

ASPETTI DELLA POLITICA RELIGIOSA DEGLI ULTIMI QUINDICI ANNI

di FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO

È ben noto che il primo quarto di secolo di applicazione della Costituzione del 1948 è stato segnato — in parallelo con la «continua alternanza tra il momento dell'attuazione e quello dell'evasione costituzionale» (Cheli) — dalla mancata concretizzazione degli innovativi principi supremi di uguaglianza e di libertà religiosa e dalla precisa prevalenza su di essi delle norme dei Patti Lateranensi del 1929. La necessità — pur riconosciuta, in seno all'Assemblea Costituente, proprio dei sostenitori del richiamo dei Patti in Costituzione — di adeguare il sistema concordatario con la Chiesa cattolica e di attuare la legislazione su base di intesa con le altre confessioni, non trovò alcuna considerazione in sede politica fino ai vivaci dibattiti culturali, politici e parlamentari della quarta e quinta legislatura. Ci vorranno la legge sul divorzio, i nuovi orientamenti della giurisprudenza costituzionale e la vittoria dei «divorzisti» nel referendum abrogativo del 1974 promosso dai cattolici, per «sdoganare» il problema dell'attuazione dei principi costituzionali in materia di libertà di religione o credenza e di relazioni tra Stato e confessioni religiose. Sarà l'ultimo venticinquennio del secolo quello che vedrà un primo sviluppo della politica ecclesiastica (o, meglio, religiosa) della Repubblica, tardiva e contrastata applicazione di quei principi che, nonostante i profondi cambiamenti della società italiana e, negli anni novanta, il progressivo apparire di contesti multietnici e multireligiosi, hanno dimostrato di essere in grado, più di quelli contenuti in costituzioni di stati europei anche più recenti, di «governare» sia i processi di secolarizzazione che le trasformazioni confessionali della realtà nazionale. Una realtà che si è trovata a fare i conti non più solo con i «lontani» precetti della Convenzione Europea dei diritti dell'uomo e con il suo scarsamente vincolante sistema di controlli giurisdizionali, ma anche con le più «vicine» normative dell'Unione Europea che incidono direttamente e, talvolta, immediatamente, nel quadro della tutela dei diritti fondamentali, sulle libertà individuali e collettive di religione e sulla difesa contro ogni tipo di discriminazione. In fin dei conti un sistema pattizio adattabile alle diverse (antiche e nuove) presenze religiose, ma ancorato ai capisaldi costituzionali della separazione degli ordini, dell'uguale libertà di tutte le confessioni, dell'irrelevanza della appartenenza religiosa sul piano dell'uguaglianza dei cittadini, come quello italiano, è stato, appunto, in grado di sostenere sia la crescente secolarizzazione che le trasformazioni e gli sviluppi confessionali meglio, ad esempio, del più rigido sistema francese ancorato ai principi di laicità, separazione e non riconoscimento dei culti che non riesce ancora a superare la crisi aperta dalla massiccia presenza islamica, ha dichiarato guerra ai nuovi movimenti religiosi tutti indistintamente «ammucchiati» nella categoria delle «sette». La prima «svolta» nella politica ecclesiastica della Repubblica si ebbe, all'indomani del referendum sul divorzio, quando Moro, appoggiato sia da Nenni che da La Malfa, aprì la strada ad una effettiva revisione del Concordato che i primi progetti governativi degli ultimi anni sessanta (Commissione Gonella) avevano impostato in una dimensione di sostanziale restauro conservati-

