

Stati Uniti d'Europa: Laici o pluriconfessionali?

di Alessandro Sterpa

Nella fase di preparazione della nuova “carta costituzionale” dell’Unione si è assistito ad un dibattito pubblico su larga scala solo su pochi temi, e, tra questi, quello dell’inserimento delle “radici cristiane” nel testo. Tale dibattito, tuttavia, pur interessando cittadini di tutti i paesi dell’Unione, si è fortemente composto su base nazionale. Occorre, in ogni modo, spostare l’orizzonte del dibattito sull’introduzione di un richiamo alle radici cristiane nel Trattato costituzionale, abbandonando gli stretti e condizionanti confini nazionali. Non va, quindi, sottovalutato il fatto che, nell’ambito dei rapporti internazionali, il riferimento ai valori cristiani (o addirittura a quelli giudaico-cristiani) avrebbe potuto arricchire di pericolosi caratteri religiosi il già delicato rapporto con il mondo mussulmano. La scelta compiuta dalla Convenzione e confermata dalla Conferenza intergovernativa, dunque, rappresenta una garanzia per lo sviluppo dell’integrazione europea, sia per quanto riguarda il suo ruolo internazionale che per la libertà dei propri cittadini.

Dalla Convenzione alla Conferenza Intergovernativa

Rispetto ai precedenti trattati comunitari, adottati a partire dal 1957, quello approvato dalla Conferenza intergovernativa del 18 giugno 2004 (e in attesa di ratifica da parte degli Stati membri) reca con sé alcuni rilevanti elementi di novità. L’accordo tra le parti, infatti, è stato raggiunto in seguito ad una particolare procedura, denominata “metodo convenzione”, in base

alla quale le trattative più o meno segrete tra gli Stati sono state precedute da un preliminare processo di discussione pubblica. La presenza della Convenzione, infatti, non ha derogato alle procedure di revisione dei Trattati (art. 48, TUE) che riservano alla Conferenza intergovernativa di “stabilire di comune accordo” (dopo un *iter* interno alle istituzioni comunitarie) il testo di revisione dei trattati che, successivamente, deve essere ratificato dagli Stati membri.

I membri che partecipavano a vario titolo alla Convenzione¹, per l'appunto, hanno dibattuto pubblicamente (interagendo con l'esterno) le questioni relative alla modifica dei trattati e hanno redatto, dopo un anno e mezzo di lavori², un progetto di “trattato che istituisce una Costituzione per l'Unione europea”. Il “metodo Convenzione” era già stato sperimentato per l'adozione della Carta dei Diritti di Nizza proclamata dal Consiglio Europeo nel dicembre 2000, la quale, però, a differenza del trattato costituzionale, non aveva alcun valore giuridico³.

È stato in questa occasione che si è potuto misurare l'attitudine del nuovo metodo, aumentando sensibilmente la pubblicità delle scelte politiche dei trattati, di mettere gli Stati davanti alla: “difficoltà di far valere in pubblico il «*niet*» fondato soltanto sull'interesse nazionale” e alla corrispettiva “necessità di usare argomenti di più generale portata”⁴. Tuttavia, prima della conclusione della Conferenza intergovernativa, le trattative segrete tra gli Stati non sono scomparse e la nascita “opinione pubblica europea” ben poco si è interessata alla questione costituzionale.

¹ Sulla base della Dichiarazione di *Laeken*, la Convenzione era composta da 15 rappresentanti dei Capi di Stato e di governo dei membri; 30 rappresentanti dei parlamenti nazionali; 16 membri del Parlamento europeo e 2 della Commissione; nonché, altri 14 rappresentanti di organi comunitari e 39 dei governi e dei parlamenti dei paesi candidati all'adesione, i quali non avevano diritto di impedire il raggiungimento del *consensus*.

² La seduta inaugurale si è tenuta il 28 luglio 2002, quella conclusiva il 10 luglio 2003.

³ R. Calvano, *La Corte d'appello di Roma applica la Carta dei diritti UE. Diritto pretorio o jus commune europeo?*, in *Giur. It.*, 2002, 2238-2239.

⁴ G. Amato, *Introduzione. Il metodo della Convenzione.*, in Astrid, *Una Costituzione per l'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2003, 17-18.

