



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

FEDERICO II

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

**DOTTORATO DI RICERCA IN ORDINA INTERNAZIONALE E TUTELA
DEI DIRITTI INDIVIDUALI**

XXIV CICLO

L'eguale libertà religiosa. Dall'ideale filosofico al diritto positivo

Coordinatore del Dottorato:

Ch.mo Prof. MASSIMO IOVANE

Tutor della ricerca:

Ch.mo Prof. MARIO TEDESCHI

Dottorando:

Dott. FABIO FALANGA

Napoli, 2011

INDICE

INTRODUZIONE

V

CAPITOLO I

I PRINCIPI DI LIBERTA' ED EGUAGLIANZA RELIGIOSA

LA GENESI POLITICO - FILOSOFICA

1. Teologia politica e teologia civile: i riflessi sul fattore religioso	1
1.1. Le possibili relazioni fra teologia e politica	4
1.2. La religione civile	9
1.3. La politica della religione	13
1.3.1. ...I riflessi sui principi di eguaglianza e libertà religiosa	15
2. Dalla tolleranza alla libertà religiosa: le ragioni di un percorso	18
2.1. Il dogma dell'esclusiva salvezza e l'origine dell'intolleranza religiosa	20
2.2. L'idea di tolleranza religiosa	22
2.2.1. ...Il contributo di Castellion	24
2.2.2. ...Il contributo di Spinoza	26
2.2.3. ...Il contributo di Locke	29
2.3. Gli albori del principio di libertà religiosa: tra Williams e Voltaire	31
3. Il contributo degli illuministi per la moderna interpretazione dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa	38
3.1. Il ruolo ideale della religione per l'affermazione dei principi di libertà ed eguaglianza: il dibattito fra gli illuministi	39
3.1.1. Voltaire	40
3.1.2. Tocqueville	41
3.1.3. Montesquieu	43
3.1.4. Rousseau	47
3.2. Uguaglianza e libertà religiosa nelle prime Dichiarazioni dei diritti	53

CAPITOLO II

DAI PRINCIPI AI DIRITTI DI LIBERTÀ ED EGUAGLIANZA RELIGIOSA

CONSIDERAZIONI TEORICHE

1. I diritti di libertà ed eguaglianza religiosa	58
1.1 Analisi degli strumenti normativi per l'affermazione dei diritti di libertà ed eguaglianza religiosa	64
1.2 Analisi dei contenuti essenziali del diritto di libertà religiosa	77
1.2.1 Il diritto di libertà di coscienza	81
1.2.2 Il diritto di professare la propria religione	91
1.2.3 Il diritto di ottenere pari opportunità per professare la propria fede religiosa	99
2. La dialettica tra libertà ed eguaglianza religiosa	107
2.1 Perché eguaglianza?	111
2.2 L'oggetto giuridico dell'eguaglianza religiosa	114

CAPITOLO III

IL DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA E LA TUTELA DELL'EGUAGLIANZA NELL'ORDINAMENTO GIURIDICO EUROPEO

ASPETTI NORMATIVI E GIURISPRUDENZIALI

1. La tutela della libertà e dell'eguaglianza religiosa nell'ordinamento giuridico europeo	121
1.1 La tutela diretta	125
1.2 La tutela indiretta	135
1.3. Osservazioni critiche	141
2. Libertà ed eguaglianza religiosa nella giurisprudenza Cedu	147
2.1. Analisi della giurisprudenza	151
2.1.1 Libertà religiosa ed istruzione	153
2.1.2 Libertà religiosa e lavoro	159
2.1.3 Libertà religiosa e libertà di coscienza	163
2.1.4 Libertà religiosa e libertà di manifestazione del pensiero	167
2.1.5 Libertà religiosa e proselitismo	174
2.1.6 Libertà religiosa e divieto di discriminazione	177
2.1.7 Libertà religiosa e laicità dello Stato	180

2.2. Valutazioni conclusive	183
-----------------------------	-----

CAPITOLO IV

L'EGUALE LIBERTÀ RELIGIOSA

UNA MODERNA PROSPETTIVA

1. Premessa	189
2. Sull'eguaglianza: brevi aspetti concettuali	192
2.1. I soggetti dell'eguaglianza religiosa	200
2.2. Eguaglianza semplice ed eguaglianza complessa	205
2.3. Il confine tra differenza e diseguaglianza	209
2.3.1. L'accomodamento ragionevole	214
2.4. Liberi nella diversità: problematica di un rapporto	217
3. L'eguale libertà religiosa	221
3.1. Presupposti giuridici	227
3.2. La disciplina normativa	233
3.3. Aspetti soggettivi ed oggettivi	238
3.3.1. Un diverso concetto di eguale libertà religiosa: l'art. 8 della Cost. italiana	240
3.4. Il duplice ruolo del costituzionalismo moderno	247
3.5. Il traguardo dell'interculturalità	254

CAPITOLO V

LE RESTRIZIONI GLOBALI ALL'AFFERMAZIONE DELL'EGUALE LIBERTÀ RELIGIOSA

INDAGINE CONOSCITIVA

1. Premessa	264
2. <i>"Global Restrictions on Religion"</i> : analisi della ricerca	272
2.1. Le restrizioni governative	277
2.2. Le ostilità sociali	286

2.3. "Rising Restriction on Religion": <i>la crescita del fenomeno</i>	299
3. Valutazioni conclusive	307
BIBLIOGRAFIA	314

INTRODUZIONE

L'eguale libertà religiosa. Dall'ideale filosofico al diritto positivo.

“Se potessi far sì che tutti al mondo avessero nuovi motivi di amare i loro doveri, il loro principe, la loro patria, le loro leggi, e potessero sentire meglio la propria felicità in ogni paese, in ogni governo, in ogni posto nel quale si trovano, mi reputerei il più felice dei mortali”.

(Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, introduzione a Lo spirito delle leggi)

La riflessione del Montesquieu¹ – nello stesso tempo dirompente e coinvolgente sul piano idealistico – appare delineare, in maniera inconfutabile, il ruolo e la vivace funzione del diritto e dei diritti. Essa compone un “diagramma” dal quale è possibile enucleare le singole relazioni funzionali che devono caratterizzare il percorso, prima filosofico – politico e successivamente giuridico – sociale, che un principio deve intraprendere per potersi trasformare in un diritto di tutti e per tutti.

Non è possibile pretendere da un popolo condivisione, trasporto, coinvolgimento – o addirittura amore – per chi governa e per i precetti giuridici che impone, se questi non sono il risultato di un lento percorso di sedimentazione, nella comunità sociale, dei valori che rappresentano, e dei beni giuridici che si vogliono garantire e tutelare.

Così come non è possibile ritenere affermato un diritto per il solo fatto di averlo enunciato all'interno di un documento costituzionale, senza creare adeguate “infrastrutture giuridiche” capaci di rendere per tutti effettive le prerogative che da questo scaturiscono, in quanto dello stesso

¹ Riportata in epigrafe.

ne significano il nucleo pulsante, senza il quale il diritto sarebbe un vuoto ed ingombrante scatolone privo di portata etica.

Difatti, il termine “felicità” - quale fine dell’operato della legge -, utilizzato dal Montesquieu per sintetizzare lo scopo delle interazioni anzidette, e che viene inteso come il compiuto appagamento di ogni imprescindibile bisogno dell’uomo, da un lato sembra sviluppare un primordiale aspetto del moderno concetto di diritto fondamentale ed universale, e dall’altro detta una linea comportamentale per i Governi, ai quali viene demandato il compito di garantire per tutti un soddisfacente grado di effettività e di affermazione del diritto riconosciuto.

La piena e positiva percezione - per tutti i soggetti interessati - dei valori e delle qualità riservate dalla legge ai destinatari del diritto, diviene così l’evidente e tangibile segno del buon esito delle plurime interazioni che costituiscono l’integrale processo di traduzione giuridica di un principio, che va dalla genesi sino alla totale affermazione del diritto nell’ambito della comunità sociale.

Ottenere questo risultato, però, comporta il serio approfondimento delle tematiche costituenti lo sviluppo del principio, il radicamento sociale dei valori che dallo stesso vengono promossi, la conoscenza dei fattori coinvolti - sia da parte del legislatore, che da parte della comunità -, la predisposizione di una struttura giuridica che sia atta a trasformare in diritto - tra questi - gli elementi fondamentali per il pieno ed universale riconoscimento del relativo diritto, e per l’effettivo esercizio dello stesso da parte dei soggetti beneficiari.

Chiaramente, tra i diritti che - in quanto fondamentali - dovrebbero comporre il predetto universale senso di felicità di ogni cittadino - e quindi essere egualmente distribuiti -, v'è quello di libertà religiosa che a tutt'oggi appare grandemente disatteso anche da quelli che sono i Paesi per definizione più democratici e garantisti, e che dimostra un'accentuata lacuna giuridica proprio se considerato alla luce del rapporto con il principio d'eguaglianza religiosa.

Lo scopo di questa ricerca è quello di accertare, innanzitutto, quali siano i fattori giuridici che complicano l'affermazione del diritto di libertà religiosa, compromettendone, contestualmente, il rapporto tra questo ed il principio d'eguaglianza - la cui sussistenza si ritiene essenziale, in un ordinamento giuridico laico e democratico, per l'affermazione piena dei valori del diritto -, e quindi di verificare se esistono i presupposti normativi e di fatto per un'inversione di tendenza, ovvero, per sviluppare un ordinamento giuridico capace di garantire armoniosamente a tutti il diritto all'eguale libertà religiosa.

Si dovrà, pertanto, valutare che cos'è la libertà religiosa, cosa deve garantire il diritto di libertà religiosa per non disattendere lo spirito del principio, in che modo deve essere tutelato e riconosciuto questo diritto, quali sono i presupposti giuridici, chi sono i soggetti destinatari del diritto, quale deve essere il rapporto con il principio d'eguaglianza, ed infine, quale è l'oggetto dell'eguaglianza religiosa.

L'attuale problema giuridico della libertà religiosa è, infatti, fondato su due grandi questioni: quella della traduzione in diritto del principio

che ne è alla base, e quella dell'identificazione di un rapporto congeniale con il principio d'eguaglianza religiosa.

Entrambe le questioni rispondono a due effettive necessità, ossia valorizzare in termini giuridici i fattori che compongono il "mosaico" valoriale del principio di libertà religiosa - in modo da non snaturarne i significati, evitando così di garantire un diritto eccessivamente distante dal principio, e che di questo ricordi solo l'aspetto formale -, e consentire a tutti di poter beneficiare in maniera piena - quindi nel rispetto delle diversità culturali e di credenza -, del diritto di libertà religiosa.

Questo studio propone, pertanto, una dinamica riflessione sul rapporto tra eguaglianza e libertà religiosa, definendone ed inquadrandone storicamente la portata dei principi, qualificandone gli imprescindibili valori che devono comporre di significato il diritto di libertà religiosa, verificandone lo stato di attuazione nell'Unione Europea, e sviluppando un percorso giuridico che sia potenzialmente capace di perseguire e raggiungere l'eguale libertà religiosa.

Non è trascurabile, infatti, che quello di libertà religiosa è un diritto estremamente complesso, ricco di impulsi valoriali, di certo suscettibile d'interpretazioni più o meno estensive, ma che nella sua funzionalità, per potersi ritenere affermato, necessita dell'effettiva ed imprescindibile sussistenza - e quindi del riconoscimento da parte dell'ordinamento giuridico e della comunità civile -, di determinati sottodiritti - o per meglio dire, di diritti ad esso complementari -, che ne compongono la portata etica.

Riconoscere a tutti queste prerogative, e riservare ad ogni credenza la possibilità di potersi sentire - nello stesso tempo - tutelata ed integrata all'interno della comunità civile, significa compiere quell'ulteriore passo avanti verso il moderno progresso sociale e giuridico, rappresentato dal passaggio ad una dimensione interculturale della società, che è appunto il presupposto per la piena affermazione dell'eguale libertà religiosa.

Difatti, accordare la giusta attenzione a questa fase di "costruzione" giuridica del diritto di libertà religiosa - rilevando ciò che di essenziale dal principio deve essere trasposto in diritto -, e coinvolgere la società in un dialogo formativo e produttivo, significa creare i presupposti per la positiva sedimentazione del messaggio etico ivi contenuto, e per la contestuale piena affermazione del diritto.

E si comprenderà bene, come l'analisi del "tessuto" valoriale del diritto di libertà religiosa non possa prescindere dallo studio della genesi politico - filosofica del principio che ne è alla base, in quanto, è quest'ultimo a rappresentare l'integrale composizione degli elementi ideali costitutivi la libertà religiosa, che saranno successivamente recepiti dall'ordinamento giuridico, mediante il processo di traduzione del principio in diritto.

Quando, invece, tutto questo non accade, viene a strutturarsi giuridicamente un'idea di libertà religiosa che è molto distante dalla reale portata del principio, finendo così per generare una tutela fin troppo personalistica del senso di religiosità che, come conseguenza, comporta non soltanto la mancata affermazione di quelli che sono i presupposti necessari per l'effettivo esercizio - per tutti - del diritto di libertà religiosa,

ma che risulta assai discriminatoria, e che esprime un concetto di libertà e di multireligiosità, di molto inferiore all'ideale di mera tolleranza, che – per quanto storicamente importante – appare oggi retrivo e giuridicamente superato.

In conseguenza di tale frattura tra principio e diritto, e tra questi e la realtà sociale contemporanea, la libertà religiosa costituisce oggi un problema sia di forma che di contenuto: se ne comprende la forza politica del messaggio socializzante, se ne utilizza lo spirito per svilupparne pretese materiali, se ne contestualizza la “sostanza” valoriale per adattarla ai diversi ordinamenti giuridici, se ne sviluppa la capacità penetrativa per radicare gli interessi di potere all'interno della comunità civile - vestendo di dignità le più importanti dichiarazioni dei diritti -, ma ciò nonostante, nel mondo, continua a restare un diritto per pochi, interpretato in maniera scorretta – evanescente sotto il profilo giuridico - e alla portata di nessuno - se lo si considera nel suo reale e complessivo contenuto -, essendo in genere rapportato alla sola dimensione collettiva del fenomeno religioso.

Trascurare la prevalenza dell'aspetto individuale del diritto di libertà religiosa – ossia l'inviolabilità della libera formazione ed affermazione della coscienza umana -, significa, infatti, precluderne del tutto il riconoscimento. Perché appartenere ad una maggioranza – anche se può garantire una posizione di comodo -, non rende né felici, né religiosamente liberi, in quanto l'induzione ad assumere determinati comportamenti o ad essere in un determinato modo, non presuppone una libera autodeterminazione dell'individuo, che pertanto vive una religiosità riflessa, costituita dai diritti e dalle qualità – o meglio dai privilegi - attribuiti dallo Stato alle confessioni religiose di maggioranza, e che in

nulla rappresentano le concrete esigenze delle credenze individuali e l'effettiva volontà dei soggetti consociati.

La felicità dell'uomo – intesa come piena affermazione della sua personalità - presuppone, invece, l'armonioso sviluppo della sua identità culturale e del senso della sua credenza, in una relazione di positiva fusione con i temi costituenti e realizzanti la comunità civile a cui egli appartiene. E l'eguale libertà religiosa ne è certamente un presupposto fondante, un tassello decisivo per il perseguimento del bene più importante, quello della sovrana dignità umana.

Lascio alla severa critica del lettore il giudizio sulla bontà delle tesi sostenute nelle pagine che seguono, nella consapevolezza, però, di aver operato delle scelte – sia giuridiche che terminologiche - studiate, ragionate e sviluppate nel corso dei tre anni di ricerca, nel sincero tentativo di contribuire alla composizione di una problematica insidiosa e dai tratti indefiniti, che a livello mondiale incide sulla nostra libertà personale in maniera assai più rilevante di quanto – comunemente - si potrebbe pensare.

Mi sia, altresì, consentito in questa sede ringraziare il Maestro, prof. Mario Tedeschi, per la fiducia accordatami nell'assegnarmi un tema di ricerca così vasto e complesso, per l'attenzione dimostratami nella correzione del lavoro, per la Sua grande comprensione, e per la Sua infinita e generosa voglia di condividere saggezza e conoscenza.

Allo stesso modo ringrazio la prof.ssa Maria d'Arienzo, per i Suoi costanti consigli, per la cura che riserva ai miei lavori e per la

considerazione che - fin dai tempi della tesi di laurea - dimostra affettuosamente per la mia persona.

FABIO FALANGA

Capitolo I

I PRINCIPI DI LIBERTA' ED EGUAGLIANZA RELIGIOSA LA GENESI POLITICO FILOSOFICA

1. *Teologia politica e teologia civile: i riflessi sul fattore religioso.*

L'universo delle libertà umane, riassunto nella centralità della libertà religiosa¹, viene limitato e negativamente segnato dal sistema di poteri fondato sulla teologia politica.

Stati e governi, tradizionali o nuove forme politiche in simbiosi più o meno stretta con le principali confessioni istituzionali, compongono un argine volto ad arrestare, controllare ed estinguere² gli effetti più "devastanti" delle libere coscienze che, in continua formazione, "minacciano" l'autorità dei poteri costituiti.

Un costante soffocare, una morsa strumentale che tenta di "filtrare" ogni e qualsivoglia idea che possa in qualche modo rivelarsi pericolosa per

¹ Per un'approfondita argomentazione sul concetto, e per cogliere il senso della tesi alla quale sentiamo di aderire, cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 117 ss., dove l'A. definisce la libertà religiosa "un diritto soggettivo dell'individuo non esclusivamente pubblico – poiché non solo tale è il bene giuridico tutelato e la sua tutela non deve provenire solo dallo Stato ma anche dagli altri consociati -; non negativo – perché principi e diritti costituzionali non possono sostanziarsi in comportamenti omissivi dello Stato, che deve anzi promuoverne e favorirne l'attuazione -; non unico – perché se il concetto di libertà è uno solo, autonomi sono i singoli diritti e tali debbono essere i regimi che li regolano -; non assoluto – né nel tempo e nello spazio né solo in capo allo Stato – ma relativo poiché trova un limite nei diritti degli altri e anche da loro deve essere garantito; certamente comprensivo della libertà di coscienza". [Il corsivo è nostro].

² Cfr. A. PANDOLFI, *La libertà religiosa nel pensiero di Spinoza*, in *Classici sulla libertà religiosa*, collana diretta da M. TEDESCHI, Pellegrini Editore, Cosenza, 1989, introduzione, p. 5.

la preservazione dei privilegi istituzionali e religiosi, che una politica a completo servizio della religione, ha predisposto per il tramite di un ordinamento giuridico a vocazione teologica.

Le maglie costrittive delle teologie politiche³ che nel tempo si sono susseguite, hanno inevitabilmente condizionato il progredire e l'affermarsi dei diritti di libertà, ingenerando seri e nocivi rallentamenti nel processo di costruzione di uno Stato liberale, democratico e garantista.

Non è un caso che le proclamazioni dei diritti fondamentali, così come la loro concreta affermazione, abbiano trovato un riscontro politico solo successivamente alla sofferta separazione tra Stato e Chiesa, e che in virtù di tale autonomia ideologica i governi abbiano potuto creare i presupposti per la costituzione di una moderna società civile⁴.

Il rapporto tra politica e religione⁵, ed in particolare il peso che quest'ultima assume all'interno di un sistema statale, impressionandone la

³ L'argomento teologia politica è certamente uno dei più vasti e poliedrici in assoluto. Esso meriterebbe di essere analizzato prima nelle diverse sfaccettature del concetto, e poi mediante un'interpretazione storica dello stesso, che abbia a disquisire su quella che fu la fondazione cristiana del problema, sui negativi riflessi che si ebbero nell'era medievale, sull'avvento dell'era moderna e della nuova concezione di mediazione politica, sul Novecento e sulla riapertura della problematica teologico - politica. Chiaramente andrebbero osservate le plurime impostazioni tra gli equilibri dei due termini, e l'aperto contrasto con lo Stato di diritto che oggi non può prescindere dall'essere laico. In questa sede ci occuperemo del solo aspetto puramente concettuale, essendo interessati a dimostrare l'immediata incidenza di tale interpretazione della politica sui principi oggetto della nostra trattazione, sui quali *infra* ampiamente ci soffermeremo: la libertà e l'eguaglianza religiosa.

⁴ Cfr. A. VINET, *Libere Chiese in Libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, ed. ital. a cura di S. Molino, Edizioni GBU, Roma, 2008, pp. 7 ss.

⁵ Cfr. M. TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 120 ss.; dove l'A. pone in evidenza la considerazione secondo la quale "Sarebbe molto semplice dire che politica e religione procedono su piani diversi, che è meglio tenerle separate" ma nella sostanza "entrambe sono portatrici di valori, hanno una dimensione ideologica, si occupano della

produzione normativa, e condizionandone la natura laica o confessionale degli ordinamenti e quindi delle società costituite, incide in maniera inversamente proporzionale sul grado di attuazione e di omogenea distribuzione del diritto di libertà religiosa⁶; nel senso che nel rapporto, tanto maggiore è il peso del termine religione, quanto minore sarà il livello di libertà dell'esercizio del culto sia sotto il profilo individuale che collettivo, perché è lo Stato e non la confessione religiosa a doverla tutelare.

La problematica è tutt'altro che relegata alla storia passata, in quanto la teologia politica⁷ è un fenomeno dottrinale palesemente conclamato in determinati Paesi⁸, mentre in altri, europei e filo europei, dove l'impronta costituzionale e la veste di modernità lasciano trasparire una formale laicità degli ordinamenti, viene a manifestarsi mediante un ancoramento subdolo alle primarie fondamenta ed istituzioni dello Stato, garantendo velatamente (... in alcuni casi neanche tanto...) alla confessione religiosa di

vita dell'uomo, in modo immanente l'una, trascendente l'altra, rispondendo, cioè, a due diverse esigenze". [Il corsivo è nostro].

⁶ Il rapporto è inversamente proporzionale perché esso non dipende dall'importanza che viene data al fattore religioso all'interno di un ordinamento giuridico, ma dall'influenza che il fattore religioso ha sulla produzione della norma giuridica.

⁷ Per un'analisi storica dell'espressione "teologia politica", si cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 13 ss., ove si nota che "Nei testi antichi giunti sino a noi l'espressione «teologia politica», nella forma latina *theologia civilis* e greco-latina *theologia politike*, compare per la prima volta nella Città di Dio di Aurelio Agostino (354-430), che nel quarto libro ricorda il pontefice Quinto Muzio Scevola (150?-82 a. C.), giurista preclassico e allievo dello stoico Panenzio (180?-110? a. C.), perché « sostenne che furono istituite tre categorie di dèi, l'una dai poeti, l'altra dai filosofi, la terza dai governanti politici »".

⁸ Si pensi ad esempio all'Iran ed ai regimi dichiaratamente confessionali, dove sovrani moralmente repressibili trovano il conforto di autorità religiose che impongono l'osservanza della legge, che fanno continuo appello alla preghiera, e che praticano la più violenta intolleranza.

riferimento privilegi esclusivi di carattere giuridico, e spesso di natura finanziaria.

Ai fini della nostra ricerca, approfondire tale tematica, concede allo studioso lo strumento per comprendere come e in che termini il ruolo della religione all'interno di un sistema politico possa incidere significativamente sull'esistenza della libertà religiosa, e sull'applicazione generalizzata di questo diritto.

1.1. *Le possibili relazioni fra teologia e politica.*

L'espressione "teologia politica" può avere tre significati distinti, corrispondenti alle tre diverse relazioni possibili tra i due termini che la costituiscono.

Se prevale il primo di essi – teologia -, si genera una "politica della teologia" che rimane subordinata al dettame religioso e che, in determinati casi, aspira a realizzare una ierocrazia⁹ o una repubblica santa. Se i due termini hanno forza uguale, avremo una riflessione sul nucleo teologico della politica e sul significato filosofico - politico, cioè ordinante, implicato in ogni teologia. Se infine predomina il secondo termine – politica -, viene prodotta una "teologia della politica", cioè una teologia civile, alla quale si chiede di rafforzare il legame comunitario e l'ordinamento interno¹⁰.

⁹ La "ierocrazia" è un dominio politico esercitato dalla classe sacerdotale, dove il sommo sacerdote "ierofante" oltre ad essere capo dei misteri liturgici è anche capo amministrativo e giudice unico della cosa pubblica. Per un approfondimento della tematica cfr. F. DE ALOYSIO, *Anti-Kelsen. Ierocrazia e dottrina pura del diritto*, Bulzoni, Chieti, 1994, pp. 224.

¹⁰ Cfr. R. HEPP, *Theologie, politische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Basel, Schwabe, 1998, vol. 10, col. 1105.

Considerate da un punto di vista ampio, tutte le comunità umane possiedono una loro teologia politica, tutte incardinano il loro presente in una dimensione sacrale, e solamente le società moderne, che sono tali proprio e per ciò, costruiscono il loro ordine politico senza riferirsi ad una sfera trascendente.

Una società moderna, però, per potersi definire tale deve essere civilmente matura, avere piena consapevolezza della capacità politica della propria organizzazione, e fiducia nella forza del proprio pensiero politico, che non necessita di alcuna giustificazione di carattere mistico per poter essere da tutti condiviso, e che persegue il bene della comunità, preservandone e sviluppandone i valori fondanti.

È questa una società che ha acquisito il concetto di neutralità dello Stato in materia religiosa, con un conseguente vincolo di equidistanza ed imparzialità del legislatore rispetto a tutte le confessioni religiose, sulla base di una netta distinzione tra ordine civile e religioso.

Di contro, i soggetti facenti parte della comunità, condividendone il sistema organizzativo, i valori essenziali, ed i fini che ci si propone mediante l'attività politica, debbono poter accordare al sistema politico la giusta fiducia e riconoscerne l'autorità civile, senza poter credere di confondere questi elementi con le pretese religiose della propria coscienza.

Quest'ultima affermazione, apparentemente banale per l'epoca in cui viviamo nella quale è certamente consolidato e comunemente riconosciuto l'affrancamento della sfera del diritto e della politica dalla sfera religiosa, ritorna di travolgente attualità nei tanti casi in cui ancora oggi i lavori dei

Parlamenti¹¹ vengono frenati dalle incidenti pressioni di quei gruppi religiosamente orientati, che vorrebbero “dogmatizzare” la produzione normativa¹², con l’opposta conseguenza di ledere i più elementari diritti religiosi e non religiosi, ed in qualche caso negandoli del tutto.

Tale fondamentalismo religioso contemporaneo, oggettivamente fuori dal tempo, e senza dubbio poco rispettoso del senso di democrazia e di comunità civile, si regge su premesse del tutto errate e faziose; si afferma, ad esempio, che la fede cristiana ha saputo accogliere le varie culture con cui entrava in contatto non distruggendole, ma “trasformandole” in una sintesi superiore: celando nell’utilizzo del verbo “trasformare” il reale senso di una dittatura teologica. Si passa poi all’impressionismo mediatico e psicologico quando si dice che *“diverse legislazioni in Europa hanno oltrepassato il limite posto dal legislatore stesso, intervenendo in questioni che, dato il loro carattere eminentemente etico, non possono essere risolte a livello di maggioranza né delegando un giudice ad emettere un giudizio di morte”*¹³.

Affronteremo più innanzi tali problematiche, ma quello che è qui doveroso sottolineare, è che certi atteggiamenti religiosi seppure nel

¹¹ Con tale termine è nostra intenzione indicare tutti i Parlamenti nazionali e sovra nazionali, che nel momento di legiferare su materie che si ritengono eticamente sensibili, subiscono sistematiche influenze che finiscono per comportare obbrobri normativi che non fanno che peggiorare le situazioni pregresse.

¹² Cfr. P. FLORES D’ARCAIS, *A chi appartiene la tua vita?*, Ponte alle Grazie, Milano, 2009, p. 17, in quest’opera si affronta, tra gli altri, l’argomento dell’eutanasia, strumentale per concedere ai malati terminali una morte meno sofferente, sul quale la Chiesa cattolica ha ampiamente battagliato condizionando il Governo italiano a presentare un disegno di legge improbabile, quello c.d. *Calabrò*, che prevede l’alimentazione coattiva del paziente, e sul quale l’A. si esprime in questi termini *“La libertà di cui parla la legge Calabrò è perciò certamente libertà, ma solo nel senso della libertà del cardinale Tomàs de Torquemada: la libertà della Santa Inquisizione, la libertà di essere torturati «per il proprio bene»”*. [Il corsivo è nostro].

¹³ Cfr. R. FISICHELLA, *Identità dissolta*, Mondadori, Milano, 2009, p. 41.

tempo hanno perso quella carica autoritaria, persistono in un'azione strategicamente organizzata, che mira con "l'eleganza" del verbo ad incidere sulla libera affermazione del credo politico.

Storicamente il diritto a base religiosa ha svolto un ruolo di primissimo piano all'interno del panorama normativo europeo. Il forte connubio generatosi dalla visione unitaria di politica e religione (si pensi alla *respublica christiana*)¹⁴ ha caratterizzato la nascita degli Stati nazionali europei, nei quali a causa di questa commistione tra governo ed istituzioni religiose, che vedeva l'imposizione della religione prevalente rispetto all'intera comunità, venivano a configurarsi sistematici regimi praticanti la massima intolleranza quanto all'esercizio della libertà religiosa individuale e collettiva, ed "un ricorso anche a fondamenti religiosi per teorizzare la legittimità della sovranità del monarca"¹⁵.

La *potestas* della Chiesa *in temporalibus* e la *potestas* dello Stato *in spiritualibus* costituivano la più ingiusta forma di governo che potesse palesarsi ai componenti la comunità sociale dell'epoca; l'aspirazione di entrambe le entità, che si contendevano in un falso armistizio il potere, era

¹⁴ Cfr. M. TEDESCHI, *La respublica christiana e l'idea d'Europa (sec. XII – XIV)*, in *La Chiesa e l'Europa*, Pellegrini, Cosenza, 2007, pp. 21 ss. dove oltre ad approfondire il concetto di *respublica christiana*, analizzandone anche il contesto storico, si afferma molto opportunamente che "Quando la Chiesa si pone come continuatrice dell'impero romano, non solo nella lingua e nella sede, quando accenna alla centralità di Roma, quando si oppone all'impero, ancorché sacro, o configura se stessa sul piano politico come corpo mistico di Cristo, o distingue tra l' auctoritas e la potestas delegata, sottolineando la supremazia del potere spirituale sul temporale, essa si articola come un ordinamento politico, come uno Stato piuttosto che una confessione, per di più in posizione prevalente rispetto a quella degli altri organismi politici, per il fine spirituale che persegue e l'originaria derivazione divina del potere". [Il corsivo è nostro].

¹⁵ Cfr. G. DE VERGOTTINI, *Diritto Costituzionale comparato*, Cedam, Padova, 1999, pp. 445 ss.

quella di sommare l'influenza dell'autorità civile alla "peculiare capacità della Chiesa di conoscere ed indirizzare le coscienze"¹⁶.

Non esisteva, e non poteva esistere in una siffatta organizzazione politica alcun principio di legalità o di certezza del diritto¹⁷, nessuna libertà, se non quella di onorare fedelmente i precetti imposti e chiaramente congegnati per il totale controllo di quello che allora non poteva considerarsi cittadino, ma che assumeva i tratti indefinibili e le tetre sfumature di una caricatura sociale come quella del "suddito/fedele".

Tra l'altro siamo ancora molto lontani dal futuro Stato di diritto, che costituirà il sogno realizzabile di un mondo governato dalle leggi e non dagli uomini, che con le loro debolezze necessitano di una guida e di un controllo normativo per evitare che il loro agire comporti soprusi ed ingiustizie¹⁸.

Questa impostazione della comunità sociale, ridimensionata nella cultura civile e sopraffatta dalle imposizioni trascendenti e metafisiche della Chiesa secolarizzata, azzera ogni e qualsivoglia possibilità di

¹⁶ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 39, dove si ricorda come "molte cose la Chiesa se le inventa (è il caso del privilegio del foro), altre le trae da un'interpretazione di qualche brano delle scritture, cui dà un significato particolare (è il caso delle decime), altre ancora le desume dall'ambito morale loro proprio per innestarle nel campo del diritto rendendole così obbligatorie per tutti (è il caso del matrimonio)". [Il corsivo è nostro].

¹⁷ Cfr. R. BIN, *Lo Stato di diritto*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 19, ivi nel senso da noi prospettato si definisce il principio di legalità "il secondo pilastro dello Stato di diritto, si inserisce perfettamente nella divisione dei poteri: l'esercizio di ogni potere pubblico è legittimo se e solo se è previsto e regolato da una preventiva norma giuridica. Viene confutata qualsiasi pretesa di esercitare un potere assoluto, sciolto da vincoli giuridici: tutto all'opposto, l'uso del potere è legittimo soltanto quando sia regolato e limitato da regole giuridiche". [Il corsivo è nostro].

¹⁸ Sul punto è affascinante notare quello che Aristotele scriveva: "è preferibile, senza dubbio, che governi la legge, più che un qualunque cittadino e, secondo questo stesso ragionamento, anche se è meglio che governino alcuni, costoro bisogna costituirli guardiani delle leggi e subordinati alle leggi" (Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287a, ed. Laterza, Bari, 2007).

esercitare e professare il proprio credo religioso, incidendo negativamente sullo stesso spirito di comunità e precludendo all'individuo qualunque tipo di crescita sostanziale della personalità e di affermazione all'interno della società.

La "zavorra" teologica che lo Stato trascina nelle proprie istituzioni a tutto discapito del libero e necessario sviluppo del proprio ordinamento e della propria comunità sociale, lascia pericolosamente il campo libero ad una perdurante arretratezza delle strutture portanti della comunità, e segna irrimediabilmente il passo del progresso civile del Paese.

L'individuo è prigioniero di un sistema illiberale che non gli permette di dimostrare le proprie capacità e di realizzare il proprio essere, che stronca ogni possibilità di confronto costruttivo e che arresta quella miscellanea di intelligenze che costituisce la vitale energia per il progresso scientifico e culturale della società.

L'assenza di un confronto multireligioso produce un irrigidimento del *modus pensandi*, un trinceramento nei dogmi metafisici che finisce per dissolvere lo strumento della razionalità e creare un solco enorme tra l'individuo e la società, tra la comunità e la civiltà.

Norberto Bobbio (1909-2004) nella sua opera *L'età dei diritti* (1990)¹⁹ riflettendo sulle considerazioni di Immanuel Kant (1724-1804) afferenti al costante progresso del genere umano verso il meglio, definisce la libertà come quella autonomia insita nel "*diritto che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona*". Laddove questa autonomia viene impedita da altre forze, nel caso dalla

¹⁹ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 48 ss.

teologia politica, è la religione a rendere schiava la potestà legislativa e ad impedire di darsi una costituzione civile che rispecchi le esigenze ed i valori della società, approfondendoli ulteriormente nell'intento di "progredire verso il meglio", nessuna libertà può esistere, nessun diritto può essere tutelato e nessun progresso può essere ottenuto.

1.2. *La religione civile.*

Tutt'altri riflessi sul fattore religioso e sul processo di crescita sociale e civile della comunità, possono derivare da una subordinazione alla scienza politica della teologia: quest'ultima diventa civile, e costituisce uno strumento di propaganda per il rafforzamento del legame caratterizzante l'intera comunità.

Questa funzione pedagogica e specificamente moderna della teologia civile, venne ad originarsi dalle premesse di carattere ideologico coniate dal Rousseau e trovò concreta diffusione nella politica dei giacobini ed un proseguimento, rovesciato, nei pensatori controrivoluzionari.

Discutendo nel *Contratto sociale* (1762) di religione e politica, Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) sostenne esplicitamente che "una serve di strumento all'altra"²⁰, se si vuole risolvere il paradosso proprio di ogni vera società politica: la nascita dello Stato richiede, infatti, che il cittadino sia politicamente razionale, ma costui diviene tale solo dopo che lo Stato lo

²⁰ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), in *Scritti politici*, a cura di E. GARIN, Laterza, Roma-Bari, 1994, vol. 1, II, 7, p. 118; L. RIZZI, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1997.

abbia educato per un lungo tempo, in un continuo progredire verso il più alto livello di civilizzazione.

Il ruolo della religione²¹ in questo caso non è relegato al solo mito originario di fondazione dello Stato, ma contribuisce a tutta la vita politica soccorrendo l'imperfezione umana con il culto civile. Una sorta di teologia politica del *Vangelo*, che Rousseau chiama "professione di fede puramente civile", la quale consente al sovrano di fissare quegli articoli di socialità senza i quali non si può essere né buoni cittadini, né sudditi fedeli. Chi non crede in questi principi non può infatti tenere fede alle sue obbligazioni morali e legali e va escluso dalla società non come empio, ma come asociale²².

La religione civile di Rousseau, nella sua forma residuale di professione di fede, lascia liberi gli uomini di professare qualsiasi credo, e richiede una formulazione rigorosa di tolleranza, laddove nel rispetto delle regole sociali, confessioni diverse possono convivere in una stessa società politica solo se tutte ugualmente accettano che ciascun cittadino possa salvarsi a modo proprio²³.

Il *contratto sociale* di Rousseau, induce nel lettore che sappia farsi prendere dal fascino dell'utopia, l'idea di un meccanismo perfetto che genera da se stesso la libertà e l'uguaglianza, la conciliazione dell'interesse e della virtù, la libertà delle prospettive metafisiche. In questa

²¹ È bene precisare che per Rousseau sono da rifiutare sia la teologia cristiana, perché ibrida ed incongrua, sia la teologia civile, intesa come religione riconosciuta in un solo Paese, perché fondata sulla menzogna, mentre è da salvare la sola religione dell'uomo; il vero cristianesimo, non quello praticato dalle Chiese, ma quello del Vangelo, nel quale gli uomini si riconoscono tutti figli dello stesso Dio.

²² Cfr. M. SCATTOLA, *Op. cit.*, p. 21.

²³ Cfr. M.L. LANZILLO, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 111 – 112.

impostazione, la religione viene ad assumere il suo vero significato di *religio*, ovvero relazione, unione nell'essere umano di quei due mondi altrimenti inconciliabili: quello della natura e quello della morale²⁴.

Questo concetto di religione civile, con Maximilien Robespierre (1758-1794), assunse una forte carica politica, e maturò nel fine ultimo di garantire a tutti i cittadini la libertà religiosa ed offrire al popolo, ancora profondamente religioso, l'alternativa di un Dio più vicino alla natura umana e quindi più tollerante²⁵.

Un Dio che esiste e rimane nella natura dell'uomo, e che nel suo nome permette il libero inserimento dell'individuo nella società. Ed è questo il valore strumentale della religione, che diviene elemento funzionale per la costruzione di un'autonoma, compatta e matura società civile.

Sulla scorta di questa visione del trascendente Robespierre incardina il proprio fondamentale concetto di "virtù del popolo", elaborando una teoria evolutiva che affranca il progresso dell'uomo dalle

²⁴ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano 1997, p. 314 – 315, dove l'A. afferma che: "Bisogna studiare la società attraverso gli uomini e gli uomini attraverso la società: coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non comprenderanno mai niente dell'una e dell'altra" [Il corsivo è nostro].

²⁵ Cfr. E. G. VITALI, *Rivoluzione e religione nel pensiero politico di Robespierre*, in *Dir. eccl.*, I, 1969, pp. 22 ss.; si veda anche A. DE STEFANO, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane (1796-1797)*, Giuffrè, Milano, 1954, pp. 5-6, dove si afferma "La Costituzione francese del 1795 si ispira, nella materia confessionale, al principio del separatismo[...]. È questo però, un separatismo che, a differenza di quello coevo dei Coloni nordamericani, si rivela, come osserva il Ruffini, «antiecclesiastico», «antireligioso», «anticristiano»; e che, d'altro canto, non ha nemmeno il vigore necessario a perseverare in tale orientamento: donde strane incoerenze, concessioni forzate, *revirements*, che lo condannano ad una crescente impopolarità e ad una ostilità diffusa. Sarà l'incredulo Napoleone ad accantonare le sue opinioni personali ed a valutare adeguatamente la potenza del sentimento religioso nelle masse; fenomeno che non va combattuto, ma sapientemente imbrigliato «*dans la main du gouvernement*»".

leggi della Chiesa, e crea i presupposti per il tanto sofferto, quanto ambito passaggio ad una prospettiva laica del senso di civiltà, e ad una dimensione borghese della nozione di cittadinanza.

Tuttavia, sarà l'italiano Filippo Buonarroti (1761-1837) a sviluppare, tramite l'elemento dato della virtù, una visione senz'altro politica della religione, che abbia a configurarsi come un vero e proprio "dogma sociale", espressione di una vita collettiva e di una società, improntata al rispetto della sovranità popolare, del sentimento patriottico-nazionale, della libertà e dell'eguaglianza.²⁶

1.3. *La politica della religione.*

Certamente diversa la posizione di Carl Schmitt²⁷ (1888-1985) che nella sua *Teologia politica* del 1922, caricò nuovamente il termine religione

²⁶ Cfr. E. G. VITALI, *Op. cit.*, p. 58: "Più avanti, lo stesso Buonarroti farà un passo ulteriore, definitivo, e « ciò che prima era detto virtuoso » sarà detto « amico dell'eguaglianza »".

²⁷ Come giurista e studioso Schmitt è uno dei più noti e studiati teorici tedeschi di diritto pubblico ed internazionale. Le sue idee hanno attratto e continuano ad attrarre l'attenzione di molti filosofi e studiosi di politica, tra cui Walter Benjamin, Leo Strauss, Jacques Derrida, Gianfranco Miglio, Giorgio Agamben. Il suo pensiero, le cui radici affondano nella religione cattolica, ruotò attorno alle questioni del potere, della violenza e dell'attuazione del diritto. Tra i concetti chiave ci furono, nella loro lapidaria formulazione, lo "stato d'eccezione" (*Ausnahmezustand*), la "dittatura" (*Diktatur*), la "sovranità" (*Souveranität*) e il "grande spazio" (*Großraum*). Tra le definizioni da lui coniate che sono diventate oggetto di dibattito e comunemente acquisite nel lessico politico - filosofico, ricordiamo appunto "teologia politica" (*Politische Theologie*), "custode della costituzione" (*Hüter der Verfassung*), "compromesso di formula dilatorio" (*dilatatorischer Formelkompromiss*), "la realtà della costituzione" (*Verfassungswirklichkeit*), o formule dualistiche come "legalità e legittimità" (*Legalität und Legitimität*), "legge e decreto" (*Gesetz und Maßnahme*), "amico e nemico" (*Freund und Feind*) e "decisionismo". Schmitt è stato decisamente influenzato, nella formazione del suo pensiero, da filosofi politici e

di tutto il suo valore teologico e metafisico, riproponendo il medesimo parallelismo tra religione e diritto come una necessità essenziale della politica moderna. Lo Stato contemporaneo sarebbe infatti sorto dalla secolarizzazione di categorie teologiche, traslate in campo politico. In questa corrispondenza strutturale, la “*sociologia dei concetti*”, come Schmitt chiama la nuova forma di sapere, identifica in termini propriamente metafisici sia il principio essenziale dello Stato moderno, ovvero la secolarizzazione, sia la struttura portante di tutta la vita politica, ovvero il fondamento teologico di ogni ordine. Secondo l’A. un legame talmente stretto quello tra teologia e politica, che metterebbe paradossalmente in dubbio l’autonomia storica e teoretica di entrambe²⁸.

Questa dipendenza assoluta della politica dalla teologia, che è appunto la conclusione a cui perviene Schmitt, crea lo spunto per operare un’altra valutazione: quella sul contrasto tra norme di diritto positivo e norme religiose.

Può accadere, infatti, che una norma dello Stato possa essere in netto ed aperto conflitto con un precetto religioso, e che quindi si ponga il problema di scegliere in che modo agire e quale coscienza sacrificare tra quella civile e quella religiosa.

teorici dello Stato come Thomas Hobbes, Jean Bodin, Emmanuel Joseph Sieyès, Niccolò Machiavelli, Jean-Jacques Rousseau, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, ma anche da contemporanei come Georges Sorel, Vilfredo Pareto, Ernst Jünger e Martin Heidegger. Tra le sue opere, *Le categorie del «Politico»*, il Mulino, Bologna, 1998; *Teologia politica. Vol. 2: La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1992.

²⁸ In senso opposto si cfr. J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, Einaudi, Torino, 2002, p. 20, per il quale « *Tutti i concetti pregnanti... della teologia sono concetti politici teologizzati* ».

In questi casi come dovrà comportarsi il cittadino/fedele, e fin dove il diritto statale debba considerarsi obbligatorio dal punto di vista religioso. Considerato in linea teorica il ragionamento di Schmitt tali contrasti tra norme dovrebbero essere nulli, in quanto il sistema politico è derivato da quello teologico, per cui l'uno è presupposto dell'altro, e non potrebbe porsi in antitesi; ciò nonostante, resterebbe comunque la subordinazione della politica alla religione, e questo comporterebbe l'applicazione del precetto religioso e la disapplicazione della norma positiva.

Tale orientamento, tuttavia, sarebbe in contrasto con la stessa visione religiosa: secondo cui la non accettazione del diritto positivo statale costituirebbe una contraddizione in termini, in quanto quest'ultimo sarebbe sussidiario della teologia morale; e dal momento che la legge dello Stato obbliga anche sul piano morale, chi la viola, lede per deduzione logica un precetto religioso²⁹.

Ma, ragionando per ipotesi, la politica a quale teologia sarebbe subordinata? Evidentemente a quella professata dalla confessione religiosa storicamente più forte e radicata: in alcuni Paesi è l'Islam, in altri confessioni non sempre politicamente impegnate, nel nostro caso la Chiesa cattolica. Questa Chiesa, ricca di retaggi medievali che ancora oggi si riscontrano in alcune delle sue concezioni autoritarie ed accentratrici, è

²⁹ Cfr. M. TEDESCHI, *Sul contrasto tra norme di diritto positivo e religiose di Adolf Merkl*, in *Diritto eccl.*, I, 2003, p. 1113; cfr. A. MERKL, *Die Staatsbürgerpflichten nach katholischer Staatsauffassung*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Wien-Leipzig, vol. 17, 1937, n. 1, pp. 1-36; cfr. A. MERKL, *Tragödie des Gehorsams*, in *Stuttgarter Zeitung*, Stuttgart, n. 16, 20 gennaio 1930, p. 3.; cfr. A. MERKL, *Zum 80. Geburtstag Hans Kelsen. Reine Rechtslehre und Moralordnung*, in *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, W. Kohlhammer, Wien, vol. 1, 1961, nuova serie, n. ¾, pp. 293-313. Sul contributo di Merkl, si veda anche A. ABIGNENTE, *La dottrina del diritto tra dinamicità e purezza. Studio su Adolf Julius Merkl*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1991.

portatrice del più atroce totalitarismo, poiché essa reclama la totalità del suo potere sugli individui, del tutto ignorando e disprezzando i principi fondanti il diritto soggettivo.

1.3.1. *...I riflessi sui principi di eguaglianza e libertà religiosa.*

Se quindi il nostro Paese avesse subito in maniera continuativa l'influenza teologica della Chiesa, e non avesse beneficiato del periodo liberale³⁰ e dell'autonomia della politica, avrebbe sicuramente respinto quei principi, che fatti invece propri dal mondo protestante, dall'illuminismo, dalla Rivoluzione francese e dallo stesso

³⁰ Il periodo liberale rappresentò un momento importante per la crescita della coscienza individuale. Si crearono i presupposti per gettare le fondamenta ideologiche caratterizzanti la dimensione preponderante del diritto di libertà religiosa, ovvero quella individuale che forgia il proprio noumeno nel denso ed incandescente ideale della libertà di coscienza. E poco importa se nell'atteggiamento complessivo dello Stato vi fosse una trascuranza del fenomeno religioso confessionale, perché la propensione dell'ordinamento verso una crescita ed una maturazione civile e culturale della propria società, avrebbe nel lungo periodo creato i presupposti per un'altrettanto libera e plurima affermazione delle organizzazioni ecclesiastiche, e quindi per la piena affermazione della libertà religiosa sia sul piano individuale che confessionale. I Patti lateranensi ed il periodo fascista arrestarono, invece, questo processo di crescita della società e con essa del diritto di libertà religiosa, ibernandolo sino all'avvento della Costituzione, e segnandone la piena affermazione sino ai giorni nostri. Sui riflessi del periodo liberale sulla libertà religiosa, cfr. S. LARICCIA, *Coscienza e libertà – Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, il Mulino, Bologna, 1989, p. 24, dove si afferma che *“Data la prevalenza attribuita al momento individuale della libertà religiosa rispetto a quello collettivo, il principio di libertà religiosa veniva pertanto disconosciuto in uno dei suoi più rilevanti profili, quello collettivo-istituzionale, con la conseguenza che la svalutazione del momento collettivo delle libertà in materia religiosa, collegandosi all'atteggiamento di ostilità nei confronti delle organizzazioni ecclesiastiche, si traduceva in una serie di restrizioni all'attività delle varie confessioni religiose, con particolare riferimento a quella cattolica”*. [Il corsivo è nostro].

costituzionalismo di stampo ottocentesco³¹, hanno sviluppato lo Stato di diritto.

Di guisa, una concezione teologicamente orientata della politica, contrasterebbe ogni forma di multiculturalismo, schiaccerebbe le minoranze religiose, le quali vedrebbero sottrarsi da una società civile di stampo confessionale, i diritti fondamentali propri di ogni individuo, tra cui anche la libertà e l'eguaglianza in materia religiosa.

Se vi sono quindi evidenti riflessi sul fattore religioso dal rapporto politica – religione, nel momento in cui si assume come propria di un ordinamento statale una scelta aconfessionale, ne conseguirà la laicità dello Stato, la libertà e l'uguaglianza dei gruppi ed il ricorso al diritto comune, il solo che possa garantire fino in fondo il pluralismo confessionale³².

All'opposto, un diritto costruito come derivazione diretta di precetti religiosi e completamente subordinato alla teologia, è un diritto illiberale, che non sarà mai strumento di affermazione e di autodeterminazione dei popoli, e che farà dell'intolleranza un'arma micidiale per sterminare qualunque differenza o dissidenza. Perché, come è stato acutamente affermato, non è promuovendo la religiosità che possono crearsi i presupposti per l'affermazione della libertà religiosa³³.