vo. Saranno poi, tra il 1976 e il 1982, Andreotti (che per primo che avocò alla Presidenza del Consiglio la direzione e il controllo della politica religiosa del Governo) e Spadolini a impostare una politica nei confronti delle confessioni religiose che si muoveva sul parallelo binario della revisione del Concordato 1929 con la Santa Sede e della stipulazione di una prima «intesa» (quella con le Chiese valdesi e metodiste) alla luce di principi della Costituzione. Provenienti da culture politiche profondamente diverse, compresero entrambi l'urgenza di eliminare dai molti, complessi problemi che il paese si trovava ad affrontare quello che, per l'inevitabile carica «ideale» e per la tangibile presenza della chiesa — con il suo «governo» universale e la sua articolata e capillare organizzazione — nelle «cose» italiane, rimaneva il maggiore ostacolo alla collaborazione tra forze laiche e cattoliche. Non fu da meno il Partito Comunista di Berlinguer che, già all'indomani del referendum del '74, aveva segnalato in Parlamento l'urgenza della questione concordataria e che coopererà, in linea con il voto in favore dell'art. 7 in Assemblea Costituente, al difficile processo di riforma dei Patti Lateranensi. Il compito più difficile fu quello di Nenni che, esponendosi in prima persona nell'affiancare il tentativo concordatario di Aldo Moro nel 1975, iniziò a traghettare il Partito Socialista dal voto contro l'art. 7 alla Costituente alla sponda delle trattative con il Vaticano. Trattative che sarà proprio il *leader* del PSI, Bettino Craxi, primo socialista a capo di un governo del dopoguerra, a concludere firmando un nuovo accordo con il Vaticano di Wojtyła ma portando parallelamente in porto la prima convenzione nella storia della Repubblica, con una religione diversa da quella cattolica di maggioranza ed inaugurando, così, la stagione delle intese con queste confessioni. Con l'accordo di revisione del Concordato, le successive «intese» sub-concordatarie, la legge 222/1985 sugli enti e i beni ecclesiastici (che ha trasformato radicalmente il sistema di finanziamento della Chiesa e ha impostato sulle medesime basi quello delle confessioni che stipulano intese con lo Stato), le molte intese ex-art. 8, comma 3, della Costituzione, la politica ecclesiastica italiana ha posto i fondamenti normativi per la gestione dei problemi «religiosi». Problemi che, vale la pena di ripeterlo, si sono presentati, negli ultimi vent'anni, in maniera radicalmente diversa da come erano stati percepiti dai costituenti i quali, certamente, non immaginavano le metamorfosi delle situazioni matrimoniali e familiari, la caduta della pratica religiosa cattolica, la fine del «cristianesimo politico», gli sviluppi indotti nella Chiesa e nelle sue istituzioni dal Concilio Ecumenico Vaticano II, la secolarizzazione della società (si pensi solo ai risultati dei due referendum su divorzio e aborto), la crescente presenza di immigrati delle più diverse provenienze nazionali e religiose (con il riproporsi, quindi, dei rischi di discriminazione razziale e/o religiosa che si pensavano definitivamente scomparsi in Europa con la fine della Seconda guerra mondiale), la sempre maggiore «invadenza» degli standard internazionali di protezione della libertà di coscienza e di religione.

All'indomani della revisione del Concordato i governi succedutisi nel quindicennio 1985-2000, si sono immediatamente resi conto della necessità di «governare» queste realtà e di progettare una legislazione ecclesiastica in grado di incanalarle, senza rigidità, nell'alveo dei principi supremi della Costituzione. Quei principi che, come ha insegnato la Corte Costituzionale, non possono essere violati o marginalizzati da nessuna norma di origine pattizia (concordati, intese).