Il dibattito sulle “radici giudaico-cristiane”

Uno dei pochi temi sui quali si è assistito ad un dibattito pubblico su larga scala è stato quello dell’inserimento delle “radici cristiane” (o, come è stato proposto, delle “radici giudaico-cristiane”) nel preambolo del Trattato⁵. Tale dibattito, tuttavia, pur interessando cittadini di tutti i paesi dell’Unione, si è fortemente composto su base nazionale, non solo perché i soggetti politicamente attivi sono intervenuti prevalentemente in sede statale, ma anche perché in ambito comunitario il confronto (dopo la Convenzione) si è radicato in termini interstatuali (“Stati a favore” e “Stati contro”)⁶.

Detto questo, dunque, è da rilevare che non c’è stato un dibattito europeo sul tema, ma più dibattiti nazionali, ognuno dei quali orientato e condizionato dalle peculiari caratteristiche politiche e culturali del paese⁷. Tale situazione ha evidenziato le singolari condizioni della realtà italiana che, trascinando ancora con sé una debole visione della laicità⁸ e del pluralismo religioso⁹, è oggi costretta a fare i conti con la crescente diversificazio-

⁵ In realtà i preamboli presenti nel Trattato sono due: il primo riguarda tutto il testo, mentre il secondo è quello della Carta di Nizza inserita nel Trattato.

⁶ Cfr. M. Corrado, J. Sawicki, *Dalla Convenzione europea alla Conferenza intergovernativa: interrogativi sul futuro dell’Europa*, in *federalismi.it*, n. 9 del 2003, 10.

⁷ D. Grimm, *L’Europa ha bisogno di una Costituzione?*, in *Nomos*, 2000, n. 2-3, secondo il quale non siamo in presenza di una *Öffentlichkeit* europea, perché “ciò che esiste in realtà, sono quindici dibattiti nazionali su questioni di carattere europeo” (10-11).

⁸ Cfr., da ultimo, la vicenda del crocefisso nei locali delle scuole pubbliche (Tribunale di L’Aquila, ordinanza 23 ottobre 2003); la legge n. 186 del 2003, secondo la quale gli insegnanti di religione nelle scuole pubbliche devono essere riconosciuti idonei dalla competente autorità ecclesiastica; la legge n. 206 del 2003, in base alla quale “lo Stato riconosce e incentiva la funzione educativa e sociale svolta nella comunità locale, mediante le attività di oratorio o attività similari, dalle parrocchie e dagli enti ecclesiastici della Chiesa cattolica”; la legge n. 40 del 2004 recante “norme in materia di procreazione medicalmente assistita”.

⁹ Cfr. le proposte di nuovi Statuti della Regione Abruzzo (art. 2, “la Regione riconosce i valori delle sue radici cristiane”) e della regione Veneto (art.

ne delle religioni attive sul proprio territorio; solo adesso, infatti, il sistema “formalmente non confessionale” italiano è entrato a contatto con la crescita del numero di credenti appartenenti a religioni diverse da quella cattolica, nonostante i flussi migratori dei decenni precedenti avessero frenato questo processo, introducendo nella società italiana stranieri di religione cattolica o, in ogni caso, cristiana¹⁰.

Occorre, in ogni modo, spostare l’orizzonte del dibattito sull’introduzione di un richiamo alle radici cristiane nel Trattato costituzionale, abbandonando gli stretti e condizionanti confini nazionali¹¹, per assumere come punto di riferimento l’Unione nella sua interezza e cercare di comprendere quale idea di rapporto si stia definendo, in sede comunitaria, tra il potere pubblico e la società in ambito religioso.

Piuttosto che muovere, dunque, dai preamboli, meglio prendere le mosse dalle disposizioni sui diritti previste dal Trattato costituzionale. L’art. II-10 del testo, riproducendo la Carta di Nizza, prevede che: “ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di cambiare religione o convinzione, così come la libertà di manifestare la propria religione o la propria convinzione individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l’insegnamento, le pratiche e l’osservanza dei riti”.

Emerge da questa previsione, dunque, la scelta dell’Unione di ridurre il fenomeno religioso alla sfera privata dell’individuo davanti al quale l’autorità è tenuta ad arrestare il proprio com-

3) e i disegni di legge costituzionale presentati in Parlamento che prevedono l’aggiunta di un nuovo comma all’art. 8 Cost. (principio dell’eguaglianza delle confessioni religiose): AC 4532; « La Repubblica riconosce il proprio fondamento spirituale nel patrimonio religioso cristiano »; AS 2564; AC 4441, «La Repubblica si riconosce nei valori fondamentali del cristianesimo quale fonte della tradizione spirituale, sociale e culturale dell’Italia».