³¹ Cfr. V. FERRONE, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, nel vol. *Chiesa cattolica e modernità*, a cura di F. Bolgiani, V. Ferrone, F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 2004, pp. 49 ss., 53 e 57 ss.

³² Cfr. M. TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico, cit.*, p. 115.

³³ Cfr. S. FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 69.

È promuovendo, invece, la laicità³⁴ che possono crearsi quegli spazi neutri all'interno dei quali è possibile garantire a tutti eguali diritti ed eguale dignità. Le "leggi" delle confessioni religiose devono necessariamente restare all'interno della comunità religiosa, ed i cittadini se vogliono vedere tutelato il proprio diritto alla libertà religiosa, non possono pretendere una soluzione diversa: *"che mai si possa pretendere dallo Stato un qualsiasi appoggio a quelle prescrizioni; che la legge dello Stato debba essere tale da potersi imporre a credenti e non credenti, senza offendere i sentimenti né degli uni e né degli altri: liberale, in quanto non possa mai imporre ad alcuno di operare od agire contro le sue convinzioni, sotto la pressione, anche indiretta, della perdita di una utilità"*³⁵.

Quanto qui si è scritto, senza alcuna pretesa di compiutezza, si ritiene utile presupposto per rilevare il senso, l'intento e lo spirito di quanto si dirà più innanzi.

2. *Dalla tolleranza alla libertà religiosa: le ragioni di un percorso.*

Abbiamo accennato nel paragrafo precedente a quello che dovrebbe essere, a nostro modesto avviso, il ruolo della religione all'interno di un

³⁴ Cfr. P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA. VV., *Teoria e prassi della libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 201, dove sull'esigenza di uno Stato laico per l'affermazione dei diritti individuali, si afferma *"Se si assume che l'uomo, essere individuo, ha per proprio fine personale la conoscenza e l'amore di Dio, che s'impongono a titolo assoluto, si comprende come un tale compito tracci la sua libertà e i limiti legittimi entro cui si esercita. In questa prospettiva i diritti individuali appariranno essenzialmente come una facoltà morale per cui mezzo l'uomo può adempiere ai suoi doveri verso Dio: come un qualcosa che origina dal fatto che l'uomo ha dei doveri verso Dio"*. [Il corsivo è nostro].

³⁵ Cfr. A.C. JEMOLO, *Coscienza laica* (1946), Morcelliana, Brescia, 2008, p. 38.

sistema politico affinché possano crearsi i giusti presupposti ideologici³⁶ per consentire ai diritti di libertà ed eguaglianza religiosa di potersi affermare, nel pieno rispetto delle regole democratiche e del principio di autodeterminazione dei popoli, garantendosi nello stesso tempo anche gli altri diritti fondamentali³⁷.

Sarebbe però un grave errore metodologico, quello di iniziare la nostra trattazione sul principio di libertà religiosa senza prima dimostrare la giusta attenzione per il grande movimento politico – filosofico che ebbe ad originare il concetto di tolleranza religiosa³⁸, e se ancora prima non si andasse a definire, almeno per linee sommarie, il senso e la naturale derivazione dell'idea di intolleranza religiosa³⁹.

È un dato storicamente acquisito che la tolleranza religiosa era un concetto ben radicato nell'antichità classica, dove la religione era vissuta come un qualcosa che integra, che appartiene cioè a tutti quelli che fanno parte di una stessa nazione⁴⁰. Era quindi relegata e limitata territorialmente e geograficamente, ed anche quando si conquistavano

³⁶ Per un approfondimento della tematica si cfr. M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. eccl.*, 1993, I, pp. 548-562; cfr. A. C. JEMOLO, *Geografia della laicità in Italia*, in *Nuova Antologia*, 1982.

³⁷ Le problematiche di carattere giuridico saranno invece ampiamente affrontate nella sezione seconda di questo capitolo.

³⁸ Sulla storia e sull'evoluzione del concetto di tolleranza religiosa si cfr. H. KAMEN, *Nascita della Tolleranza*, Giuffrè, Milano, 1967; cfr. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla riforma protestante a Locke*, Giappichelli, Torino, 1983; cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1992; cfr. A. ROTONDÒ, *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE e D. ROCHE, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 62-78; cfr. F. LOMONACO, *Tolleranza*, Guida, Napoli, 2005.

³⁹ Il riferimento è a quella intolleranza religiosa sviluppatasi nell'alto medioevo ed arrivata sino alle prime dichiarazioni dei diritti fondamentali dell'uomo. Quanto all'intolleranza contemporanea, l'argomento sarà ampiamente trattato nell'ultimo capitolo di questa ricerca.

⁴⁰ Cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], il Mulino, Bologna, 1992, p. 81.

territori diversi, si rispettava il culto della divinità praticato dal popolo conquistato.

Mancava la dimensione individuale del concetto religioso, che si ebbe solo con l'avvento del Cristianesimo. Questa religione, infatti, che aveva ereditato dal giudaismo il concetto di monoteismo, diffondendosi nell'Impero romano, ebbe ad accantonare l'antica concezione nazionale del fenomeno religioso, e si fece portatrice di una nuova dimensione religiosa dal carattere individuale ed universale.

Cosicché la religione non fu considerata solo come un'istituzione di Stato, ma concepita essenzialmente come un rapporto intimo ed immediato della coscienza individuale con la divinità, e cioè come un fatto essenzialmente ed esclusivamente personale. Ma poiché l'unico Dio è padre di tutti gli uomini, quel rapporto intimo ed immediato è e deve essere in tutti gli uomini, senza distinzioni di luoghi e di tempi; vale a dire non può non essere un fatto eminentemente universale⁴¹.

2.1. Il dogma dell'esclusiva salvazione e l'origine dell'intolleranza religiosa.

Questa impostazione della religione, diffusa mediante un processo di evangelizzazione dei popoli che spesso ha goduto della spinta di conversioni obbligatorie e forzate, ebbe due conseguenze teologiche immediate: la prima, se unico è il Dio vero, tutti gli altri Dei sono falsi e bugiardi; la seconda, se unica è la religione vera, bisogna adoperarsi

⁴¹ Cfr. F. RUFFINI, *cit.*, p. 84.

affinché le religioni false siano disperse e sterminate, e tutti gli uomini siano condotti alla conoscenza del solo vero Dio, e ciò al fine di farli partecipi dell'eterna salvezza⁴².

Cosicché, viene ad essere generata una religione finalizzata all'azzeramento degli altri credi religiosi, mossa da un presupposto morale ancora più errato del fine: costringere tutti gli uomini a beneficiare della vita eterna; per il tramite, tra l'altro, dell'unica strada che si assume essere effettivamente percorribile, quella cristiana.

È l'origine dell'intolleranza religiosa. Da questo momento in poi, il cristianesimo fatto proprio dalla Chiesa cattolica, svilupperà con la complicità delle forme di governo e degli Stati che nei secoli si sono succeduti, un sistema di pedante proselitismo finalizzato alla massima diffusione del proprio credo religioso, ed utilizzando, subdolamente, "l'arma" teologica del porsi come unica, vera e primaria fonte per la salvezza dell'umanità.

Il dogma dell'esclusiva salvazione rappresentava non soltanto il principale elemento teologico di pressione sviluppato dalla Chiesa cattolica, ma evidenziava anche la sostanziale miseria culturale e la generale arretratezza della società contemporanea, che non aveva la capacità e lo spessore scientifico⁴³ e razionale per reagire ad una simile ed

⁴² Cfr. F. RUFFINI, *cit.*, p. 85.

⁴³ D'altronde la Chiesa cattolica aveva il monopolio dell'educazione e dell'insegnamento scientifico per cui, eccezion fatta per le poche illuminate menti eversive, che tra l'altro furono dissolte nei roghi dell'Inquisizione, l'alternativa all'ignoranza era l'accesso ad una cultura conformata e dogmatizzata. Ancora oggi, le credenze e le tradizioni religiose più estremiste attecchiscono su quei soggetti che o non hanno avuto la fortuna di beneficiare di una ricca e completa istruzione scolastica, oppure si sono formati esclusivamente in

inaccettabile impostazione teologica, che cancellava, inopinatamente, millenni di tradizioni etnico – religiose.

L'intolleranza nasce quindi da un'impostazione teologica che respinge ogni possibilità di confronto e di dialettica interculturale. Un senso di profondo disprezzo verso il diverso, non solo quando tale diversità potrebbe effettivamente nuocere alla dignità civile e spirituale della persona, ma anche quando tale etero diversità è assolutamente innocua, rappresentando un'essenza culturale nuova, e forse stravagante per quel contesto sociale, religioso e geografico, ma che affonda le proprie radici nell'antropologica biodiversità che è, e dovrà essere sempre, il tessuto sociale dell'umanità. In quest'ultimo caso, infatti, come affermava François-Marie Arouet, più noto con lo pseudonimo di Voltaire (1694-1778) nel suo *Trattato sulla tolleranza* (1763), con elegante sfrontatezza, "*Il diritto all'intolleranza è dunque assurdo e barbaro: è il diritto delle tigri, anzi è ben più orribile, perché le tigri non si sbranano che per mangiare, mentre noi ci siamo sterminati per dei paragrafi*"⁴⁴.

Il grande illuminista parlava al passato, fiducioso per gli importanti stravolgimenti sociali dell'epoca, contraddistinti dall'iniziale diffusione di freschi e nuovi ideali, e per le ventate di giustizia⁴⁵ che si iniziavano a respirare, e non poteva assolutamente prevedere che ancora per diversi

istituti religiosi, al "riparo" da ogni filosofia secolarizzata, progressista ed anticonformista.

⁴⁴ Cfr. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, [1763], Feltrinelli, Milano, 2008, p. 62.

⁴⁵ Cfr. lettera di VOLTAIRE a Marmontel, 25 mar. 1765, 8796, vol. VII, p. 1110, dove si manifesta nuova fiducia nella giustizia, essendo stata finalmente cassata l'ignobile sentenza di Tolosa avente ad oggetto l'*affaire Calas* - con il risarcimento per tutti i malcapitati protagonisti - nella quale si era condannata un'intera famiglia per un omicidio mai commesso, e solo per appagare un intollerante sentimento di vendetta e di rivalsa religiosa.

secoli successivi gli stessi “*paragrafi*” avrebbero continuato a produrre guerre, morti ed atroci ingiustizie⁴⁶.

2.2. *L’idea di tolleranza religiosa.*

La storia della tolleranza religiosa⁴⁷ è fatta di vicende politiche, di tanti uomini più o meno famosi, di tante vite sacrificate, di tante idee, e di tante opere bruciate attraverso i roghi della Inquisizione. Senza neanche tentare di ripercorrerla, meritando la stessa lo spazio di una trattazione interamente dedicata, seguiranno qui ad indicare alcuni passaggi che si ritengono concettualmente importanti per introdurre il successivo discorso sui diritti di libertà ed eguaglianza religiosa.

⁴⁶ Tutti gli attuali conflitti sono formalmente a sfondo religioso. Gli ebrei combattono i musulmani palestinesi, gli occidentali affermano di condurre una battaglia universale contro ogni forma di fondamentalismo religioso, i Paesi islamici integralisti spingono per una conversione di massa alla loro religione, con la conseguenza che il *Corano* ed il *Vangelo* possono essere a tutt’oggi considerate le più atroci armi di distruzione di massa. Ma siamo così sicuri che queste guerre vengano realmente combattute per l’affermazione di quei “*paragrafi*” che costituiscono i diversi credi religiosi? Perché la sensazione è quella che oggi si combatta a prescindere dal movente, e per preservare interessi oscuri ed imponenti. L’idealismo ed il credo religioso sono manipolati e fortemente corrotti, con la conseguenza che le masse vengono ad essere agitate per scopi ipocriti ed utopistici. Sotto questo punto di vista, crediamo che l’attuale sottomissione dei fini religiosi agli interessi estremi della politica, possa comportare addirittura un passo indietro rispetto ai moventi che scatenarono le guerre di religione in epoca pre-illuministica.

⁴⁷ Cfr. C. GALLICET CALVETTI, *La Tolleranza religiosa in Sebastiano Castellion, antesignano del protestantesimo liberale: presupposti ed aspetti*, in *La Tolleranza Religiosa* a cura di M. SINA, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 57 ss., dove si fa un distinguo tra quella che è la tolleranza *teoretica* che nascerebbe “*dalle convinzioni di coloro che, misconoscendo una dogmatica garantita da un magistero divinamente assistito.. professano un relativismo dogmatico spesso congiunto al libero esame dei testi scritturistici..*” e la tolleranza *pratica*, che sarebbe insita nel “*comportamento adottato di fatto nei confronti di professioni religiose individuali o collettive, difformi dalle proprie convinzioni, ispirato al rispetto delle opinioni altrui in nome della libertà religiosa, equivalente ad una specie di diritto inalienabile proprio dell’umana creatura*”. [Il corsivo è nostro].

Certamente rilevante per lo sviluppo dell'idea di tolleranza religiosa, è il contributo di quegli autori, di quei filosofi e di quegli uomini illuminati che colsero, comprendendola, l'importanza del concetto di religiosità individuale.

Il problema dell'intolleranza, era infatti primariamente incentrato sull'impossibilità riconosciuta al singolo di poter liberamente vivere ed interpretare i precetti religiosi, e sulla negazione del diritto di poter scegliere di vivere una coscienza religiosamente diversa⁴⁸. I due aspetti della problematica rappresentano anche l'ideale conduttore che segnerà poi il passaggio dal concetto di tolleranza a quello di libertà religiosa.

Il primo aspetto, quello relativo alla libertà nella religione, ha caratterizzato la nascita della più antica esigenza di tolleranza. Così come gli uomini sono tutti diversi, non è possibile che tutti siano fedeli allo stesso modo. Va da sé che gli appartenenti ad una confessione religiosa devono potere liberamente interpretare i precetti religiosi e scegliere di assumere quei comportamenti che meglio ritengono confacenti al proprio credo religioso. Questa impostazione, che oggi diamo più che scontata, nei secoli è stata fortemente osteggiata da chi si è reso fautore della più atroce intolleranza religiosa, quella perpetuata tra i fedeli di una stessa confessione religiosa, e che ancora oggi sussiste negli ideali religiosi fondamentalisti.

2.2.1. ... *Il contributo di Castellion.*

⁴⁸ Il diritto a vivere una coscienza areligiosa merita una trattazione separata, sia perché solo in tempi recentissimi è stato pienamente riconosciuto, e sia perché ancora parte della dottrina dimostra difficoltà nell'integrarlo nel concetto di libertà religiosa, confondendolo con il diritto di libertà di pensiero.

Uno spunto di riflessione importante per comprendere e contestualizzare questo primo aspetto dell'esigenza di tolleranza, ci viene proposto dall'opera di Sebastiano Castellion (1515-1563)⁴⁹, definito antesignano del protestantesimo liberale⁵⁰.

Costui con le sue idee, ebbe a celebrare e contrapporre il libero arbitrio all'oscurantismo ideologico dei calvinisti. Questi ultimi si ponevano come gli unici fedeli ed autorevoli interpreti delle scritture, e perciò esclusivi portatori della verità e del mito della salvezza eterna. Praticavano quindi un fanatismo religioso, che giustificava la condanna degli eretici, ovvero di tutti coloro che non ossequiassero i dogmi imposti dalle scritture religiose nell'interpretazione data.

Una pretesa, quella dei calvinisti, che si faceva portatrice di un dispotismo teologico micidiale, che non lasciava alcuna possibilità di dialogo e di confronto tra gli appartenenti alla stessa confessione religiosa, e che aveva come fine ultimo l'alienazione, l'allontanamento e la soppressione di qualunque ideale interpretativo non conforme.

Sebbene non avrebbe senso una comunità religiosa nella quale l'aderente alla confessione sia portatore di un proprio credo individuale, e dove non vi sia unità morale e d'intenti - in quanto verrebbe meno il fine e l'utilità di condivisione propria di ogni comunità -, è altrettanto vero che per lo stesso concetto di comunità, non può definirsi tale quell'entità sociale nella quale l'interpretazione dei precetti religiosi data da alcuni,

⁴⁹ Sull'idea di tolleranza religiosa in Sébastien Castellion si cfr. M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero politico di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008.

⁵⁰ Cfr. C. GALICET CALVETTI, *Op. cit.*, p. 59.

debba necessariamente valere per tutti, in particolar modo quando detta interpretazione sia contrastante con i valori essenziali di dignità e discordante con le stesse facoltà umane.

Questo basilare concetto fu lodevolmente elaborato dal Castellion, il quale, con riferimento alle scritture, distingueva tra le cose *supra sensus* e quelle *contra sensus*; affermando che sono senz'altro da respingere, in quanto false, tutte le cose che contrastano palesemente con l'esperienza dei sensi. Di conseguenza, le interpretazioni della Scrittura che siano impossibili da accettare in base all'esperienza della ragione e dei sensi sono da rifiutare, mentre è possibile credere a quelle che non contrastino con la logica razionale. Ne consegue che la fede non consiste nel credere passivamente anche a ciò che è irrazionale e contrario ai sensi, ma nell'assentire, attraverso l'uso della volontà, a ciò che non sia in contrasto con le facoltà umane⁵¹.

In questo modo il fedele poteva affrancarsi da un'interpretazione dogmatica della scrittura, e finalmente leggere per comprendere, pregare per scelta e volontà, e non per imposizione.

Il merito della geniale intuizione di Castellion sta nell'aver promosso in questo modo l'idea di tolleranza quale presupposto per la difesa della libertà umana; e quindi quale gradino portante per il successivo approdo alla libertà religiosa.

“Laisser les deux religions libres” nel senso prospettato di libertà di formazione spirituale e personale dei cittadini, attraverso e nei limiti del rispetto dell'eguale libertà dell'altro, rappresentava la sua ideale

⁵¹ Cfr. M. D'ARIENZO, *Op. cit.*, p. XXXI.

impostazione per la realizzazione nella società civile dello spirito cristiano di carità⁵².

Il secondo, e non meno problematico aspetto dell'intolleranza religiosa, è come si è detto relativo all'accettazione della facoltà per l'individuo di scegliere di vivere una religiosità diversa da quella comune.

Tollerare significa quindi non soltanto permettere ad un soggetto di vivere in maniera autonoma il rapporto con la propria religione ed i precetti di quest'ultima, ma anche consentire che questi abbia a scegliersi una religione diversa da quella professata dalla maggioranza della popolazione.

2.2.2. ...Il contributo di Spinoza.

Storicamente, il pieno superamento di quest'ultima barriera culturale, è forse il successivo e decisivo passaggio che ha permesso al principio di libertà religiosa di succedere al concetto di mera tolleranza. Momento essenziale per quest'ulteriore evoluzione dell'idea di tolleranza religiosa è secondo molti⁵³ attribuito al pensiero di Baruch Spinoza (1632-1677)⁵⁴.

⁵² Cfr. M. D'ARIENZO, *Op. cit.*, p. LXX.

⁵³ Cfr. F. RUFFINI, *Op. cit.*, p. 109, e H. KAMEN, *Op. cit.*, p. 220, i quali includono Spinoza tra i teorici olandesi della tolleranza, e soprattutto F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Socianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Franco Angeli, Firenze, 1975, pp. 95 e 157-158, il quale giudica le dottrine del *Tractatus theologico-politicus* come "l'espressione del concetto più maturo di tolleranza". [Il corsivo è nostro].

⁵⁴ Per un approfondimento cfr. A. PANDOLFI, *Op. cit.*, pp. 13 ss.

Il pensiero spinoziano, che può beneficiare di un ulteriore secolo di maturazione e di crescita civile e culturale rispetto al Castellion, inquadra la tolleranza come quella concessione di poter pensare ed esprimersi in materia religiosa in modo differente e discordante dall'orientamento comune, senza condizionamenti o penalizzazioni⁵⁵.

Il pensatore critica apertamente l'ingiustizia insita nella condanna di onesti cittadini solo per la diversità delle loro idee; mettendo in guardia lo Stato circa i danni che un simile operato poteva comportare, ben più ingenti del "male" che si voleva combattere.

Il termine *tolerantia* è certamente assunto da Spinoza nel significato etimologico di sopportazione paziente di un evento contrario e nocivo⁵⁶, ma nello stesso tempo egli elabora l'idea di separazione tra religione e verità, giungendo alla fondamentale conclusione che la religione può essere oggetto di un'idea vera, ma non può avere ad oggetto la verità.

Si completa in questo modo il contributo offerto dal Castellion, operando il superamento dell'universalismo cattolico, principale nemico dell'idea di libertà religiosa. Secondo Spinoza all'uomo deve essere riconosciuto il naturale diritto alla libertà di coscienza, consistendo la religione *"non tanto negli atti esterni, quanto nella semplicità e nella sincerità*

⁵⁵ Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico – politico*, trad. e comm. di A. DROETTO – E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Giappichelli, Torino, 1972, p. 488, dove l'A., con ammirazione, cerca di trasmettere la propria idea del rapporto tra tolleranza ed eguaglianza formale descrivendo il contesto storico della Repubblica d'Olanda del Seicento, affermando *"In questa floridissima repubblica e nobilissima città, infatti, convivono in perfetta concordia uomini di tutte le nazioni e di tutte le religioni, e per affidare i propri beni a qualcuno, i cittadini di questo Stato si preoccupano soltanto di sapere se costui sia ricco o povero e se sia solito agire in buona o mala fede. La religione o la setta cui egli appartiene non li interessa affatto, perché ciò non contribuisce per nulla a far loro vincere la causa davanti al giudice"*. [Il corsivo è nostro].

⁵⁶ Cfr. F. MIGNINI, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, cit., p. 167.

*dell'animo, non è di competenza di nessun diritto pubblico né di alcuna pubblica autorità... e nessuno assolutamente può essere costretto con la forza o con le leggi a diventare beato*⁵⁷.

Solo una relazione di "libertà", tra autorità politica ed esperienza religiosa, può consentire di non subordinare il politico all'obbligazione teologica, né di strumentalizzare la religione al fine di consolidare e sacralizzare il dominio politico. Difatti, secondo il filosofo, la composizione delle due entità non può che generare schiavitù, superstizione, infelicità ed intolleranza; per cui, senza la libertà di coscienza non vi può essere né pace, né crescita delle arti e delle scienze, né sicurezza collettiva e, tantomeno, sviluppo nel benessere materiale, ma unicamente miseria e paura⁵⁸.

Il percorso sin qui tracciato ha visto nel tempo la maturazione di un ideale, che parte dall'esigenza di passare da un atteggiamento totalmente intollerante verso la diversità religiosa, ad una posizione di concessione di determinate libertà nei modi di vivere la religiosità e di scegliersi il proprio credo.

Tuttavia, non può trascurarsi il dato che per un concreto avvicinamento al principio di libertà religiosa non era possibile soltanto concedere la libertà di scegliere una religione, ma doveva essere concessa anche la libertà di poterla praticare.

2.2.3. ...Il contributo di Locke.

⁵⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico – politico, cit.*, p. 239.

⁵⁸ Cfr. A. PANDOLFI, *Op. cit.*, p. 10.

Su quest'ultimo punto, notevole fu il contributo offerto dal grande pensatore britannico John Locke (1632-1704), con le sue diverse opere ed in particolare con il *Saggio sulla tolleranza* (1667), il quale sottolinea, tra le altre cose, l'esigenza di uno Stato aconfessionale, che non abbia ad usare la forza per impedire ai suoi sudditi le pratiche religiose in luoghi privati ed idonei; pratiche compiute per esternare ed alimentare la propria fede, in ossequiosa obbedienza alla legge del loro Dio e Signore.

Locke limita la sua tolleranza al fenomeno religioso, escludendo dal concetto l'ateismo, in quanto dottrina non puramente speculativa; focalizzando massimamente la sua attenzione sul concetto di pratica religiosa, ed evidenziando che non basta "sopportare" che ci siano individui che abbiano ad avere diverse credenze religiose, ma occorre che questi siano lasciati liberi di professare ed esercitare le funzioni dei rispettivi culti.

Egli, facendo proprie le dottrine dei rimostranti arminiani⁵⁹, tra cui Episcopio, sosteneva che proibire o turbare queste azioni di culto, avrebbe significato violare le coscienze dei fedeli, togliere loro il cibo vitale e necessario; in quanto così *"come non c'è vita senza cibo, così non c'è religione senza l'esercizio cultuale"*⁶⁰.

Si tratta senza dubbio di un passo importante nel percorso che porterà al futuro principio di libertà religiosa; è una precisazione che incide notevolmente sul concetto di tolleranza religiosa, dilatandone

⁵⁹ Seguaci di Jacobus Arminius (Jakob Hermandszoon), al tempo conosciuto solo come Arminio, teologo olandese (1560-1609). Per un approfondimento sull'approccio alla tolleranza del movimento arminiano, cfr. L. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Linborch-J. Le Clerc, Olschki, Firenze, 1984.*

⁶⁰ Cfr. M. TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990.

massimamente la portata, seppure con l'evidente lacuna dell'esclusione dell'ateismo. Inteso in questo senso, l'approccio al fattore religioso si proietta in una dimensione moderna, il semplice tollerare inizia ad acquisire un contenuto diverso, emancipandosi da quelle asperità concettuali che ne relegano al passato la forza innovativa dell'idea.

Con convinzione è possibile affermare che, seppure in contesti e secondo impianti teorici diversi, Spinoza e Locke disegnano la carta originaria delle libertà moderne, il cui significato inizia a svilupparsi, coniugandosi con il valore dell'eguaglianza in senso formale⁶¹.

Da questo momento in poi si guarderà con sempre maggiore ostinazione al futuro, accordando alla tematica religiosa nuovi valori e nuovi spazi.

2.3. *Gli albori del principio di libertà religiosa: tra Williams e Voltaire.*

Negli stessi anni, con forte anticipo sui tempi nei quali poi il principio avrà effettivamente a consolidarsi nella sua essenza e nel suo significato, Roger Williams⁶² (1603-1684) riuscirà a proiettarsi oltre la tolleranza religiosa, abbattendo la virtuale "barriera" del concetto

⁶¹ Cfr. G. CIOPPI, *Tra eguaglianza e libertà contributo ad una disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 56, dove l'A. analizzando i contributi di Spinoza e Locke afferma che questi sono fondamentali in quanto "descrivono fenomeni e celebrano valori, per così dire, epocali", creando i presupposti per l'affermazione di quella eguaglianza giuridica quale "punto medio di incontro, in senso formale, che consente rapporti tra individui diversi e che restano diversi". [Il corsivo è nostro].

⁶² Il contributo di Roger Williams al principio di libertà di coscienza, è forse impareggiabile. Il suo "*The Bloody Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*" (Londra, 1644), rappresenta la dichiarazione e la difesa più abile del principio della libertà assoluta della coscienza e, per l'alta sensibilità morale e giuridica espressa, fu stampato in tutte le lingue.

filosofico, per pretendere dal proprio governo tutela per il fattore religioso ed il riconoscimento di un vero e proprio diritto alla libertà di coscienza, sia esso valido per il credente come per il miscredente, per il cristiano come per l'ebreo, per il turco come per il nativo selvaggio d'America; Williams rivendicava pertanto il diritto di ogni uomo di essere in errore circa la religione e di essere protetto nell'errore dal governo civile⁶³.

La vastità del concetto espresso dal Williams, per la sua complessità e per la sua portata libertaria ed egualitaria⁶⁴, era di una tale innovazione che non poteva trovare riscontro nei pensatori della sua epoca, ed ancor meno nelle legislazioni a lui contemporanee e che si sarebbero prodotte negli immediati secoli successivi⁶⁵.

Indubbiamente, le teorizzazioni sin qui analizzate sul principio di tolleranza religiosa necessitano di una struttura statale politicamente organizzata in maniera da permettere la libera coesistenza di più orientamenti religiosi. Ma quali sono le caratteristiche che dovrebbero rivelarsi conformi al perseguimento di tale obiettivo? A noi, anche in virtù delle argomentazioni espresse nel precedente paragrafo, ed in linea con quanto affermato da Locke, sembra difficile ritenere che l'ideale struttura politica per l'affermazione del principio di tolleranza religiosa possa essere di stampo confessionale.

⁶³ Cfr. E.S. MORGAN, *Roger Williams. The Church and State*, W.W. Norton, New York, 1987, pp. 135-141.

⁶⁴ Per un interessante approfondimento sulla tematica, cfr. F.W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, trad. e cura di M. PICCININI, La Rosa, Torino, 1996.

⁶⁵ Cfr. S. FERLITO, *Separazione fra Stato e Chiesa e libertà religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Torino, 1994, p. CXXV.

L'argomento è stato ben approfondito da Voltaire, il quale si pone idealmente come un "ponte" tra la tolleranza religiosa e la libertà religiosa⁶⁶. Se il secolo dei lumi è stato da qualcuno⁶⁷ definito come quello della "tolleranza religiosa", un rilevante contributo deve essere riconosciuto a Voltaire.

Nelle sue opere è palpabile l'intenzione di contribuire effettivamente ad un miglioramento della civiltà in cui viveva⁶⁸. Nel suo ragionare sulla tolleranza Voltaire focalizzò l'attenzione su due aspetti nevralgici della problematica sociale del tempo: l'affrancamento dello Stato dalla Chiesa, ed il conseguente abbandono del ruolo della religione quale strumento di giustificazione e garanzia dell'autorità civile dello Stato.

Queste conseguenze della tolleranza avrebbero comportato a loro volta l'affermazione ed il trionfo dei principi di legalità e di giustizia, l'avvento di un governo delle leggi che avrebbe favorito l'evoluzione, ed il riconoscimento dei fondamentali diritti dell'uomo.

Pertanto, il "vagare" filosofico di Voltaire aveva un fine preciso e ragionato, che non mancava di ostentare con il proprio motto "*écrasez l'infâme*"⁶⁹, che conteneva al suo interno una vera e propria strategia

⁶⁶ Sul suo rapporto con la libertà religiosa argomenteremo nel successivo paragrafo.

⁶⁷ Chiaramente, come si è avuto modo di argomentare in queste prime pagine, il concetto di tolleranza religiosa era già stato elaborato prima, ma con il secolo dei lumi ebbe la giusta amplificazione, e divenne oggetto di fondamentali confronti che poi sfoceranno nel successivo riconoscimento nel Vecchio Continente della libertà di opinione per il tramite della prima dichiarazione francese dei diritti dell'uomo.

⁶⁸ Il pragmatismo di Voltaire era una qualità assai inusuale per i filosofi del tempo, e forse anche per quelli attuali.

⁶⁹ Cfr. G. CAROBENE, *Tolleranza e libertà nel pensiero di Voltaire*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 37, dove si afferma che tale esclamazione, con la quale il filosofo era solito concludere i propri scritti, e le proprie lettere, rappresenterebbe "*la costruzione di una teoria politica, sia pure dai contorni non ben definiti*". [Il corsivo è nostro].

politica. Egli non rinuncerà mai a criticare il concetto di confessionalità dello Stato che, a suo avviso, incide a catena su innumerevoli elementi fondanti la società civile, e a deridere ogni e qualsivoglia posizione favorevole allo strapotere della confessione di riferimento, ed in particolare quelle teorie che per impressionismo psicologico tentano di costruire tesi catastrofistiche in riferimento alle ipotesi di pluralismo religioso e confessionale. Sul punto, significativa la sua riflessione dove sottolinea che *“se in Inghilterra ci fosse una sola religione, si dovrebbe temere il dispotismo, se ce ne fossero due, si taglierebbero la gola; ma ce n'è una trentina, e vivono in pace e felici”*⁷⁰.

Tra le principali attività di Voltaire c'è quella della costruzione di una “religione naturale” costituita da quelle norme universali che emergono al di là delle situazioni contingenti, fondate sulla nozione stessa di Dio, grazie alla ragione, e che costituiscono l'unico correttivo alle follie umane⁷¹. Una religione che abbia a ripensare il rapporto dell'uomo con l'immanente ed il trascendente, che possa liberare l'individuo da quelle sovrastrutture false e fuorvianti che la Chiesa cattolica aveva imposto nei secoli.

Un contributo, quello del filosofo dei lumi, di alto connotato sociale, che mira ad una pacifica convivenza degli uomini, e che rigetta tutte quelle idee basate su condizioni poste ed insindacabili, che costituiscono il nucleo essenziale dell'intolleranza religiosa. Un atteggiamento, quello della Chiesa cattolica, assai sconveniente e contraddittorio, che ha preteso

⁷⁰ Cfr. VOLTAIRE, *Lettere filosofiche o lettere inglesi* [1733], a cura di G. PAVANELLO, Mondadori, Milano, 1987, p. 32.

⁷¹ Cfr. G. CAROBENE, *Op. cit.*, p. 56.

dagli individui comportamenti brutali, irrazionali, per la conquista della salvezza, ma che, come finemente osserva Voltaire, se si *“considerano le guerre di religione, i quaranta scismi papali, che sono stati tutti sanguinosi; le imposture, che sono state quasi tutte funeste; gli odi inconciliabili accesi dalle differenze di opinione; se si vedono tutti i mali prodotti dalla falsa devozione, gli uomini hanno già avuto da tempo il loro inferno in questa vita”*⁷².

La cacciata del clero ipotizzata da Voltaire da tutte le istituzioni dello Stato, e da quei settori di primaria importanza per una solida strutturazione della società civile⁷³, è un importante punto di partenza per l'affermazione del principio di tolleranza religiosa.

L'idea di un monarca illuminato che abbia ad incoraggiare la religione, in quanto sempre è quest'ultima portatrice di *“un'utilissima morale”*, seppur dall'A. sviluppata nel senso di religione civile nell'intento di crescita culturale della società, non lascia dubbi sulla sua convinzione di preferire e favorire una comunità civile religiosa, piuttosto che una areligiosa.

Certamente è questo, a nostro prudente avviso, un punto centrale del concetto di tolleranza in Voltaire, il quale, rifiutando le concezioni di vita ateistiche, anche in maniera forte, scriverà *“l'opinione che un dio esista presenta delle difficoltà, ma nell'opinione contraria si riscontrano delle assurdità”*; dimostra così di fare un passo indietro rispetto a Williams, e di non accettare pienamente il senso del concetto di libertà di coscienza.

Questo è un limite forte, che indirizza la tolleranza volteriana al solo fattore confessionale, ed in una dimensione organica al rapporto politica -

⁷² Cfr. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, [1763], cit., p. 87.

⁷³ Cfr. R. FUBINI, *Introduzione a scritti politici di Voltaire*, Einaudi, Torino, 1964, p. 102.

religione che, come si è detto, costituiva lo scopo primario del pensatore⁷⁴. L'intolleranza verso l'ateismo "paralizzerà" l'evoluzione del pensiero di Voltaire nel suo percorso di avvicinamento al principio di libertà religiosa che, complessivamente considerato, ritrova la sua principale ragion d'essere proprio nel pieno riconoscimento di qualunque orientamento di coscienza, sia esso religioso o areligioso, e che perciò non sarà mai raggiunto.

L'evidente limite insito nella tolleranza di Voltaire, avrà però il merito di alimentare sul tema il dibattito tra i pensatori del secolo dei lumi, creando i successivi presupposti per teorizzazioni della tolleranza che sempre più si avvicineranno ai principi di libertà ed eguaglianza religiosa.

Al di là della differenza tra sopportare colui che crede diversamente, ed accettare la libera condivisione di credi diversi, che tradizionalmente segna il limite tra tolleranza e libertà religiosa, occorre focalizzare l'attenzione sulla natura dei due principi.

Mentre la libertà religiosa per l'alto valore di sintesi degli elementi che la compongono non può che essere universalmente condivisa da chi ha fatto propri gli istituti primari della convivenza democratica, lo stesso non può dirsi per la tolleranza religiosa.

⁷⁴ Cfr. P. GAY, *Voltaire politico. Il poeta come realista*, trad. it. di G. SCATASTA, il Mulino, Bologna, 1991, p. 10, dove si sottolinea che il filosofo francese "era immerso così profondamente nella cultura politica della sua epoca e del suo mondo che egli parlava quasi sempre di politica, anche nelle sue poesie (come nella sua interminabile epica virgiliana, l'*Henriade*), nelle sue opere storiche, nei suoi drammi e nei suoi racconti, per non citare poi i suoi libelli umanitari". Una prospettiva politica, quella del pensatore, che considerava complessivamente gli elementi della società, per cui "il governo delle leggi, la prosperità del commercio, la tolleranza religiosa, il fiorire delle arti e delle scienze, le libertà civili – sono tutti elementi necessari che si sorreggono gli uni con gli altri" (p. 59). [Il corsivo è nostro].

Quest'ultima, proprio perché incompleta nella sua portata egualitaria, è sempre strumentale a qualcosa, necessita di precipue giustificazioni, riserva a monte ragioni diverse e spesso non attinenti al mero fattore religioso.

Sarebbero almeno quattro le categorie nelle quali inserire le ragioni della tolleranza: quella afferente alla mera prudenza politica, che si sostanzia in quel concetto di tolleranza *come male minore o come male necessario*; quella c.d. del metodo universale, caratterizzata dal rifiuto consapevole della violenza come mezzo per ottenere il trionfo delle proprie idee; quella della ragione morale, o del rispetto della persona altrui; e quella teoretica, per la quale la verità può essere raggiunta solo attraverso il confronto o addirittura *la sintesi di verità parziali*.⁷⁵

Queste ragioni, proprio perché rendono la tolleranza religiosa un mezzo e non un fine, ne segnano irreversibilmente il limite più grande, ne compromettono la portata etica e ne caratterizzano il profondo distacco dalla libertà religiosa.

Trasformare, da mezzo in fine, il principio libertario per predisporlo a quel duro confronto dialettico tra tutela e garanzia di accesso a tutti ai benefici del diritto, costituisce quel processo di transizione tra tolleranza e libertà, che si colloca al centro di lotte sociali, culturali e politiche di estrema intensità, che in un oscillare di avanzamenti, arretramenti e situazioni di stasi, ricopre tutto il periodo illuminista sino ad arrivare alle prime dichiarazioni dei diritti.

⁷⁵ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., pp. 233 ss.

3. *Il contributo degli illuministi per la moderna interpretazione dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa.*

Calarsi nei processi di formazione di quei principi che oggi sono universalmente riconosciuti come diritti, può darci il senso del loro reale valore, ed allo stesso modo può contribuire alla nostra consapevolezza di ciò che possiamo (e dobbiamo) pretendere dallo Stato. Quando questi diritti, infatti, vengono in qualche modo compressi e pregiudicati, deve essere in noi vivo un sentimento di immediata reazione, finalizzato a riacquisire, senza subire danni irreparabili, ciò che nel tempo ci viene sottratto.

Abbiamo visto nei paragrafi precedenti quanto sia fondamentale per il progresso civile di uno Stato di diritto che la politica diventi scienza etica, affrancandosi da ogni riferimento ad un'autorità di ordine spirituale che pretenda di essere universalmente riconosciuta e che si proclami superiore ad ogni potere civile⁷⁶.

Questo affrancamento dal potere temporale della Chiesa può avvenire soltanto con il riconoscimento, prima della tolleranza religiosa e dell'uguaglianza dei cittadini, indipendentemente dalla loro credenza in materia di religione; e poi della libertà religiosa, nel duplice effetto di libertà di coscienza o dai culti, e di libertà dei culti.

Ciò costituisce il presupposto per consentire allo Stato di non far proprie le verità di alcune confessioni religiose, ma di ricercare all'interno

⁷⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Introduzione al De Cive di Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, p. 73.

della propria comunità valori identificanti e condivisi che possano unificare, nel senso di nazione, ed ispirare la condotta dei cittadini⁷⁷.

Il fine di queste considerazioni fu immediatamente compreso dai pensatori illuministi, i quali individuarono con grande acume politico e lungimiranza giuridica, il peso e le conseguenze del ruolo della religione nel processo di lenta e costante formazione di una coscienza civile e del sentimento di nazione.

Essi⁷⁸ si fecero portatori delle nuove grandi idee che costituirono la genesi del moderno Stato laico illuminista⁷⁹.

3.1. Il ruolo ideale della religione per l'affermazione dei principi di libertà ed eguaglianza: il dibattito fra gli illuministi.

Il merito dei pensatori illuministi fu quello di evidenziare che il problema relativo ai diritti di libertà ed eguaglianza religiosa, fosse strettamente relegato al rapporto tra politica e religione, e che quindi una

⁷⁷ Cfr. L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità sotto il profilo giuridico*, in *Archivio Giuridico*, 1967, p. 88.

⁷⁸ Focalizzeremo la nostra attenzione sulle argomentazioni svolte da Voltaire, Montesquieu e Rousseau, senza alcuna pretesa di completezza, e non perché questi siano gli unici filosofi del secolo dei lumi ad essersi occupati del fattore religioso, piuttosto in quanto crediamo che dalle loro opere possa trarsi un'analisi filosofico – politica dei principi che stiamo trattando, coordinata ed organica.

⁷⁹ Cfr. C. CARDIA, voce *Stato laico*, in *Enc. dir.*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1974, p. 877 ss., dove si afferma che “*Lo sviluppo del principio di libertà religiosa può.. farsi coincidere con la genesi dello Stato laico illuminista, sviluppatosi nell'alveo di una società non ancora secolarizzata, la quale recuperava a pieno l'autonomia del potere civile e sanciva l'irrelevanza civile più completa degli ordinamenti confessionali*” [Il corsivo è nostro].

situazione di privilegio⁸⁰ da parte di una determinata Chiesa fosse senza dubbio incompatibile con l'affermazione di tali diritti.

Mentre su questa posizione vi era generale concordanza tra i *philosofes*, un fondamentale punto di discordia fu rappresentato da quello che doveva essere il ruolo ideale della religione per consentire l'affermazione dei principi di libertà ed eguaglianza.

3.1.1. ...*Voltaire*.

In Voltaire, come si è già avuto modo di accennare, il concetto di tolleranza religiosa non fu mai disgiunto dall'adesione ad una credenza religiosa, sia pure deistica⁸¹, confidando nella funzione guida che la religione può svolgere sulla formazione spirituale, culturale e civile della società.

Probabilmente tale limite trovava la ragion d'essere nella scarsa fiducia che il pensatore riponeva nelle qualità del popolo, il quale a suo dire non era in grado di comprendere il ruolo e la funzione della filosofia⁸² – la quale era certamente riservata ad un gruppo ristretto di intellettuali -

⁸⁰ Cfr. S. FERRARI, *Diritto e religione in Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 56, dove si afferma citando J. DE SOUSA e BRITO, che si ha privilegio per una determinata Chiesa quando “i poteri violano il principio di separazione e i privilegi violano il principio di uguaglianza”.

⁸¹ Cfr. G. CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del settecento*, vol. I, Cedam, Padova, 1941, p. 67, secondo il quale Voltaire “crede che la religione consista non nelle opinioni di una metafisica inintelligibile, né in cerimonie vane, ma nell'adorazione e nella giustizia. Fare il bene, ecco il suo culto; essere sottomesso a Dio, ecco la sua dottrina”. [Il corsivo è nostro].

⁸² Cfr. E. PARESCHE, voce *Interpretazione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXII, p. 180, dove si critica fortemente questo concetto di interpretazione elitario e strumentale, e si afferma che “I due miti della certezza e della giustizia, che hanno permesso a filosofi ed imperatori di proibire l'interpretazione dei propri testi dimostrano il puerile illuminismo che ha dettato questo divieto o quello di quanti, surrettiziamente, oggi non esitano a riproporlo” [Il corsivo è nostro].

che sola poteva consentire la libera ed autonoma formazione della coscienza, e la completa rinuncia ad una guida di stampo confessionale, ma che mai avrebbe potuto comportare una rinuncia a Dio, ed alla sua stessa esistenza.

Su quest'ultimo punto occorre anche rilevare che per il filosofo francese era di vitale importanza ai fini della preservazione di una società civilizzata, la fede in un Dio "*remunerateur et vengeur*", in quanto solo l'idea della vendetta divina poteva costituire un valido freno ai più terribili impulsi dell'uomo.

Questa idea di religione come strumento di regolazione delle attività sociali, definita, forse discutibilmente, anche come un "ateismo mascherato"⁸³, è figlia di una situazione contingente che vedeva uno Stato ancora in debito di prestigio nei confronti della religione la quale, in assenza di un sistema giuridico forte, coeso e condiviso, aveva certamente maggiore capacità di incidenza sulle volontà degli individui.

3.1.2. ... *Tocqueville*.

Vero è anche però, che ancora qualche anno più tardi, e soprattutto in epoca successiva alle due dichiarazioni francesi dei diritti⁸⁴, Alexis de

⁸³ Cfr. F.R. DE LAMENNAIS, *De la religion, considérée dans ses rapport avec l'ordre politique et civil*, Première Partie, Parigi, 1825, p. 36, trad. italiana BUFFA DOMENICANO, Stamperia Arena, Genova, 1825, p. 36, dove l'A. afferma che: "*Di questa guisa si son vedute nascere e stabilire in Europa, coi governi o dispotici o repubblicani, le religioni o nazionali o civili, le quali non sono che un ateismo mascherato*". [Il corsivo è nostro].

⁸⁴ La prima dichiarazione del 1789, considerata libertaria e borghese, non durerà che un anno, per poi essere sottoposta a revisione da parte di un Comitato; quest'ultimo si preoccuperà di colmare le diverse lacune presenti nella prima dichiarazione, che in

Tocqueville (1805-1859)⁸⁵, magistrato e filosofo francese, da molti riconosciuto come il padre della democrazia moderna, sul tema libertà politica – libertà religiosa aveva ad esprimersi nei seguenti termini, cosciente del pedante radicamento ontico che caratterizzava il popolo francese: “... dubito che l’uomo possa mai sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono incline a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda”⁸⁶.

materia di libertà dei culti trascurava, tra l’altro, il delicatissimo settore del diritto di associazione e del diritto del lavoro, impostando tutta l’organizzazione normativa con un crescente riferimento anche al principio di eguaglianza. Tale Costituzione, così riorganizzata, fu presentata ed approvata nel 1791; ma gli eventi precipitarono, ed essa fu abrogata con il D. 21 settembre 1792 che soppresse la monarchia. La Commissione nazionale nello stesso anno diede incarico ad un nuovo Comitato costituzionale di elaborare un nuovo Statuto repubblicano. La Dichiarazione così rivisitata fu approvata il 23 giugno 1793, e fu senza dubbio la più democratica mai formulata. Per un approfondimento della tematica si cfr. F. BATTAGLIA, *Libertà ed Uguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795. Testi, lavori preparatori, progetti parlamentari*, Zanichelli Editore, Bologna, 1946.

⁸⁵ Cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, il Mulino, Bologna, 1974, p. 156, nel quale si afferma che Tocqueville fu il primo a prospettare “la possibilità che nel sistema separatistico gli interessi della società civile e quelli della società ecclesiastica potessero bellamente armonizzarsi”. [Il corsivo è nostro]. In particolare il contributo di Tocqueville risulta fondamentale in quanto egli è portatore dell’esperienza e della prospettiva americana sul senso e sul ruolo della religione all’interno dell’apparato statale. La religione diventa, secondo questa impostazione, uno strumento primario per l’affermazione della libertà all’interno della società; dove molto attive sono le associazioni a cui ogni persona è libera di iscriversi. Constaterà con mano che l’esperimento americano è senza dubbio significativo, principalmente in considerazione del fatto che chi va ad abitare in quel Paese scappa da persecuzioni religiose: per cui la religione in quella società così costituita, svolge un ruolo di integrazione sociale, insegnando all’individuo a vivere con gli altri individui. Altro punto importante è insito nel totale distacco della sfera religiosa da quella politica: il contributo della religione è di carattere strettamente morale, essa aiuta a governare la cosa pubblica non con istituzioni ma con meri precetti. Per un approfondimento sul pensiero di Tocqueville, si cfr. F. M. DE SANCTIS, *Tocqueville, democrazia e rivoluzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2000.

⁸⁶ Cfr. TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1840), P. I, cap. XX. Sul punto si veda anche D. HOEGES, *Das vergessene Rest. Tocqueville, Chateaubriand und der Subjekt-Wechsel der französischen Geschichtsschreibung*, in *Historische Zeitschrift*, 238, 2, aprile 1984, pp. 287-310.

Vi sarebbero quindi delle ragioni ontologicamente presenti nella natura umana e storicamente condizionate, tali da favorire un approccio religioso alla comunità sociale, e quindi la necessità di certezze e conforti spirituali per garantire gli equilibri in una determinata società civile⁸⁷.

3.1.3. ...Montesquieu.

A conferma di quanto detto, lo stesso Charles-Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755)⁸⁸, nella sua monumentale opera *Lo Spirito delle*

⁸⁷ Sul punto si cfr. C. FAUCHET, *De la religion nationale*, Bailly, Parigi, 1789, pp. 41 ss., dove l'A. muove agli illuministi la critica di aver illusoriamente creduto che la società non avesse bisogno della religione e che potesse reggersi sulle sue stesse forze, considerando per ciò non sufficiente il mero ruolo della c.d. religione filosofica; deve trattarsi, invece, di una religione sensibile, che parli all'immaginazione, che collochi in cielo il fondamento assoluto di tutte le leggi e della loro obbligatorietà, "Coloro che credono che si possa formare un popolo senza religione adottano la più grande assurdità" (*Discours sur les mœurs rurales*, 10.08.1788, Parigi, 1788, p. 27).