I governi, quindi, si sono dotati di una serie di organi tecnici per l'elaborazione della legislazione in materia ed hanno, progressivamente, formalizzato la competenza specifica della Presidenza del Consiglio dei Ministri per tutte le questioni «religiose». I diversi documenti raccolti in questo volume mostrano il successivo e lineare costituirsi di una serie di commissioni governative e di uno specifico «servizio» del Segretariato Generale della Presidenza del Consiglio con differenti competenze di politica religiosa. Da quella, nata all'indomani della firma dell'Accordo di Villa Madama, per l'attuazione del Concordato (cui si deve, in primo luogo, l'elaborazione, insie-

me all'analoga Commissione della Santa Sede, della legge 222/1985), a quelle per la verifica triennale del sistema di finanziamento delle confessioni, alla Commissione per le intese con i culti diversi dal cattolico (operante anch'essa dal 1985 e diventata successivamente interministeriale), a quelle per le questioni interpretative di alcune norme concordatarie, alla Commissione per la libertà religiosa, voluta dal governo Prodi, che ha avuto anche il compito di predisporre il disegno di legge governativo sulla libertà religiosa, concepito dal governo De Mita e realizzato, in una prima stesura, dal governo Andreotti che ne approvò il testo nel Consiglio dei Ministri del 13 settembre 1991. Il Parlamento, peraltro, non è riuscito ad andare, nonostante l'impegno di Rosa Russo Jervolino e di Domenico Maselli, oltre la sua approvazione in Commissione affari costituzionali della Camera alla vigilia del suo scioglimento. Eppure si trattava non solo di una importante realizzazione dei principi costituzionali, non solo dello strumento per abrogare la sempre vigente legge fascista sui «culti ammessi», ma della indispensabile cornice normativa «comune» dei fenomeni religiosi che, proprio per il progressivo, crescente realizzarsi di sempre nuove intese ex art. 8, comma 3 Costituzione, rischiano di frammentare l'ordinamento giuridico in una serie di disposizioni «speciali» che, proprio per la loro natura, possono finire per dar vita ad un sistema di sapore «ottomano» che, alla lunga, metterebbe in crisi la laicità dello Stato e la dimensione globale e unitaria dei diritti fondamentali.

La nuova e variegata geografia religiosa del paese, gli effetti della libera circolazione nell'Unione Europea — al cui seguito «circolano» pratiche e soluzioni diverse in materie come i matrimoni, le convivenze, gli orientamenti sessuali, le adozioni etc. —, le esigenze derivanti dall'opportunità di «integrare» le minoranze provenienti dalle migrazioni o i rifugiati, l'incidenza nella società civile di pratiche religiosamente giustificate (festività, prescrizioni alimentari o cimiteriali, riti mutilanti, abbigliamento rituale, preghiere nei luoghi di lavoro, riposi lavorativi, etc.), il difficile rapporto tra società multietnica e valori fondamentali della Repubblica: questi i molti, nuovi scogli tra i quali deve muoversi una politica religiosa che, dopo grandi difficoltà e con grandi ritardi, aveva cominciato ad adeguarsi, una quindicina di anni or sono, alla realtà di quella che René Rémond ha definito la seconda epoca della secolarizzazione. Un'epoca segnata dalla fine del tempo religioso e della progressiva laicizzazione dei costumi. Il religioso appare estraniato dalla vita collettiva che registra l'eclissi dei segni che ne manifestavano la presenza sociale; anche il ciclo delle festività confessionali, dove permangono, è ormai sganciato, per le maggioranze indifferenti, dalle sue origini religiose e percepito, da cittadini e amministrazioni, nella dimensione del «tempo libero». Paradossalmente la emarginazione del religioso ha però favorito la libertà delle Chiese, delle comunità e delle organizzazioni confessionali che non sono più percepite dagli Stati come dei concorrenti. L'esclusione dei culti dalle tradizionali posizioni di potere — che si è verificata in gran parte dell'Europa occidentale, anche là dove rimane la qualifica di «religione dello Stato» — non ha significato la scomparsa di modalità diverse di presenza e di influenza che la libertà delle Chiese, conseguenza della secolarizzazione, ha favorito permettendo loro, una volta perduti i privilegi prima concessi dai pubblici poteri, di intervenire liberamente e autonomamente sui problemi sociali, anche i più scottanti. Se si guardano, senza pregiudizi, i contenuti di accordi e intese con la Chiesa cattolica e con le altre confessioni che hanno potuto concluderle, è facile constatare che si tratta, in gran parte, di norme che cercano di adeguare alcuni dei tradizionali istituti delle relazioni Stato-religioni al mutamento del tessuto sociale e alle specificità dei culti (vecchi e nuovi), tenendo sì conto delle esigenze di differenziazione, ma mantenendo fermi i capisaldi dell'irrelevanza delle credenze sul piano dell'eguaglianza e dei diritti fondamentali di tutti.