¹⁰ F. Rimoli, *Laicità e multiculturalismo, ovvero dei nodi che giungono sempre al pettine...*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it.

¹¹ Proprio in Italia, il conflitto tra Stato e chiesa si atteggia a “categoria storica eterna”; B. Croce, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, 339-344; A. Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, Editori Riuniti, 2000, 313.

pito (secondo la tipica struttura delle libertà negative) lasciando quello spazio inviolabile nella completa disponibilità del soggetto¹². Tale previsione, quindi, rende evidente la scelta comunitaria a favore dell'eguaglianza e dell'indifferenza dei culti di fronte all'autorità pubblica.

Detto ciò, la previsione nello stesso trattato di un qualunque "riconoscimento" o "riferimento" ad una religione in particolare o ad alcune religioni avrebbe certamente reso "più opaco" il dettato sulla libertà religiosa. In quest'ottica, infatti, già il preambolo alla Carta di Nizza si limitava a esplicitare come l'Unione fosse: "consapevole del proprio patrimonio spirituale e morale – mentre quello del Trattato costituzionale dichiara la solenne ispirazione – alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, i cui valori, sempre presenti nel suo patrimonio, hanno ancorato nella vita della società il ruolo centrale della persona, dei diritti inviolabili e inalienabili e il rispetto del diritto".

In occasione della stesura di entrambi i preamboli, il Papa ebbe modo di lamentare l'assenza di "un posto per Dio in Europa"¹³. Tuttavia, è evidente che il fattore religioso non è per nulla assente e la sua presenza, anzi, è suffragata dalle previsioni appena viste. Il fatto rilevante, però, è che la sede nella quale opera il fattore religioso non è, come avrebbe voluto chi condanna le scelte europee, quella dell'autorità politica, né è una sede ad essa collaterale: la religione si trova nell'ampio spazio della libertà personale, così come ampiamente valorizzato dall'impianto liberale della costruzione europea.

Come è stato considerato il tema religioso

È evidente che l'Unione europea si trovava innanzi ad una serie di alternative per relazionarsi al fenomeno religioso nei li-

¹² Nei limiti, ovviamente, delle previsioni costituzionali e legislative dei singoli Stati membri.

¹³ Cfr. *Avvenire*, 22/6/04; *L'Osservatore romano*, 23/6/04; *La Stampa*, 20/6/2004.

miti di quanto (ed è molto, anche se questo aspetto è stato poco evidenziato) rimane di spettanza dei singoli Stati¹⁴.

L'Unione avrebbe potuto scegliere di caratterizzare la propria autorità pubblica in senso strettamente laico, ossia escludendo ogni contatto tra potere politico e religione (separatismo)¹⁵, anche sottomettendo quest'ultima ad esso (sul modello illuminista francese)¹⁶; al contrario, avrebbe potuto collegare il potere politico ad una delle religioni costruendo un modello di tipo confessionale (come quello degli Stati confessionali); infine, avrebbe potuto scegliere, sull'esempio statunitense, un rapporto di tipo pluriconfessionale, ossia presupporre l'elemento religioso, ma nella sua pluralità e senza "preferenze".

Il fatto è che uno di questi modelli non può essere semplicemente "scelto", né può essere costruito senza che la società rechi il proprio contributo diretto. Scartata l'opzione confessionale, semplificando, l'alternativa che si presentava era costituita dal modello strettamente laico e da quello pluriconfessionale.

Quello che è accaduto negli Stati Uniti d'America, d'altro canto, conferma il forte legame che sussiste tra le condizioni storiche e lo sviluppo del rapporto tra religione e pubblico potere. Sebbene, infatti, il rapporto con la religione fosse in alcuni degli Stati di tipo confessionale, in seguito alla forte differenziazione religiosa dell'Unione, la federazione introdusse un separatismo istituzionale fondato sulla libertà e sull'eguaglianza dei culti che stimolò: "una dialettica interconfessionale in cui si affinano costumi di tolleranza e rispetto reciproco"¹⁷.

¹⁴ L'ultimo comma dell'art. II-10 recita, ad esempio: "Il diritto all'obiezione di coscienza è riconosciuto secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio"; inoltre occorre considerare la tenuta assiologica delle singole costituzioni nazionali.

¹⁵ Aristotele, *Politica* (IV secolo a.c.), Bari-Roma, Laterza, 2000, già parla di modelli di separazione o di confusione tra potere politico pubblico e religioso (217-218).

