioni che potrebbero persino risolversi in una situazione sostanzialmente beffarda ai danni delle confessioni prive di intesa. Al riguardo, cfr. anche Vita (2016) e, prima ancora, Pasquali Cerioli (2012), D'andrea (2003), Corvaja (2002).

caso di rifiuto statale di conclusione di un'intesa richiesta – soprattutto con riferimento all'associazionismo religioso e alla sua qualificazione giuridica¹⁹. Rispetto a queste soluzioni personalmente nutro seri dubbi di legittimità. La libertà – come ho già osservato – non è un diritto dal contenuto oggettivabile in astratto, e cioè senza porsi in ascolto delle istanze che sgorgano dal dominio della soggettività. Questa considerazione vale sia che si consideri la libertà come 'un diritto fondamentale', sia come 'una sorta di diritto indirettamente condizionato' o, comunque, coincidente con l'insieme delle previsioni e delle prerogative soggettive definite dalla legislazione ordinaria emanata in attuazione della libertà stessa. A mio modo di vedere, la libertà costituzionale – così come prevista dal diritto positivo – non può essere *etero-determinata* aprioristicamente nei suoi contenuti dall'ordinamento o dal diritto oggettivo di matrice legislativa. Al contrario, è l'ordinamento o il diritto oggettivo che devono *etero-integrarsi* rinviando alla sfera soggettiva quando vi sia in gioco la parola 'libertà'. La libertà non è 'un diritto'. Per quanto possa apparire paradossale agli occhi di molti giuristi (che amano autodefinirsi 'positivi'), secondo me l'espressione 'diritti di libertà' è puramente e semplicemente un ossimoro. Le libertà costituzionali – anche quando espresse con la formula 'Tutti hanno diritto di...' o rubricate sotto l'etichetta 'diritti di libertà' – per quanto attiene ai loro contenuti, al loro significato, giacciono contemporaneamente dentro e fuori il dominio della normatività istituzionale. Diversamente, esse non sono libertà.

Pensare che il contenuto di intese già concluse con altre confessioni religiose possa funzionare come piattaforma di perequazione del trattamento normativo a favore di una confessione che non abbia ancora concluso un'intesa è una vera e propria offesa alla libertà in generale, e alla libertà religiosa in particolare. Tra il 1984, anno di conclusione dell'intesa con i Valdesi e il 2000, in Italia molte voci della dottrina hanno criticato aspramente le c.d. 'intese fotocopia'²⁰. Adesso, con rammarico, registro che gli attori della stessa dottrina sembrano essersi rassegnati a questo dato. In fondo – si dice – alle confessioni queste intese *da grande distribuzione* piacciono, altrimenti non continuerebbero a chiederne la conclusione! Al legislatore fanno comodo, quindi avanti così... Tutto ciò ai miei occhi appare come qualcosa di semplicemente mortificante il senso più intimo del costituzionalismo e della libertà. Le confessioni – bisogna dirlo – si adattano perché non hanno altra via. Per converso, le intese sembrano sempre più ridotte a 'sportelli bancomat' di un pluralismo formalistico il cui nucleo politico – l'oggetto dell'autentico dell'attuale *desiderio confessionale* – sembra sostanzarsi e ridursi ai soli aspetti e benefici finanziari. L'interesse genuino per la semantica antropologica insita nelle religioni e per le sue possibili modalità di interpenetrazione con il linguaggio normativo di una cittadinanza aperta al pluralismo sembra solo un ricordo sdrucito. Riecheggiando il 'narrato' di una vecchia barzelletta, credo che a interrogare qualsiasi politico presente in Parlamento in occasione del varo di vigenti leggi di approvazione delle intese chiedendogli quale sia stato il *quid politico-normativo* della deliberazione adottata, ci si sentirebbe rispondere più o meno: 'Non so. Abbiamo stabilito di dare loro (i membri della confessione) l'accesso a una x quantità di risorse finanziarie e poi loro... le useranno procurandosi quello che vogliono'. Questo modo di *fare spazio* mediante le intese alla libertà religiosa potrebbe essere ben definito 'criterio *juke box*': l'offerta è 'quella' per tutti, ciascuno preme il pulsante e prenda il prodotto *pre-confezionato* che preferisce.