Non condividerei, pertanto, la tesi di chi considera «approssimata» la politica ecclesiastica recente ed imputa alle confessioni di minoranza la scelta di sacrificare «una parte, più o meno grande, delle loro differenze dal gruppo dominante» al fine di «erodere la condizione privilegiata della confessione di maggioranza con la rivendicazione di prerogative analoghe» (Botta). Né sembra che il sistema del diritto «contrattato» che la Costituzione ha previsto si sia dimostrato inefficace, sia sul piano del metodo che su quello del merito, se valutato «con riferimento alla sua capacità di mettere in rilievo le differenze e di garantirne adeguatamente il rispetto», ed abbia finito «per realizzarne un appiattimento che ne mortifica le identità» (Botta). Le identità, infatti, non possono che essere fuse nei calchi dei principi supremi di uguaglianza e libertà che la Costituzione ha predisposto, né possono, ove si dovesse «esaltare» qualsiasi tipo di diversità in quanto *religiosa*, creare spazi di privilegio per i «credenti» a scapito non di altri «credenti» (tutti in un sistema di tipo ottomano potrebbero ottenere il privilegio della specialità), ma di quei «non credenti» che — lo si voglia o non — sono in realtà la vera maggioranza nell'Europa occidentale del Duemila. Come ha, anche di recente, ribadito la Corte Costituzionale, l'atteggiamento di equidistanza e imparzialità dello Stato nei confronti delle diverse credenze (e, ovviamente, della non-credenza) «è il riflesso del principio di laicità che la Corte Costituzionale ha tratto dal sistema delle norme costituzionali, un principio che assurge al rango di *principio supremo*..., caratterizzando in senso pluralistico la forma del nostro Stato, entro il quale hanno da convivere in uguaglianza di libertà, fedi, culture e tradizioni diverse» e che, non implicando indifferenza o astensione dello Stato, legittima «interventi legislativi a protezione della libertà di religione» (sentenza n. 502 del 2000).

* * *

Tra i molti aspetti della politica ecclesiastica documentati da questo volume, quello che, insieme al «sistema» di intese poste a base della legislazione regolatrice dei rapporti Stato-confessioni, ha innovato maggiormente e con effetti diversificati, è certamente la nuova disciplina «di tutta la materia degli enti e beni ecclesiastici» e del sistema di finanziamento della Chiesa cattolica e degli altri culti.

Con la legge n. 222/1985 si è riformato l'antico regime beneficiale e si è avviato un nuovo meccanismo di sostentamento del clero che concerne tutti gli ecclesiastici che prestano servizio in favore delle diocesi e non più, come nel sistema lateranense, i soli ecclesiastici titolari di benefici. Sono ormai gli Istituti diocesani per il sostentamento del clero ad assicurare, nella misura periodicamente determinata dalla Conferenza Episcopale Italiana, il congruo e dignitoso sostegno degli ecclesiastici, i quali, tutti, hanno diritto di ricevere una remunerazione base la cui misura è fissata in modo uguale per tutte le «categorie», ivi compresi i vescovi. L'onere della remunerazione è ripartito tra l'Istituto diocesano e, eventualmente, l'ente ecclesiastico presso cui il sacerdote assolve ad un incarico.

Una volta perfezionata la determinazione ecclesiastica, i sacerdoti acquistano un vero e proprio diritto soggettivo a ricevere le somme che loro spettano dall'Istituto diocesano o dall'ente sul quale gravi l'onere.