⁸⁸ Con *Lo Spirito delle leggi*, Montesquieu, dà luogo alla costruzione di una vera e propria scienza delle società: egli individua tre forme di governo, distinte sia in base al numero di coloro che detengono il potere sia in base al modo in cui esso viene esercitato. A ciascuna di queste forme di governo corrisponde un principio, inteso nel duplice senso di fattore originario e di elemento costitutivo, al quale esse devono mantenersi fedeli se vogliono conservarsi a lungo. Nel governo repubblicano - distinto a sua volta in democratico e aristocratico - il potere è ritenuto da più persone (rispettivamente tutti o alcuni cittadini) ed è esercitato in conformità alla legge: il suo principio è la *virtù*. Nel governo monarchico il potere è detenuto da uno solo, ancora in conformità alla legge: il suo principio è l' *onore*. Nel governo dispotico il potere è tenuto da uno solo, ma è esercitato in modo arbitrario: il suo principio è la *paura*. Montesquieu, pur non nascondendo le sue simpatie per la soluzione monarchica di tipo costituzionale (sul modello inglese), ritiene che non si possa stabilire in assoluto quale di queste tre forme di governo sia la migliore. La validità di ciascuna di esse è relativa al popolo cui la si applica. L'intento di pensatore non è quindi quello di indicare un ordine preferenziale, ma piuttosto quello di ricercare le condizioni ideali e particolari per l'affermazione di ciascuna forma di governo, che con il suo principio, possa svilupparsi e mantenersi; queste condizioni ed i rapporti tra queste, costituiscono lo "*spirito delle leggi*". Il filosofo si preoccupa, altresì, di determinare la condizione generale per il mantenimento della libertà politica, la quale condizione può valere indifferentemente per le forme di governo

*leggi, nel descrivere il rapporto di obbedienza che si instaura tra sudditi e principe nell'ambito di un governo dispotico, afferma con viva eloquenza: "V'è una cosa, tuttavia che qualche volta può venire opposta alla volontà del principe: ed è la religione. Si abbandonerà il proprio padre, lo si ucciderà perfino, se il principe lo comanda: ma non si berrà vino, quand'anche egli lo voglia e lo comandi".*⁸⁹

Nella coscienza di Montesquieu era quindi viva la consapevolezza dell'importanza del radicamento religioso del popolo ai fini del mantenimento degli equilibri sociali. Egli, fautore della moderazione in chiave politica, arrivò persino a giustificare la lotta alle eresie pur di equilibrare il movimentato "calderone" sociale della società transalpina.

E potrebbe risultare a qualcuno sorprendente, che uno dei maggiori protagonisti della teorizzazione dei principi di uguaglianza e libertà, avesse poi a giustificare determinate persecuzioni contro le eresie e le stregonerie.

Il discorso, semplicisticamente posto in questi termini, risulta in realtà molto complesso. Egli, lungi dall'essere un liberticida, nella sua teorizzazione della società civile, ebbe a rilevare che nella trasposizione

repubblicana - cioè democratica o aristocratica - e monarchica (al dispotismo non si può applicare, poiché il suo principio, la paura, esclude la libertà). Essa consiste nella divisione dei poteri - legislativo, esecutivo, e giudiziario - che Montesquieu aveva visto realizzata nella costituzione inglese. La teoria della divisione dei poteri era stata concepita già da Locke limitatamente ai primi due poteri (per Locke il terzo potere non era quello giudiziario, ma quello federativo, ed era direttamente dipendente dal potere esecutivo), e perfezionata successivamente da Henry Saint-John Bolingbroke (1678-1751), con il quale Montesquieu venne in contatto nel suo viaggio in Inghilterra. Ma è solo attraverso Montesquieu, che essa entra definitivamente nel patrimonio politico e culturale francese ed europeo.

⁸⁹ Cfr. MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi* (1734), Traduzione italiana a cura di B. BOFFITO SERRA, BUR, Milano, 2007, Libro III, cap. X, p. 175.

pratica dell'ideale di tolleranza religiosa, occorre preservare primariamente il sentimento religioso. Questo, infatti, poteva essere turbato e offeso da pratiche irreligiose ovvero da atti di stregoneria od eresie varie, con la conseguenza di incidere negativamente sulle coscienze religiose e nuocere alla pace della comunità.

Per cui era necessario che lo Stato si facesse carico della problematica tutelando, in un sistema di tolleranza religiosa, il rispetto della fede degli individui, certamente più vulnerabile e suscettibile di mortificazioni, rispetto a scelte di coscienza diverse.

Secondo il filosofo francese *“la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre con quella dei principi”*⁹⁰, e con essa ne viene infettata l'intera comunità; lo Stato aveva il dovere di vigilare sulla corretta applicazione dei principi, e di intervenire per la tutela degli stessi.

Quest'azione di tutela doveva essere svolta con la massima prudenza, e soltanto nei confronti di quelle pratiche che avessero come fine la distruzione della religione; punire l'eresia, intesa come pericolo reale al sentimento religioso in generale, e quindi come ingiusto sopruso, ma farlo con attenta circospezione⁹¹.

Si ritengono poco esatte le conclusioni da qualcuno⁹² avanzate sulla configurazione di una certa intolleranza religiosa nel pensiero del filosofo; in quanto non è possibile analizzarne il contenuto disgiuntamente da

⁹⁰ Cfr. MONTESQUIEU, *Op. cit.*, Libro VIII, cap. II, p. 263.

⁹¹ Cfr. MONTESQUIEU, *Op. cit.*, Libro XXV, cap. XII, p. 1038, dove il filosofo a riprova di quanto sostenuto afferma che *“Bisogna evitare le leggi penali in fatto di religione”*. [Il corsivo è nostro].

⁹² Cfr. B. DE LA GRESSAYE, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Parigi, 1777, t. II, p. 375, dove si afferma che *“Montesquieu non è assolutamente contrario alla repressione degli atti irreligiosi da parte delle autorità civili”*. [Il corsivo è nostro].

quanto è stato affermato da questi nelle sue teorizzazioni dei concetti di libertà e di eguaglianza.

Quella a cui ambiva il Montesquieu era una libertà guidata dalle leggi ed esercitata nel rispetto degli altri: *“Il posto naturale della virtù è accanto alla libertà; ma non si trova nella libertà estrema più di quanto non si trovi nella schiavitù”*⁹³. Lo stesso deve argomentarsi anche per il concetto di eguaglianza⁹⁴, che non consiste nel far sì che tutti comandino o che nessuno sia comandato, bensì è insito *“nell’obbedire e nel comandare ai propri uguali”*⁹⁵. Una libertà ed un’eguaglianza razionalmente contemperate e finalizzate ad un equilibrio armonioso degli individui all’interno della società, e delimitate dal solo estremo della prevaricazione.

Tale impostazione, riversata sul fattore religioso, conferma l’idea secondo cui nessuna intolleranza potrebbe ravvisarsi nel pensiero del Montesquieu, ed il suo orientamento, apparentemente ambiguo nei confronti della lotta all’eresia, altro non era che significare un limite alla

⁹³ Cfr. MONTESQUIEU, *op. cit.*, Libro VIII, cap. III, p. 266.

⁹⁴ Cfr. M. FIORAVANTI, *Uguaglianza e Costituzione: un profilo storico*, in *Le ragioni dell’uguaglianza*, a cura di M. CARTABIA e T. VETTOR, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 53 e ss., dove si afferma che in Montesquieu si ritrova la descrizione del concetto di uguaglianza estrema, quale risultato di una degenerazione, in quanto con essa *“si vuole demolire la base della costituzione stessa, con il livellamento di ogni differenza, con la negazione di ogni ruolo della aristocrazia e dei corpi intermedi, favorendo in questo modo il dispotismo, che è il fatale punto di arrivo di un processo di questo genere, entro cui i due estremi dell’assolutismo monarchico e della democrazia estrema finiscono per riprodursi specularmente, rinviando continuamente l’uno all’altro. Con Montesquieu si crea dunque la grande contrapposizione: da una parte il governo moderato e bilanciato, che è il governo costituzionale, e che potremmo già definire di diritto, dall’altra il governo dispotico, che è il governo che potremmo definire ultrapolitico, perché frutto della rottura dell’equilibrio, e dunque della prevalenza netta ed unilaterale di un principio politico, sia esso ultramonarchico, o ultrademocratico”*. [Il corsivo è nostro].

⁹⁵ Cfr. MONTESQUIEU, *op. cit.*, Libro VIII, cap. III, p. 265.

libera professione del culto, ovvero delle manifestazioni di coscienza, individuato nel preservare e protendere alla pacifica convivenza civile.

3.1.4. ... Rousseau.

Crediamo, tuttavia, senza troppi dubbi, che il più alto contributo alla teorizzazione dei principi di uguaglianza e libertà sotto il profilo religioso sia stato dato dal Rousseau. Del filosofo ginevrino già abbiamo accennato nel primo paragrafo, adesso è opportuno approfondirne il senso del discorso verificandone la compatibilità con la nostra tesi, che mira a cogliere nel concetto di religione del Rousseau un aspetto, per così dire prodromico, alla successiva affermazione del moderno concetto di nazione e di sovranità nazionale, essenziale per la positivizzazione dei principi di eguaglianza e libertà.

Riteniamo di assoluta rilevanza ai fini della nostra trattazione, primariamente inquadrare la differenza tra quella che fu l'idea di religione in Voltaire e quanto invece sostenuto dal Rousseau.

Il filosofo francese, come già anticipato, rilevava come, sia il concetto di religione che quello di Stato, erano stati sfigurati e manipolati dal connubio strutturatosi tra la società civile e la Chiesa secolare. Per cui dalla separazione delle due entità, ognuna avrebbe potuto finalmente proporsi nel suo significato reale ed ideale. Lo Stato poteva così generare legalità e giustizia, mentre la religione poteva svilupparsi nel suo senso naturale ed universale.

L'illuminismo di Voltaire mira essenzialmente a realizzare un'unità spirituale nella società civile, una nuova *societas christiana*: deista in religione, umanitaria in morale, retta dalle leggi della ragione.

Per ottenere questo risultato, occorre sostenere la libertà di opinione e trasformarla in un'arma di offesa: incentivare la conoscenza e la formazione di un'opinione pubblica tramite la lettura dei *philosophes*, combattendo primariamente contro la censura⁹⁶.

Rousseau fu come Voltaire ispirato da un razionalismo individualista permeato di tolleranza⁹⁷ verso tutte le fedi, negando che qualcuna di queste potesse essere portatrice della verità assoluta. Diversamente da Voltaire, egli si poneva in maniera radicalmente opposta rispetto allo scetticismo religioso, maturando sul tema grandi aperture⁹⁸.

Egli, come accennato in precedenza, si fa precursore di una religione civile che portatrice di sentimenti di socialità possa costituire la guida primaria per la costruzione di una società civile all'interno della quale, in maniera armoniosa, possano svilupparsi tutti i soggetti nell'individualità delle proprie coscienze.

La contrapposizione con il concetto di religione naturale e universale di Voltaire, e quindi con la visione di tolleranza espressa da quest'ultimo⁹⁹,

⁹⁶ Cfr. P. GAY, *op. cit.*, p. 207.

⁹⁷ Cfr. G. CAROBENE, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁸ Egli, infatti, in più occasioni dichiarerà di constatare “*l'autonoma capacità dell'uomo di riconoscere la verità e di seguirla, sulla base delle proprie disposizioni naturali*”. [Il corsivo è nostro]; cfr. *Emilio, cit.*, pp. 400 – 401; *Giulia o La nuova Eloisa*, trad. italiana di P. BIANCONI, BUR, Milano 1992, p. 707; *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, in *Scritti politici*, a cura di P. ALATRI, Einaudi, Torino 1970, pp. 505-507.

⁹⁹ Cfr. V. RICCA, *Voltaire filosofo*, Milano-Palermo-Napoli, 1909, p. 51, dove si precisa che secondo l'idea di religione di Voltaire “*.. alla rivelazione ed ai dogmi intellegibili, subentri*

sta nel presupposto essenziale, che in Rousseau, la religione perde la sua necessaria religiosità e si trasforma in un insieme di principi imposti dall'autorità politica ai propri cittadini, per permettere un'organizzazione unitaria tollerante verso qualunque tipo di credenza religiosa o irreligiosa.

Secondo Rousseau, il regno spirituale, separando il sistema teologico da quello politico, ebbe a frammentare l'originaria unità dello Stato ed a provocare quelle divisioni interne che non hanno mai più cessato di creare agitazioni nei popoli cristiani¹⁰⁰, introducendo altresì quel dispotismo che fu fautore di ogni privazione di libertà di culto.

La religione civile può avere quindi come diretta conseguenza quell'unità politica¹⁰¹ e quella coesione sociale, vitale per l'estrinsecazione di ogni diritto e libertà. Siamo all'embrionale teorizzazione del concetto di Stato di diritto che contraddistinguerà il costituzionalismo moderno, e sarà viatico per la reale affermazione dei diritti di libertà ed eguaglianza religiosa.

Il contributo del grande filosofo ginevrino non è assolutamente "ridimensionabile" al certo e rilevante merito di aver teorizzato uno strumento civile per l'affermazione dei diritti, perché, in particolar modo

l'impero della religione naturale, sotto l'egida fida e sicura della morale e della giustizia". [Il corsivo è nostro].

¹⁰⁰ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale, cit.*, Libro IV, p. 191.

¹⁰¹ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale, cit.*, Libro IV, p. 193, dove sul punto il filosofo afferma "Di tutti gli Autori Cristiani il filosofo Hobbes è l'unico che abbia compreso correttamente il male e il rimedio, che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, riportando tutto all'unità politica, senza la quale né Stato, né Governo saranno mai ben costituiti" [Il corsivo è nostro]. Sul contributo di Hobbes, si veda anche M. TEDESCHI, *Potestà civile e potestà ecclesiastica nel pensiero di Thomas Hobbes*, in *Dir. eccl.*, 1988, I, pp. 101 – 126; e nel vol. *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Navarra, Madrid, 1989, pp. 1173 ss.; oltre che in *Vecchi e nuovi saggi di Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 415 – 441.

per l'evoluzione del concetto di eguaglianza – che chiaramente in chiave particolare diventa applicabile anche al fattore religioso –, ebbe ad elaborare concetti intramontabili per la comprensione del principio e per l'attuazione del diritto.

Nel suo discorso sull'*Origine della disuguaglianza* del 1754, egli affermava che la società incideva negativamente sulla disuguaglianza naturale, amplificandola e diffondendola. Difatti, a suo giudizio, essa è quasi nulla nello stato di natura, e trae forza ed incremento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano e diviene stabile e legittima ad opera dell'istituzione della proprietà e delle leggi¹⁰².

Occorre pertanto creare per il tramite di una religione civile i presupposti per mitigare le disuguaglianze umane.

Tale religione così impostata deve evitare che gli interessi personali dominino la politica dello Stato, alterando negativamente le diversità che sono proprie della società. Questa visione, limitata ai confini del singolo Stato, che quindi non mira ad un cosmopolitismo della solidarietà, sarà poi superata da Kant, per il quale la politica tra gli Stati viene facilmente assoggettata ad interessi nazionali, per cui se si vuole superare l'egoismo personale e quello dello Stato, occorrerà una religione che non sia funzionale a nessuno Stato¹⁰³.

La summa del pensiero "rousseauiano", contro il dogmatismo religioso e per la generale e libera affermazione delle coscienze religiose o irreligiose, la ritroviamo senza dubbio nel libro quarto dell'*Emilio* (1762),

¹⁰² Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza* (1754), trad. e cura di G. PRETI, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 107.

¹⁰³ Cfr. L. RIZZI, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau, cit.*, p. 181.

nella *Professione di fede del vicario savoiardo*, dove egli pone in risalto la derivazione, spesso solo di natura geografica, delle diverse credenze religiose, ed ancor più l'adesione ad una fede solo per ragioni utilitaristiche o per tradizioni e costumanze, ponendo l'accento sull'individualità del rapporto con il metafisico, che deve essere preservato da pressioni vuote ed ingiustificate, perché *“Se esistesse sulla terra una religione fuori della quale non vi fosse che la pena eterna ed in qualche luogo del mondo a un solo mortale in buona fede non fosse apparsa evidente la sua verità, il Dio di questa religione sarebbe il più iniquo e il più crudele dei tiranni”*¹⁰⁴.

In questi pochi paragrafi, Rousseau usa il *“Vicario”* per delineare un programma che, una volta sistematizzato da Kant, avrebbe condizionato radicalmente la filosofia occidentale. I punti su cui si orienta l'intero pensiero sono tre: le facoltà umane sono limitate; l'uomo anela ad avere risposte a domande che oltrepassano questi limiti; può ottenere delle risposte, a condizione che le formuli in riferimento alla propria certezza morale¹⁰⁵.

Quelli proposti da Rousseau sono pensieri senza tempo, che in un determinato momento storico hanno segnato l'inizio di una nuova era. Egli, a nostro prudente avviso, è certamente il più comunicativo tra gli illuministi esaminati. I concetti espressi attraverseranno i secoli, e saranno integrati nelle culture moderne, ed utilizzati come fattori imprescindibili per le scuole di filosofia e di diritto.

¹⁰⁴ Cfr. *Emilio, cit.*, p. 406.

¹⁰⁵ Cfr. M. LILLA, *Il Dio nato morto*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano, 2009, p. 137.

Non riuscirà, però, a raccogliere la soddisfazione di osservare “positivizzate” dalla prima Dichiarazione dei diritti del 1789, le sue riflessioni, e neanche a comprendere l’importanza giuridica delle sue affermazioni nell’evoluzione del costituzionalismo moderno. La vita è troppo breve per quegli uomini che riescono con le loro idee a varcare i confini del tempo.

E certamente non è da condividersi la teoria¹⁰⁶ secondo la quale il pensatore ginevrino, dopo avere con la sua “*professione di fede*” demolito tante idee tradizionali, abbia poi ad invitare l’uomo a restare nella fede del proprio Paese o comunque nella fede dei padri, dimostrando nei fatti di non credere nel suo stesso pensiero.

Chi cade in questo errore, non riconosce che la religione civile del *Contratto sociale* è cosa diversa dalla religione dell’uomo di cui alla *professione di fede* dell’*Emilio*: quest’ultima è infatti una religione tutta spirituale, o interiore, e prende forme particolari nella vita storica dell’umanità, nei singoli culti e nelle tradizioni locali. Ed è solo in riferimento a questa religione, che Rousseau ebbe ad affermare “*Voi sentirete che nell’incertezza in cui ci troviamo è una presunzione imperdonabile quella di professare una religione diversa da quella in cui siamo nati*”¹⁰⁷.

Trascurando le critiche, che trovano anche un’utilità quando servono a percepire la situazione storica così come influenzata dalle costruzioni filosofiche, a noi restano i segni evidenti delle teorizzazioni operate dai

¹⁰⁶ Cfr. E. QUINET, *La Revolution*, Prefazione di C. LEFORT, Belin, Parigi, 1987, p. 149 ss., dove si espone la tesi secondo cui il pensatore ginevrino sia contraddittorio nel suo stesso ideale di religione.

¹⁰⁷ Cfr. *Emilio, cit.*, pp. 359 ss.

filosofi trattati e le conseguenze del loro ineffabile contributo al processo di evoluzione dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa.

Questi filosofi, con la Rivoluzione francese, ebbero certamente il merito di dare consistenza reale e terrena ai valori cristiani di libertà, fraternità ed eguaglianza; valori che la Chiesa cattolica aveva colpevolmente falsificato in senso ascetico ed autoritario.

3.2. *Uguaglianza e libertà religiosa nelle prime Dichiarazioni dei diritti.*

Si registrerà nell'immediato, l'incidenza di tali considerazioni nelle dichiarazioni dei diritti francesi del 1789 e del 1793, dove: l'assicurata libertà di opinione, comprendendo anche la credenza e la fede, veniva garantita, in quanto la sua espressione esterna non turbasse l'ordine pubblico. Norma questa certamente di portata inferiore rispetto all'omologa prevista nel "*Bills of Rights*" (1689)¹⁰⁸, in cui la coscienza

¹⁰⁸ Il "*Bill of Rights*" stilato dal Parlamento britannico nel 1689, è considerato uno dei cardini del sistema costituzionale del Regno Unito. Il nome "Bill of Rights" indica letteralmente un *progetto di legge (bill)* sui *diritti (rights)*, ma l'espressione è entrata nell'uso comune col significato di *Dichiarazione sui diritti dell'uomo*; per cui è usualmente definito "*Declaration of Rights*". Il titolo originale del documento era "*An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subjects and Settling the Succession of the Crown*", ovvero "Atto che dichiara i diritti e le libertà dei sudditi e definisce la successione della corona". Esso, preliminarmente costituito da una premessa di "*Considerando*", dichiarava: 1. che il preteso potere di sospendere le leggi o l'esecuzione delle leggi, in forza dell'autorità regia, senza il consenso del Parlamento, è illegale; 2. che il preteso potere di dispensare dalle leggi o dall'esecuzione delle leggi, in forza dell'autorità regia, come è stato assunto ed esercitato in passato, è illegale; 3. che il mandato per costituire la passata *Court of Commissioners* per le cause ecclesiastiche, e tutti gli altri mandati e corti di analoga natura, sono illegali e pericolosi; 4. che levare tributi per la Corona o per il suo uso, su pretesa di prerogativa, senza la concessione del Parlamento, per un tempo più prolungato o in un modo diverso da quello che è stato o sarà stato concesso, è illegale; 5. che è diritto dei sudditi avanzare petizioni al re, e che tutti gli arresti o le procedure d'accusa per tali

morale e religiosa è assunta nel suo valore costitutivo ai fini stessi della politica, e tutelata contro ogni turbativa sia da parte di una confessione che voglia arbitrariamente imporsi sopra e contro le altre, sia da parte dell'irreligione, che della religione misconosca la funzione.

Non bisogna però trascurare il diverso grado di sviluppo e la consolidata maturazione della struttura sociale dei Paesi anglosassoni rispetto agli altri del Vecchio continente, dove, come abbiamo appurato, l'impostazione e l'influenza della religione era intensamente incidente e pedante.

Tra l'altro, neanche si può ridimensionare la differente portata politica dell'onda rivoluzionaria che si generò nella Francia del '700, che forte traspare dal confronto con la prima Dichiarazione dei diritti dello Stato della Virginia (1776), promossa all'insegna del motto "Libertà, eguaglianza, felicità", mentre quella francese del 1789 riportava l'introduzione della parola "fraternità" in luogo di "felicità".

petizioni sono illegali; 6. che levare o tenere un esercito permanente all'interno del regno in tempo di pace, senza che ciò sia col consenso del parlamento, è illegale; 7. che i sudditi protestanti possono avere armi per la loro difesa conformemente alle loro condizioni e come consentito dalla legge; 8. che le elezioni dei membri del Parlamento debbono essere libere; 9. che la libertà di parola e di dibattito o procedura in Parlamento non possono esser poste sotto accusa o in questione in qualsiasi corte o in qualsiasi sede fuori dal Parlamento; 10. che non debbono essere richieste cauzioni eccessive, né imposte eccessive ammende, né inflitte pene crudeli o inusitate; 11. che i giurati debbono essere nelle debite forme indicati in una lista, da notificare; e che i giurati che decidono sulle persone nei processi per alto tradimento debbono essere liberi proprietari; 12. che tutte le assicurazioni e minacce di ammende o confische fatte a particolari individui prima della condanna, sono illegali e nulli; 13. e che per riparare a tutte le ingiustizie, e per correggere, rafforzare e preservare la legge, il Parlamento dovrà tenersi frequentemente. Ed essi [Lords e Comuni] reclamano, domandano e insistono su tutte e su ciascuna di queste premesse, come su loro incontestabili diritti e libertà; e che nessuna dichiarazione, giudizio, atto o procedura, che sia di pregiudizio del popolo in alcuna delle premesse anzidette, possa in qualsiasi modo esser portato in futuro come precedente o esempio.

È questa una variazione fondamentale che caratterizza l'equilibrio tra i termini libertà ed eguaglianza, nel senso che nella prima dichiarazione di stampo individualista è il termine libertà a dover sempre e comunque prevalere, mentre nella seconda, di stampo collettivista, è il termine eguaglianza a diventare preminente.

Le Dichiarazioni francesi eccelsero tuttavia sul piano del riconoscimento dei diritti della persona, dove gli artt. 7, 8, 9 costituivano un tutto inscindibile; e la stessa definizione di libertà, consistente nel fare tutto ciò che non nuoce ad altri, per cui l'esercizio dei diritti non ha altri limiti che quelli del pari godimento dei diritti stessi da parte degli altri, nella sua somma generalità, non esclude il contenuto più vario, ed è per questo direttamente incidente sulla libertà e sull'eguaglianza religiosa¹⁰⁹.

Libertà ed eguaglianza si fondono quindi perfettamente in una visione d'insieme, che muove dal presupposto che lo Stato e la società civile siano entità separate; la seconda essendo composta agli occhi del primo, da entità astratte perfettamente eguali¹¹⁰.

Il rapporto tra eguaglianza e libertà¹¹¹ merita però un approfondimento, che per traslato viene a coinvolgere anche il fattore religioso. Da un lato ci sono Locke e Montesquieu che ritenevano che lo Stato dovesse apparire diviso in sé ed equilibrato nelle più eminenti funzioni, limitandosi rispetto all'individuo ed alla sua libertà.

¹⁰⁹ Cfr. F. BATTAGLIA, *Libertà ed Uguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795. Testi, lavori preparatori, progetti parlamentari, cit.*, p. 21.

¹¹⁰ Cfr. R. BIN, *Op. cit.*, p. 21.

¹¹¹ Tale argomento sarà oggetto *infra* di un'analisi giuridica rigorosa e pertinente, adesso ci limiteremo alla mera origine dell'impostazione del rapporto, mettendo in rilievo l'immediato contrasto tra l'impostazione liberale e quella democratica.

Dall'altro la posizione di Rousseau, che partendo dal presupposto che la libertà consacrasse nel fatto la disuguaglianza, pensava che lo Stato in quanto valore razionale nella generale volontà, dovesse farsi interventista ed attuare un'eguaglianza davvero reale, anche se ai danni di alcuni individui più dotati e qualificati.

È però sull'ondata rivoluzionaria del giacobinismo radicale, rappresentato dal Robespierre (1758-1794)¹¹², che accanto alle nuove libertà, quella di culto e quella di stampa, ribadite nella più grande ampiezza dei termini, l'eguaglianza per la prima volta appare nel suo nuovo significato, non solo di eguaglianza dei diritti, ma di eguale possibilità di svolgere le proprie facoltà.

Il concetto di religione disegnato dai pensatori illuministi, seppure espresso in modi e riferimenti diversi, crea i presupposti per l'affermazione del ruolo primario della legge all'interno della società civile.

Nella legge, in quanto espressione della volontà generale, si esprime in primo luogo la sovranità della nazione, che proprio per suo tramite nega ogni autorità particolare, sia essa di carattere corporativo o di natura individuale; è dunque il principio di sovranità espresso nella legge che

¹¹² Robespierre fu certamente il più estremista degli illuministi. Nella sua opera più significativa, *Il terrore e la virtù* (1793), egli sosteneva con grinta le motivazioni che lo avevano spinto ad attuare il "terrore" e la necessità di prolungarlo. Emblematico per comprendere la personalità di questo pensatore rivoluzionario, è l'aneddoto raccolto dagli storici che si sono occupati del suo contributo alla Rivoluzione francese, secondo cui il conte Honoré-Gabriel de Mirabeau, interrogato a proposito del temperamento del filosofo, dichiarerà: "Non andrà lontano, perché egli crede in tutto ciò che dice". [Il corsivo è nostro]. Per un approfondimento tematico si cfr. A. BELGRADO, *La Rivoluzione dopo il terrore. La virtù «versus» Robespierre*, Editoria Universitaria, Venezia, 2002.

genera la condizione di base necessaria per l'affermazione dei principi di libertà ed eguaglianza, demolendo i privilegi e le autorità particolari che popolavano il paesaggio dell'antico regime¹¹³.

In virtù della legge, tutti possono professare liberamente il proprio credo religioso, e tutti devono avere pari opportunità nell'esercizio di tale attività.

La legge è dunque il compimento della Rivoluzione, che tutto ad essa rinvia, costituendo la garanzia necessaria per l'eguale distribuzione dei diritti in una determinata comunità. Agli illuministi dobbiamo i concetti di libertà ed eguaglianza nella legge, e quindi la moderna positivizzazione di detti principi.

L'intera architettura dello Stato di diritto si svilupperà sulla scorta delle premesse e delle considerazioni di questi pensatori, in una ricerca sempre più ostinata alla migliore strutturazione dei diritti di libertà ed eguaglianza degli individui, sotto tutti gli aspetti giuridici e sostanziali.

¹¹³ Cfr. M. FIORAVANTI, *Uguaglianza e Costituzione: un profilo storico*, cit., p. 56.

Capitolo II

DAI PRINCIPI AI DIRITTI DI LIBERTA' ED EGUAGLIANZA RELIGIOSA

CONSIDERAZIONI TEORICHE

1. *I diritti di libertà ed eguaglianza religiosa.*

Lo studio giuridico della libertà¹ e dell'eguaglianza religiosa presenta notevoli insidie e difficoltà², tutte inquadrabili nella stessa complessità genetica propria di questi diritti, che sono "carichi" di molteplici valori.

Per grandi linee, abbiamo in precedenza osservato in che modo i principi di libertà ed eguaglianza religiosa³ hanno trovato la propria

¹ Cfr. A.C. JEMOLO, *Libertà (aspetti giuridici)*, in *Enc. dir.*, XXIV, Giuffrè, Milano, 1974, pp. 269 ss.

² Il nesso tra eguaglianza e libertà, e la sua traduzione giuridica, rappresentano una problematica di prim'ordine per i sistemi giuridici contemporanei, e molto alto è il rischio di comprimerne la portata valoriale nella conseguente elaborazione dei diritti. E come giustamente è stato affermato, questi principi "non devono subire deroghe a motivo di fogge traspositive che, se non forniscono *humus* per curiose aporie o inspiegabili entropie, germinano un linguaggio intermateriale ove impervio è discernere le tavole del filosofo dallo stile del giurista che sa di politica", cfr. G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e concordato socialista*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 27-28.

³ Sul rapporto tra eguaglianza e fattore religioso, nell'ambito della nutrita schiera di contributi offerti dalla dottrina, tra le opere monografiche segnaliamo: F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Giuffrè, Milano, 1958; D. BARILLARO, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffrè, Milano, 1968; F. GIAMPICCOLI, *Liberi ma disuguali, gli evangelici tra Costituzione repubblicana e leggi fasciste*, Claudiana, Torino, 1973; G. CASUSCELLI, *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974; F. BOLOGNINI, *I rapporti tra Stato e confessioni religiose nell'art. 8 della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1981; N. COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990; I. VECCHIO CAIRONE, *Legalità democratica, diritto negoziale con i culti e misure fiscali agevolative*, Edisud, Salerno,

genesi filosofica ed i propri motivi socio-politici⁴ per una diffusa, sofferta, e vedremo, ancora incompiuta affermazione⁵.

Proprio in questo percorso, lungo il sentiero del tempo, gli influssi politici e filosofici hanno arricchito la portata etica di questi principi⁶, estendendoli, in maniera decisa, in modo da permettergli di ricomprendere aspetti e prerogative del vivere quotidiano⁷, prima assolutamente impensabili, producendo quella fondamentale trasformazione, che li renderà assi portanti di quella che sarà poi definita una comunità giuridica democratica.

1990; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, il Mulino, Bologna, 1991; G. DALLA TORRE, *Il fattore religioso nella Costituzione*, Giappichelli, Torino, 1995; G. CIOPPI, *Tra eguaglianza e libertà contributo ad una disciplina giuridica del fenomeno religioso*, cit.; N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.

⁴ Sul concetto di libertà religiosa come valore “etico – politico”, cfr. L. GUERZONI, *Libertà religiosa ed esperienza liberal-democratica*, in A.a. V.v., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 240.

⁵ V’è infatti “una considerazione preliminare che, quando si parla di libertà religiosa, non dovrebbe mai dimenticarsi di fare: ed è che l’evoluzione teorica del concetto ha avuto una lunghissima incubazione e un’alternante fortuna ma soprattutto ha costituito uno dei frutti più maturi della cultura laica. Laici i pochi pensatori di grande rilievo che hanno contribuito al suo sviluppo, statuali quasi tutti gli interventi in suo favore che non hanno solo concluso guerre di religione, sottoscritto momenti di pace, segnato, nel bene e nel male, scismi, negli inevitabili contatti tra il mondo religioso e quello politico. Il passaggio dalla tolleranza alla libertà – così bene evidenziato dagli storici – è abbastanza recente e non ancora del tutto compiuto”, così M. TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Coscienza e Libertà*, n. 16-16a, 1990, p. 35.

⁶ Su questo aspetto ed in particolare sull’influenza anche delle idee teologiche sulla costruzione della “base dogmatica giuridica dei secoli successivi”, cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 401.

⁷ Non considerare questi aspetti, rende superficiale il compito del giurista che ha invece il fondamentale obbligo scientifico di qualificare le “fattispecie esistenti prima sul piano sociologico, reale, e poi, attraverso tale operazione, su quello giuridico”; cfr. M. TEDESCHI, *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1996, p. 1530.

Ma in che modo è possibile trasformare i principi di libertà ed eguaglianza religiosa in diritti⁸? E soprattutto, quali sono gli elementi fondamentali di questi principi che devono necessariamente essere tradotti in diritto, per poter considerare quest'ultimo pienamente rispondente alle esigenze ideologiche del principio?⁹

Per comprendere il senso del processo di trasformazione da principi in diritti, e per verificare¹⁰ in che modo tale operazione è stata condotta nell'ambito dell'ordinamento europeo, utilizzeremo idealmente un ordinamento giuridico - che chiameremo Alfa -, e proveremo a delineare gli strumenti normativi e a definire quali sono gli elementi essenziali che devono essere acquisiti - si badi bene, non soltanto in chiave formale - per poter garantire ad una data comunità i diritti di eguaglianza e libertà¹¹ religiosa¹².

⁸ Sulla positivizzazione dei diritti di libertà, nell'indirizzo da noi accolto, cfr. G. PECESBARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 138 ss.

⁹ Deve essere infatti il diritto di libertà religiosa in funzione del principio di libertà religiosa, e non viceversa. Cfr. S. FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, cit., p. 15, dove acutamente si afferma: "Discutere di diritto (di libertà) con la convinzione che si stia così discutendo di libertà, significa infatti confondere la libertà con lo strumento della sua tutela, e significa inoltre dare già per dimostrato il *demonstrandum*, vale a dire che il termine «libertà» riceva la sua attribuzione di senso proprio dal sistema semiotico giuridico, invece che da altri sistemi semiotici. Detto in termini diversi, significa che la «libertà» sia essa stessa un concetto essenzialmente ed esaustivamente giuridico, piuttosto che filosofico, etico, politico o d'altra natura ancora". In senso contrario, per una prospettiva giuspositivistica della libertà, cfr. P. DI MARZIO, *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2000, pp. 43-45.

¹⁰ *Infra*, cap. III, opereremo un'analisi normativo-giurisprudenziale sulla traduzione dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa così come sviluppata nell'ordinamento europeo.

¹¹ Sulla complessità del diritto di libertà religiosa, cfr. V. BUONOMO, *La libertà religiosa entro il sistema dei diritti umani*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, p. 17, dove si afferma: "Se la religione non è un semplice concetto da definire, la libertà religiosa non è un semplice diritto.. Basti pensare alla dimensione individuale e comunitaria che questo diritto esprime, alla sua

I diritti di libertà, seppure per esigenze didattiche vengono, ad essere suddivisi per autonome competenze e materie specifiche, possono essere definiti come i “raggi” di un unico¹³ grande “sole” che rappresenta metaforicamente la libertà di essere e di esistere come uomini¹⁴.

Se nella costruzione di un ordinamento giuridico uno di questi raggi non è dotato della giusta intensità, e per tale deficienza non riesce a garantire il messaggio di tutela e di affermazione giuridica di cui è portatore, allora le cause saranno ascrivibili a due diverse tipologie, ognuna delle quali direttamente incidente sulla totale tensione libertaria del sistema.

Una prima, che definiremo “causa endogena”, quindi interna al sistema giuridico costruito, deriverà, o dalla scarsa “espressione qualitativa” conferita al diritto dal legislatore, nell’ambito del processo di trasformazione da principio a diritto - avendo del primo acquisito troppo poco o tanto, ma non l’essenziale -, oppure da un’inefficiente

collocazione tra le altre libertà cosiddette intellettuali, alla connessione non solo con i diritti civili e politici, ma anche con quelli culturali”.

¹² Sulla necessità di andare al di là del contenuto formale del mero precetto normativo, per un’interpretazione sensata del diritto di libertà religiosa, cfr. M. TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Derecho de libertad religiosa*, I. C. IBAN (a cura di), Madrid, 1989, p. 234: “Il contenuto del diritto di libertà religiosa.. non ci è dato solo da una mera rappresentazione letterale delle norme che lo tutelano; se così fosse si dovrebbe costatare che queste limitano molto il principio e non garantiscono che alcuni aspetti della libertà religiosa e nemmeno i più rilevanti. Si deve andare al di là delle disposizioni costituzionali, considerarle come un momento dell’evoluzione del concetto e della lotta per la piena affermazione del diritto di libertà religiosa, e ritornare al principio, alla libertà come valore”.

¹³ Per una diversa prospettiva, cfr. P. DI MARZIO, *Autonomia positiva e concettuale del diritto di libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, 1990, I, p. 142 ss.

¹⁴ La data interpretazione del ruolo e della funzione della libertà nell’ambito di un ordinamento giuridico, prende sommessamente spunto, seppure riadattata, dalla posizione di A. C. JEMOLO, *Le libertà garantite dagli artt. 8, 19, 21 della Costituzione*, in *Dir. eccl.*, I, 1952, pp. 393 – 426, dove l’autore afferma di considerare “tutte le libertà riunite in un unico fascio e tra loro interdipendenti”, sviluppando una frequente espressione verbale di Francesco Ruffini.

canalizzazione e distribuzione del diritto dovuta alla scelta di una strutturazione normativa non confacente alle esigenze della comunità.

Una seconda, che invece definiremo “causa esogena”, in quanto esterna alle disfunzioni interne del sistema, deriverà, o dalla mancanza, nell’ambito della comunità che dovrà beneficiare del diritto che si pretende riconosciuto, della piena consapevolezza dell’opportunità libertaria che ad essa viene offerta, oppure da aggressioni al diritto da parte di quei centri di potere lobbistico che cercano, con tutti i mezzi, di arginarne la diffusione e la portata etica¹⁵.

Quando la parziale o totale mancata affermazione di un diritto è generata da una causa cosiddetta esogena, per il legislatore sarà sempre possibile prendere i giusti accorgimenti e tentare, nel breve periodo, di ricercare i necessari rimedi contro gli elementi, per così dire, “distrattori”.

Ad esempio, promuovendo una serie di campagne informative per la comunità, o combattendo - ammesso che ci sia la volontà - i poteri occulti del sistema.

Ma quando, invece, la causa è cosiddetta endogena, essendo un problema di fonti, di traduzione giuridica e, quindi, di qualità del diritto - oltre che di organizzazione normativa -, occorreranno importanti riforme legislative strutturali, che richiederanno lunghi tempi di progettazione, nonché di deliberazione e approvazione.

Il tutto a discapito non soltanto del singolo diritto di libertà che si pretende garantire - come è spesso accaduto per la libertà religiosa -, ma

¹⁵ Possono essere molte le cause di repressione di un diritto che formalmente si pretende far valere, altrettanto variegati gli strumenti utilizzabili per tale scopo, e smisurati gli interessi che potrebbero costituire la genesi di tale propensione; ma, in genere, pressoché unico è il risultato a cui si perviene, ovvero la cristallizzazione degli *status quo*, e con essa l’inibizione dello sviluppo culturale, civile e sociale di una data comunità.

dell'intera vocazione libertaria dell'ordinamento giuridico¹⁶, che è tutta finalizzata alla piena affermazione della personalità individuale¹⁷, e che resterà negli anni una mera dichiarazione formale, sotto lo *slogan* "democrazia"¹⁸.

Tenteremo di analizzare, qui di seguito, l'ideale processo di trasformazione da principi a diritti, avente ad oggetto la libertà e l'eguaglianza religiosa, in un percorso teorico - coinvolgente l'anzidetto ordinamento giuridico Alfa – finalizzato ad una traduzione degli stessi che ci consenta di assumere un indirizzo politico pluralista¹⁹, laico²⁰ e democratico.

¹⁶ Cfr. P. GROSSI, *I diritti di libertà ad uso di lezioni*, I, 1, Giappichelli, Torino, 1988, p. 20, dove molto opportunamente si afferma l'incontestabilità de "l'affermazione dell'esistenza di un intimo ed indissolubile legame di solidarietà fra tutte le libertà, per cui la lesione arrecata all'una di esse si risolve inevitabilmente in un'offesa per le altre: con l'ovvia conseguenza che, pur quando ne venga conculcata una soltanto, tutte si manifestino pericolanti e compromesse".

¹⁷ I diritti fondamentali, come quello di libertà religiosa, trovano la loro genealogia nell'esigenza di porre dei limiti al potere dello Stato ed ai sistemi giuridici, nell'intento di valorizzare pienamente la dignità e la personalità di ogni membro della comunità civile. Pertanto, come è giustamente segnalato da L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (a cura di E. Vitale), Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 20, essi "operano come fonti d'invalidazione e di delegittimazione, oltre che di legittimazione. Per questo, la loro configurazione come 'elementi organici dello Stato' ed 'effetti riflessi' [come nella teoria di Gerber], e più in generale nella dottrina dei diritti pubblici soggettivi elaborata dalla giuspubblicistica tedesca ed italiana del secolo scorso, rappresenta un capovolgimento del loro significato ed esprime una profonda incomprendimento del costituzionalismo e del modello dello Stato costituzionale di diritto. Giacché questi diritti esistono, è vero, come situazioni di diritto positivo in quanto sono stabiliti nelle costituzioni. Ma proprio per questo essi rappresentano non già un'autolimitazione sempre revocabile dal potere sovrano, ma al contrario un sistema di limiti e di vincoli ad esso sovraordinato; non dunque 'diritti dello Stato' o 'per lo Stato' o 'nell'interesse dello Stato', come scrivevano Gerber e Jellinek, ma diritti verso e, se necessario, contro lo Stato, ossia contro i poteri pubblici sia pure democratici o di maggioranza".

¹⁸ Democrazia, che quando esiste solo formalmente diventa la più atroce delle tirannie; perché, non soltanto ogni diritto viene calpestato, ogni libertà condizionata, ogni aspirazione limitata, ma tutto questo accade in nome del popolo sovrano.

¹⁹ Sul concetto di pluralismo cfr. A. PIZZORUSSO, "Diritto ecclesiastico e principi costituzionali", in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica* (Atti del II convegno

1.1 Analisi degli strumenti normativi per l'affermazione dei diritti di libertà ed eguaglianza religiosa.

La prima problematica che deve porsi il legislatore Alfa per non incorrere in un grave errore di natura “endogena”, che come abbiamo visto potrebbe creare danni all’intero ordinamento - non facilmente arginabili - riguarda la scelta dello strumento legislativo più idoneo per la disciplina e l’affermazione del diritto di libertà religiosa, nel rispetto del necessario equilibrio con i valori dell’eguaglianza formale e sostanziale.

Considerato in questi termini, il problema potrebbe apparire di facile soluzione.

La difficoltà è, invece, molto elevata.

Nella composizione della struttura normativa, il legislatore “nostro” Alfa dovrà tener conto innanzitutto di quelli che devono essere i destinatari del diritto, ovvero ogni persona²¹ fisica e giuridica portatrice di una coscienza religiosa o areligiosa²².

Sugli stessi, dovrà poi operare una fondamentale valutazione circa l’effettiva generale comprensione del principio che è alla base del diritto di libertà religiosa, ed intervenire in senso integrativo laddove la

nazionale di diritto ecclesiastico, Siena, 27-29 novembre, 1980), Giuffrè, Milano, 1981, pp. 1341 ss.

²⁰ Nell’unica accezione debitamente considerabile, ovvero inclusiva e non esclusiva, esaustiva e non riduttiva, coinvolgente e progressista, razionale e spirituale.

²¹ Utilizziamo il termine “persona”, in quanto con lo stesso viene ad essere compreso l’uomo in tutti i suoi aspetti, e in tutte le sue manifestazioni, senza alcuna distinzione fra cittadini, stranieri, extracomunitari *etc.*

²² Per un opportuno approfondimento, cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, “La libertà religiosa individuale e collettiva nelle sentenze della Corte costituzionale”, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, p. 321.

sedimentazione del principio non sia tale da attestarne il diffuso riconoscimento sociale.

Successivamente, è compito del legislatore quello di improntare un sistema normativo che tenga conto dei dati presenti nell'ambito della comunità civile di riferimento, e quindi considerare le effettive differenze etniche, culturali e religiose presenti nella società, per consentire a tutti il pieno accesso alle prerogative valoriali del diritto, e garantire un efficiente sistema di tutela.

La storia normativa moderna ci racconta che i rapporti tra lo Stato ed il fattore religioso - o meglio tra lo Stato e le confessioni religiose²³ -, oltre a caratterizzare concretamente l'aspetto confessionale o meno di un ordinamento giuridico, possono essere disciplinati mediante un'attività normativa di portata generale e a carattere unilaterale (disposizioni costituzionali, leggi organiche etc.), oppure attraverso lo strumento degli accordi bilaterali (concordati e intese)²⁴.

²³ In riferimento al valore del principio di separazione nei rapporti Stato e confessioni, tra gli altri, cfr. G. LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama*, in *Nuovi accordi fra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 271-331.

²⁴ Sulle dinamiche e gli effetti del 'contrattualismo' nelle relazioni ecclesiastiche, anche con riferimento all'eguaglianza religiosa ed alla democraticità dell'ordinamento, cfr. G. CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 15; C. CARDIA, *Ruolo e prospettive della «legislazione contrattata» nei rapporti tra Stato e Chiesa*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, Edisud, Salerno, 1990, pp. 183-212; V. TOZZI, *I gruppi religiosi ed i rapporti con lo Stato*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 103-119; I. VECCHIO CAIRONE, *Diritto negoziale con i culti e sistema costituzionale di integrazione pluralistica*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, Jovene, Napoli, 1989, pp. 849-896; P. CONSORTI, *Collaborazione e intese tra Stato e Chiesa*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, cit., p. 307-316.

Nel primo caso, avremo una disciplina di carattere generale, applicabile a tutte le realtà religiose, con una formale equidistanza tra le istituzioni ed il fattore religioso.

Mentre, nel secondo caso, avremo una disciplina differenziata, di origine pattizia, solo in teoria aperta a tutti, ma nella sostanza riservata a quei gruppi di maggiore peso politico ed economico.

Vi sono poi, in questa affascinante storiografia giuridica dei rapporti Stato-chiese, casi²⁵ che danno vita anche ad un terzo *genus*, ovvero una disciplina un po' generale e un po' particolare, che presenta clamorose incongruenze, e che appare assai deficitaria proprio in relazione alla preservazione dell'equilibrio tra libertà ed eguaglianza religiosa.

L'aspetto paradossale è che, a monte della scelta di propendere per un sistema normativo fatto di accordi bilaterali²⁶, ovvero di accogliere un disordinato – in quanto carente di linearità procedurale e strumentale - conglomerato di disposizioni particolari, vi sarebbe l'idea di preservare le tante differenze che compongono il panorama religioso internazionale,

²⁵ Il riferimento è a quei Paesi (come l'Italia) che, oltre ad avere un concordato con la Chiesa cattolica, stringono accordi con le confessioni riconosciute, disciplinano in maniera generale i rapporti con le entità religiose che non ottengono il riconoscimento, e lasciano alla non specificità del diritto comune il compito di garantire l'esercizio di credenze diverse.

²⁶ Sistema che dovrebbe favorire il pieno godimento del diritto di libertà religiosa, ma che nei fatti si risolve con un indebolimento dell'impianto laico dello Stato. Cfr. M. TEDESCHI, *A dieci anni dall'Accordo del 18 febbraio 1984. Verso un nuovo concordato?*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1994, n. 1, p. 105, dove in riferimento all'Accordo del '84 tra Stato italiano e Chiesa cattolica, molto opportunamente si afferma: "E se è vero che, nel momento in cui si sottoscrive un accordo bilaterale si cede qualcosa da entrambe le parti, qui mi sembra che la Chiesa di concessioni ne abbia fatte ben poche, e che quelle dello Stato siano molto più rilevanti. L'attuale sistema di rapporti tra Stato e Chiesa non è né separatista né giurisdizionalista. Il nostro Stato – che non vuole apparire in nessun modo come confessionale ma laico – ha poco di tali caratteristiche, per cui sarebbe bene che alcuni chiarimenti sotto questo aspetto vi fossero al momento di rivedere la Carta Costituzionale".

nell'ottica dell'antico broccardo: "Regolare in modo eguale rapporti giuridici disuguali è altrettanto ingiusto, quanto il regolare in modo disuguale rapporti giuridici uguali"²⁷.

Per cui, trattare le diversità in maniera differente avrebbe come effetto la preservazione del diritto all'uguaglianza religiosa.

Sul punto nulla *questio*.

D'impeto, si potrebbe però ribattere: "Ma se le diversità incidono solo per minima parte, è giusto attraverso un accordo *ad hoc* disciplinare in maniera totalmente differente quel rapporto?"

Ovvero, tradotto in termini giuridici: può una differenza di fatto alterare completamente la qualità di un rapporto giuridico?

In vero, la trasposizione di questa regola giuridica generale nell'ambito del fattore religioso ha causato, non pochi problemi applicativi, e soprattutto un'autorevolissima disputa dottrinale che in questa sede ci sembra opportuno ricordare.

Illustre protagonista fu, da un lato, Francesco Ruffini (1863-1934), il quale in aperta conferma della necessità di adoperare un trattamento differenziato nella gestione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, affermava: "[.] vi è una parità nel senso falso, che è quella dell'uguaglianza assoluta, astratta, matematica, ed una parità nel senso giusto, che è quella dell'uguaglianza relativa, concreta, giuridica; poiché,

²⁷ Base e fondamento del principio della ragionevolezza delle differenze di cui avremo modo di occuparci, *infra*, nel capitolo IV. Sul punto cfr. F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G.P. Chironi*, Torino, 1913, vol. III, p. 15, ed ora in *Scritti giuridici minori*, Milano, 1936, vol. I, p. 145 ss. Sullo stesso argomento cfr. anche M. TEDESCHI, *Secolarizzazione e libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, 1986, I, p. 54, e in *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, p. 305.

come scrisse giustamente il Kahl, il vero principio di parità²⁸ non suona: a ciascuno lo stesso, ma a ciascuno il suo”²⁹.

Dall’altro, in replica, Francesco Scaduto (1858-1942) confutava la tesi del rispettabile collega, sostenendo che la diversità tra le confessioni religiose non è attinente al rapporto giuridico con lo Stato, ma a differenze di mero fatto, che non possono giustificare un trattamento differenziato³⁰.

I termini del dissidio³¹ sono confluenti nel seguente punto di snodo: le confessioni religiose sono entità qualitativamente uguali o diseguali?