¹⁹ Cfr. Parisi (2023), dove si suggerisce la possibilità di dedurre (anche) dalle normative pattizie esistenti un 'nomotipo' da applicare nella qualificazione giuridica in termini religiosi, o non religiosi, dei fenomeni associativi riconducibili a confessioni senza intesa o non identificabili come radicati in fenomeni di carattere confessionale.

²⁰ Rinvio ancora a Ricca (2016).

Comprendo che a questo punto si potrebbe obiettare: e allora? Se le omissioni legislative non possono essere supplite unilateralmente dall'autorità giurisdizionale senza infrangere la libertà, come si può porre rimedio alla mancanza di universalizzazione nella fruizione della libertà religiosa? Certo, non sono i giudici che possono concludere le intese. Sembrerebbe, insomma, non esservi alcuna via di uscita.

Nella pratica negoziale/contrattuale esiste uno strumento che forse – con i necessari adattamenti – potrebbe essere utilizzato come diaframma, cioè come membrana di trasmissione dal circuito psico-sociale della libertà religiosa a quello della tutela giurisdizionale formalmente unilaterale. Mi riferisco alla pratica, diffusa nell'ambito sia commerciale sia delle trattative internazionali, delle c.d. *lettere d'intenti*. Esse consistono in documenti sottoscritti dalle parti di una negoziazione ma privi di contenuto vincolante²¹. Il loro scopo è, in sequenza, quello di fornire una rendicontazione circa lo stato di avanzamento delle trattative; di determinare gli ulteriori obiettivi di esse unitamente alle tempistiche dell'*iter* contrattuale; di saggiare al contempo l'effettivo interesse alla conclusione dell'accordo finale, e così via. Talora, soprattutto in ambito commerciale, questa pratica è utilizzata in modo maldestro, cosicché il testo delle lettere d'intenti finisce per integrare gli estremi di veri e propri contratti preliminari che ciascuna parte – ove ne sussistano le condizioni formali – potrebbe utilizzare per obbligare l'altra alla conclusione di un accordo contrattuale. Inutile dirlo, le cose funzionano in modo completamente diverso nell'ambito internazionale, sia per la maggiore preparazione giuridico-politica dei negoziatori, sia per l'assenza di mezzi coercitivi che possano indurre alla conclusione di un trattato. Circostanza, quest'ultima, che non deve meravigliare più di tanto considerata la carenza di effettività che contrassegna nell'ambito dei rapporti tra stati l'esecuzione/adempimento di numerosi trattati già conclusi.

Come potrebbero dunque essere utilizzate le lettere d'intenti nell'ambito dell'articolo 8.3. cost. e cioè dei rapporti bilaterali tra le confessioni religiose e lo Stato? Qualcuno potrebbe obiettare – per molti versi, più che plausibilmente – che se non si riesce a obbligare Governo e legislatore (del resto, c'è la previsione della riserva di legge contenuta nello stesso art. 8.3. cost. a escluderlo implicitamente) a non rifiutarsi di approvare o di attuare un'intesa con una o più confessioni che ne facciano invano richiesta, non si potrà nemmeno vincolarli a formulare una lettera d'intenti. Su questo ostacolo, non ho nulla da obiettare. È indubbiamente così. Ciò nondimeno, se potesse configurarsi una prassi costituzionale avente a oggetto la confezione di lettere d'intenti da parte sia delle confessioni richiedenti l'intesa, sia del Governo,²² forse potersi dare luogo a una piattaforma discorsiva in grado di legittimare

²¹ Cfr., ad es., Cass. civ. Sez. I, 4 febbraio 2009, n. 2720, RV 606500; ma anche Cass. civ., sez. un., 6 marzo 2015, n. 4628.