Non va dimenticato che la nascita di questi Istituti ha comportato l'abolizione canonica dei benefici ecclesiastici e la generale definizione degli enti territoriali della Chiesa. A tale scopo la stessa legge n. 222/1985 ha previsto che con il decreto di erezione dell'Istituto diocesano fossero contestualmente estinti gli antichi istituti (mensa vescovile, benefici capitolari, parrocchiali, vicariali, curiali o comunque denominati) esistenti nelle diocesi, regolando anche la conseguente redistribuzione ed imputazione dei beni ex-beneficiali e di quelli destinati ad oneri diversi da quello relativo al sostentamento del clero.

L'applicazione di queste disposizioni ha provocato una profonda trasformazione nell'organizzazione ecclesiastica e un sostanziale trasferimento perequativo di «ricchezza» all'interno della Chiesa italiana.

L'esempio di alcune diocesi italiane consente di rendersi conto dei mutamenti avvenuti dopo l'entrata in vigore della legge n. 222.

A Milano, la diocesi più popolata d'Italia e una delle più estese, sono stati riconosciuti 1.104 enti — di cui 1.103 parrocchie, suddivise in quattro province civili, oltre a quella di Milano (609 in provincia di Milano, 11 in quella di Bergamo, 230 in quella di Como, 3 in quella di Pavia e 250 in quella di Varese) — e ne sono stati soppressi 2.619 — il numero più alto fra le diocesi italiane — dei quali 1.586 benefici e 1.033 enti chiese parrocchiali, suddivisi, rispettivamente, in 881 e 544 in provincia di Milano, 8 e 18 in quella di Bergamo, 323 e 329 in quella di Como, 3 e 4 in quella di Pavia e 249 e 360 in quella di Varese. La differenza, in questa così importante diocesi, è di ben 1.515 enti ecclesiastici in meno.

Opposto il caso della diocesi di Acerenza, in Basilicata, che pur con una forte diminuzione di popolazione tra il 1967 e il 1987, ha riconosciuto 22 enti e ne ha soppressi 25 con la differenza di soli 3 enti in meno.

Significativo il caso della diocesi di Palermo: tra il 1986 e il 1989 sono stati soppressi 270 enti ecclesiastici (176 benefici e 94 enti chiese parrocchiali) e ne sono stati riconosciuti 180 con una differenza di meno 90 enti, pur a fronte di un aumento di popolazione dal 1966 di 102.000 unità. Tutti gli enti, sia i riconosciuti che i soppressi, hanno sede in comuni della provincia di Palermo.

Taranto, che ha visto aumentare popolazione e clero, ha invece soppresso meno enti di quanti ne ha fatti civilmente riconoscere (86 soppressi, 87 riconosciuti).

Tornando al Nord, Vicenza ha soppresso 781 enti (350 enti chiese parrocchiali e 431 benefici) e ne ha fatti riconoscere 353, con una differenza in meno di 427 enti, mentre Brescia, che ha anche ridotto di 27 unità il numero delle parrocchie, nonostante l'aumento di popolazione, ha soppresso 1475 enti (488 chiese parrocchiali e 987 benefici), chiedendo il riconoscimento di 469 enti, con una differenza in meno 990 enti ecclesiastici. Significativo anche il caso di Udine con una differenza di 604 enti in meno (978 soppressi e 374 riconosciuti, in presenza di una diminuzione di popolazione).

Nell'Italia centro-meridionale possono essere segnalati i casi di Firenze e di Napoli. Nella prima diocesi — che tra il 1966 e il 1988 registra una diminuzione della popolazione e del clero secolare e regolare — sono stati soppressi 964 enti (500 chiese parrocchiali e 464 benefici) e ne sono stati riconosciuti 322 con una differenza in meno di 642 enti ecclesiastici. Nella seconda — con un lieve incremento di popolazione, ma con una diminuzione del numero dei cattolici tra il 1966 e il 1986 — sono stati soppressi 361 enti ecclesiastici e ne sono stati riconosciuti 280 con una limitata differenza di 81 istituti in meno (*).