Se si ritiene, come Ruffini³², sussistente tra le confessioni religiose una differenza qualitativa e quindi non di mero fatto, allora potremo giustificare l’esistenza di normative particolari nella gestione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, senza alcuna conseguenza negativa nell’equilibrio che deve persistere tra libertà ed eguaglianza religiosa.

²⁸ È bene premettere, sin d’ora, che come si è giustamente affermato “Con riferimento.. agli individui, il principio costituzionale di eguaglianza non consente più di configurare quelle sostanziali diseguaglianze alle quali si riferiva il Ruffini. Diversa la conclusione cui si perviene se si fa riferimento alle confessioni per le loro tradizionali ed attuali diversità, anche se sono queste le differenze che lo Stato dovrebbe dirimere”, così M. TEDESCHI, *Secolarizzazione e libertà religiosa*, in *Dir. Eccl.*, 1, 1986, p. 53.

²⁹ Cfr. F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, cit., p. 145 ss.

³⁰ Cfr. F. SCADUTO, *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi?, genesi, uguaglianza*, in *La Corte d’Appello*, 1914, n. 5, dove si afferma “[..] il filosofo (Ahrens) vuole trattati in modo diseguale rapporti giuridici diseguali, non fatti diseguali: i fatti diseguali possono essere tali tanto se corrispondono a rapporti giuridici diseguali, come se corrispondenti a rapporti giuridici uguali; in materia di confessioni e, in genere di enti (ecclesiastici o laicali) il rapporto giuridico consiste nella proporzione legale fra loro e verso lo Stato, proporzione che razionalmente è uguale; perciò il fatto della superiorità di posizione giuridica della Chiesa cattolica è una violazione del rapporto giuridico razionale, che dovrebbe essere uguale per tutte le confessioni, come uguale è la natura giuridica di tutti questi enti, con fine identico, cioè religioso, qualunque poi sia la specialità di questo fine religioso”.

³¹ Perfettamente approfonditi in P. FEDELE, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 76 e ss.

³² Sull’impegno liberale di Ruffini, cfr. A. GALANTE GARRONE, *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini & Castoldi, Milano, 1995, pp. 13-82.

Ma se, invece, si ritengono fondate le osservazioni dello Scaduto, ogni disciplina particolare nella gestione dei rapporti tra lo Stato e le Chiese sarebbe inaccettabile, in quanto si presupporrebbe una differenza qualitativa fra le confessioni religiose, senza dubbio formalmente contrastante con il principio d'eguaglianza³³.

Da ciò³⁴, ne desumiamo agevolmente, che una disciplina differenziata non soltanto presupporrebbe in partenza una diversità qualitativa, ma andando a prevedere specifiche normative per i diversi ambiti inerenti al fattore religioso, amplificherebbe le distanze formali tra

³³ Seppure tale disputa viene ad essere considerata non più attuale e la soluzione del Ruffini oggi falsata dal "passaggio dell'eguaglianza da regola logica a regola di diritto positivo, a principio costituzionale posto al livello più alto della gerarchia delle fonti", cfr. G. CASUSCELLI, voce *Uguaglianza e fattore religioso*, in *Dig. (disc. pubbl.)*, XV, Torino, 1999, p. 442, riteniamo, tuttavia, che proprio in virtù del detto passaggio, il riferimento ad essa sia ancora attuale – come del resto non risolta la problematica su cui è incentrata - ed emblematico per significare l'ingiustificato procrastinarsi di una disciplina differenziata dei rapporti tra lo Stato ed il fattore religioso, sia a livello italiano che europeo.

³⁴ "Questa diversità di posizioni nulla toglie all'importanza dei loro contributi, al punto da non poter dire oggi chi sia risultato «vincente» sul piano metodologico e nell'ambito del diritto ecclesiastico. Un rilievo comunque si può subito avanzare: la disciplina avrà in futuro pochi rappresentanti altrettanto sensibili sul piano culturale, se si tiene conto che essi avevano indicato, già nei primi anni di vita del diritto ecclesiastico, quasi tutti i suoi possibili ambiti di sviluppo e che di nuovi non se ne sono poi aperti", così M. TEDESCHI, *Il contributo di Francesco Ruffini alla nuova scienza del diritto ecclesiastico*, in *Dir. eccl.*, II, 1993, pp. 328-329.

le confessioni³⁵, rendendo anche i semplici fatti, potenziali elementi di discriminazione³⁶.

Ferme restando, poi, le difficoltà applicative relative alle tecniche, ai modi ed alle garanzie riservate dall'ordinamento giuridico per poter effettivamente accedere al trattamento particolare³⁷.

Si fatica, pertanto, a comprendere la scelta di quegli ordinamenti che prevedono discipline diversificate per le diverse confessioni religiose³⁸,

³⁵ Cfr. M. TEDESCHI, *Gli accordi spagnoli di cooperazione e l'esperienza italiana*, in *Acuerdos del Estado Español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 269, dove si afferma: "Ripetere analoghe disposizioni in più protocolli, infatti, crea tanti diritti singolari quante sono le confessioni, rende frammentaria la legislazione ecclesiastica e può non garantire la necessaria uniformità. Questi pericoli, che sono tipici di tutta la legislazione bilaterale, vengono bilanciati dal fatto che così le confessioni hanno una maggiore possibilità di evidenziare i loro problemi e di far sentire la propria voce, anche se a questo potrebbe avviarsi con preventive consultazioni rese più agevoli dal fatto che in Spagna sono considerate confessioni solo quelle iscritte nel particolare registro".

³⁶ Cfr. sul punto F. ONIDA, *Intervento al convegno sui rapporti tra lo Stato e le confessioni diverse dalla cattolica* (Parma, 1978), in AA. VV., *Le intese tra Stato e confessioni religiose: problemi e prospettive*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 164; Cfr. S. LARICCIA, *Coscienza e libertà*, il Mulino, Bologna, 1989, p. 76, dove si afferma "Vi sono serie ragioni per temere che dall'applicazione del principio di bilateralità della legislazione ecclesiastica possano derivare non pochi pericoli per la garanzia dell'uguaglianza dei gruppi religiosi e dei loro fedeli davanti alla legge. Ed infatti, il riconoscimento alle diverse confessioni religiose, che abbiano ritenuto opportuno stipulare intese o concordati con lo stato, di differenziati regimi di libertà, fondati sulla tutela di identità, esenzioni, privilegi, immunità ed esigenze speciali, può non di rado comportare una lesione del principio di uguaglianza giuridica, che costituisce anch'esso, insieme alle garanzie di autodeterminazione, di decentramento e di libertà, un elemento essenziale dei sistemi democratici".

³⁷ Sul punto si rimanda a L. D'ANDREA, "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, p. 667 ss.

³⁸ La nostra impressione trova sintonia nelle parole di M. TEDESCHI, *Presentazione*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, 2008, p. 21: "ritengo.. che nemmeno lo Stato possa discriminare tra religioni buone e religioni cattive, e superata la stagione sia dei concordati che delle intese; sono sempre stato favorevole ad un pluralismo religioso, non certo al dualismo costantemente riproposti, e ritengo che la realtà vada valutata prima sul piano storico e poi su quello giuridico, e quindi non antropologico, né interculturale, né socio-culturale, anche se queste sono categorie che sia lo storico che il giurista debbono utilizzare, come ho sempre fatto".

spesso in aperto contrasto, anche, con quello che è il principio d'eguaglianza sostanziale³⁹.

La natura di tali previsioni appare, infatti, essere più politica che giuridica, laddove subordinando – come spesso accade – la soggettività giuridica della confessione religiosa ad un procedimento di riconoscimento o di registrazione, lo Stato tende a controllare l'evolversi della concorrenza culturale, riservando a quei gruppi con maggiore peso politico ed economico, una posizione privilegiata⁴⁰.

Occorrerebbe invece, a nostro sommo avviso, valutare nell'ambito del rapporto giuridico tra Stato e confessione religiosa - certamente complesso, instabile e soggetto a mutamenti repentini - quali sono quegli elementi di fatto che, per acclamata necessità del credo religioso, debbano ricevere una particolare tutela da parte dell'ordinamento giuridico⁴¹.

Riscontrate tali necessità, studiare, successivamente, la strada normativa più efficace per accordare detta tutela, senza obbligatoriamente

³⁹ In senso contrario a quanto da noi affermato si cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, 2° ed., Giappichelli, Torino, 1998, p. 69: "Se, infatti è vero che il canone dell'eguale libertà è il nucleo fondamentale del principio di uguaglianza, quel che ne costituisce il contenuto essenziale al superiore livello dei principi supremi dell'ordinamento costituzionale, non è in contrasto con tale norma un trattamento giuridico eventualmente differenziato delle varie confessioni, che anzi potrebbe addirittura essere imposto dal rispetto del *principio di tutela delle identità* dei gruppi sociali - e tra questi, delle confessioni religiose -, corollario del *principio di neutralità* dello Stato e cardine del sistema pluralista progettato dal costituente".

⁴⁰ In questo modo lo Stato agisce da "calmiere"; frena l'evoluzione culturale, impone un dazio contrattuale ai credi - che se vogliono esistere devono politicamente patteggiare la propria affermazione -, ed altera la libera e naturale confluenza delle coscienze religiose o areligiose. Ma, così come il protezionismo è un ideale economicamente fallito, allo stesso modo non è più praticabile nel campo religioso.

⁴¹ Basterebbe interpellare la comunità su quelle che sono le esigenze culturali; svolgere un'indagine conoscitiva, sulla falsa riga di quelle che da sempre si svolgono con lo strumento del censimento. Sarebbe di certo un *modus agendi* più rispettoso del diritto all'eguale libertà religiosa, rispetto alla più volte praticata consultazione dei soliti esponenti delle stesse poche confessioni religiose già "considerate" dallo Stato.

prevedere discipline particolaristiche, insidiose per il delicato equilibrio del rapporto fra libertà ed eguaglianza religiosa.

Tra l'altro, se si considerano gli effetti che produce una normativa particolaristica - preferita ad una regolamentazione generale ed organica del diritto di libertà religiosa - sull'esercizio individuale di tale diritto, ne traiamo un ulteriore argomento di raffronto che ci fa propendere per la incompatibilità di questa scelta con la piena affermazione del diritto di libertà religiosa⁴².

Difatti, laddove l'attenzione del legislatore viene posta esclusivamente sulla ricerca di un corretto assetto del diritto in relazione alle diverse comunità religiose insistenti sul territorio, poco o nulla si garantirebbe per la tutela e per l'affermazione del pilastro centrale di questo diritto, ovvero la coscienza individuale.

Coscienza, che non possiamo pretendere necessariamente religiosa, né precisamente conformata ai dettami della confessione o del gruppo di formale appartenenza⁴³.

Quando, infatti, una coscienza vive delle prerogative concesse ad un determinato gruppo, non è tutelata nella propria identità⁴⁴, ma soltanto

⁴² Cfr. G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, rist., Cacucci, Bari, 2007, p. 23: "Chi insistesse nel parlare di immedesimazione tra soggetto e ordinamento confessionale ignorerebbe la lezione dell'esperienza storica, la quale insegna che il principio della libertà religiosa, sorto dapprima come principio di tolleranza relativo a determinate ragioni, siasi trasformato in un diritto dell'individuo, protetto autonomamente e non più per riflesso della libertà accordata a determinati culti".

⁴³ È come pretendere che un figlio ragioni con la testa del padre.

⁴⁴ Sul punto cfr. la significativa osservazione di S. RODOTÀ, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 58-59, "Cogliendo anni fa l'emergere di questo problema, e segnalandolo immediatamente, ho dovuto registrare con stupore alcune reazioni che, sostanzialmente, parlavano di incomprensione dei valori che la Chiesa incarnava, e che solo a un bieco anticlericale d'altri tempi non apparivano subito in tutta la loro importanza. Ma non era questo il punto. Quel che discutevo non erano i valori in sé, ma la pretesa di imporli a

nelle manifestazioni di questa immediatamente ricollegabili all'agire comune⁴⁵.

Nessuna attenzione viene riservata alla sua capacità di potersi differenziare, né tutela viene promossa per il godimento di una determinata autonomia valutativa all'interno della compagine religiosa.

E se un sistema legislativo disciplinante i rapporti Stato - fattore religioso, impostato su normative a carattere particolare, quindi attento alla promozione del fenomeno religioso e del diritto di libertà religiosa confessionale, limitasse, per quanto detto, l'autonomia individuale delle coscienze religiose, questo trascurerebbe ed emarginerebbe completamente fenomeni come l'ateismo e l'agnosticismo.

Un contesto normativo siffatto, nella realtà, creerebbe una globale tensione delle istituzioni giuridiche della comunità verso la predilezione del senso religioso⁴⁶, dimostrando indifferenza e distacco normativo per

tutti, facendo addirittura divenire un obbligo del parlamentare cattolico il seguire le indicazioni della Chiesa".

⁴⁵ Sulla diretta riconducibilità della problematica alla effettiva tutela della persona fisica, si cfr. S. LARICCIA, *Lezioni di diritto ecclesiastico, I principi costituzionali*, Cedam, Padova, 1974, pp. 47-48: "Ogni volta che il legislatore prevede la tutela di un gruppo sociale, dotato o meno dell'attributo della personalità giuridica, l'unico problema che abbia un autentico significato è pur sempre quello concernente la tutela degli interessi umani. Nella realtà psico-sociale, le persone fisiche sono gli unici soggetti capaci di avvertire le conseguenze derivanti dalla posizione riservata dal legislatore al gruppo cui esse appartengono".

⁴⁶ In senso confermativo, anche se non coinvolgente una comune conclusione, si cfr. V. PARLATO, *Le intese con le confessioni acattoliche, I contenuti*, 2° ed., Giappichelli, Torino, 1996, p. 106: "Lo stato sociale, senza essere né separatista, né giurisdizionalista, interviene, senza ingerirsi negli affari interni delle confessioni, sulla promozione, sviluppo ed attuazione del bisogno religioso; la sua azione non è rivolta né a proteggere la divinità, né a tutelare la confessione religiosa considerata legata al patrimonio tradizionale e culturale della nazione, ma unicamente a garantire le esigenze spirituali del cittadino-fedele". E si badi bene, solo di quest'ultimo, e non anche di chi sia portatore di una coscienza areligiosa.

l'altrettanto necessaria tutela della libera formazione ed affermazione delle credenze areligiose.

In quanto, creandosi i presupposti per l'esistenza di una contrattazione normativa solo con un interlocutore rappresentante un gruppo religioso riconosciuto dallo Stato, nessuna prerogativa sarebbe riconosciuta ad una credenza areligiosa, né sarebbe tutelato il diritto di questa di potersi sviluppare nella propria legittima differenza.

Sarebbe, pertanto, un errore macroscopico per il "nostro" legislatore Alfa - che deve, invece, farsi promotore di un ordinamento laico e democratico, e quindi della libertà e non della mera religiosità⁴⁷ – quello di disciplinare la diffusione del diritto di libertà religiosa mediante normative particolari, orientate in un'unica direzione, trasformandolo in una deprecabile ed autoritaria imposizione di fede.

Perché il diritto di libertà religiosa presuppone quello di libertà di coscienza, e laddove non è normativamente concesso ad un individuo di essere garantito nell'inviolabilità della propria scelta di coscienza, sia essa anche areligiosa, non prevedendo l'ordinamento giuridico sistematici strumenti di tutela, o quanto meno, la possibilità per questi di non subire passivamente le scelte religiose della comunità, l'appartenenza ad una fede religiosa diventa un obbligo indotto, e chiara ed evidente appare la mortificazione della libertà.

⁴⁷ Su quest'aspetto, tra gli altri, si cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 1996: "Lo Stato laico e pluralista non accetta i postulati separatisti sulla *estranietà totale* tra società e religione, e non esprime ostilità verso aiuti e sostegni che l'ordinamento possa offrire alle confessioni religiose. Al contrario, esso parte dal presupposto che il fenomeno religioso è fenomeno essenzialmente sociale, e che quindi deve essere considerato alla stregua delle altre manifestazioni di socialità, tutelandolo con guarentigie negative e positive e con l'approntamento di mezzi che favoriscano la effettività del diritto di libertà religiosa".

Ragion per cui, la regolamentazione dei fenomeni di coscienza, come per l'appunto l'ateismo, deve essere ricercata in una generale disciplina del fenomeno religioso, non essendo l'oggetto dell'indagine suscettibile di separazione, né da parte del legislatore, né da parte del diritto, che diversamente perderebbe la sua portata etica⁴⁸, tramutandosi in un dovere⁴⁹.

Per quanto argomentato, ci sembra opportuno affermare che non è possibile distinguere la libertà religiosa dalla libertà dell'ateismo, così come non possiamo tutelare la libertà religiosa confessionale e limitare quella individuale, in quanto, come abbiamo segnalato, tutti i diritti di libertà fanno capo ad un unico "sole", ovvero ad un'unica entità valoriale pulsante, e la compromissione di uno, rende incompiuti anche gli altri.

Da ciò, la necessità di una regolamentazione globale delle credenze, che inquadri il diritto di libertà religiosa come strumento di affermazione della personalità e della dignità individuale di ogni soggetto, sia esso portatore di un credo religioso che areligioso, al quale devono essere garantite opportunità paritetiche per il proprio rispettoso dimensionamento all'interno della comunità giuridica.

In considerazione di quanto si è affermato, il legislatore Alfa, dovendo individuare uno strumento normativo idoneo per la piena tutela del diritto di libertà religiosa, potrebbe optare per una disciplina di rango

⁴⁸ Sull'argomento cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, De Donato Editore, Bari, 1973, p. 30.

⁴⁹ Oggi, infatti, non è più sostenibile la tesi secondo la quale il diritto di libertà religiosa si articola "in una 'libertà verso la religione', in una 'libertà della religione' e in una 'libertà nella religione'" (cfr. G. LEZIROLI, *Aspetti della libertà religiosa, nel quadro dell'attuale sistema di relazione fra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1977, p. 26), tralasciando il preliminare aspetto della "libertà dalla religione", in quanto significherebbe accordare questo diritto esclusivamente ad una coscienza religiosa, dimenticando il presupposto fondante del principio di libertà religiosa, ovvero la libertà di coscienza.

costituzionale - quindi di portata generale - e prevedere delle norme aperte che abbiano a rimandare a determinate normative ordinarie, o al sindacato di un apposito organo giudicante con poteri costitutivi, la disciplina di quei soli fatti che, per dimostrata peculiarità, necessitano di deroghe o di apposite previsioni per rendere possibile la completa affermazione di quel determinato credo.

Così facendo, verrebbe a strutturarsi una normativa generale accompagnata da limitate disposizioni particolari, che sarebbero studiate non per favorire la confessione religiosa⁵⁰, ma bensì per garantire i singoli individui che ne condividono il credo.

Con questo sistema, verrebbe tutelato preliminarmente il diritto di libertà religiosa sotto il profilo individuale, e solo successivamente, come conseguenza diretta, anche il suo profilo confessionale⁵¹.

Si affrancherebbero, in questo modo, i fedeli dalla confessione religiosa, e ritornerebbe quell'equilibrio naturale che dovrebbe essere proprio del sistema religioso, ma che per dinamiche collaterali risulta dappertutto invertito; sono infatti i fedeli a creare la confessione religiosa, e non è la confessione a legittimare l'esistenza dei fedeli.

⁵⁰ Tra l'altro, dall'analisi del modello italiano, appare chiaro che una legislazione particolare non soltanto non tutela l'aspetto individuale del diritto di libertà religiosa, ma ne altera anche l'equilibrata diffusione tra le stesse confessioni. Difatti, osserva A. GUAZZAROTTI, *"Le minoranze religiose tra potere politico e funzione giurisdizionale: bontà e limiti del modello italiano"*, in *Quaderni costituzionali*, 2, 2002, p. 214, come le intese abbiano assunto, sin dalla loro genesi, una natura ambigua che ne ha fatto, più che uno strumento di garanzia, un limite per la realizzazione dell'eguale libertà delle confessioni.

⁵¹ Mentre, difatti, è possibile tutelare l'aspetto confessionale del diritto di libertà religiosa attraverso la preliminare tutela del profilo individuale di questo diritto, non è invece altrettanto realizzabile il contrario; in quanto la preminente attenzione al fenomeno collettivo della manifestazione religiosa, contiene in sé una tangibile ed innegabile mortificazione della libertà individuale.

Ed è quindi il credente ad essere portatore di una coscienza che merita di essere rispettata, unitamente a quelle che sono le legittime differenze che la sostanziano; perché è egli che ne deve esercitare il credo.

Il conseguente inquadramento della tutela del diritto di libertà religiosa a livello individuale, ne consente il produttivo raccordo con il diritto all'eguaglianza religiosa.

Difatti, in questo modo, l'oggetto primario di tutela del diritto diviene la credenza, che come tale è di tutti e a tutti deve essere preservata ad ogni livello - ed in qualunque contesto -, oltre che garantita nella propria affermazione e manifestazione.

Viene così ad essere inclusa anche la credenza non religiosa, che rappresentando l'essenza della personalità di un individuo, merita tutela e rispetto, anche nella preservazione delle differenze di cui è portatrice.

Valutato lo strumento normativo potenzialmente più idoneo per la disciplina del diritto di libertà religiosa nel rispetto dell'eguaglianza giuridica, passiamo adesso all'analisi degli elementi che detta norma dovrebbe necessariamente prevedere.

1.2 *Analisi dei contenuti essenziali del diritto di libertà religiosa.*

La scelta degli strumenti normativi maggiormente funzionali per una corretta affermazione del diritto di libertà religiosa, rappresenta un punto centrale per la disciplina di questo diritto.

Tuttavia, la sola costruzione di un percorso normativo non è sufficiente per realizzare, e garantire, la piena tutela ed affermazione della libertà religiosa, se non si traducono in diritto, e quindi se non si

importano all'interno dell'ordinamento giuridico - dimostrando per questi la giusta attenzione normativa - quei valori e quelle prerogative essenziali del principio, al venire meno dei quali il diritto di libertà religiosa, per quanto ampiamente enunciato, non può essere efficacemente garantito⁵².

La tematica che qui si propone, concernente la definizione qualitativa dei valori che devono essere prelevati dal principio di libertà religiosa, per poi essere trasformati in diritto, rappresenta senza dubbio la fase più delicata del processo di formazione del diritto.

Non è sufficiente, infatti, per il "nostro" legislatore Alfa dichiarare garantito e tutelato il diritto di libertà religiosa, per assicurare di fatto tale prerogativa ai cittadini, ma occorrerà "nutrire" di significato l'enunciazione, assicurando, nell'ambito dell'ordinamento giuridico, quella portata valoriale che è propria del principio di libertà religiosa.

Se questa operazione non viene compiuta in maniera soddisfacente, si rischia di comprometterne il pragmatismo della portata etica, garantendo e tutelando un diritto che rappresenta solo una parte marginale del principio di libertà religiosa, con la conseguente implicita rinuncia all'essenzialità dello stesso.

Questa traduzione del principio limitata e politicizzata, infatti, tende a sviluppare un percorso giuridico di tutela soltanto parziale delle credenze, incidendo negativamente sull'affermazione della dignità individuale.

⁵² Sui contenuti del diritto di libertà religiosa, cfr. anche G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa e Costituzione italiana*, in F. D'AGOSTINO, P.A. AMODIO (a cura di), *Le libertà di religione e di culto. Contenuto e limiti*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 42 ss.

Per cui, così impostata, la traduzione del principio di libertà religiosa in diritto, non soltanto non ne comporta l'affermazione ma, ancor peggio, crea i presupposti per imbarazzanti discriminazioni⁵³.

Il compito del legislatore, invece, è quello di operare una traduzione giuridica - e non politica - del principio in diritto, in quanto essendo la libertà religiosa un diritto fondamentale dell'uomo, essa deve essere garantita a tutti⁵⁴, senza nessun tipo di filtro sociale, e senza alcuna possibilità di adeguamento dello stesso alle insistenti esigenze delle lobby di potere⁵⁵.

Perché snaturare e politicizzare la portata valoriale di un diritto fondamentale, vuol dire trasformarlo in un privilegio ad appannaggio solo di alcuni "fortunati".

Quali sono, allora, gli elementi essenziali del principio di libertà religiosa che devono essere giuridicamente sintetizzati e tradotti in diritto, al fine di garantire piena tutela ed ottenere una complessiva e paritetica affermazione della libertà religiosa in una determinata comunità sociale?

Non è semplice sviluppare sinteticamente la poliedrica struttura dei valori intrinseci nel principio di libertà religiosa, e da questa creare una definizione del diritto senza correre il rischio di restringere, oltremodo, il campo di operatività giuridica dello stesso.

⁵³ Del tipo, la mia credenza è più importante della tua perché è quella praticata dalla maggioranza.

⁵⁴ Cfr. L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 272-276.

⁵⁵ Non possiamo considerare un siffatto diritto fondamentale come la "stuoia" sulla quale consentire il dovuto e disinvolto passeggio dei portatori di credenze privilegiate dallo Stato, e poi lasciare che tutti gli altri si arrangino scalzi sulla ghiaia pungente.

Per questo riteniamo, poco opportuno, che il “nostro” legislatore Alfa abbia a sbilanciarsi con un’enunciazione esplicitiva delle caratteristiche del diritto di libertà religiosa.

Sarà meglio, pertanto, sviluppare un’enunciazione di portata meramente dichiarativa così come, ad esempio, nella Costituzione italiana⁵⁶, all’art. 13, è dichiarata l’inviolabilità della libertà personale.

Nella normativa generale, invece, si dovrà focalizzare l’attenzione sui presupposti giuridici per l’affermazione del diritto di libertà religiosa.

Cerchiamo, quindi, di inquadrare detti presupposti giuridici, in modo da permettere al “nostro” legislatore Alfa di realizzarne e verificarne la tutela.

Il diritto di libertà religiosa certamente comprende il diritto alla libertà di coscienza⁵⁷, il diritto di professare la propria religione e il diritto ad ottenere pari opportunità per l’affermazione della propria credenza.

Questi tre grandi sottodiritti, costituiscono un’inviolabile monolite che rappresenta il presupposto giuridico basilare per l’affermazione del diritto di libertà religiosa; dalla complessiva valutazione degli stessi ne

⁵⁶ Il cui art. 19, a nostro sommessimo avviso, sarebbe certamente più funzionale alle esigenze del diritto se impostato sulla falsa riga della seguente formulazione: “Le libertà di coscienza e di religione sono inviolabili. Il loro esercizio non deve contrastare con il rispetto dei principi fondamentali sanciti nel presente documento costituzionale. La Repubblica deve garantire il pluralismo culturale e spirituale, assicurando a tutti pari spazi ed opportunità”. Anche se riconosciamo con lucidità che il problema italiano della libertà religiosa, essendo relativo alla particolare disciplina dei rapporti tra lo Stato ed il fattore religioso, non è risolvibile con la semplice riformulazione dell’art. 19 della Cost.

⁵⁷ Sulla moderna accezione del concetto di convinzione, cfr. V. BUONOMO, *La libertà religiosa entro il sistema dei diritti umani*, in cit., p. 20: “Cosa oggi può leggersi nell’espressione «libertà di convinzione» posta come *pendant* alla libertà di religione? Si è fatta strada l’idea che il diritto alla libertà di convinzione o credo non sia più l’equivalente della libertà di professare e propagandare l’ateismo, ma piuttosto un diritto della persona a non professare alcuna religione o credo, o a professare una propria credenza quale *individual believer*”.

ricaviamo il grado di traduzione del principio in diritto, ed in prospettiva trasversale, l'effettiva tutela dell'autonomo, ma strumentale e collaterale, diritto all'eguaglianza religiosa.

Pertanto, è essenziale per le nostre valutazioni⁵⁸, comprendere – nelle pagine che seguono - il pieno significato valoriale dei tre, descritti, elementi fondanti il diritto di libertà religiosa.

1.2.1 *Il diritto di libertà di coscienza.*

Tra gli elementi che costituiscono l'architrave portante del diritto di libertà religiosa, e che quindi devono necessariamente essere presenti e garantiti nell'ambito del "nostro" ipotetico ordinamento Alfa – che, si ricorda, abbiamo supposto laico e democratico-, ricopre una posizione assolutamente dominante⁵⁹, come accennato, il diritto di libertà di coscienza⁶⁰.

⁵⁸ Anche per gli argomenti che saranno trattati *infra* al cap. 3.

⁵⁹ Cfr. A. VINET, *Libere Chiese in Libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, cit., pp. 91-92, dove in maniera illuminante ed inequivocabile si afferma sul senso del rapporto tra libertà di coscienza e libertà religiosa: "Una volta dunque riconosciuta la libertà di culto, sarebbe inconsequente e contraddittorio non riconoscere ugualmente la libertà dei culti, che ne è l'applicazione immediata ed il primo impiego. Tanto varrebbe farci diventar proprietari di una grande fortuna, senza poterne disporre. Tanto varrebbe rifiutare quel che prima si sarebbe concesso, poiché una cosa non è niente senza il suo uso, e perché la libertà di decidere di questo uso fa per ognuno il prezzo della sua proprietà. Mi reputo quindi autorizzato a fare della libertà di coscienza e di quella dei culti, una sola ed unica cosa, che chiamo libertà religiosa; e penso, non separandole affatto nella difesa che intraprendo, di dare alla materia più semplicità, senza levarle niente del suo interesse".

⁶⁰ Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 1988, p. 135, dove magistralmente s'inquadra il ruolo svolto dalla libertà di coscienza nell'ambito del diritto di libertà religiosa: "Il *caput et fundamentum* di tutte le facoltà discendenti dal diritto di libertà religiosa è quello attinente alla libertà di coscienza, ossia dell'intimo atteggiarsi dell'individuo di fronte al problema dell'essere e dell'esistere, nei suoi aspetti religiosi, etici, politici, sociali, ecc. Ammettere o non l'esistenza di Dio, aderire a questa, a quella o

È questo un diritto⁶¹ che, nonostante la chiara enunciazione del principio che ne è alla base, presenta innumerevoli difficoltà nella pratica attuazione, laddove ancora appaiono, in dottrina ed in giurisprudenza, forvianti e contrastanti, le valutazioni nel merito della rilevanza giuridica delle cause di pressione⁶² sulla libera formazione della coscienza⁶³.

Appare ovvio, peraltro, che l'intervento giuridico promosso da un ordinamento per la tutela di questa libertà non può limitarsi all'enunciazione di principio "tutti hanno il diritto di sviluppare una propria coscienza interiore", anche perché sarebbe impossibile imporre e pretendere il contrario.

a nessuna fede religiosa, prima di dar luogo ad atteggiamenti esterni, importa la formazione di un convincimento".

⁶¹ Considerabile come il primo diritto dell'uomo, in quanto è il più penetrante, quello che abbraccia il complesso dell'agire condizionato eticamente e che garantisce una libertà dal potere. Sul punto cfr. R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim – Jellinek – Weber*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 112 ss.

⁶² Cfr. S. FERRARI, *L'art. 19 della Costituzione*, in *I rapporti fra Stato e confessioni religiose nella prospettiva di revisione della Costituzione*, F. MARGIOTTA BROGLIO (a cura di), il Mulino, Bologna, 1996, pp. 97-98: «[...] è divenuto chiaro che la libertà religiosa – come tutte le libertà che afferiscono alla coscienza – presuppone anche la possibilità di formare liberamente la propria coscienza, cioè di disporre delle informazioni e conoscenze necessarie per maturare le proprie convinzioni e compiere le scelte conseguenti. Ciò pone il problema degli strumenti di formazione e manipolazione del consenso che, oggi molto più che in passato, sono in grado di influire pesantemente sulle scelte individuali e di creare una situazione generalizzata di "confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà" (Marcuse). E pone altresì il problema dei condizionamenti esterni che, pur senza colpire direttamente la libertà di scelta religiosa, ne restringono il campo. Se una sola religione è insegnata nelle scuole pubbliche ed una sola confessione ha accesso alla televisione di Stato, la libertà religiosa non è direttamente violata purché gli studenti abbiano il diritto di assentarsi ed i telespettatori la possibilità di spegnere il televisore: ma di fatto si realizza un condizionamento che tende ad indirizzare univocamente la formazione delle coscienze (e le scelte conseguenti)».

⁶³ Segnaliamo, tra l'altro, che al di fuori di Austria, Finlandia ed Irlanda che storicamente tutelano la libertà delle convinzioni non religiose, e fatta eccezione per Germania, Olanda, Portogallo e Belgio che prevedono un esplicito riferimento alla libertà delle concezioni del mondo e della vita, in Europa le uniche costituzioni che espressamente accennano alla libertà di coscienza sono quelle di Estonia (art. 40), Cipro (art. 18), Lituania (art. 26), Malta (sez. 40), Ungheria (art. 60) e Slovenia (art. 41).

Quello che deve, invece, fare uno Stato è altresì proteggere la libera formazione della coscienza individuale da tutte quelle illegittime interferenze che potrebbero potenzialmente minarne il naturale sviluppo.

Ogni individuo deve poter liberamente formare il proprio orientamento di coscienza, sia esso religioso o areligioso, al riparo da ogni forma di condizionamento⁶⁴.

Lo Stato, per il tramite del proprio ordinamento giuridico, deve, pertanto, creare quegli spazi sociali all'interno della comunità, giuridicamente neutri, per favorire tale libera formazione, e per evitare abusi da parte dei gruppi di maggioranza, con evidente peso economico e politico.

Ma cosa intendiamo per spazi sociali giuridicamente neutri?

Quello di "spazio sociale" è un concetto fluido che deve potersi dilatare in ogni direzione, avvolgendo qualunque tipo di pubblica interazione con l'individuo facente parte della comunità, e finanche, con la giusta cautela, oltrepassare quello che sinora è stato considerato invalicabile, una vera e propria linea di confine tra pubblico e privato⁶⁵,

⁶⁴ Ossia da ogni elemento eterogeneo che sia atto a comprometterne la libera formazione.

⁶⁵ In senso conforme all'ipotesi di sviluppare i presupposti per la libera affermazione del diritto di libertà religiosa anche nella dimensione privata, cfr. A. FUCCILLO, *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2005, p. 89, dove acutamente si osserva "se è vero che la 'persona' è elemento centrale dell'attuale sistema giuridico italiano [e non solo], è altrettanto vero che si tratterebbe di una tutela per principi, da rendere effettivi nell'applicazione giuridica quotidiana; sarebbe quindi corretto affermare che gli istituti di diritto positivo (tecnico) si dovrebbero applicare in senso 'solidale', in una prospettiva di 'socializzazione' del sistema, anche se tale tendenza per essere attuata comporterebbe un progressivo mutamento di 'prospettiva che porta a subire gli interessi particolari ai fini di giustizia sociale'. D'altra parte, l'ipotesi inversa darebbe credito a chi ritiene che la mancanza di attuazione concreta (o di apposite garanzie operative) relegherebbe i diritti fondamentali allo scomodo e poco concreto ruolo di 'diritti di carta'".

ovvero quel substrato di sottocellule della comunità chiamate famiglie⁶⁶, associazioni, aziende, confessioni religiose etc.

Per “giuridicamente neutro” s’intende, invece, quel risultato derivante da una tensione dell’ordinamento e dello Stato a disciplinare, regolamentare, ordinare e gestire detti spazi, in maniera tale da permettere all’individuo di sviluppare la propria personalità sulla base di condizioni obiettive, critiche e pluraliste, vigilando e, all’occorrenza, punendo ogni tipo di alterazione o sofisticazione delle dette condizioni, che potrebbe tramutarsi in un elemento di distorsione della libera formazione della coscienza individuale.

Rilevate le condizioni per rendere possibile la piena affermazione del diritto di libertà di coscienza, occorre adesso affrontare il punto maggiormente controverso, ossia quello inerente agli elementi di pressione che possono in qualche modo deviare il naturale e lineare percorso formativo della coscienza⁶⁷, costituendo una lesione del diritto.

⁶⁶ Come giustamente è stato affermato, “la costituzione di una famiglia sottende un momento di particolare libertà, cioè quello di poter decidere il modo in cui porre in essere questa comunità, senza forme imposte dall’alto, senza modelli precostituiti, trattandosi di un’associazione volontaria della quale solo i membri sono i garanti e ai quali lo Stato nulla può imporre”(cfr. M. TEDESCHI, “Comunità familiare e status personali”, in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica – Atti del II Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico, Siena, 27-28 novembre 1980*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 1034), ma che di certo, nella prospettiva moderna, deve assicurare la cura della dignità di ogni membro.

⁶⁷ Cfr. G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 75, dove in senso conforme si afferma “il diritto di professare liberamente le proprie convinzioni di coscienza e di agire in conformità ad esse presuppone, come momento logicamente antecedente, il diritto di formare la propria coscienza, di mutare liberamente i propri convincimenti interiori”.

La dottrina è solita classificare questi elementi di illegittimo condizionamento della coscienza individuale⁶⁸, distinguendo tra pressioni cosiddette attive e passive.

Le prime, sarebbero scaturenti da comportamenti di soggetti o gruppi finalizzati a coartare, indottrinandola, la coscienza di un individuo.

Le seconde, invece, sarebbero, per lo più, derivanti da possibili influenze psicologiche legate alla presenza negli spazi di simboli religiosi, ovvero dalla costante visibilità massmediatica riservata a determinate confessioni religiose o dall'esercizio di ritualità di origine religiosa conglobate e naturalizzate nel diritto comune.

Mentre la dottrina più recente è pressoché unanime nel considerare tali pressioni tutte potenzialmente lesive per il diritto di libertà di coscienza, e quindi per traslato del diritto di libertà religiosa, la giurisprudenza europea⁶⁹ più autorevole ritiene che solo le pressioni cd.

⁶⁸ Tra gli altri, cfr. P. DI MARZIO, *La libertà di coscienza come diritto soggettivo*, in R. BOTTA (a cura di), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 267 ss.

⁶⁹ Cfr. CORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO, *Sentenza (Grande Camera) - 18 marzo 2011, n. 30814/06 Lautsi e altri contro Italia*, traduzione a cura di L. DE GREGORIO, in *www.olir.it*, §71 e 72: "71. A tale proposito è vero che prescrivendo la presenza del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche – crocifisso che, si riconosca o meno ad esso un valore simbolico laico, rinvia senza dubbio al cristianesimo – si attribuisce alla religione di maggioranza del paese una visibilità preponderante nell'ambiente scolastico. Tuttavia, questo non è di per sé sufficiente ad integrare un tentativo di indottrinamento da parte dello Stato convenuto e a stabilire un inadempimento delle prescrizioni di cui all'art. 2 del Protocollo n. 1. La Corte rinvia su questo punto, mutatis mutandis, alle sue sentenze Folgerø e Zengin citate. Nella causa Folgerø, in cui aveva dovuto esaminare il contenuto del programma di un corso di "cristianesimo, religione e filosofia" ("KRL") ha infatti stabilito che il fatto che questo programma accordi una parte più ampia alla conoscenza del cristianesimo rispetto a quella delle altre religioni e filosofie non configurerebbe in sé una violazione dei principi di pluralismo e di obiettività suscettibile di tradursi in indottrinamento. La Corte ha precisato che, visto il posto che occupa il cristianesimo nella storia e nella tradizione dello Stato convenuto – la Norvegia – tale questione ricadeva nel margine di apprezzamento di cui godono gli Stati per definire e regolare i programmi scolastici (sentenza citata, § 89). La Corte è pervenuta a una conclusione simile nel contesto dei corsi di "cultura religiosa e conoscenza morale" erogati nelle scuole turche i cui programmi accordavano una più ampia conoscenza

attive possono effettivamente condizionare, in maniera compromettente per il diritto di libertà religiosa, la coscienza degli individui.

Le altre pressioni sarebbero, invece, relegabili ad una mera lesione del principio di laicità dello Stato, sempre che detto principio fosse inteso dall'ordinamento giuridico, in maniera tale da considerare dette alterazioni della neutralità degli spazi, effettivamente significative ai fini della compromissione del principio di laicità.

Tralasciando per il momento il principio di laicità dello Stato che, a nostro sommo parere, non appare suscettibile di interpretazioni soggettive, e sul quale ritorneremo più innanzi, vi è certamente da chiarire nell'immediato un punto a nostro avviso assai condizionante, a cui non sempre sembra essere stata rivolta la giusta attenzione.

La qualità attiva o passiva di un elemento di pressione sulla coscienza, non può essere aprioristicamente stabilita in base alla tipologia oggettiva della pressione causata, in quanto essa non è determinata dalla sostanza dell'azione prodotta, ma bensì dalla situazione culturale, sociale e psicologica del soggetto che la subisce.

Così, ad esempio, potrà essere considerata passiva quella pressione generata da un crocifisso esposto in un aula giudiziaria, laddove un giudice maturo e formato certamente non sarebbe condizionabile da tale presenza, mentre potrà senz'altro considerarsi attiva la pressione svolta

all'islam in ragione del fatto che la religione musulmana è praticata dalla maggioranza della popolazione nonostante il carattere laico dello Stato turco (sentenza Zengin citata § 63). 72. Ancora, il crocifisso appeso al muro è un simbolo essenzialmente passivo e questo aspetto è particolarmente rilevante per la Corte con riguardo specificamente al principio di neutralità (cf. qui sopra §§ 60). Non gli si potrebbe attribuire una influenza sugli alunni comparabile a quella che può avere una lezione o la partecipazione ad attività religiose (cf. sentenze Folgerø e Zengin citate, rispettivamente § 94 e § 64)". [Il corsivo è nostro].

dall'esposizione di un crocefisso in un aula scolastica, la cui platea sia composta da scolari delle elementari.

In questo contesto, infatti, i bambini che la subiscono sono portatori di una coscienza estremamente vulnerabile, in quanto immatura ed in piena formazione.

Ed allo stesso modo, per quanto argomentato, la stessa esposizione potrebbe risultare nuovamente passiva, laddove la platea di studenti sia, invece, di rango universitario.

Va, pertanto, criticata in radice la distinzione tra pressioni attive e passive sulla coscienza, e ancor più va respinta la tesi che vede solo le pressioni attive effettivamente incidenti sul diritto di libertà di coscienza, in quanto come abbiamo visto ogni pressione può essere sia attiva che passiva, ma comunque per il solo fatto di essere un elemento di pressione, costituisce un'illegittima alterazione della neutralità degli spazi sociali giuridicamente rilevanti.

Ciò posto, secondo quanto da noi considerato, il teorizzato ordinamento Alfa per poter garantire il diritto di libertà religiosa di un individuo, non soltanto dovrà creare i presupposti giuridici per consentire a questi di poter scegliere liberamente se avere o meno un credo religioso e, in caso di scelta affermativa, a quale credo appartenere.

Ma dovrà, altresì, preservarlo nella propria libertà di coscienza da qualunque elemento atto a veicolare e cristallizzarne la scelta; finanche da quelle che potrebbero essere le pressioni esercitate dalla stessa confessione religiosa a cui l'individuo ha deciso di aderire.

Tuttavia, in che modo uno Stato ed un ordinamento possono tutelare il credente dalle potenziali forme di “infrazione” e condizionamento della coscienza, provenienti dall’interno della stessa confessione religiosa?

Fino a che punto, infatti, può spingersi la tutela giuridica di un ordinamento senza che questa attività possa trasformarsi in un’indebita ingerenza nell’ambito della sfera privata di un soggetto o di una comunità di soggetti?⁷⁰

Innanzitutto, dovrebbe essere chiaro al legislatore il diritto che si intende garantire e tutelare⁷¹.

Il principio di libertà di coscienza viene spesso travisato e confuso, con il risultato paradossale di vederlo assimilato talvolta al principio di laicità, e talvolta al principio di libertà di pensiero.

Tuttavia, il diritto di formare e sviluppare liberamente la propria coscienza e la conseguente garanzia di essere tutelati da pressioni e condizionamenti esterni, è cosa ben diversa dal principio di laicità dello Stato, che è invece ad esso strumentale, in quanto rappresenta il

⁷⁰ Dove è maggiormente possibile che si creino i presupposti per una lesione alla libertà di coscienza, proprio perché si è nell’ambito di una sottocomunità e quindi al riparo da sguardi alieni.

⁷¹ Ad esempio, in riferimento al caso italiano cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 177 – 178, dove con eloquenza si afferma “non è ravvisabile nell’ordinamento italiano una norma specifica che tuteli il diritto alla libera formazione della coscienza senza condizionamenti ambientali, diversa da quelle che tutelano la libertà di espressione del pensiero, di ricevere la comunicazione altrui ed il diritto all’istruzione. In tal senso, se in ordine all’esercizio della libertà religiosa ed alla formazione di una coscienza religiosa o areligiosa, dovessero riscontrarsi condizionamenti derivanti da privilegi concessi ad entità culturali e religiose particolari, questi dovrebbero essere rimossi ma non perché in contrasto con il ‘diritto alla formazione della coscienza individuale senza condizionamenti’ ma in quanto privilegi ‘limitino la libertà del soggetto di informarsi e di informare, in modo compiuto’ e di ‘formare, in modo altrettanto compiuto, la propria coscienza e di contribuire alla formazione delle coscienze altrui”.

presupposto politico-ordinamentale per la sussistenza del diritto di libertà di coscienza.

Allo stesso modo, non è possibile – come nel caso italiano – ritenere tutelato il diritto di libertà di coscienza sulla base delle previsioni costituzionali relative, da un lato, al diritto di libertà religiosa (art. 19 Cost.), e dall’altro, al diritto di libertà di pensiero (art. 21 Cost.).

La libertà di coscienza, essendo contemporaneamente presupposto e complemento del diritto di libertà religiosa, ne caratterizza la sussistenza nell’attuazione più importante di questo diritto, la dimensione individuale.

È questa, la libertà garantita al singolo di affermare la vocazione religiosa o areligiosa⁷² della propria coscienza, indipendentemente da quelle che sono le scelte operate dalla comunità, dalla confessione religiosa di appartenenza e dalla famiglia di provenienza.

Appare, pertanto, lampante anche la netta separazione tra libertà di coscienza e libertà di pensiero⁷³, e l’impossibilità di ritenere garantite entrambe con la tutela giuridica riservata alla sola libertà di pensiero; in

⁷² Non possono, infatti, esservi disparità di trattamento tra credi religiosi e non religiosi, in quanto come affermato giustamente da P. BELLINI, *“L’ateismo nel sistema delle libertà fondamentali”*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1985, p. 91, il diritto di libertà religiosa riguarda “solo cittadini (più generalmente uomini) titolari ciascheduno d’un proprio intangibile patrimonio di spiritualità (sia spirituale che laica) e facultati a conformarsi nel comportamento esteriore ai dettami della propria coscienza etica”.

⁷³ Cfr. A. VISCOMI, *Organizzazioni eticamente fondate: brevi osservazioni dal punto di vista del diritto del lavoro*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *Istruzione e Libertà religiosa. Le scuole delle organizzazioni di tendenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, p. 111: “le «convinzioni» possono essere rappresentate come un sistema di idee e valori profondamente radicati nella personalità, ma non strettamente individuali, costituente, nella complessità dei livelli di consapevolezza, un legame essenziale tra il proprio «sé» e il mondo circostante. In altri termini, le convinzioni possono essere rappresentate non tanto come punti di vista ed opinioni, quanto piuttosto come sguardi ricchi di senso”.

quanto mentre la coscienza è credo (religioso o areligioso che sia), il pensiero è opinione.

E credere non significa pensare, così come pensare non significa essere.

Un ordinamento siffatto, che pure garantisce formalmente libertà religiosa e libertà di pensiero, senza la giusta attenzione normativa all'affermazione sostanziale del diritto di libertà di coscienza, ne rende vana la garanzia e la tutela.

Non possono esistere senza la libertà di coscienza, né la libertà religiosa, né la libertà di pensiero, in quanto: nel primo caso la scelta religiosa è maturata senza libertà; mentre nel secondo è l'opinione ad essere compromessa, perché condizionata.

Tutto questo, a riprova di quanto si è detto in precedenza circa la sussistenza in un ordinamento giuridico di un unico nucleo centrale e pulsante chiamato "libertà" che, essendo globalizzante per il sistema normativo, non può permettersi lacune; pena il *deficit* dell'intero sistema libertario.

Il "nostro" ordinamento Alfa dovrà, pertanto, prevedere espressamente la tutela della libertà di coscienza e sviluppare quegli interventi normativi, anche in campo civilistico, per garantire la libertà e l'eguaglianza religiosa nelle cosiddette comunità minori e nei rapporti tra privati, dove spesso vi sono superstiti zone di diritto singolare in cui ancora soffrono deroghe o eccezioni i principi di libertà e di eguaglianza di fronte alla legge⁷⁴.

⁷⁴ Si pensi anche all'istituto del matrimonio e all'intima connessione di questo con il fenomeno religioso, ed alle relative conseguenze inerenti al diritto di libertà e di

Un'attività normativa da svolgersi certamente con consapevolezza giuridica e maturità culturale, rendendo l'intervento disciplinante il meno invasivo possibile, ma creando le giuste condizioni affinché il raggio giuridico, portatore di libertà, possa effettivamente giungere sino alle zone più celate della comunità.

Ed è proprio in quelle zone, che si può effettivamente misurare il grado di affermazione del diritto di libertà religiosa, che nasce all'apice dall'ordinamento giuridico, ma che si sviluppa e matura alla base del contesto sociale.

1.2.2 Il diritto di professare la propria religione.

Create le condizioni per permettere all'individuo di giungere alla definizione della propria credenza, in maniera libera e svincolata da qualunque condizionamento sociale, occorrerà, successivamente, sviluppare le adeguate sinergie normative affinché, lo stesso, possa concretizzare l'effettivo esercizio del proprio credo⁷⁵.

Il diritto di professare la propria religione e di comportarsi secondo i precetti del credo, rappresenta l'aspetto pratico del diritto di libertà

eguaglianza religiosa. Sul punto cfr. R. SANTORO, *La trascrizione tardiva del matrimonio canonico*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 17.

⁷⁵ In quanto, come giustamente si è osservato, cfr. S. LABRIOLA, *"Inviolabilità dei diritti fondamentali della persona umana e libertà religiosa nell'art. 2 della Costituzione italiana"*, in *Politica del diritto*, 1995, p. 249, "la libertà religiosa dell'individuo non si limita alla dichiarativa negativa (divieto di conculcare, sfavorire, limitare la libertà di credo religiosa dell'individuo), ma comprende strutturalmente e giuridicamente ogni facoltà avente ad oggetto quanto quel diritto presuppone, conforta ed abilita al godimento (insegnamento della dottrina, proselitismo, applicazione delle regole di condotta morale, osservanza dei riti)".

religiosa, e certamente quello che più coinvolge e, nello stesso tempo stravolge, l'opinione pubblica e la comunità sociale.