²² Nel recente passato, si è provato a configurare la possibilità di un obbligo di dare inizio alle trattative, soprattutto in capo al Governo; magari affidando la previsione di quest'obbligo a una legge generale sulla libertà religiosa che – tra i molti altri – dovrebbe auto-attribuirsi il compito di definire *una volta per tutte e in modo oggettivo* l'iter di conclusione delle intese. Nutro seri dubbi sulla circostanza che sia possibile trovare *un legislatore* che si auto-imponga questo obbligo, anche perché non sono del tutto certo che esso sia in linea con il contenuto dell'art. 8.3. cost. Che senso avrebbe, poi, sul piano pratico, obbligare il governo a iniziare trattative che la stessa maggioranza, di cui il governo è espressione, non intende 'vestire' con la legge di approvazione dell'intesa coperta da riserva di legge? Inoltre, configurare l'obbligo di dare inizio alle trattative stato-confessioni implicherebbe quantomeno la determinazione di precondizioni in costanza delle quali quest'obbligo possa gravare anche sulle confessioni. Una simile previsione, tuttavia, entrerebbe in rotta di collisione con la libertà religiosa colta, appunto, nella sua proiezione confessionale. Per questo insieme di ragioni, penso sia più opportuno ipotizzare il formarsi progressivo di una prassi costituzionale – la cui configurazione, tra l'altro, potrebbe far leva sulla preesistente attività bilaterale intessuta dal governo con il mondo confessionale. In ogni caso, su questo aspetto, cfr. *infra* nel testo.

un intervento di supplenza da parte della giurisdizione in caso di inerzia ostruzionistica da parte del Governo o, successivamente, del legislatore.

Del resto, che di fronte a una lettera d'intenti di derivazione confessionale il Governo si chiuda in un silenzio totale non sembra di per sé un comportamento istituzionalmente ammissibile. Quantomeno, di fronte a una dettagliata articolazione delle proprie esigenze da parte della confessione interessata, l'Esecutivo in carica dovrebbe fornire una risposta che articoli discorsivamente il rifiuto di concludere un'intesa. Già, questo, potrebbe dar luogo a successive lettere d'intenti che fornirebbero alle autorità giurisdizionali una base su cui vagliare la discrezionalità legislativa riguardo il rifiuto dell'intesa. Questa possibilità si incrementerebbe, ovviamente, qualora il Governo fornisse invece nella propria lettera d'intenti alcune contro-proposte. Esigenze statali e richieste confessionali troverebbero così una sorta di calibrazione sulla situazione sociale esistente, come tale inclusiva anche delle istanze di autodeterminazione sia di parte confessionale, sia di parte statale. Il tessuto discorsivo e socio-politico emergente, per quanto in termini dialettici, dalle lettere d'intenti, aiuterebbe l'autorità giurisdizionale in caso di rifiuto finale dell'intesa o di iniziare formali trattative a situare in termini semantici e assiologico-teleologici gli eventuali deficit di universalizzazione sussistenti rispetto alla libertà religiosa veicolabile o incrementabile dalla conclusione di un'intesa. Quel tessuto discorsivo e socio-politico relativizzerebbe da una parte la possibile invasione della discrezionalità legislativa, poiché supporterebbe l'autorità giurisdizionale a definire in concreto i margini di disparità di trattamento della confessione rimasta senza intesa. Al tempo stesso, gli 'intenti' espressi dalla confessione in maniera libera all'interno della o delle proprie 'lettere' fungerebbero da diaframma di mediazione tra intervento giurisdizionale – per quanto perequativo pur sempre unilaterale – e circuito della libertà religiosa.

È da considerare, tuttavia, anche la circostanza più difficile accennata più sopra. Si immagini che, di fronte a una lettera d'intenti di derivazione confessionale, il Governo si barrichi in un silenzio espressione della più completa indifferenza: un diniego irrelato, assoluto. Di fronte a questo stato di cose, l'interrogativo da porre sarebbe allora il seguente: potrebbe un'autorità giurisdizionale – in primo luogo la Corte costituzionale – intervenire in modo ragionevole e basandosi sui contenuti *liberamente* espressi dalla confessione nella propria lettera d'intenti al fine di calibrare un intervento di supplenza delle omissioni governativo/legislative che inficino il processo di universalizzazione della libertà religiosa e il suo equanime godimento?