Qualche esempio solo per segnalare l'opportunità di riflettere, per un discorso compiuto sulla politica religiosa successiva al 1984, anche su dati e elementi, come quelli sopra segnalati, di facile acquisizione ma significativi per una valutazione del quadro organizzativo al quale si riferiscono quanto meno coloro che destinano alla Chiesa cattolica la quota del così detto «otto per mille».

(*) I dati riportati risultano da una ricerca condotta da F. Grazzini all'Università di Firenze nel 1989.

In proposito appaiono interessanti anche alcuni dati che risultano dall'indagine ISPES /Famiglia Cristiana/ Jesus su l'«Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni 90» (a cura di Brunetta e Longo, Firenze, 1991). Le concrete risposte dei 2000 intervistati alle domande sul nuovo sistema di finanziamento della Chiesa (Ritiene giusto il finanziamento attraverso l'8 per mille? / Se lo ritiene giusto per quale dei seguenti motivi? / Se non lo ritiene giusto, per quale motivo? / La Chiesa usa la pubblicità per chiedere aiuti economici : cosa ne pensa?) corrispondono, grosso modo, ad una non generalizzata approvazione della forma di finanziamento da parte degli intervistati (con il significativo elemento del maggior favore da parte dei meridionali, zone nelle quali, invece, i vescovi erano stati i più restii ad abbandonare il vecchio sistema delle congrue governative). Il porre, però, da parte della maggioranza di cittadini e del 46 % dei cattolici intervistati le attività sociali della Chiesa come motivo giustificante il finanziamento (con oltre il 50% dei cattolici che lo riferiscono a servizi di culto e al sostentamento del clero), sembra rispondere pienamente allo spirito della legge n. 222 che, mentre specifica la destinazione al sostentamento del clero delle erogazioni liberali deducibili, parla più generalmente di «scopi di carattere religioso» per la quota dell'otto per mille. Lasciano perplessi, invece, le alte percentuali di intervistati favorevoli ad un autofinanziamento esclusivo della Chiesa attraverso le offerte dei fedeli, per sottolinearne l'autonomia rispetto allo Stato e il significato di maggiore libertà della Chiesa. Infatti a fronte del 46% del campione generale di cittadini e del quasi 43% di quello di cattolici che si attestano su questa posizione, stanno le realtà delle offerte deducibili corrisposte nel decennio 1989-1999, rimaste a livelli estremamente bassi. È certo più facile rispondere ai sondaggi che contribuire effettivamente e personalmente (anche con la possibilità di dedurre fiscalmente le offerte liberali) al mantenimento della confessione religiosa cui si aderisce e della quale si praticano i riti.

Volgendo uno sguardo all'Europa — che vede sostanzialmente tre sistemi di finanziamento dei culti: statale diretto, imposta ecclesiastica, libera assegnazione tributaria — va messo in evidenza che le modalità stabilite dalla legge n. 222 per la Chiesa cattolica e dalle successive intese per gli altri culti (introdotte con qualche variante in Spagna e in Ungheria) appaiono quelle più rispettose della libertà religiosa e delle stesse persone dei «donatori». Se, infatti, nell'assegnazione diretta ad un culto determinato vengono utilizzati fondi provenienti dalle entrate prelevate su tutti i cittadini, quindi anche sui credenti di altra religione e sui non-credenti; se nel sistema germanico l'imposta ecclesiastica è «dovuta per il solo fatto di aderire ad una Chiesa» e se ad essa «ci si può sottrarre con un atto di dimissione presentato davanti alle pubbliche autorità» (la Chiesa evangelica tedesca lo considera un «vero e proprio abbandono», la cattolica «il venir meno....ad un grave dovere», con possibili conseguenze sacramentali) (Astorri); il modello italiano della libera destinazione allo Stato o alle confessioni di una quota del gettito complessivo IRPEF, si distacca dai precedenti perché «in tutti i casi il contribuente non decide intorno alla destinazione della quota della propria imposta personale, ma della distribuzione della parte del gettito complessivo dell'imposta sul reddito personale» (Astorri).