¹⁶ Cfr., nello stesso senso, la dottrina tedesca, che, anche nel periodo concordatario, scrive: "il potere che organizza e promuove l'interazione sociale tra gli uomini sul territorio è, per sua stessa funzione, un potere laico" H. Heller, *Dottrina dello Stato* (1934), Napoli, Esi, 1988, 323.

¹⁷ C. Cardia, *Stato laico*, in *Enc. Dir.*, Milano, Giuffrè, 1990, 878.

Anche oggi, in Europa, a prescindere dalle declinazioni nazionali del principio di laicità, l'Unione si trova a dover rilevare una crescente pluralità di culti al proprio interno; per questo, essa appare costretta a percorrere fin da subito la strada della laicità, senza che si possa dire oggi se tale percorso possa portare ad un'evoluzione del tipo statunitense, dal laicismo verso il pluriconfessionalismo.

Esistono, infatti, delle differenze tra le due realtà dalle quali non si può certamente prescindere; esse riguardano non solo l'avanzata del "processo di secolarizzazione"¹⁸ (ossia di "disincantamento del mondo"), che nel frattempo ha allentato la tensione tra circuito della religione e circuito del potere pubblico, ma anche il fatto che gli Stati Uniti d'America sono caratterizzati dalla presenza di un fitto tessuto di attività, svolte da soggetti privati (confessionali) nell'ambito dei servizi pubblici, anche per mezzo di finanziamenti statali¹⁹. Il loro sistema, per questi motivi, storici ed economici, è di tipo "pluriconfessionale".

In Europa, invece, a differenza dell'altra sponda dell'oceano atlantico, la presenza dell'impianto di potere medievale e delle forti istituzioni religiose, nonché gli scontri sanguinosi portati avanti in nome di Dio, hanno costruito una forte conflittualità tra Stato e sistema religioso²⁰, portando alla costituzione di una laicità agnostica del potere nel diciannovesimo secolo, strutturatasi successivamente nel Novecento in maniera diversa nei singoli paesi europei, fino a essere compromessa (in alcuni Stati) attraverso i concordati.

Quello che potrebbe essere rilevato, in ogni modo, è che il progressivo allentamento del ruolo dello Stato nell'economia in

¹⁸ M. Weber, *Sociologia della religione* (1920), vol. I, Milano, Edizioni di Comunità, 1982 ("Säkularisationprozess").

¹⁹ C. Cardia, *Stato laico...cit.*, 877-880; inoltre, come rileva l'A., quello statunitense è un separatismo tra religione e potere pubblico che mostra un'evidente diffidenza (se non ostilità) verso ogni orientamento non religioso.

²⁰ Come ricorda P. Ridola, "il fattore religioso è stato storicamente il «trauma originario» della fondazione della statualità nell'età moderna" (*Il diritto di cittadinanza, il pluralismo ed il «tempo» dell'ordine costituzionale europeo*, in *Diritto romano attuale*, n. 9 del 2003, 123).

Europa potrebbe portare, nell'ambito dell'espansione della sfera d'azione del privato, anche grazie al principio di sussidiarietà orizzontale, verso un sistema simile a quello statunitense. Il problema, casomai, è che solo alcune organizzazioni di carattere religioso sembrano oggi in grado di svolgere queste attività e, quindi, venendo meno un pluralismo effettivo nell'azione, si rischia di muovere verso un privilegio di fatto.

La scelta laica e pluralista in materia religiosa compiuta nel testo del Trattato, in ogni modo, è l'unica che non pregiudica l'esito di questo processo, perché essa pone le condizioni affinché vi sia uno sviluppo del rapporto tra religione e potere pubblico, ma non ne pregiudica gli esiti e i contenuti.

Il ruolo della nuova "Costituzione"

Proprio in un momento, come quello attuale, di profonda trasformazione e di difficile transizione nell'integrazione europea, è opportuno lasciare aperte le opzioni e creare le condizioni che il libero concorrere dei soggetti politicamente rilevanti contribuisca allo sviluppo del sistema europeo.

A questo punto, occorre soffermarsi brevemente su un altro profilo fondamentale che il tema in questione chiama in causa, ossia sul ruolo della Costituzione europea. Con il termine "costituzione", infatti, si descrivono fenomeni, concetti e teorie molto differenti tra loro²¹. La costituzione, possiamo dire con Mortati, è: "espressione formale di un certo rapporto di forze, di un equilibrio raggiunto fra i ceti politicamente attivi, e rappresenta perciò solo uno strumento per stabilizzare l'equilibrio stesso"²²; la sua funzione si caratterizza come "*posizione* di un ordine assiologico", che si articola, come tale, sulla base del metodo adottato per scrivere la costituzione e del substrato di for-

²¹ V. Crisafulli, *Costituzione*, in *Enc. Nov.*, Roma, Enciclopedia italiana, 1975, 1030-1032, C. Mortati, *Costituzione (Dottrine generali)*, in *Enc. Dir.*, Milano, Giuffrè, 1962, 140-147.