La mia risposta – ispirandomi a Mortati – è tendenzialmente positiva. Del resto, la supplenza all'inerzia legislativo-costituzionale si è vista all'opera in altri casi in cui vi era in gioco la libertà: penso, a titolo esemplificativo, a quello relativo alla contrattazione collettiva e connesso alla *inattivazione* dell'art. 39 cost. L'analisi del testo di Mortati, così come di tutta la giurisprudenza costituzionale successiva, potrà fornire numerosi altri esempi, appunto, di supplenza istituzionale rispetto alle omissioni legislative – come dicevo, anche nell'ambito proprio delle libertà.

Indubbiamente – tornando alla questione concreta – molto dipenderebbe dalla effettiva pratica delle lettere d'intenti, dalle modalità di redazione dei contenuti di esse in relazione allo specifico contesto dei rapporti tra stato e confessioni e, infine, dai criteri ermeneutici che sarebbero proposti e sviluppati per determinarne la 'funzione orientativa' rispetto a successivi, eventuali e concreti interventi giurisdizionali. Tutto ciò in modo che – come già osservato – anche nel caso in cui la 'lettera d'intenti' fosse solo di parte confessionale potesse evitarsi quanto più possibile sia di violare i confini della discrezionalità legislativa, sia di contingentare dall'alto e in modo unilaterale il significato della libertà religiosa e delle sue proiezioni all'interno della sfera sociale.

L'utilizzo delle lettere d'intenti nel senso appena proposto risolverebbe tutti i problemi? Equivarrebbe in tutto e per tutto alla conclusione di un'intesa (*vera* e non fotocopia) genuinamente pluralista? La mia risposta è certamente negativa. L'adozione di un simile strumento potrebbe, però, imprimere una dinamica, un ritmo, alle relazioni bilaterali tra stato e confessioni religiose che oggi sembra languire, con indesiderabili e – a dire il vero – insopportabili risvolti di strumentalizzazione dagli esiti palesemente discriminatori. Le più recenti vicende in materia di fruizione di luoghi di culto da parte dei fedeli musulmani residenti in Italia e l'invocazione (della mancanza) dell'intesa da parte governativa – intesa mai conclusa e mai realmente voluta dalle forze politiche italiane corrispondenti ai diversi schieramenti – come presupposto per l'effettiva possibilità di praticare i riti nello spazio pubblico sono semplicemente aberrazioni costituzionali²³. Per quanto mi riguarda, non ritengo meritino alcun ulteriore commento. Semmai simili vicende suggeriscono la necessità di elaborare una nuova categoria ermeneutico-giuridica, per la quale non riesco a trovare altra etichetta se non quella di 'disperazione costituzionale'.

D'altra parte – potrebbe ancora chiedersi – se la prassi delle lettere d'intenti, unita a possibili interventi di supplenza giurisdizionale rispetto alla (mancata) conclusione dell'intesa, non equivarrebbe comunque a un'intesa vera e propria, non potrebbe rimettersi questo compito di integrazione a una legge generale, ma unilaterale, sulla libertà religiosa? La mia risposta è negativa. Diversamente, bisognerebbe immaginare che una legge ordinaria sulla libertà religiosa sia in grado di abrogare l'articolo 8.3. cost.; oppure che, nel prevedere questa disposizione, il costituente abbia preso un incredibile abbaglio circa i limiti della normazione statale in materia di religione, riguardo la laicità dello stato, con riferimento alla distinzione tra ordine (innanzi tutto semantico) tra circuito secolare e circuiti religiosi e, infine e soprattutto, per quanto attiene all'*eguale libertà* (piuttosto che l'*eguaglianza*) di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge. Per converso, vorrei sottolineare ancora una volta che senza la mediazione della libertà e, quindi, senza il *medium* di processi di etero-integrazione nessun legislatore unilaterale *può fare quel che fanno le intese*. Ed è esattamente rispetto all'indispensabile e ineludibile processo di etero-integrazione funzionale alla garanzia/promozione della libertà che le lettere d'intenti svolgerebbero la loro funzione peculiare di strumenti di intermediazione tra libertà e autorità, garantendo alla (*voce della*) libertà stessa – in questo caso religiosa – il ruolo di *fonte del diritto e di agenzia di produzione della semantica giuridica della soggettività* che la configurazione novecentesca del costituzionalismo pluralista le assegna.