Si dovrà certo trovare il modo di finanziare anche i culti che non sono nel sistema (concordato, intese) e in ogni caso, tener conto del crescente insediamento di «nuove» (nuove in quanto tali o nuove per l'Italia ma storicamente insediate nei paesi d'origine) e del costante sviluppo dei flussi migratori. Non preoccuparsene significherebbe violare sia il principio costituzionale di uguaglianza, sia l'uguale libertà delle confessioni, sia la normativa comunitaria contro la discriminazione razziale/religiosa. Situazioni che certo non si risolvono immaginando ottocenteschi sistemi di neutralità o separatismi poco adatti a far rispettare i principi internazionali di protezione dei diritti umani e delle diversità culturali. Ma neppure rinunciando a verificare la rispondenza degli «statuti» anche dei «nuovi» movimenti religiosi con l'ordinamento giuridico dello Stato. È vero che «il

multiculturalismo produce complessi modelli di conflitto sia all'interno, sia tra le diverse tradizioni religiose, che si alimentano reciprocamente e spesso si rafforzano nel tempo» (Kurtz), ma la sfida per gli Stati del terzo millennio sta nella loro capacità di creare un tessuto normativo per le religioni che diventi terreno d'incontro sul piano dei valori tra le tradizioni religiose e sia il fondamento della loro convivenza nel *villaggio globale* multiculturale dei prossimi decenni, escludendo ogni monopolio della «Verità» e consentendo a tutte queste tradizioni di svolgere il ruolo che loro compete nel processo di globalizzazione dell'economia e della cultura. Un ruolo che può essere determinante «per la definizione delle norme, i valori, i significati, per fornire il sostegno etico per la vita collettiva e per forgiare gli strumenti culturali per la cooperazione» (Kurtz).

Nel ringraziare vivamente Anna Nardini e Giovanni Di Nucci per il prezioso lavoro di raccolta della legislazione ecclesiastica italiana successiva agli Accordi concordatari del 18 febbraio 1984 — che formarono oggetto di un precedente, importante volume (Un accordo di libertà — la revisione del Concordato) edito, in due successive edizioni, dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri, — è opportuno spiegare che i testi normativi riprodotti in questo libro sono attinenti sia alle competenze della Presidenza del Consiglio dei Ministri in materia di rapporti con le confessioni religiose, sia all'insieme di disposizioni che tutelano, in differenti guise, la libertà religiosa (ivi compreso il progetto di legge Prodi del 1997), sia alle molte normative statali o di origine bilaterale che hanno dato attuazione agli impegni assunti con l'Accordo di modificazione del Concordato Lateranense in settori di primaria importanza, sia alle intese con confessioni diverse dalla cattolica stipulate dal 1984 al 2000, sia, infine, ad alcuni atti internazionali che, in diverso modo, sono venuti ad arricchire il quadro legislativo italiano sulla libertà di religione.

Dev'essere anche fatto notare che gli autori dei brevi ma significativi saggi inseriti nel volume hanno tutti partecipato, da parte statale o da parte di alcune confessioni religiose, al complesso procedimento di riforma della legislazione ecclesiastica frutto della politica religiosa dei governi che si sono succeduti in questo periodo. E, da un punto di vista cronologico, va ricordato che il Presidente del Consiglio che ha consentito questa pubblicazione e ne ha scritto la Premessa, era stato già protagonista della difficile preparazione, negli anni dall'83 all'87, delle nuove normative di origine pattizia in materia di rapporti con le confessioni religiose nella sua qualità di Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio dei Ministri.