A meno che, infatti, il territorio soggetto alla disciplina del “nostro” ordinamento giuridico Alfa, non sia stato imperversato da millenni di continue glaciazioni, avrà di certo una propria comunità sociale, ricca di storia, di cultura e di costumanze.

Ciò posto, il primo problema che deve risolvere il legislatore nel disciplinare il diritto di comportarsi secondo i precetti della propria religione o credenza, sarà quello di mediare tra i riti o rituali della stessa ed il complesso di valori tradizionali insistenti e sedimentati nella comunità sociale.

Chiaramente, i precetti relativi a quelle religioni storicamente insediate sul territorio (come ad esempio il ceppo ebraico – cristiano in Europa, quello islamico nei Paesi arabi, o quello indù e buddista in oriente) si troveranno difficilmente in conflitto con i valori centrali e fondanti la comunità, e per questi l'opera di mediazione sarà pressoché nulla.

Il discorso diventa più complicato, invece, per quelle religioni o credenze che non hanno mai avuto un costante e storico rapporto con il territorio.

Certamente, non può essere consentito incondizionatamente a tutti di fare tutto, in nome del credo e del suo esercizio.

Occorrerà, pertanto, creare dei parametri limitativi che abbiano contemporaneamente a garantire il libero esercizio del credo ed il rispetto delle regole e dei principi su cui si regge la comunità sociale.

Ma in che modo è possibile limitare l'esercizio del credo senza comprometterne la libertà, e quali sono i limiti imponibili?

Bisogna, preliminarmente, soffermarsi sulla seguente considerazione: mentre la libertà di coscienza merita una protezione assoluta e non può essere in alcun modo limitata, la libertà relativa all'esercizio del credo, estrinsecandosi in un comportamento - il più delle volte - consistente in un'interazione con la comunità civile, deve essere condizionata ad una regolamentazione giuridica.

Questa regolamentazione giuridica, sarà il risultato di una mediazione tra quelli che sono i valori della comunità, e la libera affermazione del credo.

La conduzione di questo processo d'interazione e fusione di valori potenzialmente diversi, e la conseguente creazione di una disciplina giuridica atta a preservare i necessari equilibri che devono essere propri di una comunità civile e democratica, caratterizza l'impronta politica di un determinato ordinamento giuridico.

Il risultato di questa mediazione può essere più, o meno, libertario, ma, per non comprometterne l'affermazione del diritto di libertà religiosa, deve necessariamente creare le condizioni minime per l'esercizio del culto.

Riteniamo, che dette condizioni minime possano essere ricreate anche all'interno dell'ordinamento Alfa, seguendo, per il processo di mediazione, due linee guida di stampo occidentale.

La prima, l'ordinamento giuridico deve assicurare il libero esercizio della professione di fede anche a costo di introdurre alcune eccezioni al principio generale del rispetto della legge valida per tutti.

La seconda, le eccezioni devono essere compatibili con i valori fondamentali della società, che non possono essere violati neppure in nome della libertà religiosa⁷⁶.

Le descritte linee guida, che sono alla base delle tecniche di bilanciamento utilizzate dai legislatori democratici per equilibrare il diritto di libertà religiosa e gli altri valori fondamentali dell'ordinamento giuridico, seppure sembrano essere funzionali allo sviluppo del credo in una comunità democratica, sono nei fatti, però, di ardua attuazione.

Si può ben comprendere l'elevato grado di difficoltà, prima tecnico-giuridica e poi culturale, che pervade la valutazione di fondo del legislatore.

Ad esso spetta, infatti, definire, nell'ambito degli aspetti fattuali delle pratiche religiose: quali siano i rituali potenzialmente contrastanti con le leggi, ma comunque compatibili con i valori fondamentali della società, e quindi meritevoli di eccezione; e quali quelli, invece, non compatibili, e pertanto non assoggettabili ad alcuna deroga.

Di conseguenza, spesso, i legislatori preferiscono limitare l'esercizio della libertà religiosa utilizzando, quali parametri restrittivi, termini di estrema genericità come, ad esempio, il limite del buon costume, dell'ordine pubblico, della morale, della legge valida per tutti, del supremo interesse dello Stato *etc.*

Questa tecnica che, senza dubbio, è idonea a concentrare tutte le possibili svariate forme di manifestazione della libertà religiosa, potenzialmente incompatibili con i valori dell'ordinamento, appare però molto garantista per lo Stato e meno per l'individuo.

⁷⁶ Cfr. S. FERRARI – I. C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale, cit.*, p. 26.

Difatti, la genericità dei limiti alla professione di fede rende il fedele - specialmente se appartenente ad una confessione religiosa di minoranza - estremamente vulnerabile e poco attrezzato per far valere, anche in sede giudiziale, la presunta lesione al proprio diritto di manifestare e praticare la propria fede⁷⁷.

Sarebbe forse più giusto, in una prospettiva di certezza del diritto, prevedere dei limiti specifici, e non generali, in relazione alle effettive esigenze dell'ordinamento giuridico, ed evitare enunciazioni insidiose che, unitamente alla volontà repressiva insita in determinati contesti, limitano e penalizzano irrimediabilmente il diritto di libertà religiosa.

In questa prospettiva, l'attenzione dovrebbe essere focalizzata non tanto sulle possibili attività inerenti all'esercizio del credo, ma su quello che effettivamente è in palese contrasto con i valori fondamentali della società che, senza dubbio, possono essere lesi da qualsiasi attività svolta nell'ambito della comunità, e non necessariamente da un'attività inerente all'esercizio di una credenza.

Sarebbe, così, a tutti ben chiaro ciò che può essere compatibile, o meno, con i valori della comunità civile nella quale ci si accinge ad esercitare la credenza, evitando gli abusi del diritto che, con l'avallo dei limiti generici all'esercizio del culto, vengono perpetuati diffusamente per reprimere l'affermazione delle credenze di minoranza.

Pertanto, quanto argomentato, ci sembra sufficiente per considerare auspicabile, nell'ambito del "nostro" ordinamento giuridico ideale Alfa, la disciplina dell'esercizio delle credenze, mediante enunciazioni generali e limiti specifici.

⁷⁷ *Infra* cap. III p. 2.1., nell'analisi della giurisprudenza europea, si avrà modo di appurare l'esistenza di alcuni casi limite che potranno darci un'idea della problematica.

Tra le eccezioni che possono significare l'eliminazione di una restrizione all'esercizio del culto, e che quindi certamente devono essere proprie delle tecniche di bilanciamento, rientra anche la cd. obiezione di coscienza⁷⁸, ovvero la possibilità di astenersi da un obbligo o da un dovere giuridico, o di beneficiare di una deroga ad una legge vigente per motivi religiosi.

In questo caso, si è in presenza non già di un comportamento relativo all'esercizio del culto la cui operatività potrebbe contrastare con i valori della comunità civile, ma bensì, è l'obbligo di assecondare determinati precetti dell'ordinamento giuridico che potrebbe porsi in antitesi con quelle che sono le prerogative proprie di una determinata credenza.

Ma in che modo è possibile verificare tali incompatibilità⁷⁹, e quindi concedere determinate deroghe all'applicazione di una norma dell'ordinamento?

La tematica è certamente spinosa, tuttavia il legislatore non può astenersi dal riconoscere il diritto all'obiezione di coscienza a quei soggetti

⁷⁸ Su tutti, cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 174-175, dove si afferma "Il rifiuto ad ottemperare positive disposizioni di legge per motivi di coscienza è questione delicata – poiché può sovvertire quella concezione impositiva delle norme sulla quale di basano gli attuali ordinamenti giuridici – e relativamente recente, non essendo stata in passato consentita... Essa si è tradizionalmente sostanziata nelle forme dell'obiezione di coscienza al servizio militare, al giuramento, all'interruzione della gravidanza e ad alcune prestazioni terapeutiche, tutte regolamentate da precise disposizioni di diritto positivo, mentre restano fuori da questa breve trattazione le obiezioni di coscienza non ancora riconosciute, ancorché rivendicate, e cioè quelle relative alle prestazioni di lavoro, fiscali, concernenti i trattamenti sanitari o pubbliche funzioni obbligatorie, il diritto alla riservatezza, l'obiezione ecologica".

⁷⁹ Sul punto, si segnala l'interessante contributo di R. NAVARRO VALLS, J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, Giappichelli, Torino, 1995.

che, per esigenze di credo, non possono osservare una disposizione normativa, e né tantomeno può evitare di regolamentare il fenomeno⁸⁰.

Per cui, si dovrà impostare un sistema di gestione del ricorso al diritto all'obiezione di coscienza, volto ad appurare che non vi siano degli abusi del diritto concesso.

Quest'ultimo punto spiana la strada ad un'altra importante considerazione: a prescindere dalla compatibilità o meno dell'imposizione normativa con il precetto religioso, in che modo è possibile verificare la sincerità dell'obiezione di coscienza?

Anche in questo caso, la linea europea può dare nel merito un grande contributo, seppure con dei palesi limiti.

Dalla prassi consolidatasi nei Paesi occidentali, infatti, è possibile ricavarne due "massime", la cui applicazione congiunta è finalizzata all'attestazione della sincerità dell'obiezione di coscienza, e quindi della legittimità del relativo trattamento normativo differenziato.

In primo luogo, l'individuo deve appartenere ad una confessione religiosa che condanna il comportamento oggetto dell'obiezione, e dichiararsi disponibile a sostituire l'attività che si rifiuta con un'altra equivalente.

In secondo luogo, dal riconoscimento dell'obiezione di coscienza non ne deve scaturire un danno irreparabile agli interessi della comunità⁸¹.

Se però la seconda massima può essere effettivamente applicata in qualunque caso, la prima si fa portatrice di un'enorme limite, ovvero quello di considerare soggetti dell'obiezione di coscienza soltanto i

⁸⁰ Cfr. V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, IV ed., XII, Torino, 1995, pp. 518 ss.

⁸¹ Cfr. B. FORBES, *Objection de conscience dans le domaine fiscal*, in CONSEIL DEL'EUROPE, *Liberté de conscience*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993, pp. 130-135.

portatori di una credenza religiosa, per giunta individuati in chiave collettiva e non individuale.

Pertanto, non soltanto la stessa ci appare inadeguata anche per il ristretto campo giuridico relativo alla manifestazione ed alla pratica dei soli credi religiosi, ma non considera per nulla le credenze non religiose.

Quanto si è argomentato in precedenza, ovvero circa l'impossibilità di separare la libertà religiosa dalla libertà dell'ateismo, ci impone in questa sede di estendere le prerogative dell'esercizio del credo e dell'obiezione di coscienza anche alla singola persona o alle organizzazioni, in generale, non religiose.

È questo, uno di quei problemi direttamente ricollegati all'esercizio del diritto di libertà di coscienza, ma che presentano non pochi risvolti pratici in relazione all'applicazione del principio d'eguaglianza.

Appare infatti scontato, seppure spesso dimenticato dalle previsioni normative, che anche chi è portatore di un credo non religioso può desiderare, ad esempio, una commemorazione funebre, può necessitare di un'assistenza psicologica, può avere motivi giustificanti una qualche obiezione di coscienza, o dimostrare l'esigenza di approfondire la propria credenza in un luogo comune pubblico o privato, o di farne propaganda.

Tutto questo, e molto altro, non può essere trascurato da un ordinamento che pretende di essere laico e democratico, in quanto è ontologico alla stessa essenza giuridica del diritto di libertà religiosa.

Di certo, sarebbe molto più semplice disciplinare una società con esigenze comuni e livellate, ma quello che da un lato potrebbe apparire come il prezzo della libertà religiosa, dall'altro è la presa d'atto da parte dell'ordinamento giuridico dell'esistenza di una società multiculturale,

che ambisce a quella fusione di valori, necessaria per l'affermazione dei diritti fondamentali, ed inquadrabile con il termine "interculturalità".

1.2.3 Il diritto di ottenere pari opportunità per professare la propria fede religiosa.

Le nostre osservazioni devono, adesso, necessariamente concentrarsi sull'ultimo dei tre presupposti giuridici del diritto di libertà religiosa, il quale appare certamente come il più controverso, il più dibattuto e, senza dubbio, quello più incidente sulle valutazioni oggetto della nostra ricerca.

Sulla scorta di questa premessa, diremo subito che per potersi considerare tutelato e garantito – in un ordinamento laico e democratico, come il "nostro" Alfa - il diritto di libertà religiosa, non è sufficiente che sia preservato il diritto di credere a ciò che si preferisce e di poter professare detto credo - anche in maniera difforme dai precetti previsti dalla confessione religiosa di appartenenza⁸² - senza essere né discriminati né impediti nella sua manifestazione esterna e nella funzionalità dei riti, ma occorre, altresì, che sia garantito il godimento degli stessi vantaggi concessi dallo Stato ai fedeli delle religioni⁸³ e delle credenze maggioritarie.

⁸² Sul punto, ci sembrano assai significative alcune delle decisioni emesse dalla Corte Suprema canadese, tra le quali ricordiamo: *British Columbia (Public Service Employee Relations Commission) v. BCGSEU*, [1999] 3 S.C.R. 3; *British Columbia (Superintendent of Motor Vehicles) v. British Columbia (Council of Human Rights)*, [1999] 3 S.C.R. 868.

⁸³ Su questo aspetto del diritto di libertà religiosa e sul conseguente dibattito che ha interessato la dottrina cfr. S. FERRARI – I. C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, cit., pp. 16 e 17 dove si afferma: "Secondo alcuni questo è un problema di uguaglianza e non di libertà religiosa: una volta garantito a tutti il diritto di professare la propria fede senza incorrere in discriminazioni, la libertà religiosa è rispettata e lo Stato è libero di assicurare un trattamento preferenziale ai fedeli di una religione senza che ciò comporti

Esistono, infatti, dei meccanismi normativi⁸⁴, storicamente consolidati, che sono finalizzati alla preservazione di una posizione dominante per quelli che sono i credi accolti dalla maggioranza dei soggetti appartenenti ad una data comunità sociale.

Se formalmente, detti meccanismi, tendono alla conservazione dell'identità culturale di un popolo, nella sostanza rendono assai disagiata la possibile crescita e affermazione di credi diversi⁸⁵.

Viene a sostanzarsi, quindi, uno strumento di subdola repressione legalizzata, che non attacca frontalmente le credenze minoritarie – dovendo darsi comunque al sistema una formale caratterizzazione democratica – ma ne sgretola i presupposti di affermazione, sottraendo loro, le irrinunciabili e fondamentali risorse economiche per lo sviluppo del credo, e riservandone il gettito pubblico alle sole, già potenti, organizzazioni di maggioranza.

una violazione del diritto di libertà religiosa spettante a tutti gli altri”; ma come giustamente si osserva “Un’equa distribuzione di questi vantaggi è essenziale per garantire la libertà religiosa, inevitabilmente destinata a «entrare in sofferenza» se la disparità di interventi promozionali dello Stato supera la soglia di razionalità consentita dalla diversa situazione di fatto in cui si trovano le varie confessioni religiose”.

⁸⁴ Con riferimento al sistema normativo italiano di finanziamento alle Chiese, tra gli altri cfr. C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L’esperienza di un ventennio*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 251 ss.; per un’analisi degli aspetti nevralgici dell’impostazione italiana, cfr. N. FIORITA, *L’autofinanziamento agevolato: critica di una definizione*, in *Dir. eccl.*, II, 1997, pp. 518 ss.; sulle conseguenze di un siffatto sistema, cfr. M. D’ARIENZO, *La Chiesa e l’economia*, in G. LEZIROLI (a cura di), *Atti del Convegno sul tema “La Chiesa in Italia: oggi”*, 16-17 ottobre 2009, Pellegrini, Cosenza, 2011, pp. 38 ss.

⁸⁵ Le norme che agevolano discriminatamente l’attività delle confessioni religiose (tramite facilitazioni tributarie, erogazioni di contributi etc.) costituiscono una palese violazione del diritto all’eguale libertà religiosa, e non soltanto tra le confessioni religiose. Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico, cit.*, p. 123, dove si afferma che dette norme “indubbiamente favoriscono l’esercizio di tutte le facoltà promananti dal diritto di libertà religiosa e, perciò, quando siano erogate con preferenza verso la confessione di maggioranza, finiscono con l’alterare la concreta misura di libertà di cui godono le varie formazioni sociali con fine di religione o di culto”.

Si comprenderà bene come questo tipo di sistema, retto dal fine politico e strumentale della conservazione del potere e della base elettorale, non è più sostenibile nell'attuale panorama multiculturale.

Diverse e plurime sono le esigenze culturali delle nuove comunità integrate, e sempre più le religioni storiche manifestano enormi difficoltà a tenere il passo sociale dei fedeli, i quali dimostrano, in un costante crescendo, accortezza e predisposizione per i cambiamenti dei costumi, e fascino per le innovazioni.

D'altronde, gli Stati nazionali che possiedono maggiori tradizioni civili e religiose sono assai restii ad accettare nuove identità per così dire meticcie⁸⁶, e si trincerano in una subdola difesa della confessione religiosa nazionale di riferimento che, per quel connubio descritto nei paragrafi precedenti, conserva nei suoi precetti molti usi accolti dalle istituzioni civili, che pertanto ne sono state influenzate e caratterizzate.

Ma il mondo progredisce, il tessuto sociale deve necessariamente svilupparsi, e gli ordinamenti giuridici devono adeguarsi; determinati meccanismi di difesa sono destinati, se nel tempo perpetuati e consolidati, a comportare un'implosione dell'intero sistema politico – normativo, che non sarà più in grado di fare fronte alle esigenze di una comunità che è cambiata radicalmente.

Entrando nello specifico, verifichiamo quando può esservi una posizione di privilegio per un dato credo tale da inficiare il diritto alla pari opportunità di manifestare e professare una credenza diversa.

⁸⁶ Nel senso dato, è genuina e libera la nostra ispirazione al contributo offerto alla tematica da M. RICCA, *Dike meticcia, Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

Possiamo affermare, cercando di tracciare un criterio generale di riferimento, che si è di fronte ad un'illegittima posizione di privilegio per una determinata Chiesa quando, in riferimento ad essa, i poteri violano il principio di separazione ed i privilegi violano il principio di eguaglianza⁸⁷.

Il principio di separazione tra lo Stato e le Chiese⁸⁸ è stato oggetto di diffuse argomentazioni concettuali e di monumentali opere da parte della migliore dottrina⁸⁹, che qui non è possibile nemmeno accennare.

Si è avuto modo in precedenza, quando abbiamo trattato l'argomento della teologia - politica, di verificare – seppure superficialmente – quali sono le conseguenze relative ad un'ingerenza della religione nell'attività politico – giuridica - istituzionale di uno Stato, e ne abbiamo raccolto minuziosamente i risultati, per tentare di spiegarci alcune delle deficienze strutturali di determinati ordinamenti giuridici, che all'osservatore di oggi appaiono come delle inaccettabili “indecenze istituzionali”⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. J. DE SOUSA e BRITO, *La situation juridique des Eglises et des Communautés religieuses minoritaires au Portugal*, in European Consortium, *The Legal Status of Religious Minorities in the Countries of the European Union*, Thessaloniki-Milano, Sakkoulas-Giuffrè, 1994, p. 241.

⁸⁸ Cfr. da ultimo sull'argomento R. MORELLI, *Lo sguardo lungo. Il principio di separazione Stato e religioni è il sempreverde innestato da Cavour (1861-2011)*, ETS, Pisa, 2011, e la bibliografia ivi proposta.

⁸⁹ Significativo in proposito il contributo di G. CASUSCELLI, *Pluralismo confessionale, separazione degli ordini e disciplina pattizia dei rapporti: dall'equilibrio del “microsistema” alle incognite di una revisione per “trascinamento”*, in *Politica e diritto*, 1996, 1, p. 87, dove tra le altre argomentazioni si ribadisce che “il principio della laicità esige al contempo la presenza del principio della distinzione degli ordini dello Stato e delle confessioni religiose, nel duplice profilo della reciproca indipendenza e del divieto di interferenza”.

⁹⁰ Il punto dolente non sarebbe di certo l'esistenza di una confessione di maggioranza che dimostra tutta la sua forza nel confronto sociale; ciò che invece è inaccettabile, e che costituisce il vero nodo della problematica, è la sussistenza di un intreccio di potere, fondato su di un connubio politico – economico, che di spirituale non ha neanche il formalismo, e che riesce a trovare ampio consenso e diffusione tra i fautori dell'indecenza morale. Cfr. sul punto l'interessante saggio di G. NUZZI, *Vaticano S.p.a.*, Chiare lettere, Milano, 2010, pp. 31 ss.

Cerchiamo adesso di comprendere quando un potere conferito ad una confessione religiosa può violare il predetto principio di separazione.

Nel rispetto di questo principio, un ordinamento giuridico non può attribuire ad una confessione religiosa un potere che abbia a vincolare o disciplinare, anche soltanto per una determinata materia, l'operato e la volontà dello Stato istituzione e degli altri soggetti componenti la comunità civile.

Per cui, rivisto in chiave positiva, è lesivo del principio di separazione quel potere in capo ad una confessione religiosa che sia atto a condizionare o vincolare, la volontà e l'autonomia di uno Stato.

Tale potere, difatti, avrebbe due immediate conseguenze: la prima, vi sarebbe una diretta lesione del principio di sovranità dello Stato; la seconda, si attesterebbe un'incolmabile attentato alla democraticità dell'ordinamento giuridico.

Seppure sembra impensabile ed insensato, in un regime laico e democratico, l'attribuzione da parte dello Stato di un simile potere ad una confessione religiosa, non sono pochi gli esempi citabili nell'attuale contesto normativo europeo⁹¹.

Ciò, costituisce il segno evidente dello storico peso politico di tali confessioni religiose maggioritarie.

Quello che, però, ci crea maggiore disorientamento, sono i conseguenti fenomeni di potere mediato, scaturenti dalla costituzione in capo ad una confessione religiosa di una situazione di privilegio.

Pensiamo ad una confessione religiosa alla quale aderisce per tradizione – o meglio, per induzione – la maggioranza della popolazione, il

⁹¹ Tra gli altri, si pensi in particolare allo strapotere concesso in Grecia alla confessione greco-ortodossa.

cui credo viene insegnato nelle scuole statali, a spese dello Stato, la cui solida situazione finanziaria deriva da agevolazioni e finanziamenti creati *ad hoc* dallo Stato, dotata di ogni tipo di infrastruttura sociale, di enorme peso mediatico grazie a strumenti propri (radio, giornali, televisioni, case editrici, che godono di normative agevolate), supportata, inoltre, dall'asservimento degli altri mezzi di telecomunicazione sia pubblici che privati; perciò capace di influenzare enormi masse di fedeli.

Questa confessione religiosa, che per tale posizione dominante può controllare sia le "anime votanti", che le "anime politicanti", potrebbe in assenza di un potere conferitogli formalmente dallo Stato, entrare nel cuore dello stesso, ovvero il Parlamento, ed attraverso la mediazione dei "fedeli" eletti dai "fedeli" elettori, vincolare e disciplinare l'intera attività istituzionale dello Stato, tra l'altro nel rispetto del principio di separazione tra lo Stato e le Chiese.

Con questo esempio non vogliamo giungere alla conclusione che debba esserci un'incompatibilità tra pratica religiosa e pratica politica, ma lo stesso ci serve per introdurre il secondo punto di questa analisi, ovvero, le conseguenze negative che la posizione dominante di una confessione religiosa può comportare, non soltanto in termini di lesione al principio di eguaglianza religiosa, ma anche in relazione agli altri principi fondanti la struttura democratica dello Stato.

Ogni posizione dominante - e quindi di privilegio - tra gli interlocutori del fattore religioso è incompatibile con il diritto di libertà religiosa.

L'ordinamento giuridico deve garantire pari opportunità per la professione e per la manifestazione di un credo, anche in relazione all'affermazione e allo sviluppo dello stesso.

Laddove, infatti, normative particolari abbiano a creare situazioni di fatto diverse - ad esempio mediante sovvenzionamenti o agevolazioni fiscali riservate soltanto a determinati gruppi religiosi -, vi è una palese alterazione della libera concorrenza culturale, tale da creare i presupposti sostanziali per l'illibertà religiosa.

In questi casi, determinati credi avranno infrastrutture normative di supporto per potersi affermare, sviluppare, o ancora per poter consolidare la propria posizione dominante, mentre tutti gli altri faticheranno a restare attivi, non potranno beneficiare degli stessi strumenti per promuovere il proprio credo, e risulteranno ghettizzati dalla comunità e discriminati dall'ordinamento giuridico.

È questa una situazione giuridica, e di fatto, insostenibile per il principio di eguaglianza, ed impraticabile per il diritto di libertà religiosa, che sarebbe penalizzato fin dall'originaria scelta di coscienza, necessitando la libera formazione della coscienza, come abbiamo visto in precedenza, dell'assenza di condizionamenti.

Questi, infatti, sarebbero tutti rinvenibili nell'impossibilità dei credi discriminati di potersi propagandare, e quindi farsi conoscere, e nell'ingiusta posizione dominante conferita ad una determinata confessione religiosa, o ad alcune di esse, che sarebbe fatta valere nei confronti delle coscienze in formazione sotto forma di pressione, per il tramite degli "strumenti privilegiati" in esclusivo possesso.

La scelta del credo, così, non sarebbe il risultato di una libera maturazione di coscienza, ma la conseguenza di un'assenza di alternative o l'adesione ad una delle alternative imposte; in questo senso il diritto di libertà religiosa si tramuterebbe nel dovere di perseguire una delle religioni favorite dallo Stato.

L'analisi dei presupposti giuridici per l'affermazione del diritto di libertà religiosa, ci ha fornito le generali nozioni per l'appena superficiale percezione della complessità valoriale e giuridica dell'oggetto di questo diritto⁹².

Queste nozioni, ci torneranno utili per affrontare le successive tematiche della ricerca, sia in riferimento a quanto si dirà sull'attuale tutela del diritto di libertà religiosa nell'ambito dell'ordinamento europeo, e sia sull'ulteriore e seguente approfondimento circa il necessario rapporto che deve sussistere tra questo diritto ed il principio d'eguaglianza, nell'ambito del fattore religioso.

⁹² Che consiste nella libera affermazione della "proiezione" esterna della personalità individuale. Cfr. le illuminanti considerazioni di G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa, cit.*, pp. 57-58: "Escluso che tale oggetto possa identificarsi nel bene giuridico della religione; considerata inaccettabile la tesi che scorge tale oggetto nel contegno omissivo dello Stato... si accetti la tesi che tutte le categorie di diritti hanno per oggetto un 'bene giuridico', rilevabile attraverso un processo di astrazione; se con definizione comprensiva si identifichi tale 'bene giuridico' con il risultato 'nel quale si obbiettivizza e puntualizza il fine (o interesse) giuridicamente tutelato'; se si specifichi che tale risultato può essere costituito sia dalla disposizione di una cosa, sia dall'estrinsecazione di una propria facoltà personale, sia dall'altrui contegno: bisognerà allora concludere che anche i diritti fondamentali di libertà, e tra questi in prima linea quello di libertà religiosa, possono avere un proprio oggetto chiaramente identificabile, consistente appunto null'utilità che il singolo può trarre dalla proiezione all'esterno della sua personalità in una determinata direzione: fenomeno reso possibile soprattutto attraverso l'imposizione agli organi dello Stato del corrispondente obbligo di non considerare illeciti (e quindi di non proibire come tali) i comportamenti nei quali si concretizza l'atteggiamento del singolo, cui peraltro deve essere accordata la possibilità di dare l'avvio ad uno specifico meccanismo di tutela, esercitabile, possibilmente, anche nei confronti di atti del potere legislativo".

2. *La dialettica tra libertà ed eguaglianza religiosa.*

Abbiamo in precedenza svolto delle osservazioni circa quelli che sono gli elementi minimi, basilari, che un ordinamento giuridico laico e democratico deve prevedere per garantire e tutelare la libertà e l'eguaglianza religiosa⁹³.

Dalle valutazioni operate è apparso chiaro come, nella reciproca autonomia valoriale, libertà ed eguaglianza religiosa possono influenzarsi vicendevolmente, quantomeno, nel rapporto che deve sussistere nell'ambito di un'organizzazione giuridica votata al principio democratico.

Gli argomentati presupposti giuridici del diritto di libertà religiosa devono, in detti contesti, e in via generale, trovare un necessario equilibrio con il principio d'eguaglianza, nel senso che ognuno dei tre presupposti deve essere garantito ad ogni persona, allo stesso modo, e nella stessa misura, tenendo conto di quelle che sono le legittime differenze.

Difatti, la tipica richiesta di stampo libertario che vede porre in principale evidenza la preservazione della libertà, come assenza di

⁹³ Cfr. C. CARDIA, *Società moderna e diritti di libertà*, in A.A. V.V., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, cit., pp. 74-75: "in un certo senso i concetti di libertà ed eguaglianza vengono a fondersi proprio in ordine alla proclamazione delle libertà civili, le quali sono concesse a tutti i cittadini, per lo più anzi a tutti coloro che si trovino a subire l'imperio della legge. Non è concepibile una libertà concessa a uno che sia negata ad un altro, o soltanto concessa ad altri in forma attenuata. In un certo senso anzi il concetto di libertà presuppone necessariamente quello d'eguaglianza, giacché mentre può darsi che tutti siano eguali senza essere liberi (l'eguaglianza sotto un regime dispotico), è difficile concepire che tutti siano liberi senza essere egualmente liberi". Il problema è infatti tutto nella definizione del valore eguaglianza, il quale dando adito a molteplici interpretazioni, può significativamente caratterizzare il concetto di "egualmente liberi".

interferenze per l'effettiva affermazione del diritto, in un contesto democratico, deve necessariamente essere mitigata dall'esercizio del diritto all'eguaglianza⁹⁴.

E questo non vuol dire limitarne per tutti la portata valoriale ma, al contrario, creare uno strumento di diffusione omogenea del diritto, puntando alla sua massima affermazione⁹⁵.

Perché credere che la libertà sia importante⁹⁶, non può di certo porsi in conflitto con l'idea, che sia altrettanto fondamentale, configurare gli assetti sociali in modo da promuovere l'eguaglianza di libertà fra persone.

Il problema, caso mai, è quello di comprendere la tecnica giuridica più idonea per la gestione di tale rapporto, e quindi evitare che nella sintesi uno dei due valori subisca l'altro.

Per trovare tale equilibrio, il primo passo è certamente di carattere concettuale, ovvero presupporre che, anche se autonome e distinte,

⁹⁴ Diversamente, si perpetuerebbe quella sconvolgente ed ordinata forma di imperialismo (o di colonialismo) culturale, economico e sociale, che è particolarmente presente nella cultura occidentale. Per un approfondimento, cfr. L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti*, Carocci, Roma, 1999; oltre che D. ZOLO, *Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma – Bari, 2004, pp. 106 ss.

⁹⁵ Fermo restando che presenta grande difficoltà la razionalizzazione giuridica della linea da perseguire nella pratica applicazione dell'eguaglianza, in quanto come è stato segnalato da A. CERRI, *Istituzioni di diritto pubblico. Casi e materiali*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 400, l'eguaglianza è "difficilmente definibile, perché è regola di un sistema giuridico e qualificare giuridicamente significa anche differenziare".

⁹⁶ Sul punto si cfr. A. K. SEN, *La diseguaglianza (1992)*, il Mulino, 2010, p. 41, n. 22, "L'importanza della libertà può essere difesa in vari modi, ben diversi fra loro. Una possibile distinzione si riconnette ai due separati concetti di ciò che è bene e di ciò che è giusto. Innanzitutto, si può vedere la libertà come una buona cosa di cui le persone dovrebbero godere, e le violazioni della libertà come da peggiorare lo stato delle cose. In secondo luogo, si può considerare la libertà non come parte dell'idea di ciò che è bene, ma come elemento di un assetto sociale giusto. Vi sono inoltre distinzioni – non prive di collegamenti con il suddetto contrasto – fra i doveri che gli altri hanno quando vengono violate le libertà di qualcuno".

l'eguaglianza non azzerà la libertà, così come quest'ultima non vanifica necessariamente il principio egualitario.

In questa prospettiva, assumendo che la libertà e l'eguaglianza in generale - ma con particolare evidenza nell'ambito del fattore religioso-, non sono una l'alternativa dell'altra, ma pongono in essere un rapporto tale per cui la libertà diviene uno dei possibili campi d'applicazione dell'eguaglianza, e l'eguaglianza una delle possibili configurazioni della distribuzione della libertà⁹⁷, è possibile stabilire il rapporto ideale che deve sussistere per la piena affermazione del diritto di libertà religiosa.

Ciò posto, perché risulta necessaria, nell'ambito di un ordinamento che possa essere definito laico e democratico, la sussistenza di un rapporto tra il diritto di libertà religiosa ed il principio d'eguaglianza?

E ancora, ammesso che esista questa necessità, in che cosa occorre stabilire questo rapporto?

Il fascino di queste domande, rende dinamico ed intrigante il percorso della nostra ricerca.

Se abbiamo assunto, che tra libertà religiosa ed eguaglianza religiosa vi è autonomia valoriale, per cui l'una non condiziona l'altra, perché cerchiamo di stabilire un rapporto tra le due entità?

Il problema non è la mera affermazione del diritto di libertà religiosa, ma l'affermazione di questo diritto in un contesto laico e democratico.

⁹⁷ Cfr. A. K. SEN, *La diseguaglianza* (1992), cit., pp. 41 - 42, dove si afferma anche "Per essere libertari, si deve ritenere importante che le persone godano della libertà. Posto questo, sorgono immediatamente degli interrogativi su: *chi, quanta, come distribuita, quanto eguale?* Quindi, il tema dell'eguaglianza viene sollevato immediatamente come *supplementare* all'affermazione dell'importanza della libertà".

Nessuno nega, infatti, la possibile affermazione del diritto di libertà religiosa in assenza di un rapporto con il principio d'eguaglianza; così come non è detto che questo diritto possa dirsi affermato per la sola sussistenza di un qualunque rapporto con l'eguaglianza⁹⁸.

Ma a noi non interessa né la sola affermazione del diritto di libertà religiosa, né la messa in essere di un rapporto qualsiasi con il principio d'eguaglianza.

Entrambe le ipotesi, infatti, possono essere il risultato di regimi antidemocratici che perseguono l'affermazione di questo diritto solo per alcuni, o ne impongono per tutti il totale azzeramento.

Il fine della nostra analisi è, invece, quello di comprendere perché, nell'ambito di un sistema laico e democratico, occorre un determinato equilibrio tra il diritto di libertà religiosa ed il principio d'eguaglianza, ed in riferimento a questo equilibrio, evidenziare quali sono gli oggetti del rapporto.

E ciò, in primo luogo, perché non ha senso ragionare da giuristi in contesti dove la disciplina giuridica è dettata dal volere di qualcuno o di pochi, mentre personalmente risulta molto stimolante riflettere su percorsi giuridici alternativi, finalizzati al miglioramento di un sistema già equilibrato.

⁹⁸ Si è anche affermato che "libertà ed eguaglianza per loro natura stanno l'una di fronte all'altra non in un rapporto armonico, ma in un intimo rapporto di tensione. Quanta più eguaglianza viene realizzata, tanto più viene problematica la libertà. E quanta più libertà abbiamo, tanto più diviene problematica l'eguaglianza", cfr. G. LEIBHOLZ, *Zum Begriff und Wesen der Demokratie* (1956), ora in ID., *Strukturprobleme der modernen Demokratien*, Karlsruhe, Frankfurt a. M., 1974, p. 151.

Vi è poi, la necessità di approfondire queste argomentazioni e di focalizzare le nostre risposte, per tentare successivamente di svolgere una valutazione coerente e sensata, su quello che è il sistema di tutela del diritto di libertà religiosa nell’ambito del laico⁹⁹ e democratico ordinamento europeo.

2.1 Perché eguaglianza?

Quello che, forse, può essere considerato il più audace e “fondamentalista” sostenitore delle ragioni della libertà, Benjamin Constant (1767 - 1830), che non aveva dimenticato la dittatura giacobina, alla quale qui pure si è accennato in precedenza, sosteneva di salvaguardare da ogni invasione arbitraria la libertà di religione, quella d’opinione, quella d’espressione e quella di proprietà¹⁰⁰.

Sulla stessa scia, J. S. Mill (1806 - 1873), per il quale la libertà deve essere preservata da qualunque interferenza, come se esistesse una frontiera morale e giuridica che separasse dal tutto, alcuni aspetti della personalità: “La sola libertà degna di questo nome è quella di perseguire il nostro bene a modo nostro”¹⁰¹.

Riteniamo, che entrambe le concezioni testé menzionate, siano perfettamente compatibili con la nostra idea che vede necessario, per una completa affermazione del diritto di libertà religiosa, nell’ambito di un

⁹⁹ Sulle modalità interpretative del principio di laicità vigente nell’ordinamento europeo ritorneremo *infra* cap. 3 p. 2.1.7.

¹⁰⁰ Cfr. B. Constant, *Principes de politique*, in *Ecrits politiques*, a cura di Marcel Gauchet, Gallimard, Paris, 1997, p. 318.

¹⁰¹ Cfr. J.S. Mill, *Sulla libertà* (1859), Bompiani, Milano, 2000, p. 63.

ordinamento giuridico laico e democratico, l'instaurazione di un rapporto con il principio d'eguaglianza¹⁰².

In primo luogo, perché se si vogliono evitare arbitrarie interferenze nell'ambito della propria sfera di libertà di essere, di professare e manifestare una determinata credenza, è il principio d'eguaglianza che è atto a creare quei presupposti giuridici formali affinché una persona non venga ad essere discriminata per il suo credo, e quindi condizionata nell'esercizio di tale libertà.

In quanto, in un regime democratico, è questo il principio che tende alla tutela e alla preservazione di tutti gli interessi coinvolti.

In secondo luogo, perché l'aspetto sostanziale del diritto all'eguaglianza permette al diritto di libertà religiosa di non restare una mera enunciazione di principio, di perdere quella tensione sublimante che - anche se di altissimo rilievo per i valori di cui è portatrice - rischia di

¹⁰² Tra l'altro, come sottolineato da K. EDER, *“Lo Stato secolare in una società non secolare. Riflessioni sulla modernità post-secolare”*, in G.E. RUSCONI, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 173, il criterio normativo che vincola lo Stato secolare è dato dalla generale assicurazione della stessa partecipazione e dello stesso riconoscimento a tutte le diverse voci religiose presenti sul territorio. Per ottenere questo, non basta garantire l'eguaglianza della partecipazione, ma è necessario “assicurare le condizioni perché il discorso pubblico venga reso sempre possibile. Lo Stato secolare deve dunque stabilire chi può valere come legittimo partecipante al discorso pubblico”, e questo presuppone l'eguaglianza dei partecipanti dato che “solo chi vale come legittimo partecipante può poi essere trattato come uguale agli altri, vale a dire pretendere il diritto ad una partecipazione uguale”.

risolversi in quell’astrattismo giuridico¹⁰³ che difficilmente permette un’effettiva tutela del diritto¹⁰⁴.

Quindi relazionare il diritto di libertà religiosa con l’eguaglianza, permette all’interprete giuridico di avere un importante strumento per verificare la reale affermazione del diritto, e concede all’individuo le necessarie garanzie applicative per poter essere preservato da eventuali soprusi.

Laddove, infatti, non vi fosse alcuna connessione con il principio d’eguaglianza, il diritto di libertà religiosa potrebbe essere garantito soltanto ad alcuni, con la conseguente trasformazione dello stesso, da diritto in privilegio¹⁰⁵.

Ciò, comporterebbe la totale perdita della portata etica del diritto, ed una “scomposizione” sproporzionata del valore libertà, che lo annullerebbe del tutto, dal momento che in un contesto democratico la libertà viene considerata come ciò in cui gli uomini, o meglio i membri di

¹⁰³ In questo senso, e per questo fine, il correlativo divieto di operare distinzioni in base alla fede, “deve essere inteso nel senso di una completa parità dei cittadini qualunque sia la fede professata ed anche se ‘non credenti’, dando luogo ad una uguaglianza intesa in senso assoluto per quel che riguarda il godimento e l’esercizio dei diritti generali”, così G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 433.

¹⁰⁴ Cfr. S. LARICCIA, *Diritti civili e fattore religioso*, il Mulino, Bologna, 1978, p. 12, “è necessario garantire il pluralismo, inteso come espressione di libertà, creare e sviluppare le condizioni per renderlo effettivo, operare una profonda riconversione delle istituzioni all’uso e alla gestione democratici, ribadire l’esigenza che tutti i diritti siano garantiti su un piano sostanziale e non solo mediante astratti e formali principi contenuti nelle norme”.

¹⁰⁵ Sull’importanza di questa connessione, e sul valore strumentale del principio di laicità per la realizzazione della stessa, cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 198: “L’affermazione dello *Stato laico sociale* ha reso nuovamente attuale un tema classico delle relazioni ecclesiastiche, dal momento che lo Stato, garantendo ed anzi promuovendo la effettività dei diritti di libertà religiosa deve al tempo stesso tutelare l’eguaglianza di trattamento dei diversi culti verso i quali si è dichiarato neutrale”.

un determinato gruppo sociale, sono o debbono essere uguali, donde la caratteristica dei membri di questo gruppo di essere “egualmente liberi” o “eguali nella libertà”¹⁰⁶.

Queste considerazioni, allontanano ogni dubbio sulla necessità del rapporto tra libertà religiosa ed eguaglianza¹⁰⁷, e sembrano, a nostro parere, soddisfare l’interrogativo posto sul perché di tale rapporto¹⁰⁸.

Diverso è il discorso relativo al secondo quesito, che appare più complesso, e che svilupperemo nelle pagine seguenti.

2.2 *L’oggetto giuridico dell’eguaglianza religiosa.*

Se alla domanda “perché eguaglianza?” siamo riusciti a dare una risposta in maniera abbastanza agevole, senza grandi timori di smentita, l’ulteriore quesito che ci siamo posti, essendo pertinente al merito della composizione dei valori del diritto di libertà religiosa, potrebbe dare adito a risposte non univoche, e certamente influenzabili dalla singola posizione soggettiva.

¹⁰⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, p. 5.

¹⁰⁷ L’assenza di questo rapporto comporterebbe il passaggio dall’eguale libertà alla mera libertà, che a sua volta declasserebbe il diritto di libertà religiosa a mera tolleranza religiosa. Sul punto, cfr. G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 435.

¹⁰⁸ Cfr. in senso contrario e critico, anche se con lo sguardo alla sola prospettiva collettiva del fenomeno, F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell’idea* [1901], cit., p. 301, dove si afferma “Si reclama.. quella, che gli Anglosassoni chiamano Equality ed i Tedeschi Parität; e cioè l’assoluta uguaglianza di posizione giuridica e la parità perfetta di trattamento rispetto a tutti i culti. Le collettività religiose più grandiose e più compatte, le storiche chiese aventi una esistenza più volte secolare e una potenza di azione incalcolabile, dovrebbero quindi essere poste sopra una medesima linea, con le collettività più insignificanti, le confessioni religiose di più recente formazione e di più debole struttura”.

Differenti, quindi, potrebbero essere le opinioni, e divergenti le conclusioni, secondo ciò che si rappresenta, ovvero se si è portatori di una coscienza religiosa o areligiosa, se si professa un credo afferente ad una confessione di maggioranza o meno, se si beneficia di determinate agevolazioni, se si persegue un credo in via di sviluppo, e quindi si hanno ambizioni di penetrazione sociale¹⁰⁹.

Tuttavia, sostenendo noi la tesi che l'eguaglianza religiosa sia anzitutto un'eguaglianza nella fruizione del diritto, e quindi delle libertà ad esso ricollegate, in coerenza con quanto espresso in precedenza circa gli elementi fondanti il diritto di libertà religiosa, per rispondere al quesito ripercorreremo la linea già tracciata.

Sulla base di quanto da noi sostenuto, gli elementi che compongono il diritto di libertà religiosa possono essere valorizzati mediante la relazione con il principio d'eguaglianza, secondo due punti di vista: l'uno, avente ad oggetto il rapporto tra i diversi credi insistenti in una

¹⁰⁹ Anche se, come è stato autorevolmente affermato, cfr. F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso, cit.*, pp. 18-19, "La quantità dei destinatari – se è consentito adoperare immaginificamente questa espressione, dopo la critica che né è stata fatta come termine giuridico – del principio non può, a mio sommesso avviso, influire sulla qualità del principio stesso, la cui degenerazione in senso illibertario potrà dipendere da altre ragioni. Né la concezione del principio di uguaglianza come summa di valori, assunti dal legislatore in funzione direttiva, è, in sé, decisiva per ritenere che la libertà soffra un abbassamento, in quanto, al fine di pronunciare un simile giudizio, occorre esaminare, in concreto, quale, posto abbia attribuito il legislatore alla libertà nella scala di valori che si è foggato. Per cui, se è sempre attuale la preoccupazione che l'uguaglianza possa sopravanzare la libertà, tuttavia non basta osservare che in un dato ordinamento si fa largo posto al primo di questi principî per dire, senz'altro, che si reca offesa al secondo, perché, come si è notato, occorre vedere quale effettiva posizione abbiano entrambi, in sé considerati, per decidere se essi siano o non in equilibrio".

determinata comunità; l'altro, inerente alla persona credente (sia essa fisica o giuridica¹¹⁰).

Analizziamo il primo: in che cosa i credi devono essere tutelati dall'eguaglianza?

In proposito riteniamo che i fattori non suscettibili di trattamento differenziato siano: la qualità del rapporto giuridico, la disciplina normativa e le possibilità di diffusione del credo.

Sulla qualità del rapporto giuridico, vi è da osservare che ogni credo deve poter essere riconosciuto dall'ordinamento giuridico come tale, e che non è accettabile una situazione nella quale vi sia una differenziazione di trattamento, originata da una classificazione tra credi di primo rilievo, e credi di secondario ed anche di terzo rilievo.

Per tale riconoscimento, l'ordinamento giuridico dovrebbe prevedere non tanto una normativa volta a descrivere quando si è in presenza di un credo, in quanto questa impostazione, per natura escludente e non includente, è già tale da ledere il diritto di libertà religiosa, laddove pretende di definire e limitare i possibili confini dei credi.

Il criterio di riconoscimento dovrebbe essere, invece, basato sulla mera constatazione dell'esistenza o meno, di ideali potenzialmente in

¹¹⁰ Sul concetto di confessione religiosa come formazione sociale, cfr. M. PARISI, "Promozione della persona umana e pluralismo partecipativo: riflessioni sulla legislazione negoziata con le Confessioni religiose nella strategia costituzionale di integrazione delle differenze", in M. PARISI (a cura di), *Autonomia, decentramento e sussidiarietà: i rapporti tra poteri pubblici e gruppi religiosi nella nuova organizzazione statale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 14 ss.; cfr. anche L. BARBIERI, *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.

conflitto con i valori portanti dell'ordinamento giuridico, e pertanto non accettabili dallo Stato in quanto incompatibili.

E la relativa classificazione di questi ideali in conflitto, dovrebbe essere operata *ex ante*, evitando di dare adito a qualunque forma di arbitraria discrezionalità da parte dei governi.

In questo modo si garantirebbe ad ogni credo pari dignità, con la sola esclusione di quelle filosofie contrastanti con i valori fondamentali di quella data comunità giuridica¹¹¹.

Garantita la pari dignità, si arginerebbe anche il problema della disciplina normativa di riferimento.

Si avrebbe, infatti, una normativa generale uguale per tutti i credi, avente ad oggetto il rapporto tra questi e lo Stato e viceversa, oltre che tra questi e i singoli aderenti al credo, riconoscendo ai credenti particolari prerogative in riferimento a specifiche e manifeste esigenze derivanti dalla pratica attuazione dei precetti del credo, sempre se non contrastanti con le esigenze della comunità.

Vi deve essere, pertanto, in relazione al credo, un'eguaglianza nella dignità attribuitagli dallo Stato, che non può che sostanziarsi nell'uniforme applicazione della normativa di riferimento.

Tuttavia, quanto descritto sarebbe vano, ai fini della tutela del diritto di libertà religiosa, se ad ogni credo non fosse riconosciuta un'eguale possibilità di diffondersi ed affermarsi.

¹¹¹ In questo senso, "l'eguaglianza.. oltre che essere un limite per la libertà del singolo, di fronte alla pari dignità altrui, diviene proprio strumento per la più ampia realizzazione dello stesso principio di libertà", così F. FINOCCHIARO, *Op. cit.*, pp. 19-20.

Ciò posto, lo Stato deve assumere un atteggiamento assolutamente neutro e creare i presupposti sociali e giuridici affinché tutti i credi abbiano eguali possibilità di potersi diffondere ed affermare nell'ambito della società.

Pertanto, ogniqualvolta che lo Stato con una propria disposizione abbia a favorire (non solo economicamente), l'alterazione di questo necessario equilibrio ai fini dell'affermazione del diritto di libertà religiosa, la libera concorrenza culturale viene ad essere alterata, e con essa violato il diritto di libertà religiosa.

Passiamo adesso al secondo punto di vista, ovvero al principio di eguaglianza religiosa applicato alla persona.

Ogni persona, sia fisica che giuridica: deve poter godere degli stessi diritti civili e politici, deve avere eguali opportunità di libera formazione della coscienza, deve poter egualmente professare e manifestare il proprio credo.

La regola generale di non discriminazione nella fruizione dei diritti civili e politici deve valere per ogni persona portatrice di qualunque credo. Lo Stato dovrebbe, a tal fine, creare i presupposti affinché la diversità di credo non abbia ad impedire a quella persona di poter affermare la propria personalità, e di ritagliarsi nella società una posizione dignitosa e di primo rilievo.

In secondo luogo, lo Stato deve creare i presupposti ordinamentali affinché ogni persona abbia la stessa opportunità di poter sviluppare una

propria coscienza, libera da qualsiasi forma di condizionamento, e quindi raggiungere, con piena consapevolezza, la propria scelta di credo.