Qualsiasi altra modalità di utilizzazione *top-down* e in chiave autoritario-discriminativa della categoria 'intesa' la renderebbe tragicamente *malintesa*. Un *mal-intendimento* che sarebbe né più, né meno, il sintomo di una profonda rottura costituzionale in atto. Una rottura che, proprio perché articolata ai danni della libertà religiosa e quindi dell'asse genetico di ogni libertà e del costituzionalismo moderno grazie al divorzio tra obblighi di coscienza di derivazione teocratica e presupposti di soggezione alla legge, rappresenterebbe una crepa strutturale nell'edificio di tutta la civiltà giuridica sbocciata sulle funeree ceneri del secondo conflitto mondiale.

Bibliografia

²³ Il riferimento è alle note vicende di Monfalcone in materia di fruizione della libertà di culto da parte della locale comunità islamica, culminate nella serie ancora non conclusa di ordinanze del Consiglio di Stato.

- Alicino F. 2013, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013
- Bertolini F. 2012, *Principio pattizio o obbligo del Governo di avviare le trattative per la stipula dell'intesa con la Confessione religiosa?*, in www.forumcostituzionale.it.
- Blumenberg H. 2010, *Teoria dell'inconcettualità*, :due punti edizioni, Palermo.
- Blumenberg H. 1992, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova.
- Casuscelli G. 2018, *La tutela dell'identità delle minoranze religiose deve potersi avvalere di "un giudice e un giudizio" (ancora sulla sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 21/2018.
- Ceccanti S. 2000, *Le nuove intese: quando il simbolico conta più dello specifico*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2/2000, 399-401.
- Ciravegna M. 2020, *Damanzur: studio giuridico di una comunità spirituale*, Libellula Edizioni, Tricase.
- Colaiani N. 1990, *Le intese con i Buddhisti e i Testimoni di Geova*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2000, pp. 475-476; Colaiani Nicola, *Confessioni religiose e intese: contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari.
- Consorti P. 2014, *1984-2014: le stagioni delle intese e la «terza età» dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1/2014, 90-120.
- Corvaja F. 2002, *Rimedi giuridici contro il diniego di intesa con le confessioni religiose*, in *Quaderni costituzionali*, 2/2002, 227-240.
- D'andrea L. 2003, *Eguale libertà ed interesse alle intese delle confessioni religiose: brevi note a margine della sent. cost. n. 346/2002*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/3, 667-685.
- D'Arienzo M., Ferrante M., Di Prima F. 2023, (a cura di), *Le intese: attualità e prospettive, prendendo spunto dalla recente Intesa con la Chiesa d'Inghilterra*, in *Diritto e Religioni*, Quaderno Monografico n. 4, Supplemento Rivista, Anno 2023, n. 2.
- Dewey J. 1931, *Qualitative Thought*, in Id. *Philosophy and Civilization*, Minton, Balch & Company, New York, 1931, 93-116.
- Dewey J. 1965, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Floris P. 2016, *Le intese tra conferme e ritocchi della Consulta e prospettive per il futuro*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Floris P. 2021, *Intorno all'intesa con i Testimoni di Geova*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2021, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/16022>.
- Girneata S. M. 2024, *Abitare il sacro e diritto alla città. Percorsi di costruzione della soggettività giuridica: da clandestini a cittadini attraverso le chiese cristiano-ortodosse*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 20/2024, 58-78.
- Guazzarotti A. 1996, *Il conflitto di attribuzioni tra poteri dello Stato quale strumento di garanzia per le confessioni religiose non ammesse alle intese*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1996, 3920-3938.
- Guazzarotti A. 2002, *Le minoranze religiose tra potere politico e funzione giurisdizionale: bontà e limiti del modello italiano*, in *Quaderni costituzionali*, 2/2002, 213-225.
- Laneve G. 2017, *Conflitti costituzionali e conflitti di giurisdizione sul procedimento relativo alla stipula delle intese ex art. 8, comma 3, cost: riflessioni a partire da un delicato (e inusuale) conflitto fra poteri, tra atto politico e principio di laicità*, in *Rivista AIC*, 2/2017, https://www.rivistaaic.it/images/rivista/pdf/2_2017_Laneve.pdf.
- Licastro A. 2016, *La Corte costituzionale torna protagonista dei processi di transizione della politica ecclesiastica italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2016, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/7371>.
- Mortati C. 1970, *Appunti per uno studio sui rimedi contro i comportamenti omissivi del legislatore*, in *Foro Italiano*, 1970, V, 153-191.
- Parisi M. 2023, *Associazioni con finalità religiose e comunità musulmane: vecchi problemi e nuove ipotesi di disciplina legislativa*, in *Diritto e società*, 3/2023, 547-567.