²² C. Mortati, *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1972, 297.

ze politiche e sociali che si trova a fondamento, ossia la “costituzione materiale”.

La Costituzione europea, ricordiamolo, è frutto di un metodo di formazione non democratico, nella misura in cui essa non è stata scritta da un’assemblea costituente, eletta da tutti i cittadini europei. Non è questa la sede per indagare se, proprio per questo modo di formazione, essa non possa essere definita tale²³. Tuttavia, è chiaro che il metodo influisce sulla funzione svolta dal trattato costituzionale, anche con riguardo alla scelta assiologica del riferimento alle radici cristiane.

Qualora questa scelta fosse stata disponibile ad un’assemblea eletta da tutti i cittadini europei, infatti, l’organo dotato del potere costituente avrebbe potuto “estrarre” (o meno) il valore in questione con una scelta di maggioranza o di compromesso delle forze politiche rappresentate, imponendola, dunque, all’ordinamento. In ogni caso, quella scelta avrebbe avuto una legittimazione democratica, che avrebbe permesso al dibattito sulla questione di essere mediato dalle forze politiche e dai soggetti politicamente rilevanti.

Il basso tasso di rappresentatività della Convenzione e la fase interstatale (o, meglio, intergovernativa) ad essa successiva, invece, non possono vantare questa “investitura” democratica legittimante. Dunque, la scelta di non introdurre i valori cristiani è anche condivisibile in questo senso, ossia per il fatto che, mantenendo l’equidistanza dell’autorità da ogni religione (e quindi dalle rispettive tavole di valori) e relegando questa alla sfera privata dell’individuo, essa non compie alcuna scelta di valore selettiva in ambito interreligioso.

A questo punto, si potrebbe obiettare che la scelta di non prevedere il richiamo alle radici cristiane sia già di per sé scelta di valore. Questo dato è incontrovertibile, ma tale scelta non preclude, né pregiudica o seleziona, ma è una scelta che si ca-

²³ Cfr. le riflessioni di F. Salmoni, *La sesta Conferenza intergovernativa e la modifica dei Trattati del 1957: l'importanza di chiamarsi Costituzione*, in *www.costituzionalismo.it*; A. Pace, *La Dichiarazione di Laeken ed il processo costituente europeo*, in *Riv. Trim. Dir. Pub.*, 2002, 613-650; già C. J. Friedrich, *Verso il potere costituente del popolo europeo*, in M. Albertini, a cura di, *Il federalismo e lo Stato federale*, Milano, Giuffrè, 1963, 197.

ratterizza per far leva su un principio comunemente accolto da tutti i popoli europei e concretamente messo in atto quotidianamente, un principio che si innesta in ogni angolo d'Europa e che è *il presupposto stesso perché si possano fare scelte tra valori*: ossia il principio del pluralismo²⁴.

Non tutti i valori, infatti, sono uguali, perché alcuni sono “meta valori”, ossia sono valori aprioristicamente e necessariamente presupposti agli altri. Ciò, si noti bene, non perché questi valori godano di un'ampissima base di condivisione, ma, in prima istanza, perché sono funzionali alla stessa pluralità dei valori e alla possibilità di scelta tra i valori.

Insomma, la scelta della Convezione e della Conferenza intergovernativa è stata, semplicemente, *una necessaria scelta di pluralismo* senza la quale non si sarebbe potuto affermare che (come recita il motto europeo) gli europei siano “uniti nella diversità”, né tanto meno si sarebbe potuto rafforzare il percorso verso gli Stati uniti d'Europa. “La forza della laicità europea – come è stato rilevato – risiede [...] nel principio della neutralità rispetto alla molteplicità delle concezioni del mondo e nella circostanza che esso, per il ruolo che ha giocato nella fondazione del costituzionalismo europeo, ha una portata costitutiva dello spessore «culturale» dello stato costituzionale”²⁵.