In fine, ogni persona deve poter egualmente fruire degli stessi spazi giuridici per manifestare e professare il proprio credo, al riparo da ogni forma di ritorsione, e nel rispetto di quelli che sono i precetti ad esso ricollegati.

Dalle valutazioni svolte, ed inerenti alla duplice configurabilità del rapporto eguaglianza – diritto di libertà religiosa, appare, pertanto, chiara la risposta al quesito formulato circa l'oggetto dell'eguaglianza religiosa; che giammai pretende un'assoluta eguaglianza nell'esercizio dei credi, né una conformità nella loro manifestazione rituale, né un livellamento economico degli strumenti di sviluppo del credo.

L'eguaglianza religiosa impone, invece, pari dignità per tutte le credenze ed un'eguale facoltà per la piena fruizione del diritto di libertà religiosa.

Solo se così composto, il rapporto tra eguaglianza¹¹² e libertà religiosa può comportare l'effettiva affermazione del diritto di libertà religiosa, così come inteso nell'ambito di un sistema giuridico laico e democratico¹¹³,

¹¹² Sulla difficile coesistenza di questa impostazione dell'eguaglianza ed i fini del sistema comunitario, cfr. F. GHERA, *Il principio d'eguaglianza nella Costituzione italiana e nel diritto comunitario*, Cedam, Padova, 2003, pp. 270 ss.

¹¹³ Quello democratico è un sistema, infatti, che risponde a due importanti implicazioni di carattere giuridico, ossia, alla *riflessività* ed alla *responsività* delle norme legislative: tutti devono concorrere alla determinazione del contenuto delle leggi, tutti ne sono obbligati, e soprattutto con le norme devono essere tutelati e garantiti gli interessi di tutti. Cfr. M. RICCA, *Dike meticcica, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 48, il quale pone in rilievo come in tale contesto la legge dovrebbe essere anche "equanime: cioè ugualmente responsiva rispetto agli interessi dei componenti il popolo sovrano".

ovvero finalizzato alla libera e completa affermazione della personalità individuale all'interno della comunità civile.

Capitolo III

IL DIRITTO DI LIBERTA' RELIGIOSA E LA TUTELA DELL'EGUAGLIANZA NELL'ORDINAMENTO GIURIDICO EUROPEO

ASPETTI NORMATIVI E GIURISPRUDENZIALI

1. La tutela della libertà e dell'eguaglianza religiosa nell'ordinamento giuridico europeo.

La semplice traduzione in diritto dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa, non ne assicura la certa e completa affermazione.

Con le osservazioni di carattere generale che precedono¹, infatti, si è avuto modo di descrivere il complesso processo di acquisizione di un principio da parte di un ordinamento giuridico, e le diverse configurazioni che può assumere in forma di diritto lo stesso principio, al variare degli strumenti normativi utilizzati, della dimensione politica del sistema giuridico, della particolare morfologia antropologica della comunità.

Le variabili elencate, e direttamente incidenti sulla qualità del diritto proposto, assumono poi un peso particolare, quando ciò che si deve garantire è un diritto fondamentale come la libertà religiosa.

Difficilmente, infatti, questa tipologia di diritto può essere effettivamente tutelato al di fuori di un contesto democratico.

¹ In particolare il riferimento è a quanto argomentato *supra* al cap. II.

Ecco perché, nelle nostre valutazioni, abbiamo provato in linea teorica ad organizzare un percorso di traduzione dei principi di libertà ed eguaglianza religiosa, che potesse risultare - a nostro giudizio, in termini di funzionalità, di efficacia, e di generale garanzia - soddisfacente, e riprodurre fedelmente la portata valoriale dei principi, nella modalità che deve essere propria di una comunità civile e democratica.

Il percorso che abbiamo svolto - che certamente presenta il grande limite dello schematismo didattico -, ha posto in chiara evidenza l’importanza cruciale della difficile gestione del rapporto tra libertà ed eguaglianza religiosa.

Questo rapporto, che affascina se sviluppato come incontro tra due grandi valori necessari per la disciplina del fenomeno religioso all’interno di comunità multiculturali e democratiche, per la sua forte rilevanza pratica, è caratterizzato da plurime insidie di fatto e di diritto che potrebbero comprometterne l’equilibrio, vanificando così, del tutto, la tutela e l’affermazione del diritto di libertà religiosa.

Gli elementi che abbiamo acquisito, però, ci consentono adesso di soffermarci su quelli che sono i sistemi giuridici di tutela reale del diritto di libertà religiosa, e di osservarne - con rispondenza critica - la funzionalità alle esigenze del diritto, degli strumenti normativi predisposti.²

² Nell’ultimo capitolo di questa ricerca, cercando di fornire un’ampia panoramica sulla problematica, ci occuperemo poi delle restrizioni globali all’affermazione del diritto di libertà religiosa, soffermandoci su quelle che sono le diverse posizioni governative - atteggiamento dello Stato, provvedimenti normativi, condizionamenti della società *etc.* - che possono in qualche modo limitare e comprimere l’affermazione di questo diritto.

Tuttavia, in questa fase della ricerca ci limiteremo ad inquadrare il sistema di tutela di questi diritti nell'ambito dell'ordinamento giuridico comunitario europeo, osservandone gli strumenti normativi prescelti, ed il tipo d'interpretazione giuridica riservata ai principi di libertà ed eguaglianza religiosa.

Avremo così modo di misurare il sistema teorico da noi descritto, constatandone tutti i punti di palese divergenza con quello europeo, e valutandone la diretta incidenza sull'effettiva affermazione del diritto di libertà religiosa.

Si è deciso di sviluppare questo parallelismo con l'ordinamento giuridico europeo, non solo e non tanto perché è quello che ci riguarda più da vicino, ma soprattutto in quanto esso rappresenta un caso emblematico di pieno riconoscimento formale dei diritti fondamentali - tra cui, certamente, libertà ed eguaglianza religiosa -, ma nel contempo manifesta evidenti limiti nell'effettiva e sostanziale affermazione degli stessi.

Questa "patologia" giuridica, spesso presente nei sistemi democratici, è il risultato di una strutturazione normativa non adeguata alle esigenze dei diritti che si pretendono riconosciuti, ed alla multiforme composizione della comunità civile³.

³ Oltre che dei diversi sistemi di gestione dei rapporti Stato - Chiese presenti nei diversi Paesi membri, che secondo la dottrina giuridica più tradizionale, sarebbero suddivisibili in tre grandi gruppi. Quello con "*Chiesa di Stato o stabilita*": a questo gruppo appartengono ad esempio la Danimarca, la Finlandia, la Grecia, l'Inghilterra e la Svezia, ed è caratterizzato per il fatto che l'ordinamento interno della Chiesa nazionale è dettato principalmente dalla legge, sia costituzionale che ordinaria, mentre le altre confessioni

Viene così a crearsi un distacco tra ordinamento giuridico e società, tale da rendere il primo non idoneo all'organizzazione della seconda, che mette in serio pericolo la funzionalità del sistema di tutela e di garanzia dei diritti fondamentali⁴.

L'obiettivo dell'analisi che segue sarà, quindi, comprendere dove ed in che modo il sistema giuridico dell'Unione Europea, presenta delle

religiose sono libere di organizzarsi secondo i propri statuti interni; inoltre la Chiesa nazionale è in genere sotto il controllo del Parlamento e del Ministero degli affari ecclesiastici e le regole di appartenenza a tale Chiesa sono stabilite da una legge ordinaria, per cui di solito non ha personalità giuridica e vive piuttosto sotto la forma di "agenzia centrale dello Stato a fini amministrativi"; quello, invece, dei "Paesi concordatari": a cui appartengono ad esempio, tra gli altri, Austria, Belgio, Germania, Lussemburgo, Italia, Polonia, Portogallo, Spagna e Bosnia Erzegovina, caratterizzato da un lato per la separazione tra Stato e Chiesa, dall'altro da una spiccata tendenza a ricercare accordi e concordati con le confessioni religiose al fine di regolare le cosiddette materie miste, cioè quelle su cui entrambe le parti rivendicano competenza e giurisdizione; e infine, quello dei "Paesi separatisti o laici": a cui appartengono ad esempio la Francia e l'Olanda, caratterizzato da una più o meno rigida separazione tra Stato e Chiesa. In questa categoria si è soliti inserire anche l'Irlanda, in quanto nonostante sotto il profilo formale la laicità di questo Paese sia inficiata dal riferimento nel preambolo della Costituzione del 1937 alla "santissima trinità", nei fatti l'impronta dell'ordinamento è tale da consentire un'adeguata separazione tra lo Stato e la Chiesa, ed un soddisfacente grado di realizzazione dei diritti di libertà ed eguaglianza religiosa. Ma provare a raccordare razionalmente le diverse legislazioni, così storicamente segnate dagli eventi sociali, secondo I.C. IBÁN, "Conclusioni", in S. FERRARI, I.C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale, cit.*, pp. 191-193, rappresenterebbe la vana "pretesa di costruire modelli teorici capaci di spiegare le scelte normative... In Belgio l'esistenza di un accordo, con cui si prevede il pagamento di uno stipendio per i ministri di alcuni culti, sembrerebbe un'evidente manifestazione di confessionismo; ma il fatto che abbiano diritto a percepire questo stipendio anche i rappresentanti di gruppi atei fa sparire questa coloritura confessionale. La Danimarca, insieme alla Grecia ed alla Svezia, è probabilmente il Paese comunitario in cui più chiaramente si percepiscono i lineamenti di un sistema confessionale; tuttavia, la sua concezione del matrimonio e delle relazioni ad esso assimilabili presenta la minore influenza religiosa tra tutte quelle esistenti in Europa. In Germania, il riconoscimento ai gruppi ateistici di uno *status* costituzionale equiparabile a quello delle confessioni religiose non farebbe sospettare l'enorme misura in cui il sistema favorisce le Chiese tradizionali".

⁴ Sui sistemi di relazione tra Stato e Chiese e sulla disciplina costituzionale del fenomeno religioso dei nuovi Stati membri dell'Unione, cfr. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000, pp. 82-167.

incongruenze giuridiche tali da causare concrete disfunzioni nel perseguimento dell'effettiva affermazione del diritto di libertà religiosa.

1.1. *La tutela diretta.*

L'ordinamento giuridico europeo disciplina gli interessi ed i bisogni religiosi, principalmente, sotto il profilo delle libertà fondamentali che, come tali, coinvolgono la sfera giuridica di tutti gli individui⁵.

Com'è noto, infatti, l'Unione Europea - in conseguenza del Trattato di Lisbona del dicembre 2007 - promuove e riconosce i diritti fondamentali sanciti nella *Carta dei diritti fondamentali*⁶ firmata a Nizza nel dicembre del 2000⁷, ed adottata il 12 dicembre 2007, alla quale, per espressa disposizione del riformulato art. 6 del TUE, viene riconosciuto lo stesso valore giuridico dei trattati⁸.

⁵ Cfr. F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011, p. 114.

⁶ Per un opportuno approfondimento, tra gli altri, cfr. O. POLLICINO, V. SCJARABBA, "La Carta di Nizza oggi, tra 'sdoganamento giurisprudenziale' e Trattato di Lisbona", in *Rivista di diritto pubblico comparato ed europeo*, 1/2008, pp. 101-124.

⁷ Inizialmente il progetto del 14 settembre 2000 prevedeva un chiaro accenno all'ispirazione dell'Unione alla 'sua eredità culturale, umanista e religiosa', poi è invece stato approvato l'esclusivo richiamo al patrimonio 'spirituale e morale'; cfr. S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 42.

⁸ Da un punto di vista, quanto meno, formale questo riconoscimento assume un grande valore, specie se si considerano le affermazioni di D. GRIMM, "Il significato della stesura di un catalogo europeo nell'ottica della critica dell'ipotesi di una Costituzione europea", in G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, cit., p. 14, il quale prima del Trattato di Lisbona affermava "i diritti fondamentali senza validità giuridica non sono tali, bensì veramente una nullità dal punto di vista della giurisprudenza: gli organi comunitari non sono tenuti a rispettarli, i cittadini dell'Unione non possono appellarsi ad essi, le Corti non possono applicarli". Quanto poi tutto questo oggi, in chiave sostanziale, sia effettivamente possibile alla luce della riformulazione dell'art. 6 del TUE, resta argomento della nostra ricerca.

Tra questi diritti, acquisiscono enorme importanza, per la loro capacità di sintesi dei valori e della natura dell'ordinamento giuridico europeo, i diritti alla dignità umana (art. 1), alla vita (art. 2) ed alla protezione della salute (art. 35); il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione (art. 10); il diritto all'eguaglianza davanti alla legge (art. 20); il diritto di libertà di espressione ed informazione (art. 11); il diritto all'istruzione (art. 14); il divieto di discriminazione (art. 21); ed il diritto al rispetto della diversità culturale, religiosa e linguistica (art. 22)⁹.

Lo stesso art. 6 del TUE, al punto 2, dispone altresì l'adesione dell'Unione anche alla *Convenzione europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali* (CEDU)¹⁰.

È questo un passaggio che ha segnato con positivo pragmatismo – rappresentando una svolta epocale – l'effettiva tutela dei diritti fondamentali, potendo finalmente la CEDU essere applicata non in maniera marginale ed attraverso lo schermo dei principi generali del

⁹ Dall'incorporazione dei diritti fondamentali nell'ordinamento comunitario, tra cui il diritto di libertà ed eguaglianza religiosa, ne deriva, formalmente, la possibilità per questo di estendere il proprio controllo a materie non formalmente iscritte nei Trattati. Così, dall'*affaire Prais* in avanti, si è stabilito un importante principio, secondo il quale, la tutela della libertà religiosa – la cui applicazione non prescinde dal divieto di discriminazione – implica il dovere da parte dell'autorità pubblica, sia europea che statale, di tenere un comportamento adeguato al pieno rispetto dei diritti religiosi. Per un approfondimento, cfr. Corte di giust., sent. 26 ottobre 1976, causa 130/75, *Vivien Prais c. Conseil*, in *Racc.*, 1976, pp. 1589 ss.

¹⁰ Questo stesso articolo consente di includere la tutela dell'eguaglianza e della libertà religiosa nel campo delle competenze dell'Unione Europea. Cfr. S. FERRARI, *Integrazione europea e prospettive di evoluzione della disciplina giuridica del fenomeno religioso*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multi-etnica. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 132, dove si afferma: “da un lato si realizza una sorta di incorporazione nel Trattato dei contenuti materiali della Convenzione europea e quindi anche delle disposizioni (in particolare l'art. 9 e 14) che essa dedica a questi problemi; dall'altro si fa riferimento a Costituzioni che contengono tutte una o più norme in materia di libertà ed eguaglianza religiosa”.

diritto comunitario, ma nel senso pieno dei valori e dei diritti di cui è portatrice, riservando alla *Corte Europea dei Diritti dell'Uomo* un ruolo di crescente importanza nella sua attività d'interpretazione dei diritti e delle libertà fondamentali, tale da condizionarne la linea politica dell'Unione e da favorirne "la nascita e la circolazione di modelli giuridici di protezione comuni"¹¹.

Pertanto, dobbiamo prendere atto, che l'ordinamento comunitario tutelando formalmente il diritto di libertà di coscienza, il diritto alla diversità culturale e religiosa, il diritto alla dignità umana, il diritto alla libertà di espressione e d'informazione, e contestualmente il diritto di libertà religiosa (che a norma dell'art. 10 della Carta UE, include il diritto di cambiare religione o convinzione nonché la possibilità di manifestare liberamente il proprio pensiero, religioso o meno che sia) e quello d'eguaglianza di fronte alla legge, ha, in chiave formale, recepito in diritto i più rilevanti principi che sono, di certo, essenziali per il pieno riconoscimento di tutte le prerogative afferenti al fattore religioso.

Questi diritti, tra l'altro, sono garantiti dall'ordinamento immediatamente al singolo individuo¹², prescindendo dal fatto che lo

¹¹ Per un'ampia e precisa panoramica sul sistema europeo di tutela dei diritti fondamentali si rinvia tra gli altri a M. LUGLI – J. PASQUALI CERIOLI – I. PISTOLESI, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo. Principi – modelli – giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 12.

¹² Questo tipo di tutela, informato sulla massima estensione dei diritti garantiti, è divenuto negli anni il principale strumento di confronto e di scontro con gli assetti e le politiche religiose storicamente sedimentatesi. Ed è interessante notare quanto affermato da M. VENTURA, "Religione e integrazione europea", in G. E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 332, ovvero che "l'attenzione da parte delle organizzazioni religiose nei riguardi dell'Europa si è manifestata solo intorno agli anni settanta del secolo scorso. Le grandi chiese maggioritarie non hanno colto immediatamente che l'integrazione attraverso il mercato ne avrebbe minacciato, alla

stesso appartenga o meno ad una confessione religiosa (per questo si parla di tutela diretta).

Tuttavia, come si accennava, riconoscere formalmente determinati diritti fondamentali non significa effettivamente garantirli; per tale necessaria ed ulteriore operazione giuridica, occorre sviluppare degli strumenti normativi a questo finalizzati.

Ciò nonostante, essendo l'ordinamento comunitario un'espressione di costituzionalismo multilivello, dove, tracciati i principi giuridici generali, spetta poi ai singoli Stati aderenti - ed in base a quelle che sono le disposizioni convenzionali - dare concreta attuazione a dette norme - adeguando, laddove fosse necessario, anche i sistemi giuridici interni e le leggi discordanti -, si presenta molto concreto il rischio di un'applicazione non uniforme dei precetti imposti a livello comunitario, con la conseguenza di una lesione, tra gli altri, del diritto di libertà religiosa.

Deve anche riconoscersi, però, che l'ordinamento giuridico europeo presenta altre disposizioni che sono strumentali alla pratica attuazione ed affermazione di questi diritti: come l'art. 13 TCE (ora art. 19 TFUE) che, pur non prevedendo un riferimento esplicito alla tutela giurisdizionale del diritto di libertà religiosa, legittima un'azione positiva¹³ da parte delle

lunga, alcuni interessi forti. Le due 'terribili minacce' risultavano consistere nel fatto che 'la valorizzazione dell'individuo implicita nell'economia di mercato rimbalzava sulla religione in termini di erosione individualistica del tradizionale primato dell'istituzione' e che attraverso la lotta contro le logiche monopolistiche e protezionistiche - tipica dell'integrazione comunitaria - si sarebbe innescata 'la creazione di una libera competizione religiosa' incompatibile con le tradizionali rendite di posizione delle maggioranze confessionali europee".

¹³ Il ricco contributo dottrinario alla tematica ci impone di operare una drastica e limitata selezione per cui, nella consapevolezza della difficile scelta, per un iniziale approfondimento, tra gli altri, cfr. P. GARRONE, *La discrimination indirecte en droit*

istituzioni di vertice “per combattere le discriminazioni” fondate, tra l'altro, sulla religione o sulle convinzioni personali¹⁴.

Così come, l'art. 2 del Trattato UE che prevede “il rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze”, che può essere considerato una “vera materia-obiettivo dell'agire”¹⁵ degli organi e delle istituzioni europee.

In quest'ottica, merita menzione anche l'art. 4 del Trattato UE che sancisce “in virtù del principio di leale cooperazione, l'Unione e gli Stati membri si rispettano e si assistono reciprocamente nell'adempimento dei compiti derivanti dai trattati”, con ciò prescrivendo nei confronti di tutti gli attori istituzionali – europei e statali – un obbligo di lealtà nel perseguimento degli obiettivi sanciti nei Trattati, tra i quali spicca l'affermazione del diritto di libertà religiosa.

communautaire: vers une théorie générale, in *Revue trimestrielle de droit européen*, 3, 1994, pp. 425-449; L. RONCHETTI, *Uguaglianza sostanziale, azioni positive e Trattato di Amsterdam*, in *Rivista italiana del diritto pubblico comunitario*, 1999, pp. 985- 1001. Si veda anche E. CANNIZZARO, *Esercizio di competenze comunitarie e discriminazioni «a rovescio»*, in *Il diritto dell'Unione europea*, 2, 1996, pp. 352-271; M. CARTABIA, *Le azioni positive come strumento di pluralismo?*, in R. BIN, C. PINELLI (a cura di), *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1996, pp. 65-78; D. SABBAGH, *Les politiques de discrimination positive et la théorie de la justice de J. Rawls*, in *Droits*, 29, 1999, pp. 177-194. Tra i tanti contributi più recenti, segnaliamo C. FAVILLI, *La non discriminazione nell'Unione Europea*, il Mulino, Bologna, 2008; D. STRAZZARI, *Discriminazione razziale e diritto. Un'indagine comparata per un modello «europeo» dell'antidiscriminazione*, Cedam, Padova, 2008.

¹⁴ Anche se è poi lo stesso articolo a prevedere un limite all'applicazione della norma, da ritrovarsi nel non recare pregiudizio alle “disposizioni del presente Trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità”, così escludendo, almeno formalmente, il fenomeno religioso per il quale, in virtù delle disposizioni del Trattato di Amsterdam del 1997, si configurerebbe una competenza esclusiva a favore dei Paesi membri.

¹⁵ Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *www.statoe.chiese.it*, gennaio 2011, p. 6.

Non va neanche sottovalutata la portata interpretativa dell'art. 53 della Carta UE¹⁶.

Esso infatti sancisce che nessuna disposizione della Carta deve essere interpretata come limitativa o lesiva dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali riconosciute dal diritto dell'Unione, dal diritto internazionale, dalle convenzioni internazionali, ed in particolare dalla CEDU, delle quali l'Unione e tutti gli Stati membri sono parti.

Questa disposizione, garantisce al cittadino europeo l'applicazione della normativa (a lui) più favorevole.

Cosicché, laddove in una determinata costituzione di uno Stato aderente, sia riservato al cittadino, ad esempio, il diritto di libertà religiosa in una prospettiva più ampia rispetto a quanto sancito dalla Carta UE, sarà tale previsione più favorevole ad essere applicata al caso di specie.

Allo stesso modo, laddove sia la costituzione dello Stato aderente ad essere più restrittiva, al cittadino dovrà essere garantito il diritto di libertà religiosa così come formulato nella Carta UE¹⁷.

Si creano in questo modo i presupposti giuridici per un controllo diretto da parte dell'ordinamento comunitario, e delle relative istituzioni, nei confronti degli Stati membri, affinché quest'ultimi, nell'adozione delle loro politiche ecclesiastiche, rispettino – quantomeno – i principi della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'eguaglianza, dello

¹⁶ Che riprende il contenuto dell'art. 53 CEDU, e che in riferimento al fattore religioso si combina con il menzionato art. 19 TFUE dedicato alla non discriminazione fondata anche sulla religione o sulle convinzioni personali.

¹⁷ Cfr. A. MANZELLA, *Dal mercato ai diritti*, in A. MANZELLA, P. MELOGRANI, E. PACIOTTI, S. RODOTÀ, *Riscrivere i diritti in Europa*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 45.

Stato di diritto e, appunto, della tutela dei diritti umani di cui al citato art. 2 del Trattato UE¹⁸.

Ed in effetti, l'interazione di questi strumenti con le garanzie generali assicurate dell'ordinamento giuridico europeo, dovrebbe innescare un positivo e crescente processo d'integrazione legislativa¹⁹ che - decongestionando la "matassa" di fonti ed il disordine causato dalla sovrapposizione delle competenze dei singoli Stati rispetto alla normativa generale - risulterebbe decisivo in termini di certezza e di funzionalità del sistema di tutela predisposto.

Tra l'altro, in forza della stessa portata valoriale riconosciuta da questo ordinamento al principio d'eguaglianza²⁰, è richiesto al processo costituente europeo di sviluppare una progressiva armonizzazione delle legislazioni nazionali²¹, anche perché non è più possibile accettare una

¹⁸ Cfr. F. ALICINO, *Op. cit.*, p. 119.

¹⁹ Mentre, infatti, prima del Trattato di Lisbona, e della stessa formulazione della Carta dei diritti, i Paesi aderenti all'Unione potevano glissare sull'argomento rifugiandosi dietro il mancato riconoscimento della Carta dei diritti fondamentali, come opportunamente segnalato da J.H.H. WEILER, *I diritti umani nello spazio giuridico europeo*, in B. BEUTLER, R. BIEBER, J. PIPKORN, J. STREIL, J.H.H. WEILER, *L'Unione europea. Istituzioni, ordinamento e politiche*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 346, "come ci si può aspettare che le corti costituzionali o altre giurisdizioni superiori degli stati membri (...) accettino il principio della efficacia diretta e del primato del diritto comunitario senza la garanzia che i diritti umani vengano tutelati nell'ordinamento comunitario e che i singoli non perdano nessuna delle tutele accordate dalle costituzioni nazionali?"; oggi questi timori non possono più prefigurarsi, ma ciò nonostante il sistema di tutela diretta è costantemente filtrato dal margine di apprezzamento statale.

²⁰ Comprensivo della doppia dimensione di eguaglianza formale, contro ogni discriminazione e privilegio assicurato dai diritti di libertà; e di eguaglianza sostanziale, quanto meno nei minimi vitali, perseguita dai diritti sociali alla sopravvivenza. Sul punto cfr. L. FERRAJOLI, *Uguaglianza e non discriminazione nella Costituzione europea*, in A. GALASSO (a cura di), *Il principio di eguaglianza nella Costituzione europea*, Milano, FrancoAngeli, 2007, p. 26.

²¹ Non si comprendono infatti le ragioni che vedono attualmente nell'Unione europea, l'invariata presenza di un codice civile e penale per ogni Paese aderente, seppure questi

disomogenea affermazione di un diritto fondamentale come la libertà religiosa²², nell'ambito di una stessa Unione giuridica di Stati.

Sotto il profilo della tutela diretta²³, appare invece doverosa un'ulteriore considerazione.

Si è visto, che la Costituzione europea non prevede una formale enunciazione per il principio di laicità dell'Unione, e seppure in molti

sono sostanzialmente simili. Sull'idea di un progetto europeo di unificazione dei codici cfr. G. ALPA, "I principi del diritto contrattuale europeo", in *Rivista critica del diritto privato*, XVIII, 3, settembre 2000; G. GRASSO (a cura di), *Verso uno spazio giudiziario europeo*, Giuffrè, Milano, 1998; L. PICIOTTI (a cura di), *Possibilità e limiti di un diritto penale dell'Unione Europea*, Giuffrè, Milano, 1999; M. DELMAS MARTY, *Pour un droit commun*, Seuil, Lonrai, 1994; M. DELMAS MARTY, S. MANACORDA, "Le corpus juris: un Chantier ouvert dans la construction du Droit pénal économique européen", in *European Journal of Law Reform*, I, 4, pp. 473-500.

²² Per una visione complessiva della tutela internazionale della libertà religiosa si rimanda a B.G. TAHZIB, *Freedom of religion or belief. Ensuring effective International legal protection*, Kluwer Law International, The Hague, 1996; M.W. JANIS, C.A. EVANS, *Religion and International law*, Kluwer Law International, The Hague, 1999; J. WITTE, J. D. VAN DER VYVER, *Religious human rights in global perspective*, Nijhoff, The Hague-Boston-London, 1996; L. BRESSAN, *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989.

²³ Si segnala che l'impostazione di questo tipo di tutela era già stata definita nei primi anni sessanta dalla Corte di Giustizia europea, la quale sosteneva che "la Comunità costituisce un ordinamento giuridico di nuovo genere nel campo del diritto internazionale, a favore del quale gli Stati hanno rinunciato, anche se in settori limitati, ai loro poteri sovrani, ordinamento che riconosce come soggetti, non soltanto gli Stati membri, ma anche i loro cittadini", cfr. CGCE, sentenza N.V. *Algemene Transport en Expeditie Onderneming van Gend & Loos v. Amministrazione olandese delle imposte*, 5 febbraio 1963, causa 26/62, in *Raccolta*, 1963, p. 23. Per un ulteriore approfondimento sulla tematica, cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Giuffrè, Milano, 1995; E. CANNIZZARO, "Esercizio di competenze e sovranità nell'esperienza giuridica dell'integrazione europea", in *Rivista di diritto costituzionale*, 1996, pp. 75 ss.; J.H.H. WEILER, "L'Unione e gli Stati membri: competenze e sovranità", in *Quaderni costituzionali*, 1, 2000, pp. 5 ss.; AA. VV., *Sovranità, rappresentanza, democrazia. Rapporti fra ordinamento comunitario e ordinamenti nazionali*, Jovene, Napoli, 2000; A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, il Mulino, Bologna, 2002; S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari, 2002; G. DELLA CANANEA, *L'Unione europea. Un ordinamento composito*, Laterza, Roma-Bari, 2003; G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari, 2003; R. BIN, *Lo Stato di diritto, cit.*, pp. 103 ss.

nella dottrina europea²⁴ ritengono che tale principio sia insito nelle statuizioni generali e ricavabile da una lettura composita dei diritti considerati dal documento costituzionale, la sua mancata formalizzazione comporta non poche problematiche.

Il principio di laicità dello Stato, infatti, svolge una centrale funzione nel processo di piena affermazione del diritto di libertà religiosa, in modo particolare, in quelli che sono i contesti democratici.

E non essendo formalmente previsto da nessuno dei Paesi aderenti, ad eccezione della Francia, della Turchia e, nella sua particolare forma implicita, dall'Italia, una sua enunciazione formale, a livello centrale, ne avrebbe certamente amplificato la diffusione²⁵.

La complementarietà di questo principio per il diritto di libertà religiosa, è data dal fatto che solo un ordinamento giuridico laico può sviluppare quegli spazi giuridici neutri direttamente funzionali alla libera affermazione delle coscienze.

Uno Stato, nella piena considerazione di questo diritto, infatti, non può avvantaggiare, aderendovi, una confessione religiosa, in quanto, nella migliore delle ipotesi, creerebbe una forma di condizionamento per la coscienza dei consociati, potenzialmente in grado di etero - determinarla, e quindi di limitarne la libera formazione.

²⁴ Tra gli altri si cfr. M.-D. CHARLIER-DAGRAS, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, L'Harmattan, Paris, 2002; C. HAGUENAU-MOIZARD, *Etats et religions en Europe*, PUG, Grenoble, 2000.

²⁵ Cfr. E. TAWIL, *La liberté religieuse et le principe de laïcité en droit communautaire*, in A. GALASSO (a cura di), *Il principio di eguaglianza nella Costituzione europea*, cit., pp. 52 ss.

Per cui, laddove, ad esempio, la preferenza dello Stato si limitasse soltanto all'ostentazione dei simboli della religione prescelta, oppure alla definizione delle festività nazionali in conformità ai precetti di detta confessione, vi sarebbe una diretta lesione del diritto di libertà religiosa individuale.

Qualora, invece, lo Stato trasformasse questa preferenza in un vero e proprio privilegio, con particolari disposizioni normative e limitazioni per gli altri culti, ecco che la compromissione della libertà religiosa invaderebbe anche la sfera cosiddetta confessionale.

Nell'un caso o nell'altro, la scelta operata dall'ordinamento comunitario di non formalizzare nel merito una linea guida per gli Stati aderenti, lasciando a questi la scelta d'interpretare a modo proprio il concetto di laicità dello Stato, crea un'enorme disfunzione per la diffusa affermazione del diritto di libertà religiosa, tale da vanificarne, in molti contesti, la stessa generale enunciazione.

E non è certamente questo, l'unico limite ravvisabile nel sistema di tutela dell'ordinamento comunitario²⁶.

Quanto si dirà più innanzi, focalizzando l'attenzione anche sulla seconda tipologia di tutela, quella cosiddetta indiretta, ci consentirà di trarre le nostre prime considerazioni, potendo beneficiare di una

²⁶ Per un interessante approfondimento, segnaliamo T. HEUKELS, N. BLOKKER, M. BRUS, *The European Union after Amsterdam. A legal analysis*, Kluwer Law International, The Hague, 1998.

complessiva visione della disciplina normativa prevista per l'affermazione del diritto di libertà religiosa²⁷.

1.2. *La tutela indiretta.*

La sedimentazione della portata valoriale del diritto di libertà religiosa, nell'ambito del sistema giuridico comunitario, viene ad essere "promossa" anche attraverso la cd. tutela indiretta.

È questa una forma di disciplina del fenomeno religioso che, tramite un sistema convenzionale, tende a miscelare le opportunità giuridiche del sistema comunitario con quelle che sono le particolari disposizioni vigenti in un determinato Paese aderente.

Ciò che, però, a prima vista potrebbe sembrare funzionale all'effettiva affermazione del diritto di libertà religiosa - in quanto nel dialogo tra ordinamenti giuridici gerarchicamente organizzati potrebbe ritrovarsi la chiave di volta per l'applicazione del diritto generale comunitario, nel rispetto delle pure evidenti differenze che caratterizzano le diverse comunità sociali dei tanti Paesi membri -, con una riflessione più approfondita, diventa inconsistente come la stessa iniziale percezione positiva.

Difatti, detta tutela indiretta, lungi dall'essere uno strumento per l'affermazione del diritto di libertà religiosa nel rispetto delle differenze presenti nella Comunità europea, si configura nella pratica attuazione

²⁷ Cercheremo così anche di comprendere se, al di là delle strutturazioni formali, esiste, in concreto, in Europa un organismo deputato alla tutela dei diritti fondamentali, e se a questo siano concessi efficaci strumenti di tutela. Sull'argomento sono di centrale importanza le riflessioni di I. CANOR, *Primus inter pares. Who is the ultimate guardian of fundamental rights in Europe?*, in *European Law Review*, 2000, pp. 3-21.

come il principale elemento di discriminazione e di preservazione dei privilegi politicamente ed economicamente acquisiti, nell'ambito dei singoli Stati aderenti, dalle principali confessioni religiose storicamente presenti nei diversi territori.

Nonostante questo si ponga in netto contrasto con quella che è l'attuale impostazione della politica ecclesiastica, l'ordinamento comunitario riconoscendo – per il tramite della Dich. 11/1997 T.A. - agli Stati aderenti la preservazione della disciplina degli storici rapporti giuridici²⁸ con le confessioni religiose²⁹, ha inglobato tale sistema di tutela parallelo del diritto di libertà religiosa³⁰, che appunto è definito indiretto³¹.

Questo sistema, in quanto mediato dalla confessione religiosa di appartenenza dell'individuo, ha reso l'affermazione di questo diritto

²⁸ Cfr. G. ROBBERS, *“Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del Trattato di Amsterdam”*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 1998, pp. 393 ss., dove si afferma che l'intento primario di tale dichiarazione risiede nel tentativo di preservare “le tradizionali ed articolate strutture che esistono nei paesi membri in materia di relazioni tra Stato e Chiesa”, evitando la sottoposizione di queste alla tensione riformatrice di cui è permeato l'ordinamento giuridico europeo.

²⁹ Cfr. Dich. n. 11, annessa all'Atto finale del Trattato di Amsterdam (1997): “L'Unione europea rispetta e non pregiudica lo status previsto nelle legislazioni nazionali per le chiese e le associazioni o comunità religiose degli Stati membri”.

³⁰ Il cui riconoscimento sarebbe in questo modo esteso anche ai “movimenti, gruppi, associazioni ed istituzioni di matrice agnostica, razionalistica, ateistica e filosofica”, cfr. M. PARISI, *“Il sistema europeo di relazioni tra gli Stati e le organizzazioni religiose: conservazione o innovazione nella prospettiva della Costituzione europea?”*, in *www.olir.it*, marzo 2005.

³¹ Seppure c'è chi ne contesta l'effettiva sussistenza, cfr. V. BUONOMO, *La libertà religiosa entro il sistema dei diritti umani*, cit., p. 57: “L'Unione europea, però, solo in apparenza sembra voler proclamare un'estraneità rispetto al fenomeno religioso rinviandone la regolamentazione ai diritti nazionali, poiché diversa appare la considerazione fatta dalle norme comunitarie derivate che ritengono quello religioso un elemento essenziale per la costruzione di un tessuto sociale dell'integrazione e pertanto operano per limitare possibili effetti discriminatori o situazioni che possano determinare conflitti con le norme europee”.

“condizionata” e “limitata”, oltre che contrastante con le stesse generali enunciazioni dell'ordinamento³².

Condizionata, perché il singolo - diversamente da quanto previsto dallo stesso ordinamento comunitario - non è il diretto destinatario delle prerogative offerte dal diritto di libertà religiosa.

Ma lo stesso, tanto può beneficiare di dette facoltà, a condizione che appartenga ad una determinata confessione religiosa.

Si comprenderà, pertanto, il paradosso di tale impostazione normativa.

Non solo e non tanto perché i diritti fondamentali dell'uomo devono essere garantiti a tutti, senza alcuna condizione; ma soprattutto, perché in questo caso la condizione apposta costituisce una totale negazione del diritto stesso, in quanto non si ha la libertà di poter scegliere liberamente.

Limitata, invece, perché non considera la libertà religiosa individuale che deve essere riconosciuta ad ogni tipo di credenza, anche quella non religiosa, ed altrettanto si trascura l'autonomia di coscienza che deve essere propria del fedele, il quale non può subire le imposizioni della confessione, e godere di un diritto di libertà solo mediato, e quindi dei limitati riflessi - o resti - di un diritto di libertà altrui.

³² Tra l'altro, l'aver considerato nella Dich. n. 11 anche le “organizzazioni filosofiche e non confessionali” - ritenendo i relativi *status*, allo stesso modo, non pregiudicabili dall'ordinamento giuridico europeo, non significa bilanciare i diversi interessi in conflitto, ma soltanto preservare l'esistenza di una conclamata sperequazione di trattamento normativo a livello locale, con una mera dichiarazione formale. Ciò, seppure in senso contrario viene affermato da F. MARGIOTTA BROGLIO, *In Europa il Vaticano è declassato*, in *Limes*, 2000, n. 1, pp. 157-158, che “quella tradizione del pensiero laico e non confessionale che le Chiese cattolica ed evangelica avevano fatto uscire dalla finestra, rivendicando il loro ruolo esclusivo di espressione dell'identità nazionale e di elementi del patrimonio culturale europeo, è rientrata trionfalmente dalla porta principale grazie alla posizione sostanzialmente paritaria riconosciuta dalla Dichiarazione n. 11 alle «organizzazioni filosofiche e non confessionali»”.

Questo fenomeno è particolarmente diffuso in quei Paesi europei che hanno informato il proprio sistema di relazioni con le Chiese mediante il tradizionale sistema concordatario, per il quale si disciplinano, in maniera bilaterale, le materie relative al fattore religioso, ed in virtù del quale le garanzie sono offerte alla soggettività religiosa per il tramite della confessione di appartenenza.

Come abbiamo avuto modo di segnalare in precedenza, è questo un sistema di tutela del diritto di libertà religiosa del tutto opinabile, in quanto garantista della sola dimensione collettiva d'accesso al diritto, penalizzante per l'autonomia individuale anche degli stessi aderenti alla confessione religiosa, generatore di rapporti giuridici qualitativamente diversi, e discriminante per la singola affermazione dei credi.

Difatti, questa impostazione genera un fraintendimento del principio enunciato - perpetuato più o meno consapevolmente - che ha come conseguenza l'alterazione, nell'ambito del rapporto tra libertà e religione, della valenza dei due valori.

Cosicché la libertà, che è l'elemento specificamente tutelato dal diritto, diviene in quest'ambito un mero complemento qualificativo del termine religione, con la conseguenza che oggetto primario d'intervento promozionale e di tutela, anziché essere la libertà, ne diventa la religione.³³

³³ Si cfr. S. FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 65, dove molto opportunamente si afferma "è sufficiente spostare l'accento dal sostantivo 'libertà' all'aggettivo 'religiosa' per far riemergere, sotto la parvenza di tutela della libertà religiosa, la diversa sostanza della lesione del diritto stesso. In altri termini, se non si procede ad un'accurata analisi linguistico - concettuale del sintagma 'libertà religiosa', si finisce col distorcere il senso

Questa impostazione del sistema di tutela, nega, che poter essere liberi di credere, di pensare e di formarsi una coscienza critica, anche se si appartiene ad una confessione religiosa - ed al di fuori della stessa-, è il fondamento del diritto di libertà religiosa³⁴.

Ogni tipo di pressione psicologica, difatti, che si rende deformante per l'ordinario percorso di crescita e di formazione della coscienza dell'individuo, è in sé, ed in quanto tale - come si è avuto modo di argomentare in precedenza -, lesivo del diritto di libertà religiosa.

Questa politicizzazione dell'interpretazione dei diritti fondamentali, oltre che sottendere a logiche di potere, è a nostro avviso legata anche alla particolare dinamica evolutiva del diritto stesso, che non ha permesso a quest'ultimo di fissare saldamente le proprie radici al *humus* sociale della Comunità europea.

La moderna evoluzione del fenomeno giuspolitico europeo pone, però, le basi per un costante percorso di sprovincializzazione delle legislazioni ecclesiastiche territoriali³⁵.

del concetto stesso di libertà religiosa, e lo si distorce fino al punto di contrabbandare per libertà religiosa il suo esatto opposto, vale a dire l'illibertà religiosa".

³⁴ Sulla particolare problematica dell'aspetto indicato, cfr. M. TEDESCHI, *Le intese viste dalle confessioni religiose*, in *Quaderni della scuola di specializzazione*, Jovene, 1990, pp. 60 ss.; oltre che V. PARLATO, *Le intese con le confessioni acattoliche: i contenuti*, cit., pp. 84 ss.

³⁵ Anche se con nostra perplessità, è stato osservato, che la tendenza espressa nei diversi atteggiamenti delle istituzioni comunitarie e del diritto a queste ricollegato di accomunare le organizzazioni religiose con le altre formazioni sociali, sarebbe "riduttiva quando si limita a considerare i gruppi religiosi solo come una realtà associativa e quali soggetti della società civile, quasi che una prudente scoloritura della identità propriamente religiosa e delle peculiari caratteristiche strutturali e funzionali che ne derivano costituisca la condizione perché possa garantirsi la loro partecipazione al processo di sviluppo dell'Unione Europea", cfr. V. MARANO, *"Unione europea ed esperienza*

Si registra, infatti, una continua tensione - grazie soprattutto all'opera giurisprudenziale - verso l'acquisizione del concetto che vede preservate le legittime differenze nell'ambito dell'applicazione del diritto di libertà religiosa, non mediante una disciplina accordante privilegi e discriminazioni, ma attraverso l'acquisizione di queste differenze da parte della comunità civile.

Cosicché, una volta integrate le differenze, è inutile ricorrere a normative particolari o a sistemi di tutela indiretta, se non per chiari fini diversi da quelli relativi alla reale affermazione del diritto.

E nell'ambito di questa tutela sussidiaria offerta dall'Unione Europea, dobbiamo sommessamente rilevare che la funzione regolatrice svolta dal principio d'eguaglianza nella gestione dei diritti fondamentali, non ritrova un indirizzo di carattere giuridico, ma prettamente economico³⁶, ovvero orientato dal rapporto costi-benefici, o dalla politica, sulla base di valutazioni di merito, dipendenti dall'apprezzamento della maggioranza del momento e del luogo³⁷.

religiosa. Problemi e tendenze alla luce della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea", in Il diritto ecclesiastico, 3, 2001, p. 888.

³⁶ Non è, infatti, trascurabile il dato di fatto che vede, nelle attuali comunità culturali, la legge dell'economia e dei mercati condizionare il fenomeno religioso, ed in particolare la portata sociale del diritto di libertà religiosa. Sul punto, cfr. Z. BAUMAN, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge-Mass, 2008, tr. It. a cura di F. GALIMBERTI, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 162-169; con specifico riferimento al fenomeno religioso, cfr. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Giuffrè, Milano, 1983, pp. 235 ss.; e M. C. FOLLIERO, *Enti religiosi e non profit tra welfare state e welfare community. La transizione*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 43 ss.

³⁷ Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, cit., p. 210.

Sulla scorta di queste premesse, l'universale sedimentazione del sistema di affermazione dei diritti fondamentali, dovrebbe creare i presupposti per la totale polverizzazione dei concordati e delle intese, impostando la tutela delle legittime diversità culturali e religiose in quel dialogo previsto dall'art. 17 del nuovo TFUE, che non deve avere come epilogo la creazione di rapporti giuridici differenziati e privilegiati, ma bensì l'accoglimento delle diversità nell'ambito della sempre maggiore affermazione, e comprensione valoriale, dei diritti fondamentali sanciti nella UE.

In questo senso, sarebbe auspicabile la progressiva scomparsa del sistema europeo di tutela indiretta, in quanto questo non costituisce un ulteriore grado di garanzia per l'affermazione del diritto di libertà religiosa, ma anzi ne compromette significativamente la portata etica ed il diretto riconoscimento.

1.3. Osservazioni critiche.

Ci limiteremo in questa sede a svolgere alcune brevi osservazioni circa il sistema improntato nell'ambito dell'ordinamento europeo, per consentire ai diritti garantiti, come quello di libertà religiosa, di affermarsi concretamente, nel rispetto degli altri diritti, allo stesso modo, tutelati, riservandoci le valutazioni conclusive, circa l'effettiva tutela del diritto di libertà religiosa nell'ambito dell'ordinamento giuridico comunitario, solo successivamente all'analisi della giurisprudenza CEDU, che di seguito analizzeremo.

Comprendere in che modo il sistema comunitario preveda un'interazione tra i diritti fondamentali riconosciuti, e valutarne il

reciproco grado di condizionamento, nei limiti del sostenibile confronto, ai fini della nostra ricerca può risultare interessante in relazione ai diversi campi giuridici applicativi del diritto di libertà religiosa.

Difatti, tra le cause di restrizione all'affermazione del diritto di libertà religiosa, possono essere annoverate anche le pretese di far valere in luogo di questo diritto, le ragioni di altri diritti fondamentali.

Accade spesso, ad esempio, che l'affermazione del diritto di libertà religiosa abbia a scontrarsi, nei molteplici contesti della comunità civile³⁸, con le esigenze espresse legittimamente da altri diritti di pari rango³⁹.

In questi casi, che tipo di tutela appresta il sistema comunitario, e come viene disciplinato il fenomeno?

Innanzitutto, per comprendere in che modo un diritto fondamentale possa essere effettivamente leso, e non meramente compresso nell'ambito del generale equilibrio tra diritti assoluti che meritano attenzione, affermazione e tutela, occorre valutare primariamente il principio portante che ne è alla base, carpirne gli elementi essenziali che sono stati normativizzati, ed interpretarli secondo una chiave di lettura costituzionalmente orientata.

³⁸ È interessante notare come nelle materie in cui è più sentita l'influenza dei diritti fondamentali, gli aspetti pubblicistici e quelli privatistici del diritto comunitario tende a sovrapporsi, e tra loro la distinzione è giustificata più da un "valore ideologico che funzionale". Cfr. G. ALPA, M. ADENAS, *Fondamenti del diritto privato europeo*, Giuffrè, Milano, 2005, pp. 7-8.

³⁹ Si vedano, ad esempio, i casi di conflitto con il diritto all'istruzione, con il diritto al lavoro, con le esigenze della produttività, con l'autonomia statutaria delle organizzazioni, con il diritto alla sicurezza nazionale, con quello alla *privacy*, e con tutto ciò che nel quotidiano può rappresentare un elemento di tensione con il diritto di libertà religiosa, e che perciò deve essere necessariamente regolamentato.

Benché il sistema europeo di tutela dei diritti fondamentali dovrebbe dare vita ad una *societas perfecta*⁴⁰, proprio la mancanza nell'ambito dell'Unione Europea di un substrato culturale e civile omogeneo, e l'assenza di un'identità di valori comuni storicamente condivisi, tali da creare in fatto quei principi sociali che sono alla base di ciò che si pretende affermare con il diritto positivo⁴¹, non permette la piena ed integrale affermazione dei diritti riconosciuti⁴².

Difatti, ad ogni singolo Stato aderente è concesso un margine di apprezzamento⁴³, nel quale è possibile conformare alle esigenze particolari

⁴⁰ Il Consiglio d'Europa, i Paesi membri, la Corte di Giustizia Europea, la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, le Corti Costituzionali, le magistrature di merito, danno vita, tra l'altro, ad un'intensa e costante attività generativa ed interpretativa finalizzata alla piena affermazione degli interessi della Comunità e dei diritti fondamentali riconosciuti. Questo processo metabolico, che attraverso i principi cerca di cogliere l'esistenza o meno di un *vulnus* – tra l'altro per il tramite di un percorso non sempre lineare e certamente non scevro da contrasti, che in alcuni casi appaiono addirittura insormontabili - tende ad un assetto, per così dire, di generale rispetto e tutela per l'identità etica di ogni singolo diritto previsto.

⁴¹ L'evoluzione del sistema comunitario ha reso necessaria la definizione di un criterio di regolazione delle competenze diverso da quello classico, che nella prassi era sistematicamente eluso. Sull'argomento cfr. G. TESAURO, *Diritto comunitario*, Cedam, Padova, 2003, p. 98-99.

⁴² Sul punto si cfr. M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 9, dove molto opportunamente si afferma "Quella dell'integrazione europea è ancora una volta una storia in cui diritto, politica e religione si intrecciano. Una storia che deve fare i conti, e fatica a farli, con il fattore religioso ed in particolare con la diplomazia pontificia e con il movimento ecumenico. Laicità e confessionismo, ispirazione cristiana e ingerenza vaticana, Europa senz'anima e senza radici e Europa comunitaria, partiti cristiano democratici e guerra fredda". In questo contesto, appare chiaro, che l'unico valore effettivamente condiviso in Europa sia il mercato ed il relativo scambio economico; e non è un caso che per l'applicazione dei principi economici ci sia nella pratica molta più uniformità.

⁴³ In particolare, la principale ragione per la quale in tale margine di apprezzamento è stato incluso anche il fenomeno religioso, sarebbe da ritrovarsi nel dato di fatto che esso è "parte di quell'ambito di stretta competenza nazionale – intimamente unito al patrimonio, all'identità, agli interessi nazionali – rispetto al quale gli stati europei non sembrano disposti a cedere ulteriori pezzi di giurisdizione e di competenza", cfr. M.

della comunità sociale⁴⁴ la reale applicazione dei diritti garantiti dall'Unione, ed anche preservare lo *status quo* in riferimento ai rapporti con le confessioni religiose stabilite⁴⁵.

Alla stregua di quanto descritto, non c'è da meravigliarsi se, con pedante frequenza, determinate disposizioni normative comunitarie o

VENTURA, "Diritto e religione in Europa: il laboratorio comunitario", in *Politica del diritto*, 4, 1999, p. 583.