- Pasquali Cerioli J., 2010 *Il progetto di legge parlamentare di approvazione delle intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica: nuovi orientamenti e interessanti prospettive*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2010. <https://doi.org/10.54103/1971-8543/23601>.
- Pasquali Cerioli J. 2012, *Il diritto all'avvio delle trattative per la stipulazione delle intese ex art. 8, 3° comma, Cost. (brevi note a Cons. Stato, sez. IV, sent. 18 novembre 2011, n. 6083)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 12/2012, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/2097>.
- Pasquali Cerioli J. 2013, *L'approvazione delle intese ex art. 8, 3° comma, Cost. nella XVI legislatura: luci e ombre di una nuova «stagione»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2013, 395-408.
- Pasquali Cerioli J. 2016, *Interpretazione assiologica, principio di bilateralità pattizia e (in)eguale libertà di accedere alle intese ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 26/2016.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A., 2014, *Spatial Justice: Body, Lawscape, Atmosphere*, Routledge, Abingdon, Oxon – New York.
- Ricca M. 1996, *Legge e intesa con le confessioni religiose. Sul dualismo tipicità-atipicità nella dinamica delle fonti*, Giappichelli, Torino.
- Ricca M. 2008, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- Ricca M. 2016, *Una modesta proposta. Intese e libertà d'intendersi*, in *Calumet*, 3, 2016, 1-40.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces of Law: Translating Invisibilities*, Springer, Cham.
- Ricca M. 2023a, *How to Undo (and Redo) Words with Facts: A Semio-enactivist Approach to Law, Space and Experience*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 36, 2023, 313–367.
- Ricca M. 2024, *Un diritto delle religioni 'non-ecclesiastico'. Ecologia sociale contemporanea e retrospettiva obsolescenza della formula 'Diritto ecclesiastico dello Stato'*, in *Diritto e Religioni*, Quaderno Monografico 6, Supplemento Rivista, Anno XIX n. 1-2024, 236 – 295.
- Rossi E. 2014, *Le "confessioni religiose" possono essere atee? Alcune considerazioni su un tema antico alla luce di vicende nuove*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 27/2014, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/4303>
- Ruggeri A. 2016, *Confessioni religiose e intese tra iurisdiction e gubernaculum, ovvero la abnorme dilatazione dell'area delle decisioni politiche non giustiziabili (a prima lettura di Corte cost. n. 52 del 2016)*, in *federalismi.it*, 30 marzo 2016.
- Vazquez M. L. 2024, *Varieties of Religious Space. Freedom, Worship and Urban Justice*. RomaTre-Press, Roma.
- Vita V. 2016, *Della non obbligatorietà dell'avvio delle trattative finalizzate alla conclusione di un'intesa. Riflessioni a margine della sentenza n. 52 del 2016*, in *Osservatorio costituzionale*, 2/2016, <https://www.osservatorioaic.it/images/rivista/pdf/Vita%20nota%2052%202016%20finale.pdf>.
- Zizioulas J.D. 2016. *Comunione e alterità*. Roma: Lipa.
- Zizioulas, J. D. 2024. *Ricordare il futuro. Per una ontologia in prospettiva escatologica*. Bologna: EDB.

mario.ricca@icloud.com

Pubblicato online il 26 giugno 2025