Passando dal piano giuridico a quello politico (ben consci che, in ogni modo, quello che è giuridico è già di per sé politico), possiamo limitarci a valutare la questione dell'introduzione del richiamo alle radici cristiane in termini di opportunità. Se il trattato costituzionale ha come scopo fondamentale quello di unire²⁶, occorre chiedersi se l'introduzione di un riferimento alle radici cristiane avrebbe agito in questo senso.

²⁴ Cfr. F. Rimoli, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Torino, Giappichelli, 1999, 181 e ss.; G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, 11-15; A. Longo, *Valori, principi e costituzione: qualche spunto sui meccanismi di positivizzazione delle istanze assiologiche di base*, in *Dir. Soc.*, 2002, 75-148.

²⁵ P. Ridola, *I diritti...cit.*, 123.

²⁶ Nel preambolo, per l'appunto, l'Europa “ormai riunificata” è “unita nella diversità”; i “popoli dell'Europa”, “pur restando fieri della loro identità e della loro storia nazionale, sono decisi a superare le antiche divisioni e, uniti in modo sempre più stretto, a forgiare il loro comune destino”.

L'effetto unificante dell'Unione (e, *in primis*, della sua norma fondamentale) deve agire, innanzi tutto, sul piano interno, nel quale è presente (tra le altre) una forte componente di cittadini europei (e non solo di stranieri) di religione islamica che potrebbe non riconoscersi nel richiamo alle radici cristiane. Occorre, dunque, in questa faticosa opera di costruzione pacifica, cercare quello che ci unisce e non quello che potrebbe (inutilmente) dividerci; ciò non vuol dire non essere fieri delle proprie radici, ma essere coscienti che esse sono "parte del tutto" e non possono minare il pacifico progetto di inclusione europeo.

Per quanto concerne il piano esterno, invece, è in primo luogo la questione dell'ammissione della Turchia (paese non arabo, ma di religione mussulmana) all'Unione a farci propendere per una soluzione negativa. Ci si potrebbe chiedere, infatti, come possa essere sostenuta la classe dirigente turca filo-europea nel portare avanti i difficili sforzi di innovazione (pensate alla tutela dei diritti fondamentali e alla riforma del diritto penale) in un paese a stragrande maggioranza mussulmano. Le forze politiche turche avversarie dell'integrazione, infatti, avrebbero potuto troppo facilmente sbandierare le "radici cristiane" dell'organizzazione per dimostrare all'opinione pubblica l'inopportunità dei sacrifici.

Nell'ambito dei rapporti internazionali, infatti, il riferimento ai valori cristiani (o addirittura a quelli giudaico-cristiani) avrebbe potuto arricchire di pericolosi caratteri religiosi il già delicato rapporto con il mondo mussulmano. Ben inteso, è chiaro che le diversità tra l'Europa e i paesi islamici operano su molti piani (pensiamo all'economia libera di mercato), tuttavia quello religioso non sarebbe semplicemente un piano ulteriore.

Esso, infatti, *avrebbero inciso sulla qualità di questo rapporto e sulla titolarità politica della sua gestione*. Il confronto, in termini schmittiani, tra l'«unità politica» europea e quella mussulmana (a geometrie molto variabili), avrebbe potuto assumere una pericolosa logica di esclusione-identità²⁷. L'elemento reli-

²⁷ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione* (1928), Milano, Giuffrè, 1984, 483-494.

gioso, infatti, è in sé rigido e non politicamente compromettibile e gestibile, quindi capace di far degenerare il rapporto amico-nemico che, in quanto politico, si caratterizza per la minaccia dello scontro e non per il concreto volgere dello scontro²⁸. Quando si arriva allo scontro (alla guerra, fisica e di civiltà) si passa ad un piano a-politico²⁹.

Il processo di sviluppo di un livello religioso dei rapporti, infine, avrebbe probabilmente insistito anche sulla “gestione” della relazione tra le due «unità politiche», nella misura in cui avrebbe comportato una probabile compartecipazione al rapporto Unione Europea-mondo islamico delle autorità religiose che istituzionalizzano quelle stesse radici cristiane.

La scelta compiuta dalla Convenzione e confermata dalla Conferenza intergovernativa, dunque, rappresenta una garanzia per lo sviluppo dell’integrazione europea, sia per quanto riguarda il ruolo internazionale dell’Unione, che per la libertà dei propri cittadini.

²⁸ C. Schmitt, *Il concetto di politico* (1932), in ID., *Le categorie del “politico”*, Bologna, Il Mulino, 1972, 115-120.

²⁹ Lucrezio, *De rerum natura* (I secolo a.c.), Milano, Mondadori, 1992, “*saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta*”, 8.