⁴⁴ Ma è così necessario nell'ambito religioso il margine di apprezzamento? Sotto questo profilo esistono realmente delle incolmabili diversità che impediscono la contestuale applicazione delle generali disposizioni dell'ordinamento europeo? Tralasciando le diversità formali insite nei vari Paesi dell'Unione europea, secondo S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in *www.olir.it*, 2005, sarebbe invece possibile individuare un modello generale europeo, intorno al quale convergerebbero la quasi totalità dei Paesi membri, caratterizzato dalla presenza di tre grandi elementi distintivi. *Il diritto di libertà religiosa*: difatti tutti i Paesi UE hanno firmato la Convenzione europea dei diritti dell'uomo e il Patto internazionale sui diritti civili e politici, che rispettivamente agli artt. 18 e 9, difendono il diritto ad avere e manifestare le proprie convinzioni religiose, con la sola limitazione dell'ordine, della salute e della morale pubblica e del rispetto dei diritti e delle libertà degli altri, oltre ad avere articoli costituzionali o atti legislativi aventi valore fondante, consacrati alla protezione della libertà religiosa di tutti i cittadini; *l'incompetenza religiosa dello Stato e l'autonomia dei gruppi religiosi*: anche nei Paesi in cui lo Stato è direttamente "incaricato" della gestione ecclesiastica, la Chiesa, in genere, tende comunque a preservare la propria autonomia dottrinale; e *la cooperazione selettiva degli Stati e dei gruppi religiosi*: anche nei Paesi nei quali il senso di laicità è più avvertito, esistono ambiti nei quali le confessioni religiose e lo Stato interagiscono, o in cui lo Stato affida alle confessioni specifici compiti, e i relativi finanziamenti, nella consapevolezza che spesso il suo intervento diretto nei medesimi settori sarebbe più costoso e meno efficace. Purtroppo, però, in quasi tutti gli Stati, le possibilità di accedere liberamente ai livelli più stretti di cooperazione sono riservati a determinate confessioni, o sono limitate da prescrizioni, a volte giustificabili solo in base a pretese di carattere storico.

⁴⁵ Interessante nel merito il Documento del Consiglio d'Europa n. 10073/1/09 REV1, nel quale si afferma "Questioni come l'organizzazione e il contenuto dell'istruzione, il riconoscimento della famiglia o del matrimonio, l'adozione, i diritti alla riproduzione ed altre questioni simili vanno decise a livello nazionale. La presente direttiva quindi non richiede agli Stati membri di modificare le attuali leggi e prassi in relazione a tali questioni. Né ha un impatto sulle norme nazionali che disciplinano le attività delle chiese e di altre organizzazioni religiose o il loro rapporto con lo stato. Quindi ad esempio rimane agli Stati membri la facoltà di decidere se consentire l'ammissione selettiva alle scuole, se vietare o consentire di esibire o indossare simboli religiosi nelle scuole, se riconoscere i matrimoni tra persone dello stesso sesso e la natura di qualsiasi rapporto tra una religione organizzata e lo stato".

statuali, determinano una tensione dialettica tra i diritti fondamentali tutelati⁴⁶.

Questi contrasti possono però rilevarsi soltanto apparenti, e quindi legittimi, in quanto ontologici per un dato sistema normativo, laddove l'eventuale prevaricazione di un diritto sull'altro si risolva in una mera flessione del diritto sottoposto, che non ne alteri il contenuto essenziale, e sempre che tale limitazione sia prevista dalla legge e risulti necessaria e rispondente a finalità d'interesse generale riconosciute dall'Unione o all'effettiva esigenza di proteggere diritti e libertà altrui.

Viceversa, quando non ricorrono le predette circostanze, tali limitazioni divengono effettivamente lesive di un dato diritto fondamentale e quindi illegittime⁴⁷.

Nella realtà, però, la composizione di queste tensioni fra diritti fondamentali, non è rilevabile direttamente dalle previsioni normative, anche perché con l'esistenza del cosiddetto "margine di apprezzamento statale", diviene impossibile ricavarne una disciplina comune del fenomeno, ed un metro di valutazione unitario, per cui, colui che ritiene di

⁴⁶ Si pensi, ad esempio, al noto caso *Lautsi e altri c. Italia* – ricorso n. 30814/06 – il quale è stato introdotto nel 2002, ha attraversato tutti i gradi e tutte le giurisdizioni di merito, è approdato alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo nel 2006, è stato dalla stessa deciso nel 2009, impugnato ancora nel 2010, e "definitivamente" risolto nel marzo 2011 dalla Grande Camera della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, con una sentenza che ha ribaltato completamente l'orientamento espresso solo due anni prima.

⁴⁷ Cfr. *Carta dei diritti fondamentali*, art. 52, co. 1: "Eventuali limitazioni all'esercizio dei diritti e delle libertà riconosciuti dalla presente Carta devono essere previste dalla legge e rispettare il contenuto essenziale di detti diritti e libertà. Nel rispetto del principio di proporzionalità, possono essere apportate limitazioni solo laddove siano necessarie e rispondano effettivamente a finalità di interesse generale riconosciute dall'Unione o all'esigenza di proteggere i diritti e le libertà altrui".

aver subito la lesione di un diritto fondamentale, dovrà far valere le proprie ragioni esclusivamente in via giudiziale.

E questo costante rinvio alla giurisprudenza, operato dall'ordinamento comunitario, richiederebbe quanto meno la predisposizione di un *iter*⁴⁸ procedurale più snello, che non costringa l'individuo a percorrere, preliminarmente, tutte le alternative giudiziarie interne al proprio Paese, per poi poter essere dichiarata ricevibile dalla Corte EDU la propria istanza di giustizia.

Ciò posto, non risulta difficile desumerne come l'ordinamento comunitario, pur traducendo in diritto, in maniera ampia e completa, i principi di eguaglianza e libertà religiosa, è deficitario in quelle "infrastrutture" normative tali da rendere cogente l'affermazione uniforme e la pratica attuazione di questi diritti nell'ambito degli

⁴⁸ Come è noto, la Corte EDU può conoscere sia ricorsi presentati individualmente che ricorsi promossi da parte degli Stati contraenti, in cui si lamenti la violazione di una delle disposizioni della Convenzione o dei suoi Protocolli Addizionali. L'esperibilità del ricorso è, tuttavia, subordinata al constatato esaurimento di tutte le vie di ricorso interne (ed è questa la *regola del previo esaurimento dei ricorsi interni*), secondo quanto prevede la stessa Convenzione nonché le norme di diritto internazionale generalmente riconosciute. L'ammissibilità dei ricorsi interstatali è decisa da una delle Camere, mentre l'ammissibilità dei ricorsi individuali è decisa da un Comitato. Se il ricorso individuale o statale è dichiarato ammissibile la questione viene sottoposta, ordinariamente, al giudizio di una Camera e in ogni caso si cercherà di raggiungere una risoluzione amichevole della controversia. Se la questione non si risolve amichevolmente, la Camera competente emetterà una sentenza motivata nella quale, in caso di accoglimento della domanda, potrà indicare l'entità del danno sofferto dalla parte ricorrente e prevedere un'equa riparazione, di natura risarcitoria o di qualsiasi altra natura. Queste sentenze, possono poi essere impugnate, in situazioni eccezionali, davanti alla Grande Camera, nel termine di tre mesi, elasso il quale sono considerate definitive. Le sentenze sono pubblicate ed immediatamente esecutive, in virtù degli impegni assunti dagli Stati firmatari della CEDU, ed il controllo sull'adempimento di tale obbligo è rimesso al Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa. Pertanto, perplessità si esprimono sulla effettiva cogenza delle decisioni della Corte EDU, laddove gli stessi Paesi aderenti sono nel merito contemporaneamente "controllori" e "controllati".

ordinamenti degli Stati aderenti⁴⁹, rimandando, sin troppo, all'attività e all'interpretazione giurisprudenziale, il compito di rendere effettive tali previsioni normative.

La conseguenza è che spesso, come avremo modo di constatare nelle pagine successive, per i tempi della giustizia e per il particolare "meccanismo" di tutela predisposto, l'intervento a garanzia del diritto leso avviene quando questo è già stato compromesso irrimediabilmente⁵⁰; vanificando tutto quanto, in linea di diritto, viene ad essere sancito dall'ordinamento.

2. *Libertà ed eguaglianza religiosa nella giurisprudenza Cedu.*

L'attività giurisprudenziale svolta dai diversi organi giurisdizionali europei, ma in particolare dalla Corte EDU⁵¹, rappresenta lo strumento

⁴⁹ Seppure, viene affermato che in virtù di talune peculiarità proprie del diritto primario comunitario non possiamo desumerne l'impossibilità per questo ordinamento di entrare in diretta relazione con il fenomeno religioso, cfr. A. SCHUSTER, "Patrimonio culturale comune, dimensione religiosa e costituzionalismo europeo", in R. TONIATTI, F. PALERMO (a cura di), *Il processo di costituzionalizzazione dell'Unione Europea. Saggi su valore e prescrittività dell'integrazione costituzionale sovranazionale*, Università degli studi di Trento, Trento, 2004, pp. 272 ss. E che, inoltre, le competenze comunitarie devono essere desunte "dall'insieme delle molteplici regole specifiche che attribuiscono alla Comunità certe funzioni nei vari campi nei quali se ne prospetta l'attività", cfr. G. STROZZI, *Diritto dell'Unione europea. Parte istituzionale. Dal Trattato di Roma al Trattato di Nizza*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 44.

⁵⁰ Per un'analisi sullo sviluppo giurisprudenziale comunitario sui diritti umani, cfr. A. CLAPHAM, *Human rights and the European Community: a critical overview*, Nomos, Baden-Baden, 1991.

⁵¹ Per un commento generale alle disposizioni e alla giurisprudenza CEDU, si rinvia a G. GONZALES, *La convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, Economica, Paris, 1997; M.D. EVANS, *Religious liberty and International law in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; J.A. FROWEIN, *Article 9 par. 1*, in L.-E. PETTITI, E. DECAUX, P.-H. IMBERT (a cura di), *La convention européenne des droits de l'homme. Commentaire article par article*, Paris, 1995, pp. 353-360; C. SHAKKEBAEK, *Article 9 of the*

primario utilizzato dall'ordinamento comunitario per favorire l'affermazione dei diritti garantiti, e per ritrovare, nel panorama dei Paesi aderenti, una generale linea organica di disciplina di detti diritti, oltre che per imporre agli Stati più retrivi, e legati a tradizioni culturali oggi superate, il rispetto dei valori promossi dall'Unione Europea.

Seppure il compito dell'ordinamento comunitario - avendo l'esigenza di disciplinare una comunità multiculturale - si presenta gravoso nell'elaborazione di una struttura normativa atta alla gestione di interessi profondamente diversi, che devono essere mitigati e riequilibrati per una sufficiente affermazione dei diritti che costituiscono l'impronta politica del complesso giuridico, il sistema predisposto dimostra dei limiti funzionali che vanno al di là del tollerabile.

Se da un lato, infatti, si è dovuto riconoscere un ruolo fondamentale alla giurisprudenza per l'effettiva tutela dei diritti riconosciuti, dall'altro, questa necessità, non è altro che il mero risultato di un'organizzazione dei rapporti fra comunità e Paesi aderenti, di certo opinabile, che vede nel più volte accennato "margine di apprezzamento", una legittima via di fuga per lo Stato che vuole sottrarsi dall'obbligo di tutela di un determinato diritto.

L'aspetto paradossale di questa situazione è insito nel chiaro intento di fondo, percepibile da queste "contorsioni" giuridiche finalizzate a rendere meno agevole la tutela diretta dei fondamentali diritti, che vede al di là delle enunciazioni formali, un chiaro intento degli Stati aderenti a

European Convention on human rights, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1992; S. LARICCIA, *A cinquant'anni dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo: l'art. 9*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Cedam, Padova, 2000, 2, pp. 1069-1088; J. MARTÍNEZ TORRÓN, *El derecho de libertad religiosa en la jurisprudencia en torno al Convenio europeo de derechos humanos*, in *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 1986, pp. 403-496.

non rinunciare in nessun modo agli assetti giuridicamente e politicamente sedimentatisi nell'ambito dei propri ordinamenti interni.

Come se si osservasse il seguente patto comportamentale: siamo tutti insieme, ma ognuno gestisce gli "interessi" interni a modo proprio⁵².

Di conseguenza, spetterà ai giudici l'ardua decisione di individuare e rimuovere gli ostacoli, in modo particolare sotto il profilo dell'eguaglianza, per la tutela di tutti gli interessi presenti sul territorio europeo, nel tentativo di preservare le differenze, soprattutto nell'ambito religioso, e parimenti garantire il diritto di libertà religiosa⁵³.

Questo lavoro d'interpretazione e tutela dei diritti garantiti dall'ordinamento comunitario, se in chiave formale risulta assai utile per comprendere la qualità del livello di traduzione dei principi in diritti operata nel sistema giuridico europeo, da un punto di vista sostanziale incontra non poche difficoltà, vista la esigua disponibilità di strumenti impositivi a disposizione delle Corti, per garantire alle decisioni effetti concreti ed immediati nei confronti dei Paesi membri⁵⁴.

⁵² Del resto, come giustamente sottolineato da C. CARDIA, *Concordato, intese, stato federale*, in G. FELICIANI (a cura di), *Confessioni religiose e federalismo*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 331, "è impensabile che mentre si unificano i mercati, si avvicinano le istituzioni politiche, si mischiano e amalgamano etnie, la storia religiosa e i rapporti Stato e Chiese in Europa si sviluppino autonomamente quasi costituiscano variabili indipendenti rispetto ad una dimensione unitaria più ampia".

⁵³ Per un'interessante panoramica sul fenomeno descritto, cfr. M.G. BELGIORNO DE STEFANO, "La libertà religiosa nelle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo", in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1989, pp. 286 e ss.

⁵⁴ L'efficacia di queste sentenze è infatti subordinata all'azione politica, e non giuridica, dell'organo decisionale del Consiglio d'Europa – il Comitato dei Ministri – del quale fanno parte tutti i ministri degli esteri degli Stati membri; ragion per cui l'esecuzione delle decisioni è demandata ad una questione di "opportunità politica".

Tralasciando, pertanto, l'aspetto relativo all'efficacia delle sentenze emesse dalla giurisprudenza europea⁵⁵, dalle stesse - specialmente da quelle pronunciate dalla Corte europea dei diritti dell'uomo- è, però, essenziale per noi ricavarne un duplice dato per il prosieguo della nostra ricerca.

Possiamo, infatti, in primo luogo, concentrare la nostra attenzione sull'interpretazione del diritto di libertà religiosa, così come inteso dall'Unione Europea, e quindi osservarne in che modo è stato svolto il processo di traduzione da principio in diritto.

Inoltre, l'analisi delle sentenze ci consente di ottenere un fattivo riscontro pratico su quello che è l'attuale grado di affermazione dei diritti fondamentali nei singoli Paesi aderenti, e per traslato, ci fornisce chiari elementi per la deduzione del livello di complessiva affermazione del diritto di libertà religiosa nell'ambito dell'Unione Europea.

Il giudizio che si svolge innanzi alla Corte di Strasburgo, difatti, ha ad oggetto la valutazione dell'effettività dei diritti nell'ambito dei casi concreti che vengono ad essere sottoposti; e dall'analisi di queste decisioni, ne possiamo ricavare non soltanto la sensibilità dei singoli ordinamenti per il diritto di libertà religiosa⁵⁶, ma anche il modo che la Comunità ha d'intendere questo diritto e di preservarlo nell'ambito del confronto con gli altri diritti garantiti.

⁵⁵ Sull'efficacia delle conseguenti sanzioni si rinvia a G.M. RUOTOLO, *Sulla tutela dei diritti fondamentali nel nuovo assetto dell'Unione europea: le sanzioni agli stati membri*, in *Filosofia dei diritti umani*, 2, 1999, pp. 76-90.

⁵⁶ Tra gli altri, cfr. A. CANNONE, *"Gli orientamenti della giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell'uomo in materia religiosa"*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 2, 1996, pp. 266 ss.

2.1 Analisi della giurisprudenza.

La scelta di sviluppare uno studio, seppure appena accennato, sulle correnti giurisprudenziali europee, ci sembra opportuna e significativa, ai fini del conseguimento di elementi concreti, sia in chiave particolaristica che generale, per definire i contorni del livello di affermazione del diritto di libertà religiosa in Europa.

La nostra attenzione sarà focalizzata, principalmente, su quelle sentenze della Corte EDU⁵⁷ che trattano del rapporto tra la libertà religiosa e quegli ambiti dell'ordinamento giuridico che consideriamo un crocevia essenziale per l'affermazione di questo diritto.

Nel processo di formazione di queste decisioni, infatti, la Corte valuta - in termini di legalità e di legittimità dello scopo perseguito - i provvedimenti o le disposizioni normative vigenti nei Paesi aderenti, che si assumono in potenziale conflitto con un determinato diritto fondamentale garantito dall'Unione.

Laddove dovessero riscontrarsi delle incongruenze - sotto il profilo della legalità e della legittimità dello scopo - nell'opportunità dell'assunzione da parte di uno Stato membro di un comportamento potenzialmente restrittivo per un diritto fondamentale, o nella scelta di questo di dare prevalenza ad un diritto piuttosto che ad un altro - nella pratica tra loro in diretta concorrenza-, spetterà, pertanto, alla Corte

⁵⁷ Nell'ambito della ricca produzione dottrina, cfr. l'interessante contributo di J. PASQUALI CERIOLO, *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *www.statoeuropeo.it*, gennaio 2011, in part. pp. 9 e ss.

attestare l'illegittimità del comportamento, e la conseguente lesione di un diritto assoluto.

Così, in linea generale e sotto l'aspetto formale, è ammessa dalla giurisprudenza europea una restrizione al diritto di libertà religiosa solo quando il fine di tale previsione è compatibile con i criteri di legalità e di legittimità dei singoli ordinamenti dei Paesi membri.

Tuttavia, non potendosi sviluppare un parametro oggettivo all'interno del quale è possibile stabilire come e quando sussistono detti criteri, e quindi in che modo può legittimamente essere limitato il diritto di libertà religiosa - dovendosi ulteriormente tener conto che il raffronto non viene fatto con l'ordinamento comunitario ma con quello particolare del singolo Stato aderente - il ricorso all'analisi dei limitati casi "campione", risulta essere l'unico espediente che abbiamo per formarci un'idea sull'effettiva considerazione e rispetto⁵⁸ di tale diritto, che Unione e Stati utilizzano nella sua pratica applicazione.

Abbiamo, pertanto, selezionato una giurisprudenza della Corte EDU, che viene a raffrontare l'affermazione del diritto di libertà religiosa con altri fondamentali diritti, e prerogative, che pure devono essere assicurati dai Paesi membri.

I risultati, come si vedrà, sono molto significativi e creano i presupposti per profonde riflessioni sulla definizione del diritto di libertà

⁵⁸ Sulla tutela della morale religiosa nell'ambito della Corte EDU, cfr. anche T. SCOVAZZI, *"Diritti dell'uomo e protezione della morale nella giurisprudenza della Corte europea"*, in S. FERRARI, T. SCOVAZZI (a cura di), *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, Cedam, Padova, 1988, pp. 83 ss.

e sull'eguaglianza religiosa, così come promossa dall'ordinamento europeo.

2.1.1 Libertà religiosa ed istruzione.

Iniziamo questo percorso giurisprudenziale analizzando, nell'ambito delle sentenze pronunciate dalla Corte EDU, il valore attribuito alla libertà religiosa nel reale confronto con le metodologie di formazione dei discenti, acquisite e sviluppate nei diversi Stati aderenti.

Il confronto ci sembra interessante, in quanto l'istruzione e le modalità di formazione in generale, così come il contenuto dei programmi scolastici e la compatibilità di questi con quelli che sono gli orientamenti e le preferenze educative dei genitori, e le esigenze di formazione pluralista che, una comunità scolastica etero – composta, deve necessariamente confortare, rappresentano, per la valenza penetrativa attribuita dall'ordinamento giuridico europeo al diritto di libertà religiosa, un banco di prova di primaria importanza⁵⁹.

Dal momento, infatti, che l'ordinamento comunitario riconosce a tutti i diritti ed alle prerogative citate pari dignità, occorrerà nella pratica attuazione di questo riconoscimento, stabilire un'interazione tra gli stessi, comportante reciproche dilatazioni e restringimenti, in funzione di quelle che sono le reali esigenze della comunità.

⁵⁹ Si segnala, tra l'altro, che l'Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa (OSCE) ha adottato nel 2007 i cosiddetti «Principi guida di Toledo sull'insegnamento delle religioni e dei credi nelle scuole pubbliche», allo scopo di favorire non solo una maggiore comprensione e dialogo nel contesto scolastico di fronte alla diversità religiosa, ma anche per accrescere la presenza della religione nell'ambito della sfera pubblica. Cfr. OSCE, OFFICE FOR DEMOCRATIC INSTITUTIONS AND HUMAN RIGHTS, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public School*, Warsaw, 2007, p. II.

Ma in che modo la giurisprudenza Cedu ha cercato di contemperare le molteplici fonti d'intersezione tra i plurimi interessi coinvolti, e che tipo di equilibrio può nascere quando nella sostanza vi è un reale scontro di posizioni?

La sentenza pronunciata dalla Corte EDU il 7 dicembre 1976, avente ad oggetto il caso *Kjeldsen, Busk Madsen and Pedersen v Denmark*⁶⁰, appare essere una vera pietra miliare nel cammino che ha svolto la Corte nel difficile percorso di interpretazione⁶¹ del Protocollo n. 1 CEDU, avendo tracciato delle linee guida essenziali che sono state *in toto* riprese nelle successive sentenze⁶² che si sono occupate dell'argomento.

Il caso riguardava una denuncia di violazione dell'art. 2 del Protocollo n. 1 CEDU sollevata da alcuni genitori ricorrenti, contro determinate disposizioni della legislazione danese – precisamente la

⁶⁰ Consultabile in *www.echr.coe.int*.

⁶¹ Seppure il fine di questo lavoro interpretativo risulta ampiamente condivisibile, e tralasciando in questa sede giudizi sull'effettivo funzionamento del sistema di tutela dei diritti prescelto dall'Unione Europea, ci si chiede se – ai fini del giudizio inerente al bilanciamento tra gli interessi giuridici coinvolti - i criteri soggettivi di interpretazione della norma giuridica siano pienamente efficaci ed applicabili anche ai principi che sono alla base dei diritti fondamentali.

La nostra perplessità nasce dalla natura stessa dei diritti umani: questi diritti, per potersi dire affermati, necessitano primariamente del pieno radicamento – e quindi della completa assimilazione - dei principi che ne costituiscono il presupposto, e tali principi, ancor prima di essere trasformati in diritti, devono essere, per il tramite di un processo di maturazione sociale, lentamente “somatizzati” dalle coscienze e dalla società civile.

⁶² Tra le più significative ricordiamo *Valsamis c. Grecia* del 18 dicembre 1996, in *www.echr.coe.int*.; *Hasan et Eylem Zengin c. Turchia* del 8 ottobre 2007, in *www.echr.coe.int*.; *Folgero e altri c. Norvegia*, sentenza della Grande Camera del 29 giugno 2007, in *www.echr.coe.int*.

Legge n. 235 del 27 maggio del 1970 - che introducevano l'insegnamento obbligatorio dell'educazione sessuale nella scuola primaria⁶³.

I ricorrenti lamentavano le modalità di erogazione del corso di educazione sessuale, che per gli argomenti trattati, per i testi impiegati, per i linguaggi adottati durante le lezioni e per le immagini didattiche utilizzate, contrastavano, a loro parere, con le scelte educative e religiose che gli stessi genitori avevano deciso di riservare ai propri figli, e pertanto giudicavano l'obbligatorietà della frequentazione del corso una lesione del proprio diritto di educare i figli secondo le proprie convinzioni.

La Corte, analizzata la normativa e verificate le modalità di attuazione dell'insegnamento dell'educazione sessuale, rigettava il ricorso dichiarando insussistenti le lamentate violazioni della CEDU.

Si affermava, infatti, che i genitori hanno il diritto di chiedere l'esenzione dalle attività scolastiche per i propri figli solo quando tali attività consistano in un effettivo indottrinamento, e cioè quando queste siano in grado d'influire sulla formazione psicologica e religiosa dell'allievo e condizionarne lo sviluppo di un'attitudine critica.

Come principio generale, invece, la Corte affermava: che l'educazione è legittima, e quindi mai lesiva di un altro diritto garantito dalla CEDU, quando questa è posta in essere sulla base di criteri obiettivi, critici e con vocazione pluralista; e nello Stato moderno, aggiungeva la Corte, è soprattutto attraverso l'istruzione pubblica che tale disegno

⁶³ Sull'argomento, mi sia consentito di rinviare a F. FALANGA, *I riflessi dell'educazione civica e sessuale sulla piena affermazione del diritto di libertà religiosa in Europa, e il magistero pontificio*, in *Dir. rel.*, 11, pp. 391 ss.

pluralistico, essenziale per il consolidamento nella comunità degli assetti democratici tutelati dalla CEDU, deve essere realizzato⁶⁴.

La neutralità genera pluralismo, e solo attraverso tale via il diritto all'istruzione può essere tutelato ed esercitato nel rispetto della libertà religiosa, che nella comunità democratica affonda le proprie radici⁶⁵.

Da questa interpretazione della Corte EDU⁶⁶, ne ricaviamo i primi due importanti tasselli, di quella che è la composizione giuridica dei valori

⁶⁴ Così la Cedu, 7 dicembre 1976, *Kjeldsen, Busk Madsen and Pedersen v Denmark*, cit., §53 della motivazione “..En particulier, la seconde phrase de l'article 2 du Protocole (P1-2) n'empêche pas les États de répandre par l'enseignement ou l'éducation des informations ou connaissances ayant, directement ou non, un caractère religieux ou philosophique. Elle n'autorise pas même les parents à s'opposer à l'intégration de pareil enseignement ou éducation dans le programme scolaire, sans quoi tout enseignement institutionnalisé courrait le risque de se révéler impraticable. Il paraît en effet très difficile que nombre de disciplines enseignées à l'école n'aient pas, de près ou de loin, une coloration ou incidence de caractère philosophique. Il en va de même du caractère religieux si l'on tient compte de l'existence de religions formant un ensemble dogmatique et moral très vaste qui a ou peut avoir des réponses à toute question d'ordre philosophique, cosmologique ou éthique.

La seconde phrase de l'article 2 (P1-2) implique en revanche que l'État, en s'acquittant des fonctions assumées par lui en matière d'éducation et d'enseignement, veille à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste. Elle lui interdit de poursuivre un but d'endoctrinement qui puisse être considéré comme ne respectant pas les convictions religieuses et philosophiques des parents. Là se place la limite à ne pas dépasser.

Une telle interprétation se concilie à la fois avec la première phrase de l'article 2 du Protocole (P1-2), avec les articles 8 à 10 (art. 8, art. 9, art. 10) de la Convention et avec l'esprit général de celle-ci, destinée à sauvegarder et promouvoir les idéaux et valeurs d'une société démocratique..”.

⁶⁵ Cfr. Corte europea dei diritti dell'uomo, *Caso Valsamis c. Grecia* del 18 dicembre 1996, cit., §27, dove si afferma “Anche se bisogna talvolta subordinare gli interessi degli individui a quelli di un gruppo, la democrazia non si riconduce alla supremazia costante dell'opinione d'una maggioranza; essa impone un equilibrio che assicuri alle minoranze un giusto trattamento e che eviti ogni abuso di una posizione dominante”. [Il corsivo è nostro].

⁶⁶ Che afferma una linea ripresa e ribadita successivamente, anche dalla Raccomandazione 1720 del 2005, seppure relativa allo specifico insegnamento della religione, dalla quale emergerebbero due considerazioni essenziali: la religione (o il credo, quale connotazione non religiosa) resta un ambito strettamente personale, anche se una generale buona conoscenza delle religioni e il conseguente senso di tolleranza sono

che, secondo l'impostazione dell'ordinamento europeo, sono propri e necessari per il contestuale e rispettoso equilibrio tra i diritti garantiti e l'affermazione del diritto di libertà religiosa.

Il primo è costituito dall'esigenza di neutralità nell'ambito degli spazi istituzionali.

In questo senso, gli Stati devono creare i presupposti di neutralità istituzionale per consentire ai diritti riconosciuti di non essere ideologicamente limitati, laddove il diritto di libertà religiosa non è garantito dall'uniformità della tensione culturale della società verso quello che è il senso religioso della maggioranza, ma piuttosto dalla neutralità degli spazi comuni, che sola può permettere lo sviluppo e l'affermazione di ogni credenza.

È inutile sottolineare che detta neutralità, può essere generata unicamente da uno Stato laico, di nome e di fatto.

Il secondo tassello è, invece, costituito dalla necessaria vocazione pluralista che deve essere propria di un ordinamento giuridico.

Tutti devono poter trovare all'interno della comunità civile, una dimensione dignitosa ed appropriata per la propria credenza; pertanto, non soltanto occorrerà evitare ogni forma di condizionamento o di discriminazione nel confronto sociale con chi è portatore di una credenza di minoranza, ma nel rispetto del diritto di libertà religiosa, ogni attività

essenziali all'esercizio di una cittadinanza democratica; la funzionalità della religione per la democrazia non vuol dire ruolo pubblico delle religioni, dal momento che politica e religione dovrebbero essere mantenuti separati. Cfr. V. BUONOMO, *"A-confessionalità dell'insegnamento della religione e processi d'integrazione in Europa"*, in *Civitas et Justitia*, IV (2006), pp. 29-44.

posta in essere dallo Stato, sia essa di carattere formativo, assistenzialistico, o di altro genere, deve essere improntata nell'ambito di un sistema, democraticamente indirizzato, allo sviluppo di una comunità pluralistica.

In questo senso, neutralità e pluralismo divengono due necessari presupposti per un'interazione tra i diritti garantiti, che comporti un legittimo processo di fattivo radicamento delle prerogative - da questi scaturenti - alle esigenze della società, nel contestuale rispetto della portata valoriale di ogni diritto riconosciuto, compreso il diritto di libertà religiosa⁶⁷.

2.1.2 Libertà religiosa e lavoro.

Queste iniziali valutazioni ci consentono subito di affrontare un'altra problematica di grande rilievo.

In che modo le esigenze di neutralità e pluralismo possono essere ricondotte all'autonomia statutaria ed organizzativa del datore di lavoro, quando la stessa si pone in aperta antitesi con il diritto di libertà religiosa del lavoratore?

⁶⁷ Per cui, nonostante l'incompetenza dell'Unione Europea a disciplinare le modalità di erogazione e funzionamento dell'istruzione, occorre che questa abbia comunque a vigilare sulle possibili cause di mortificazione di un diritto fondamentale garantito, valutando i parametri d'esercizio di tali attività ed indirizzandoli verso una linea di conformità con i diritti garantiti. Cfr. sull'argomento C. FAVILLI, *Le scuole delle organizzazioni di tendenza tra libertà religiosa e istruzione pubblica*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *Istruzione e Libertà religiosa. Le scuole delle organizzazioni di tendenza*, cit., p. 89, dove si afferma: "Tuttavia incompetenza non significa irrilevanza: questo vale sia per la libertà religiosa, sia per l'istruzione così come anche per l'istruzione offerta dalle organizzazioni di ispirazione religiosa".

In questi casi, infatti, può aprirsi un confronto ideologico tra quelle che sono le finalità perseguite dal datore di lavoro e quello che è l'indirizzo di credenza osservato dal lavoratore.

Per cui, la tendenza dell'organizzazione datrice di lavoro potrebbe, legittimamente, non creare quelle condizioni di neutralità e vocazione pluralistica necessarie per la tutela del diritto di libertà religiosa del lavoratore.

I punti di tensione, infatti, in questo caso, potrebbero riguardare non soltanto quelle che sono le esigenze di manifestazione e professione del credo a cui si appartiene (che tratteremo *infra* nel rapporto libertà religiosa e divieto di discriminazione), ma anche quella forma di condizionamento al diritto di libertà religiosa, causata dalle pretese di conformità morale ai valori etici dell'organizzazione datrice di lavoro, che potrebbero essere fatte valere dal datore, in nome della sua autonomia statutaria, economica e religiosa, quali motivazioni per un potenziale licenziamento.

Ciò posto, in base ai diritti ed alle prerogative garantite dall'ordinamento europeo, vi sono gli estremi per una lesione del diritto di libertà religiosa del lavoratore quando costui viene licenziato, o minacciato di licenziamento, perché non esercitante lo stesso credo del datore di lavoro, sia esso una confessione religiosa, un'organizzazione, od un privato?

L'argomento ci sembra molto interessante, anche perché ci consente di osservare, in un caso pratico, in che modo il sistema europeo provvede a bilanciare il confronto tra libertà religiosa confessionale e libertà religiosa individuale.

Perché è di questo che si discute nell'ambito del rapporto tra l'esercizio del diritto di libertà religiosa del lavoratore, e l'autonomia associativa e statutaria di un'organizzazione datrice di lavoro.

Seppure dalle previsioni dell'ordinamento comunitario⁶⁸, possiamo dedurre una discutibile impostazione derogativa ai principi generali del diritto del lavoro, è la giurisprudenza Cedu ad avere competenza circa la effettiva linea guida da seguire nel contemperamento dei diversi interessi.

Emblematico appare per l'esame del merito, il caso Siebenhaar c. Germania, raccolto nella sentenza emanata dalla Corte EDU il 3 febbraio 2011⁶⁹.

Trattasi di un caso di licenziamento senza preavviso, per motivi strettamente religiosi.

La ricorrente, educatrice presso una parrocchia protestante, e da quest'ultima licenziata senza preavviso in quanto aderente al credo della Chiesa Universale/Fraternità dell'Umanità - nella quale esercita anche

⁶⁸ Cfr. UE, Dir. 2000/78, art. 4, par. 2, dove si statuisce: *“nel caso di attività professionali di chiese o di altre organizzazioni pubbliche o private la cui etica è fondata sulla religione o sulle convinzioni personali, una differenza di trattamento basata sulla religione o sulle convinzioni personali non costituisca discriminazione laddove, per la natura di tali attività, o per il contesto in cui vengono espletate, la religione e le convinzioni personali rappresentino un requisito essenziale, legittimo e giustificato per lo svolgimento dell'attività lavorativa, tenuto conto dell'etica dell'organizzazione”*; e ancora si prevede *“il diritto delle chiese e delle altre organizzazioni pubbliche o private la cui etica è fondata sulla religione o sulle convinzioni personali, e che agiscono in conformità delle disposizioni costituzionali e legislative nazionali, di esigere dalle persone che sono alle loro dipendenze un atteggiamento di buona fede e di lealtà nei confronti dell'etica dell'organizzazione”*. (Il corsivo è nostro). In questo modo, per l'ordinamento comunitario, appare possibile pretendere dal lavoratore, dipendente o libero professionista che sia, un atteggiamento di buona fede e lealtà nei confronti dell'etica dell'organizzazione datrice di lavoro, che vada al di là del mero obbligo di cooperazione che grava sul debitore o prestatore d'opera, e che affondi le proprie *“radici inquisitorie”* in un dato soggettivo e personale, essenziale per il buon fine del rapporto obbligatorio.

⁶⁹ Consultabile in www.echr.coe.int.

attività di iniziazione e diffusione del messaggio religioso -, impugnava il licenziamento asserendo che fosse lesivo del suo diritto di libertà religiosa.

La Corte, investita del caso, rigettando il ricorso, ha stabilito che tale licenziamento non costituisca una violazione dell'art. 9 CEDU, in quanto lo stesso è espressione dell'autonomia dell'organizzazione religiosa che ha fatto sottoscrivere, in sede di firma del contratto, una clausola di lealtà all'istituzione di tendenza⁷⁰.

Si è stabilito in questo modo, come principio generale, che quando si tratta di controversie tra individuo e confessione religiosa organizzata, l'applicazione dell'art. 9 deve essere coordinata con l'art. 11 CEDU che, sancendo la libertà di associazione, riconosce l'autonomia di tali comunità a garanzia del pluralismo nelle società democratiche e dello stesso godimento effettivo delle libertà di cui all'art. 9.

⁷⁰ Per una visione completa del caso, sembra opportuno chiarire che la Corte ha ritenuto ineccepibile il comportamento delle autorità giudiziarie nazionali del lavoro, adite in una serie di ricorsi interni dalla ricorrente, le quali hanno rispettato quell'autonomia, ritenendo che il contratto di lavoro stipulato dalla ricorrente non le consentiva né di appartenere né partecipare alle attività di un'organizzazione confessionale con finalità incompatibili con quelle dell'organizzazione presso cui lavorava. Tra l'altro, ha ulteriormente chiarito la Corte, le giurisdizioni nazionali, nel rispetto dell'autonomia confessionale, non possono spingersi ad un giudizio nel merito della compatibilità tra finalità religiose dell'organizzazione di appartenenza della ricorrente e finalità proprie della Chiesa protestante datrice di lavoro, ma devono limitarsi a verificare che il licenziamento ad opera di quest'ultima non abbia violato i principi fondamentali dell'ordinamento giuridico, come ad esempio imporre ai propri impiegati clausole di lealtà inaccettabili. Nel momento in cui ha sottoscritto il contratto, la ricorrente poteva rendersi perfettamente conto dell'incompatibilità tra la sua appartenenza alla "Chiesa Universale" e l'impiego presso la Chiesa protestante, la quale, in quanto organizzazione fondata sull'etica e la religione, può legittimamente pretendere dai propri impiegati doveri di lealtà, per preservare la propria credibilità all'esterno e nei confronti dei genitori degli allievi dell'asilo parrocchiale. Tenuto conto del margine di apprezzamento delle giurisdizioni statali nel bilanciamento concreto tra una pluralità di interessi individuali, la Corte ritiene che l'art. 9 CEDU non imponga allo Stato tedesco di predisporre per la ricorrente una tutela maggiore di quella prevista dalle autorità nazionali, che non hanno riscontrato alcuna violazione dell'art. 9 CEDU.

Questa interpretazione del rapporto tra libertà religiosa e libertà associativa nell'ambito di un'obbligazione lavorativa, che considera differenza legittima ciò che potrebbe apparire una discriminazione arbitraria (perché basata sulla religione e sulle convinzioni personali), non sembra essere assimilabile al generico richiamo all'*intuitus personae*, presupposto per la sussistenza di un rapporto fiduciario tra datore e lavoratore.

Non ci convince, infatti, la prospettata ipotesi secondo cui la non condivisione di un credo possa far decadere il rapporto fiduciario tra datore e lavoratore, né che questo sia un elemento essenziale per la prestazione dell'opera lavorativa.

Difatti, per verificare la legittimità del licenziamento, il giudice, non può prescindere dalla valutazione in ordine al carattere essenziale del requisito richiesto, o che si assume decaduto, ossia: appurare se l'avvenuta conversione religiosa del lavoratore, incida o meno sull'idoneità di questi allo svolgimento dell'obbligazione lavorativa, a cui è tenuto in forza di un contratto di lavoro.

Per cui, considerare, come principio generale, ipotizzabile un tale licenziamento, senza effettivamente verificarne le incompatibilità del credo con l'esercizio dell'attività lavorativa svolta presso l'organizzazione datrice di lavoro, costituisce, in linea teorica, a nostro sommo avviso, un'illegittima compressione del diritto di libertà religiosa individuale ed un'altrettanto spropositata dilatazione delle prerogative scaturenti dal diritto di autonomia associativa e statutaria.

In questo modo la Corte dimostra di curare maggiormente il profilo collettivo del diritto di libertà religiosa, interpretando in maniera restrittiva i dettami dell'ordinamento comunitario, e "trasferendo" al margine di apprezzamento statale determinate prerogative che dovrebbero essere invece di portata universale, per l'effettiva tutela del diritto.

Questa significativa e recentissima pronuncia, ci consente di comprendere un ulteriore elemento, sistematizzabile nella struttura giuridica europea di gestione dei rapporti tra il diritto di libertà religiosa e gli altri diritti primari.

Si evidenzia, infatti, dal caso esaminato, che la tutela apprestata dall'ordinamento comunitario al diritto di libertà religiosa, è preliminarmente riservata all'esercizio collettivo del credo, quindi alla dimensione confessionale di questo diritto, e solo limitatamente, quando non sussistono aperti contrasti, garantita anche alla sua dimensione individuale. Con buona pace, anche del divieto di non discriminazione.

2.1.3 Libertà religiosa e libertà di coscienza.

Questa limitata considerazione, da parte della Corte EDU, dell'aspetto individuale⁷¹ del diritto di libertà religiosa, che ci è apparsa, in tutta la sua tragica contraddittorietà, dall'evidenza del caso in precedenza analizzato, ci impone adesso di verificare se la stessa trova una sua ragion

⁷¹ Cfr. nel merito anche S. ANGELETTI, *Kosteski v. FYRM: spunti di riflessione sulla religiosità individuale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani*, in www.statoeuropea.it, maggio 2010, p. 7.

d'essere esclusivamente nella disciplina del rapporto fra dimensione individuale e collettiva del diritto in parola, o se, invece, abbia dei riflessi direttamente incidenti sull'interpretazione, che dà questa Corte⁷², al diritto di libertà di coscienza⁷³.

Detta perplessità, ci è indotta dalla consapevolezza del delicato e fondamentale problema della libertà di coscienza⁷⁴, e dalle sue dirette ripercussioni sull'affermazione del diritto di libertà religiosa.

Sul punto, infatti, l'interpretazione dei fenomeni di condizionamento della coscienza individuale data dalla Corte EDU, ci appare assai criticabile, e seriamente compromettente per i valori di cui il diritto di libertà religiosa è garante.

Il caso concreto riguarda l'affare Lautsi ed altri c. Italia che, pendente dal 2002, ha trovato il suo epilogo definitivo nella sentenza emessa dalla Grande Camera della Cedu il 18 marzo 2011⁷⁵.

⁷² Sull'argomento si segnali il contributo di M.G. BELGIORNO, *Il diritto universale alla libertà di coscienza*, IANUA, Roma, 2000.

⁷³ Che è radicato nella "genealogia del mondo moderno", come efficacemente argomentato da A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 213 – 214.

⁷⁴ Specie se si ritiene che la piena tutela della libertà di coscienza sia un elemento distintivo dell'Europa contemporanea. Cfr. S. FERRARI, *La libertà religiosa in Europa occidentale*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa, cit.*, p. 169: "Il primato della coscienza è probabilmente il dato che meglio sintetizza la memoria storica dell'Europa contemporanea. Se efficacemente difeso contro le rinascenti tendenze integralistiche e nazionalistiche, esso può costituire il punto d'incontro tra le differenti tradizioni culturali dell'Oriente e dell'Occidente europeo e le diverse esperienze religiose dell'ortodossia, della riforma e del cattolicesimo: può divenire, in altre parole, il tratto costitutivo dell'identità dell'Europa nel confronto, che va facendosi sempre più serrato, con altre civiltà".

⁷⁵ Consultabile in www.echr.coe.int.

Nel merito, la signora Lautsi – cittadina italiana di origine finlandese – chiedeva la rimozione del crocefisso dalle aule scolastiche frequentate dai figli, per due motivi: in quanto ciò costituiva un'ingerenza sproporzionata da parte dello Stato, tale da ledere il suo diritto di assicurare un'educazione ed un insegnamento conforme alle sue convinzioni religiose e filosofiche, in base a quanto sancito dall'art. 2 del Protocollo addizionale alla CEDU.

Ed in secondo luogo, perché ciò avrebbe violato il suo diritto alla libertà religiosa, per come garantito dall'art. 9 CEDU.

Le lesione del diritto di libertà religiosa, secondo la ricorrente, sarebbe la conseguenza del privilegio accordato dallo Stato italiano alla confessione cattolica, la quale, attraverso l'esposizione di un determinato simbolo religioso nell'aula scolastica, creerebbe una forte pressione psicologica nei confronti degli allievi.

Ciò contrasterebbe apertamente con il principio di laicità dello Stato, che richiederebbe, invece, un comportamento neutrale delle pubbliche istituzioni rispetto al fattore religioso.

Tralasciando in questa sede il primo motivo di doglianza espresso dalla Lautsi - in quanto si è in precedenza⁷⁶ già osservato quale sia l'orientamento della Corte sul rapporto libertà religiosa ed istruzione -, e non considerando le motivazioni svolte dalla Corte nella sentenza non definitiva opposta dal Governo italiano⁷⁷, in quanto questa è stata ribaltata

⁷⁶ *Supra*, par. 2.1.1.

⁷⁷ Sulle quali si è scritto di tutto; tra gli altri si segnala il contributo di A. SCERBO, *Simboli religiosi e laicità a partire dal caso Lautsi v. Italy*, in *www.statoeinese.it*, novembre 2010, pp. 9 ss.

dalla decisione che qui si commenta, focalizziamo la nostra attenzione esclusivamente sul secondo punto.

La Grande Camera ha rigettato il ricorso della Lautsi, ed accolto l'opposizione del Governo italiano, sancendo che *“Il crocifisso appeso al muro è un simbolo essenzialmente passivo e questo aspetto è particolarmente rilevante con riguardo specificamente al principio di neutralità. Non ci sono del resto elementi sufficienti per attestare l'eventuale condizionamento su giovani persone le cui convinzioni non sono ancora definite. D'altra parte, non si potrebbe attribuire a tale simbolo un'influenza sugli alunni comparabile a quella che può avere una lezione o la partecipazione ad attività religiose”*⁷⁸.

Così disponendo, sul secondo punto, la Grande Camera ha da un lato rilevato un'alterazione del principio di neutralità direttamente incidente sull'effettiva vocazione laica dello Stato, ritenendo però tale alterazione non sanzionabile in quanto rientrante nel cosiddetto margine di apprezzamento riconosciuto ad ogni Stato aderente, e dall'altro ha ritenuto l'esposizione del crocifisso, in quanto simbolo passivo, non condizionante per i discenti in formazione.

Da ciò se ne ricava che, per l'orientamento della Cedu, le uniche pressioni che possono condizionare ed incidere effettivamente sulla formazione di una coscienza sono quelle attive, intendendosi come tali una lezione o la fattiva partecipazione ad attività religiose.

Risulta essere forviante anche il concetto espresso in sentenza di *“elementi sufficienti per attestare l'eventuale condizionamento”*.

⁷⁸ Il corsivo è nostro.

In primo luogo perché i risultati di un condizionamento psicologico di certo non possono pretendersi a breve termine, ma creano i presupposti per impostazioni cognitive che possono manifestarsi a distanza anche di anni; ed in secondo luogo, perché se il condizionamento non è giudicato lesivo anche in chiave potenziale, si pretenderebbe di garantire un diritto solo quando questo sia già stato irreversibilmente compromesso.

La Corte si è espressa in questi termini, forse, anche in relazione all'impostazione del ricorso, che ha supposto violato il diritto di libertà religiosa in funzione di un'alterazione del principio di laicità, e non già direttamente per una lesione del diritto di libertà di coscienza, altrettanto garantito dall'ordinamento comunitario, al pari del diritto di libertà religiosa.

In questo modo si è vincolato l'operato dei giudici al margine di apprezzamento, spesso utilizzato a livello statale per giustificare l'esistenza di *status* particolari a favore di alcune confessioni dominanti, agevolando le possibilità difensive del Governo italiano⁷⁹.

Tuttavia, gli elementi interpretativi tratti da questa decisione, ci consentono di rilevare la scarsa attenzione dell'ordinamento comunitario per le forme di condizionamento della coscienza individuale, che minano le fondamenta del diritto di libertà religiosa, e ne costituiscono uno dei principali fattori di mancata affermazione del diritto.

2.1.4 Libertà religiosa e libertà di manifestazione del pensiero.

⁷⁹ Cfr. R. CONTI, *L'Europa e il crocifisso*, in *Politica del diritto*, 2010, n. 2, pp. 227 ss.

Il fatto che la Corte EDU abbia evitato di fare chiarezza su quelle che sono le effettive e potenziali forme di condizionamento di una coscienza, lasciando che l'immaginazione dell'interprete abbia a districarsi tra i meandri della realtà comportamentale, proponente innumerevoli situazioni che possono essere nello stesso tempo sia attive che passive, non solo, nel dubbio, crea i presupposti per una lesione del diritto di libertà religiosa, ma paradossalmente, rischia al contempo, di apprestare a questo diritto una tutela sproporzionata.

Appare chiaro, infatti, che il vago atteggiamento della Corte EDU presenta notevoli opportunità di abuso del diritto di libertà di coscienza, il quale, in relazione alle esigenze ed agli interessi del caso, può essere considerato talvolta incidente sul diritto di libertà religiosa, e talvolta del tutto ininfluenza.

Tra l'altro, il problema è anche mal percepito, oltre ad essere forviante.

Perché, non è in discussione che ogni abuso alla libertà di coscienza abbia come diretta conseguenza la violazione del diritto di libertà religiosa, quello che bisognerebbe comprendere, è, invece, quando siamo in presenza di una limitazione o di una pressione alla libertà di coscienza?

Defilarsi da questa risposta, comporta imbarazzanti conseguenze anche sul rapporto tra la libertà religiosa ed il diritto di poter manifestare liberamente il proprio pensiero, con il rischio di condizionare il libero esercizio di quest'ultimo, limitandolo anche quando non vi sono effettive pressioni sulla coscienza.

Difatti, la manifestazione del pensiero è, forse, l'aspetto della libertà che più coinvolge e che più risente dell'impostazione politica che viene data ad un determinato ordinamento giuridico.

È questo un diritto che può vantare contemporaneamente due storici primati, che insieme potenzialmente si annullano: ovvero è il diritto più praticato, ma nello stesso tempo quello più negato⁸⁰.

Non è certamente questa la sede per verificare le dinamiche che incidono positivamente e che caratterizzano politicamente la delicata affermazione di questo diritto.

Ciò che adesso a noi interessa, è invece conoscere l'orientamento della Cedu in merito al rapporto tra lo stesso e il diritto di libertà religiosa, in quanto può esserci utile per comprendere come una non perfetta valutazione della portata valoriale di un diritto, può negativamente segnare il libero sviluppo di un altro, che si pretende a quello sottoposto.

Può accadere, infatti, che determinate forme di manifestazione del pensiero, o espressione artistica, possano in qualche modo interessare il fattore religioso e creare un conflitto etico tra i due diritti, dalla cui interazione viene necessariamente ad esserne penalizzato uno, quantomeno nella sostanza della portata valoriale.

In questi casi, dovrà prevalere la tutela del sentimento religioso o potrà essere garantita sempre e comunque la libera manifestazione del

⁸⁰ Per una puntuale ed approfondita ricostruzione dottrinale sulla libertà di manifestazione del pensiero, si rinvia a M. MANETTI, *“La libertà di manifestazione del pensiero”*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 549 ss.

pensiero, anche se potenzialmente “oltraggiosa” per un determinato credo?

Una sentenza della Corte EDU che ha fatto storia, e che ben ci chiarisce il punto di vista della Corte di Strasburgo, è quella relativa al caso Otto Preminger-Institut c. Austria del 23 agosto 1994⁸¹.

L'istituto Preminger, associazione culturale e gestore di una sala cinematografica ad Innsbruck, nel 1985 fu soggetto ad un procedimento di confisca di una pellicola cinematografica (*Il Concilio d'amore* del regista W. Schroeter) in proiezione nelle ore serali e con divieto di visione per i minori di anni diciassette.

Il provvedimento giudiziario fu generato da un ricorso presentato dalla diocesi cattolica di Innsbruck, nel quale si assumeva per quella religione vilipendioso, *ex art.* 188 del c.p. austriaco, il contenuto ed il messaggio dell'opera cinematografica.

L'istituto, in opposizione a tale provvedimento, esperiva inutilmente tutti i ricorsi giurisdizionali interni, si rivolgeva quindi alla Commissione europea la quale valutava sproporzionato il provvedimento, in quanto escludente ogni tipo di possibilità di confronto sui temi della pellicola; ma ciò nonostante il caso approdava alla Cedu.

La Corte accoglieva le ragioni dello Stato austriaco⁸², ritenendo i provvedimenti idonei al fine, e stabilendo un principio molto chiaro: la

⁸¹ Consultabile in *www.echr.coe.int*.

⁸² Affermando di non poter “trascurare il fatto che la religione cattolica romana è quella dell'immensa maggioranza dei Tirolesi. Sequestrando il film, le autorità austriache hanno agito per proteggere la *pace religiosa* nella regione e per impedire che certi si sentano attaccati nei loro sentimenti religiosi in modo ingiustificato ed offensivo. Spetta in primo

libertà di manifestazione del pensiero è limitata, a norma dell'art. 10.2 CEDU, dal diritto di libertà religiosa e, quindi, uno Stato che condizioni la prima al non vilipendio⁸³ della religione anagraficamente maggioritaria in una determinata area geografica, non viola la Convenzione⁸⁴.

Questo principio generale, oltre a conferire allo Stato un ulteriore spazio di applicazione del c.d. margine di apprezzamento, sembra riproporre il datato criterio quantitativo che oggi non è più praticabile in relazione all'affermazione dei diritti fondamentali, che devono essere assicurati a tutti, con particolare riferimento proprio alle posizioni di minoranza.

Va, inoltre, significativamente evidenziato, che limitare in questo modo la libertà di manifestazione del pensiero, significa privare la collettività del necessario contributo culturale⁸⁵ che, fucina di quello

luogo alle autorità nazionali, meglio situate rispetto al giudice internazionale, di valutare la necessità di simili misure, alla luce della situazione locale esistente in una determinata epoca", cfr. CORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO, *sentenza Otto Preminger Institut contro Austria*, 20 settembre 1994, n. 13470/87, in *Series A: judgments and decisions*, 295, 1995, pp. 1-22.

⁸³ Seppure, successivamente, la Corte EDU pronunciandosi sul caso *Ceylan c. Turchia* (8 luglio 1999), abbia corretto marginalmente la propria impostazione, considerando illegittime solo le forme più gravi e pericolose di diffamazione religiosa, quelle che si risolvono in un vero e proprio incitamento all'odio religioso, o che manifestano l'intento di distruggere o attaccare gravemente i diritti e le libertà di altre persone.

⁸⁴ Si vedano gli interessanti commenti alla sentenza svolti da F. MARGIOTTA BROGLIO, *Un[o] scontro tra libertà: la sentenza Otto-Preminger- Institut della Corte europea*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 1995, pp. 368-378; S. PEYROU-PISTOULEY, *L'affaire Otto-Preminger Institut et la liberté d'expression vue de Strasbourg: censure ou laxisme*, in *Revue française de droit administratif*, 1995, pp. 1189-1198; P. WACHSMANN, *La religion et la liberté d'expression: sur un arrêt regrettable de la Cour européenne des droits de l'homme*, in *Revue universelle des droits de l'homme*, 1994, pp. 441-449; G. CAROBENE, *Sul conflitto tra la libertà di espressione e di religione in una sentenza della Corte europea*, in *Dir. eccl.*, 1996, pp. 230 ss.

⁸⁵ Oltretutto, l'espressione artistica è una componente essenziale della struttura culturale di una data comunità sociale. Sul rapporto fra l'espressione artistica e l'offesa ad una comunità religiosa, cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico*

scambio formativo e di quel confronto propositivo⁸⁶, costituisce la linfa vitale dello sviluppo di una comunità⁸⁷.

Ci sia consentito, pertanto, di considerare quanto meno criticabile l'orientamento espresso dalla Cedu⁸⁸.

Un diritto fondamentale non può essere completamente mortificato da un altro diritto, ma occorrerebbe ricercare un punto d'equilibrio, tale da ponderare tutti gli interessi in campo.

Ed in questo caso, l'unico punto d'equilibrio sarebbe dato dalla sussistenza di una potenziale pressione alla libera formazione della coscienza altrui, e non di certo dalla presunta natura vilipendiosa dell'attività di manifestazione del pensiero, peraltro consentendo al

dell'Unione Europea, in F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 236.

⁸⁶ Cfr. R. PISILLO MAZZESCHI, *Situazione della libertà religiosa nel Consiglio dei diritti umani dell'Onu*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa, cit.*, p. 73: "il rispetto dei sentimenti religiosi deve essere bilanciato e conciliato con la libertà di espressione, che costituisce un diritto umano di grande importanza, considerato come necessario al funzionamento stesso della democrazia. La libertà di espressione evidentemente induce verso una libera critica dei dogmi, precetti e pratiche religiose. Essa costituisce anche un freno notevole nei confronti di misure di lotta contro la diffamazione religiosa che abbiano un carattere fortemente repressivo, specie le misure penali".

⁸⁷ Cfr. A. CERRI, *Istituzioni di diritto pubblico. Casi e materiali, cit.*, p. 434, secondo cui la tutela della libertà di manifestazione del pensiero risiederebbe "sia nell'interesse individuale, nel bisogno cioè, presente in ciascuno di noi, di testimoniare propri convincimenti, sia nell'interesse generale: in quanto il progresso in ogni campo (scientifico, politico, umano) non può che avvenire attraverso il confronto delle opinioni, la verifica, l'insorgenza di ulteriori ipotesi od obiezioni, in un processo in cui non è facile intravedere il termine".

⁸⁸ Sulla libertà di espressione, si vedano anche CORTE DI GIUSTIZIA, sent. 17 gennaio 1984, cause riunite 43/82 e 63/82, *Vereniging ter Bevoordering van het Vlaamse Boekwezen et alii c. Commission des Communautés européennes*, in *Racc.*, 1984, pp. 19 ss.; CORTE DI GIUST., sent. 6 marzo 2001, causa C-274/99, *Bernard Connolly c. Commission des Communautés européennes*, in *Racc.*, 2001, pp. I-1611 ss., p.ti 37 ss.; CORTE DI GIUST., sent. 12 giugno 2003, causa 112/00, *Eugen Schmidberger, Internationale Transporte und Planzüge c. Republik Österreich*, in *Racc.*, 2003, pp. I-5659 ss., p.ti 77 ss.

singolo Stato aderente di valutare discrezionalmente tale natura; in quanto tutto o nulla può essere considerato lesivo per un credo, specialmente se quello che si pretende vilipeso è il credo professato dalla maggioranza.

Nella prospettiva accordata da questa interpretazione giurisprudenziale, ed a conferma di quanto abbiamo già rilevato, ne desumiamo che, anche in questo caso, non si è assunto violato il diritto di libertà religiosa in conseguenza di una potenziale pressione sulla coscienza individuale (ovvero, non sono i fruitori della pellicola ad essere tutelati dall'ordinamento), ma bensì è la presunta offesa ad una potenziale collettività religiosa, ad essere considerata come una diretta lesione al diritto di libertà religiosa.

A noi sembra, però, molto più rilevante, ai fini della tutela della libertà religiosa, garantire, a chi è obbligato a vivere determinati spazi, l'assenza di qualsivoglia condizionamento per la coscienza; mentre, francamente, ci risulta spropositata, una limitazione della libertà di manifestazione del pensiero, quando tale attività ha come destinatari un pubblico adulto e pagante, che non è obbligato a subire l'opera cinematografica, ma che è lì, appunto, per una libera scelta di coscienza⁸⁹.

⁸⁹ Per integrità argomentativa, si segnala che più di recente nei casi *Paturel c. Francia* (22 dicembre 2005) e *Aydin Tatlav c. Turchia* (2 maggio 2006), la Corte EDU ha assunto una posizione più flessibile e meno protettiva per il sentimento religioso. Sul punto cfr. J. MARTÍNEZ TORRÓN, "Libertad de expresión y libertad religiosa. Comentarios en torno a algunas recientes sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos", in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, www.iustel.com, n. 11, 2006, pp. 1-19.

2.1.5 Libertà religiosa e proselitismo.

I termini di sistemazione del rapporto tra libertà religiosa e libertà di manifestazione del pensiero, per la stretta connessione che insiste tra quest'ultima e la libertà di poter propagandare il credo, pongono in crisi anche l'effettivo esercizio della libertà di proselitismo nell'ambito dell'Unione Europea.

Benché, infatti, sotto il profilo formale la facoltà di poter diffondere e professare le proprie credenze religiose, e personali, sia certamente contemplata nell'ambito dell'ordinamento comunitario, art. 9 CEDU, e sia, come si è visto, un elemento essenziale per l'affermazione del diritto di libertà religiosa, non vi sono dubbi che la stessa possa esercitarsi anche per il tramite un'opera della manifestazione del pensiero (come potrebbe essere, per restare in tema, una pellicola cinematografica).

Per cui, in questi casi, conformemente all'orientamento della Corte EDU, lo strumento del vilipendio della religione di maggioranza, potrebbe essere utilizzato dagli Stati come forma di repressione dello sviluppo⁹⁰ di credenze di minoranza, e quindi dello stesso proselitismo.

Esiste, infatti, un interessante filone giurisprudenziale afferente alla Corte EDU, che ha caratterizzato e, per certi versi, limitato la praticabilità dell'esercizio del proselitismo.

⁹⁰ Che non può essere limitato in questo modo, essendo una delle caratteristiche principali del diritto di libertà religiosa quella di "provocare il sorgere di una ricca ed articolata pluralità di soggetti collettivi". Cfr. A. VITALE, "Regolamentazione della libertà religiosa", in *Ius Ecclesiae*, 2, 1997, p. 579.

Questa giurisprudenza trova la sua origine da quanto disposto negli ordinamenti di alcuni Stati aderenti, tra cui la Grecia, che nella sua Costituzione, ad esempio, all'art. 13, prevede il divieto di proselitismo religioso.

Questa norma ha, chiaramente, generato una serie di importanti problematiche, alcune poste al vaglio della Corte EDU.

Un caso emblematico è quello Kokkinas c. Grecia nella cui sentenza di riferimento, del 25 maggio 1993⁹¹, la Corte EDU ha rigettato il ricorso, prevedendo certamente essenziale per l'affermazione delle disposizioni dell'art. 9 CEDU la possibilità di esercitare opera di convincimento religioso (e quindi di mutare convinzione o religione), ma giudicando legittimo limitare questo tipo di facoltà, quando è lesiva dei diritti e delle libertà altrui⁹².

Ma, la domanda che ci poniamo è la stessa anche in questo caso: quando si è in presenza di un'attività di proselitismo lesiva dei diritti e delle libertà altrui⁹³, e pertanto "abusiva"?

⁹¹ Consultabile in *www.echr.coe.int*.

⁹² Secondo la Corte EDU esisterebbe una chiara differenza tra "il rendere testimonianza cristiana e il proselitismo improprio. Il primo corrisponde a vera evangelizzazione (...). Il secondo ne è una corruzione o deformazione (...) [e] può assumere la forma di offerta di vantaggi materiali o sociali allo scopo di guadagnare nuovi membri alla Chiesa, o di esercitare pressioni indebite su persone bisognose; può persino contemplare il ricorso alla violenza e al lavaggio del cervello: più in generale non è compatibile col rispetto per l'altrui libertà di pensiero, coscienza e religione" (La traduzione del testo della sentenza riportata tra virgolette è quella di M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, cit., p. 79).

⁹³ Significativo, in proposito, il commento alla sentenza di F. RIGAUX, *L'incrimination de proselytisme face à la liberté d'expression: observations sous arrêt Kokkinakis c. Grèce*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 1994, pp. 144-150.

La Corte non ritiene opportuno approfondire questa tematica⁹⁴, lasciandola al solito margine di apprezzamento dello Stato⁹⁵, nonostante in Grecia ciò costituisca un reato penalmente rilevante⁹⁶.

Questa scelta appare assai opinabile, dal momento che con lo strumento del proselitismo cosiddetto abusivo, come si accennava, gli Stati, specialmente quelli come la Grecia, che privilegiano l'affermazione della confessione religiosa di maggioranza, possono limitare profondamente l'affermazione del diritto di libertà religiosa, senza che per questo, sotto il profilo formale, abbiano a violare gli obblighi convenzionalmente previsti.

Questo preoccupante indirizzo interpretativo, fatto proprio dall'ordinamento comunitario, crea una voluta lacuna giuridica che

⁹⁴ Seppure è indubbia una certa confusione sulla tematica, laddove da un'altra sentenza della Corte EDU – *Dahlab v. Switzerland* (15 febbraio 2001) – anche indossare il velo islamico costituirebbe una forma di proselitismo. Sul punto cfr. S. ANGELETTI, *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per I diritti umani delle Nazioni Unite*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 100.

⁹⁵ Cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, "La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa", in *Rivista internazionale dei diritti dell'Uomo*, 2, 1993, pp. 366-367, dove si afferma, con dovizia emblematica, che la Corte EDU "ha finito per perdersi in una ambigua giungla terminologica che, a sua volta, ha finito per materializzarsi nella cosiddetta dottrina del margine di discrezionalità nel tentativo di raggiungere un equilibrio tra la garanzia internazionale dei diritti dell'uomo alla quale tende la Convenzione e il rispetto delle peculiarità proprie di ciascun ordinamento nazionale".

⁹⁶ Questo atteggiamento di sostanziale tolleranza della Corte europea verso i Paesi che contemplano il reato di proselitismo, è stato fortemente criticato in dottrina. Tra gli altri cfr. F. RIGAUX, "L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression", in *Revue trimestrelle de droit de l'homme*, 17, 1994, pp. 144 ss.; T. SCOVAZZI, "Libertà di religione e testimoni di Geova secondo due sentenze della Corte europea dei diritti dell'Uomo", in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1994, pp. 719 ss.; J. MARTÍNEZ TORRÓN, "La libertad de proselitismo en Europa", in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1994, p. 69, che in particolare afferma "es innegable que el Estado está immiscuyéndose en un terreno ajeno: al debate social sobre las ideologías y religiones. En el qual está presente un legítimo afán de expansión por parte de individuos y grupos, que debe ser libre porque es consecuencia del derecho a manifestar libremente las propias creencias y del derecho a cambiar de religión".

deforma e condiziona enormemente la reale affermazione del diritto di libertà religiosa in Europa.

2.1.6 Libertà religiosa e divieto di discriminazione.

Il condizionamento del libero esercizio delle attività di proselitismo e di manifestazione del pensiero, nonché della libera formazione della coscienza, in virtù di una non chiara interpretazione del diritto di libertà religiosa che, tra l'altro, affonda le proprie radici nel noumeno di queste libertà, crea di certo, nell'ambito dell'ordinamento giuridico europeo, un problema di eguaglianza religiosa⁹⁷, dando luogo ad una palese discriminazione nella fruizione del diritto di libertà religiosa.

Il principio di non discriminazione, infatti, nell'ambito del fattore religioso, ha ad oggetto la realizzazione di un giusto equilibrio tra le rivendicazioni di certi gruppi religiosi, che aspirano a reggersi secondo proprie regole, e l'interesse della società nel suo complesso, che deve basarsi sulla pace e sulla tolleranza tra le diverse convinzioni o religioni.

⁹⁷ Seppure, c'è chi ritiene insussistente tale violazione del principio di eguaglianza religiosa. Cfr. C.K. PAPASTATHIS, "Stato e Chiesa in Grecia", in G. ROBBERS (a cura di), *Stato e Chiese nell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 1996, pp. 79-80, il quale afferma che la situazione che vede in Grecia la religione ortodossa beneficiare di una "sollecitudine particolare" e di "una politica di favore che non si estende ad altre fedi e religioni" non contrasta con il principio costituzionale di eguaglianza, laddove ciò "riguarda la Chiesa in quanto tale e non i suoi fedeli individualmente presi" e pertanto "sarebbe in linea con il principio di uguaglianza poiché" solo "se i non ortodossi fossero trattati in maniera diversa, si arriverebbe ad una disuguaglianza tra i cittadini che seguono diverse fedi religiose". In realtà, dai casi riportati, abbiamo avuto modo di appurare come la discriminazione abbia ad interessare direttamente i cittadini.

Ed il correlativo divieto di discriminazione⁹⁸, di cui all'art. 14 CEDU, oltre a costituire un interessante punto di raccordo fra libertà ed eguaglianza religiosa nell'ordinamento comunitario, è per la Corte EDU un elemento fondamentale per il riconoscimento dei nuovi diritti "identitari" che, spesso, vengono sanciti dalla Corte non in via diretta ma *per relationem* al divieto di discriminazione⁹⁹.

Significativo, sul punto, è il caso *Thlimmenos c. Grecia*, sul quale la Corte EDU si è espressa il 15 marzo 2000¹⁰⁰.

Il ricorrente (testimone di Geova) era stato escluso da un concorso pubblico per la presenza a suo carico di una condanna penale scaturita dal rifiuto d'indossare l'uniforme militare in un periodo di mobilitazione generale; il motivo del ricorso era basato sulla presunta illegittimità della legge nazionale, la quale non operava alcuna distinzione tra condanne penali originate da motivi religiosi e di coscienza, ed altre condanne, in quanto contrastante con il combinato disposto dagli artt. 14 e 9 CEDU.

In questo caso, infatti, la Corte accoglieva il ricorso non in funzione della tutela da riservare a quella materiale manifestazione del diritto di libertà religiosa, ma bensì in conseguenza della violazione dell'art. 14

⁹⁸ Circa la discriminazione per motivi legati alla professione di una religione può essere richiamata la Direttiva 2000/78 adottata dal Consiglio CE il 27 novembre 2000, e volta a disciplinare la condotta dei diversi soggetti dell'ordinamento comunitario quanto alla parità di trattamento in materia di occupazione e condizioni di lavoro. L'obiettivo perseguito dalla Direttiva è quello di armonizzare le differenti legislazioni nazionali, stabilendo che la parità di trattamento non possa essere intaccata da trattamenti differenziati basati, tra l'altro, anche sulla religione o sulle convinzioni personali. Cfr. «Gazzetta Ufficiale della CE», L. 303, p. 16.

⁹⁹ Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, cit., p. 22.

¹⁰⁰ Consultabile in *www.echr.coe.int*.

CEDU, affermando che non vi sono ragionevoli giustificazioni al fatto che le disposizioni legislative non abbiano trattato in modo diverso le persone sanzionate per il rifiuto di servire nell'esercito per motivi religiosi, da quelle condannate per altri motivi, che potrebbero essere, invece, effettivamente incompatibili, in termini di disonestà e turpitudine morale, con una carica pubblica.

Nella prospettiva data, il principio di non discriminazione assume per la Corte EDU la fondamentale funzione di "catalizzatore" giuridico per l'affermazione dei diritti tutelati e garantiti, permettendo agli Stati di organizzare, in maniera imparziale, l'esercizio delle diverse convinzioni e religioni in una società democratica.

Ciò non toglie che la Corte, e prima ancora la Commissione CEDU¹⁰¹, abbiano nel corso degli anni avallato un non adeguato rispetto dei principi d'eguaglianza e non discriminazione in relazione alle diverse forme d'espressione dei molteplici credi esercitati nei Paesi membri.

Questa nuova dimensione attribuita, dall'ordinamento comunitario, al divieto di discriminazione, però, ci fa essere ottimisti sulla sempre maggiore presenza strumentale di questo principio, quale ulteriore viatico per la futura affermazione del diritto di libertà religiosa.

Tuttavia, non possiamo non rilevare, che il divieto di non discriminazione diventa operativo per le problematiche che abbiamo sin qui analizzato, solo quando queste interessano indirettamente il fattore

¹⁰¹ Tra le altre di vedano COMMISSIONE CEDU, decisione 15 aprile 1996, n. 20471/92, *Kustannus oy Vapaa Ajatteliija ab c. Finlande*; COMMISSIONE CEDU, decisione 11 gennaio 1992, n. 17522/90, *Iglesia Bautista "El Salvador" et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*.

religioso, in quanto, come abbiamo visto, per tutto quanto afferente la tutela diretta del diritto di libertà religiosa, sussiste il vincolo del margine di apprezzamento statale.

2.1.7 Libertà religiosa e laicità dello Stato.

Al margine di apprezzamento statale, come si è avuto modo di accennare, è relegato, secondo l'impronta data al sistema dall'ordinamento giuridico europeo - e con tutte le negative conseguenze del caso - anche il fondamentale principio di laicità dello Stato.

Non è trascurabile, infatti, che l'equilibrio tra libertà religiosa e laicità dello Stato è essenziale per la possibile affermazione nell'ambito della comunità sociale di tutte le individualità presenti, e dei relativi credi, rappresentando uno dei problemi maggiormente sentiti, nell'ambito dell'Unione Europea, la quale, da diverso tempo, "subisce" tutte le istanze di riconoscimento identitario, direttamente connesse all'intrapreso processo di sviluppo multiculturale.

E senza dubbio, attestandosi una comunità siffatta, per l'affermazione del diritto di libertà religiosa, lo Stato deve garantire quella neutralità istituzionale, tale, da preservare le coscienze dalle invasive pressioni, generate da forme di manifestazione o di prevaricazione sostanziale, da parte dei diversi e più potenti credi insistenti sul territorio.

Seppure, nell'ambito dell'ordinamento comunitario la scelta del grado di neutralità è riservata, quindi, al margine di apprezzamento attribuito ad ogni singolo Stato aderente, il rispetto del diritto di libertà

religiosa risulta essere, nello stesso tempo, il fine ed il limite che ogni Stato aderente deve rispettare nell'organizzazione laica del proprio ordinamento.

In questo contesto, particolare rilievo, per la pratica incidenza, assume la problematica dei simboli e degli abbigliamenti religiosi.

In che modo lo Stato aderente deve disciplinare il fenomeno preservando la neutralità delle proprie istituzioni, e contemporaneamente non risultare liberticida, e quindi assumere un atteggiamento lesivo per il diritto di libertà religiosa?

Un'importante sentenza emessa dalla Corte EDU il 23 febbraio 2010¹⁰², caso Ahmet Arslan ed altri c. Turchia, consolida un orientamento della Corte che fornisce un'interpretazione guida per la contemporanea affermazione del diritto di libertà religiosa e di quello di laicità dello Stato.

I ricorrenti (appartenenti al gruppo religioso denominato *Aczimendi tarikati*) si stavano recando ad una cerimonia religiosa indossando un costume tradizionale (tunica, cappello e bastone); processati per aver violato le norme antiterrorismo, si erano presentati in tribunale indossando i medesimi simboli religiosi, questa volta al di fuori di un contesto culturale, e pertanto condannati.

Ritenendo di aver subito la lesione del proprio diritto di libertà religiosa, si opponevano alla condanna, investendo la Cedu del caso.

La Corte, valutate le circostanze del caso, accoglieva il ricorso stabilendo che non era possibile, in virtù della preservazione del principio

¹⁰² Consultabile in www.echr.coe.int.

di laicità dello Stato, proibire a singoli cittadini di portare indumenti religiosi, anche in luogo pubblico, facoltà che, appunto, deriva dal diritto di libertà religiosa ex art. 9 CEDU.

Tale divieto non può, quindi, interessare semplici cittadini che indossano simboli religiosi¹⁰³, ma bensì può ritrovare una legittima giustificazione solo quando riguarda l'esposizione di simboli religiosi nelle istituzioni pubbliche ad opera di pubblici funzionari, caso, quest'ultimo, nel quale la laicità può prevalere sul diritto di manifestare la propria religione.

La Corte ha inoltre chiarito, che i ricorrenti non hanno rappresentato una minaccia per l'ordine pubblico, né hanno compiuto atti di proselitismo esercitando pressioni sui passanti.

Dal contenuto di questa sentenza è possibile ricavarne, quindi, il seguente orientamento Cedu: le esigenze di laicità dello Stato possono prevalere sul diritto di manifestare il proprio credo religioso, solo quando sono atte a preservare la neutralità delle istituzioni, l'ordine pubblico e il rispetto della coscienza altrui.

Pertanto, limitazioni all'esposizione di simboli religiosi possono essere previste nei luoghi istituzionali, mentre restrizioni all'utilizzo degli stessi possono coinvolgere solo funzionari pubblici nell'esercizio delle loro funzioni, o tutti gli altri, quando possono costituire un pericolo per la comunità, od un effettivo strumento di condizionamento e di pressione per l'altrui libertà di coscienza.

¹⁰³ Per una prospettiva sull'argomento comparata con le decisioni della Corte Suprema U.S.A., cfr. V. BARISOTTI, N. FIORITA, *Separatismo e laicità*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 32.

Questa interpretazione del rapporto tra laicità e libertà religiosa, appare formalmente ineccepibile; resta il fatto, però, che diventa poi attuabile solo in quegli Stati che considerano la laicità un valore¹⁰⁴, ed è difficile, se non addirittura concettualmente controverso, poter davvero ritenere che il diffuso tentativo di affermazione del diritto di libertà religiosa possa a sua volta generare, un certo grado di realizzazione del principio di laicità¹⁰⁵.

2.2 Valutazioni conclusive.

Quello che appare evidente dai casi esaminati, e che nonostante le previsioni normative e la Corte EDU come comune organo giudicante e vigilante sull'attuazione della CEDU, l'affermazione della libertà e dell'eguaglianza religiosa, seppure favorita da atteggiamenti normativi propositivi, non sembra raggiungere un grado soddisfacente¹⁰⁶.

Il sistema di tutela, infatti, tende ad accordare preferenze e garanzie alle forti posizioni maggioritarie; mentre il diritto di libertà religiosa dovrebbe, invece, considerarsi, preliminarmente, uno strumento per la

¹⁰⁴ Come se poi la laicità fosse un qualcosa di “negoziabile”. Cfr. S. RODOTÀ, *Perché laico*, cit., p. 57.

¹⁰⁵ Sarebbe come pretendere dalla pasta cotta di far bollire l'acqua in pentola.

¹⁰⁶ Se è vero, infatti, che nella sistematizzazione dei principi cardine dell'ordinamento europeo molto è trasfuso dagli ordinamenti nazionali, e che vi è poi per questi un'opera di interpretazione e riadattamento in funzione dei principi e della struttura della Comunità, bisogna costatare che non è percepibile nell'ambito dell'Unione un minimo denominatore comune per l'affermazione giuridica di detti principi. Cfr. M. CARTABIA, J.H.H. WEILER, *L'Italia in Europa. Profili istituzionali e costituzionali*, il Mulino, Bologna, 2000 p. 91.

tutela e l'affermazione delle minoranze¹⁰⁷, e non un mezzo per la preservazione degli acquisiti privilegi maggioritari.

E questo non per una presa di posizione politica, ma essenzialmente per il contenuto valoriale di cui è portatore lo stesso diritto di libertà religiosa.

Difatti, se l'elemento fondamentale di questo diritto è rappresentato dalla libertà di coscienza, appare chiaro che i soggetti che maggiormente possono risentire di un'induzione culturale, anche di tipo religioso, non possono che essere quelli che credono in qualcosa di diverso da ciò che è professato da tutti gli altri, e che, interessando la maggioranza, può quindi costituire una forma di condizionamento della coscienza.

Tra l'altro, la scarsa considerazione da parte dell'ordinamento comunitario di quello che nella sostanza può caratterizzare una vera forma di condizionamento per la coscienza individuale, ne denota l'impronta tradizionalista del sistema, che per nulla è indirizzato all'acquisizione di una dimensione interculturale e che pretende di

¹⁰⁷ Cimentandoci in una breve valutazione di carattere storico sulla natura delle più celebri concessioni libertarie, non possiamo fare a meno di costatare che, ad esempio, con il Trattato di Vienna del 1606, firmato dal re d'Ungheria e dal principe della Transilvania, si riconoscevano i diritti della minoranza protestante presente in questa regione; e lo stesso si concedeva con il Trattato di Oliva del 1660, siglato dalla Svizzera e dalla Polonia; con quello di Parigi del 1763, che aveva ad oggetto la cessione delle colonie britanniche in Canada a favore della Francia; con quelli di Nimega e Ryswidk, rispettivamente del 1678 e del 1697. Questi esempi di normative internazionali, sono tutti indirizzati ad assicurare una primordiale forma di libertà religiosa ai culti di minoranza all'interno degli Stati firmatari. Per un puntuale approfondimento, cfr. A. PIZZORUSSO, *Minoranze etnico-linguistiche*, in *Enc. dir.*, 1976, pp. 538-541; IDEM, *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Giuffrè, Milano, 1967, pp. 89-126; F. CAPOTORTI, *Etude des droits des persone appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Nations Unies, New York, 1991, pp. 1 ss.; S. PIERRE-CAPS, *La question des minorités en droit International*, in N. ROULAND (a cura di), *Droits des minorités et des peuples autochtones*, PUF, Paris, 1996, pp. 158-166; J. YACOUB, *Les minorités dans le monde. Faits et analyses*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, pp. 33 ss.

conservare la propria cristallizzata multiculturalità, in una struttura giuridica composta da una disomogenea affermazione dei diritti.

Ma il diritto di libertà religiosa è anche, e soprattutto, progresso sociale.

Per cui, un'unione di Stati, come quella Europea, se realmente tende ad una complessiva integrazione della comunità civile, ed alla conseguente generazione di cittadini europei, non può sottovalutare la portata etica di un diritto fondamentale come quello di libertà religiosa, lasciandone la libera interpretazione degli elementi essenziali ai singoli Stati, ed altresì sottomettendo le proprie ambizioni progressiste alle vetuste istituzioni religiose, che da sempre rappresentano un freno per l'espansione e l'affermazione dei credi minoritari.

Va, inoltre, negativamente sottolineato, che la scarsa attenzione all'aspetto individuale del diritto di libertà religiosa, ha nei fatti comportato l'affermazione di una pericolosa prassi, per la quale gli Stati non sarebbero tenuti ad intervenire nei confronti delle confessioni religiose, quando queste non garantiscono ai propri membri piena libertà religiosa e di opinione, né sarebbe possibile per i cittadini – fedeli ricorrere alle autorità comunitarie contro atti confessionali ritenuti ingiustificati, o compromettenti per i diritti menzionati¹⁰⁸.

La *ratio* sarebbe quella di privilegiare l'autonomia statutaria delle confessioni, e quindi di riconoscere a queste piena discrezionalità sulla

¹⁰⁸ Cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1993, pp. 355.

gestione delle controversie interne¹⁰⁹; poco importa, poi, se queste controversie abbiano ad oggetto la lesione di diritti fondamentali¹¹⁰.

Quanto, invece, di positivo riscontrato sull'esistenza del divieto di discriminazione, e sulla diretta incidenza di questo sul diritto di libertà religiosa e sull'eguaglianza religiosa, se, da un lato, può essere inquadrato come un'ulteriore garanzia, seppure mediata, all'affermazione di questi diritti, dall'altro non si può non rilevare, come già accennato, che se la discriminazione ha ad oggetto un privilegio meramente attinente alla fruizione del diritto di libertà religiosa, tra i diversi portatori di credenza, questa non viene evidenziata dal divieto di discriminazione, in quanto sottoposta al margine di apprezzamento statale, con la conseguenza che all'eguaglianza religiosa non è concessa una tutela diretta.

Resta, pertanto, una concettualizzazione del diritto di libertà religiosa tutta affinata alle esigenze collettive del diritto¹¹¹, ed un margine di apprezzamento, fin troppo vasto, riservato agli Stati aderenti, che

¹⁰⁹ Del resto, si è riscontrato un generale atteggiamento da parte della giurisprudenza comunitaria che quando si è trovata a decidere su controversie che direttamente o indirettamente rilevavano sotto il profilo religioso, si è limitata a gestire "la portata dei propri interventi in modo da evitare, o almeno ridurre, la possibilità dei conflitti", cfr. E. PAGANO, "I diritti fondamentali nella Comunità europea dopo Maastricht", in *Il diritto dell'Unione Europea*, 1996, 1, p. 180.

¹¹⁰ Cfr. R. TORFS, *Stati e Chiese nella Comunità europea*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1993, 1, p. 29, dove si afferma "la Commissione vede chiaramente la possibilità di un conflitto fra diritti fondamentali, ma lo risolve in modo da non compromettere la libertà delle Chiese: nel caso di contrasti interni alle Chiese stesse, la Commissione opta per la tutela della Chiesa come organizzazione e quindi per la posizione della gerarchia".

¹¹¹ Nonostante la mancanza, anche sotto questo profilo, di un "fondamento solido per affermare la competenza dell'Unione Europea" in materia di disciplina giuridica dell'aspetto confessionale del fenomeno religioso. Cfr. S. FERRARI, "Integrazione europea e fenomeno religioso", in A.G. CHIZZONITI (a cura di), *Chiese, associazioni, comunità religiose e organizzazioni non confessionali nell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 38.

creano frammentarietà nel processo di riconoscimento, e di affermazione, della portata libertaria del diritto¹¹².

Così come la stessa mancata previsione nella Carta dei diritti fondamentali del principio di laicità, quale strumento e presupposto per l'affermazione della libertà religiosa, rappresenta una lacuna giuridica assolutamente non trascurabile.

Tutto questo l'ordinamento comunitario non può permetterselo¹¹³, non solo e non tanto sotto il profilo della laicità ma nell'ambito della generale affermazione della propria democraticità, che, se arginata da tali disfunzioni al globale effettivo riconoscimento dei diritti fondamentali, in senso assoluto, può perderne in termini di credibilità, sia in chiave politica che giuridica.

Questo particolarismo¹¹⁴ normativo relativo al fattore religioso, coinvolge non soltanto i termini di applicazione del diritto di libertà

¹¹² Cfr. S. FERRARI, *La libertà religiosa in Europa occidentale*, in *op. cit.*, p. 171, dove si afferma: "La libertà religiosa è ampia e generalizzata laddove sono in gioco diritti individuali; è diversamente graduata tra le varie Confessioni religiose per quanto riguarda i diritti collettivi. Stante la connessione che esiste tra gli uni e gli altri, l'equilibrio complessivo del sistema di libertà religiosa in Europa occidentale è instabile e delicato. Richiede un continuo controllo per evitare che le disparità tra la disciplina dei gruppi religiosi superino la soglia segnata dal principio di ragionevolezza e comincino a incidere troppo in profondità sulle stesse libertà individuali".

¹¹³ Se, con animo cupo, non vogliamo riservare una pronta e scontata risposta al caloroso interrogativo che Le Goff poneva considerando la situazione europea "Le sue eredità la renderanno capace o incapace di affermarsi nella modernità?", cfr. J. LE GOFF, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

¹¹⁴ "A innumerevoli disposizioni normative corrispondono altrettante diversificate posizioni degli Stati e anche quando le loro disposizioni appaiono simili, come quelle che si rinvencono nelle varie Costituzioni europee, la loro applicazione è molto differente. V'è una costante violazione, a livello di legislazione ordinaria, del diritto di libertà religiosa, che dovrebbe implicare un ritorno al principio, all'idea stessa della libertà religiosa. Come in passato l'ateismo e l'indifferentismo religioso, oggi il dissenso tarda a

religiosa, ma anche e soprattutto la sua portata etica, elidendo, contemporaneamente, la possibile configurazione¹¹⁵ di un diritto ecclesiastico europeo, e mettendo in discussione la stessa coerenza dell'ordinamento comunitario, che pertanto, a nostro avviso, non è in grado di affermare e garantire omogeneamente un'eguale libertà religiosa.

trovare tutela", così M. TEDESCHI, *I problemi attuali della libertà religiosa*, in M. TEDESCHI (a cura di), *La libertà religiosa*, I, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 16-17.

¹¹⁵ La configurazione di un diritto ecclesiastico europeo richiederebbe, infatti, la comprensione dei diversi modelli europei relativi alla concezione teorica e alla tutela pratica della libertà religiosa, e la predisposizione di un sistema normativo di gestione delle credenze uniformemente applicato ed applicabile; quando però si rileva il descritto approccio normativo dell'Unione Europea alla tematica, e nei fatti si registra che "in Italia si difende la libertà vietando il finanziamento pubblico della scuola privata, mentre nei Paesi Bassi le esigenze della libertà sono invocate per sostenere un generosissimo finanziamento pubblico di questa stessa scuola. La difesa della libertà ha obbligato il costituente spagnolo a proibire ogni indagine circa le credenze religiose del cittadino, ed è la medesima libertà che si intende difendere in Germania stabilendo che l'abbandono della fede religiosa debba essere comunicato alla pubblica amministrazione. La libertà si difende allorché nel Regno Unito si ammettono forme religiose di celebrazione del matrimonio, allo stesso modo in cui la libertà si difende incriminando il ministro di culto francese che celebra il matrimonio canonico prima di quello civile. La libertà obbliga nel Lussemburgo a pagare uno stipendio pubblico ai ministri di alcuni culti, la stessa libertà impedisce qualsiasi finanziamento delle confessioni religiose nella repubblica d'Irlanda. In Olanda si protegge la libertà con l'esenzione del servizio militare per i ministri di culto ed in Spagna lo si fa obbligandoli a prestarlo" (così I.C. IBÁN, "Conclusioni", in S. FERRARI, I.C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, cit., pp. 200-201), si comprende bene come siano differenti le stesse interpretazioni del diritto di libertà religiosa e l'inadeguatezza del sistema predisposto dalla UE per accorciare queste distanze, e sviluppare una condivisa disciplina del fattore religioso.

Capitolo IV

L'EGUALE LIBERTA' RELIGIOSA

UNA MODERNA PROSPETTIVA

1. *Premessa.*

Le considerazioni svolte nei precedenti capitoli ci impongono una serie di riflessioni, dalle quali dovrà maturare la nostra idea circa il senso di un effettivo rapporto tra eguaglianza e libertà religiosa, e soprattutto sulla potenziale possibilità di sintetizzare¹ questi due valori giuridici per favorirne l'affermazione dell'eguale libertà religiosa.

Se, da un lato, infatti abbiamo cercato di evidenziare, in teoria, gli elementi giuridici che devono essere garantiti da un ordinamento giuridico per favorire una positiva connessione tra eguaglianza e libertà religiosa, dall'altro, nell'analisi della disciplina del fenomeno nell'ambito dell'Unione Europea, abbiamo dovuto riscontrare dei grossi limiti di carattere politico, giuridico, strutturale e sociale, all'affermazione del diritto di libertà religiosa.

Ci chiediamo, allora, se questi limiti siano davvero invalicabili; se sia possibile trovare un percorso giuridico alternativo a quello sin'ora proposto dai sistemi europei.

¹ In una prospettiva di sviluppo e di potenziamento sociale delle qualità individuali. Sul punto cfr. G. DELLA VOLPE, *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*, in ID., *Rousseau e Marx (1956)*, Editori Riuniti, Roma, 1964, vol. IV ed., p. 52.

Questi sistemi, infatti, pur dimostrandosi formalmente democratici, lasciano che i fautori di detti limiti abbiano a gestire la canalizzazione dei flussi relativi ai più importanti valori contenuti nei diritti assoluti.

In questo modo, i diritti fondamentali anziché essere ricompresi nel principio d'eguaglianza giuridica, e quindi dimensionati e rapportati a livello individuale, vengono filtrati dagli interessi del potere², e "geneticamente" modificati nella loro impronta valoriale.

Occorrerebbe, pertanto, intervenire a monte del processo di traduzione dei principi in diritti, e sviluppare un sistema capace di arginare il tentativo reiterato di preservare le posizioni dominanti - ed i relativi privilegi -, che nei fatti si sostanzia in un'alterazione del senso libertario del diritto garantito.

Ma, volendo essere realisti, appare davvero difficile, oltre che del tutto inutile, avviare un percorso di scontro con i poteri forti, mentre è forse più produttivo lavorare sulla formazione e su quello che potrebbe essere il contributo della società civile, alla reale affermazione del diritto di libertà religiosa.

Necessaria, però, è anche la creazione degli strumenti normativi per favorire un positivo sviluppo della coscienza civile; un disegno istituzionale di pieno riconoscimento di determinate prerogative che possa essere una linea guida per la predisposizione dei cittadini all'accoglienza del diverso, per cui, l'affermazione del diritto di libertà religiosa non può

² Cfr. M. AINIS, *Azioni positive e principio di eguaglianza*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1992, p. 600, dove si descrive emblematicamente il processo di traduzione perpetuato, le cui giustificazioni difficilmente ricadono sulle reali esigenze individuali, ma sono piuttosto di carattere politico e rispondono alle esigenze del caso: "c'è una faccia dell'art. 3 che vieta di discriminare secondo le condizioni sociali [...]; e c'è una faccia che all'opposto chiede di discriminare per rimuovere gli ostacoli di ordine sociale".

prescindere dalla ricerca di una disciplina giuridica che sia realmente funzionale alle esigenze di questo diritto.

Tuttavia, se la nostra attenzione deve focalizzarsi sulla possibile esistenza di un'alternativa, quest'ultima deve anche superare la barriera dell'utopia giuridica, e sostanziarsi in una parziale riforma dell'approccio al diritto di libertà religiosa, che chiaramente, per essere valida e realistica, non può costituire uno stravolgimento dei sistemi vigenti.

Quella che però possiamo teorizzare nell'approfondimento della nostra ricerca, è certamente una rivoluzione nell'ambito del sistema normativo dell'ideale concetto di libertà religiosa, che finalmente lo ricollegghi direttamente all'individuo in quanto tale, e non in quanto praticante un determinato credo.

Cercheremo di comprendere, quindi, in questa sezione della ricerca, se, e come, un ordinamento giuridico può garantire a tutti l'eguale libertà religiosa.

La problematica è di alto profilo, in quanto si è avuto modo di constatare che una disomogenea o parziale affermazione del diritto di libertà religiosa nell'ambito di una comunità democratica, nella sostanza del complessivo ordinamento giuridico, si risolve in una completa disapplicazione del diritto garantito.

Da questo, la necessità di verificare le modalità per un'affermazione generale del diritto di libertà religiosa, che tenga conto delle plurime esigenze di una società multiculturale e multireligiosa.

La nostra indagine sarà, primariamente, dimensionata sulla costruzione del sintagma "eguale libertà", tentando di svilupparne il

concetto attraverso l'analisi del fattore eguaglianza³ che, multiforme e condizionante, ci permette di acquisire gli elementi teorici necessari per un'interpretazione del diritto di libertà religiosa rispettosa delle differenze.

Successivamente, proveremo a rapportare in termini giuridici gli elementi acquisiti, ed analizzeremo, da un lato, i presupposti normativi e, dall'altro, gli aspetti soggettivi ed oggettivi, per la potenziale affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa.

In ultimo, ci soffermeremo sul fondamentale contributo che può venire dalla comunità sociale per la realizzazione di questo diritto, e ne valuteremo il duplice ruolo del costituzionalismo moderno, che deve oggi poter nello stesso tempo garantire ed organizzare i diritti nella società civile, assicurandone la piena sedimentazione dei valori, che visti complessivamente, ed acquisiti collettivamente, danno luogo ad una comunità interculturale.

2. Sull'eguaglianza: brevi aspetti concettuali.

La scelta di ulteriormente approfondire il concetto d'eguaglianza⁴, deriva da una necessità di carattere pratico.

Dovendo, in questa sede, cercare di stabilire un rapporto ideale fra quello che rappresenta l'eguaglianza ed il diritto di libertà religiosa, ci è sembrato logico scoprire l'identità di questi valori, per poi definire un

³ Il cui principio fondatore, secondo A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?* (1997), il Saggiatore, Milano, 2009, p. 250, sarebbe "più religioso che politico".

⁴ Cfr. E. SOMAINI, *Uguaglianza. Teorie, politiche, problemi*, Donzelli, Roma, 2002, p. 524.

contatto che non abbia a sminuire, o comprimere, oltre il tema della reciproca funzionalità, il risultato di un'interazione congiunta.

Anche perché, come per la libertà religiosa, l'eguaglianza presenta una complessità strutturale⁵, difficilmente inquadrabile sul piano teorico, ma che nella realizzazione giuridica⁶ dei valori che afferma, emerge in tutta la sua poliedricità⁷.

Tentare, pertanto, di svolgere una composizione di quelli che sono i principali elementi caratterizzanti questo principio, può esserci utile per fare nostre le attuali ragioni giuridiche di un'interazione dell'eguaglianza con il diritto di libertà religiosa, necessaria, a nostro avviso, in un contesto democratico, per conseguire la piena affermazione di quest'ultimo.

Il principio d'eguaglianza nato, infatti, su un terreno politico e filosofico, come prefigurazione di una società nuova, eversiva di quella esistente, affidato poi in modo esclusivo alla legge come espressione del principio di sovranità, è così divenuto un principio costituzionale, che come tale pretende di valere come norma, e dunque di lavorare in una

⁵ Non trascurando che "dal principio di uguaglianza, il principio ispiratore della dichiarazione, si differenzia la norma di uguaglianza giuridica, la norma costituzionale, cioè, che concretamente fissa sotto quale aspetto i singoli debbono essere considerati uguali", cfr. F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso, cit.*, p. 56.

⁶ Cfr. G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona, cit.*, p. 168, dalle cui affermazioni emerge tutta la problematicità giuridica del concetto: "In relazione alle norme promozionali si pone tanto l'esigenza di rispettare l'eguaglianza formale che vieta irragionevoli differenziazioni di trattamento, quanto l'esigenza (contraddittoria rispetto alla prima) di applicare l'eguaglianza sostanziale in favore delle persone che manifestano convinzioni di coscienza o dei gruppi che perseguono finalità inerenti alle convinzioni di coscienza, eguaglianza sostanziale la cui applicazione comporta, per definizione, differenziazioni di trattamento".

⁷ Tale complessità deriva dall'interazione di questo principio con gli altri diritti garantiti, in quanto come autorevolmente segnalato da A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo, cit.*, p. 69, "benché tutti i cataloghi dei diritti fondamentali contengano un articolo sull'eguaglianza, non può parlarsi di un diritto sull'eguaglianza, così come si parla di diritti di libertà" perché essa "è un modo di essere dei diritti e dei doveri in virtù del quale si realizza fra gli uomini una situazione conforme a giustizia".

direzione costruttiva di ordine⁸, per rendere democratico l'assetto costituzionale.

Esso rappresenta, quindi, per i giuristi uno strumento di eccezionale importanza per l'affermazione dei diritti fondamentali in genere⁹, con particolare riferimento a quei contesti sociali ricchi di diversità culturale, dove si assumono frequenti le occasioni di reciproci condizionamenti morali e discriminatori, e meno agevole appare l'organizzazione della comunità sociale.

In questa prospettiva, il principio d'eguaglianza tende a forzare la capacità espansiva degli altri diritti, costituendo un metro di misurazione imprescindibile dello stato di concreta diffusione e realizzazione di un valore giuridico. Per cui, esso ricopre in questo contesto un ruolo primario, delineando l'intera vocazione politica del sistema giuridico, ed agendo come una "metanorma" atta alla costruzione di un sistema ordinamentale improntato sulla grammatica dell'eguaglianza¹⁰, che sia in grado cioè di integrare culturalmente le differenze, comprese quelle religiose, e di sviluppare tutte le connessioni normative atte a garantire la piena ed equa distribuzione dei diritti umani.

Ricompreso in questa "veste" dai tratti politici, giuridici e sociali, il principio d'eguaglianza diviene un riferimento valoriale ed una regola generale di formazione prescrittiva.

⁸ Cfr. M. FIORAVANTI, *Uguaglianza e Costituzione: un profilo storico, cit.*, p. 47.

⁹ Consentendo di approdare per questi almeno ad una "disuguaglianza ben temperata", così J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione (2001)*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 147.

¹⁰ Cfr. D. BASINGER, *Religious Diversity. A Philosophical Assesment*, Ashgate, Aldershot, 2002.

Sotto il primo aspetto, perché come riferimento valoriale consente la sistematica applicazione dei diritti riconosciuti, nel senso che questi possono essere più efficacemente espressi come diritto alla parità di trattamento e di non discriminazione, se non per quei casi limite in cui ricorrano valide ed adeguate giustificazioni.

Il secondo aspetto è invece quello, nel particolare, più funzionale al diritto di libertà religiosa. In quanto, utilizzare l'eguaglianza come regola generale di formazione prescrittiva, in un contesto sociale dove non esistono entità uguali, significa valorizzare l'individualismo, inteso come diritto alla dignità della persona umana.

Tale valorizzazione, paradossalmente, è data proprio dall'affermazione delle plurime diversità, che recepite positivamente, come eguale opportunità di offrire il proprio singolo contributo allo sviluppo della società, determinano l'affermazione della personalità, e con essa della credenza individuale.

Sulla scorta di questo indirizzo che viene dato al principio d'eguaglianza, bisogna adesso valutare in che modo questo viene a strutturarsi, e sotto quali aspetti è da noi considerato essenziale per l'effettiva tutela del diritto di libertà religiosa.

Perché non tutti i valori dell'eguaglianza, se sistematizzati giuridicamente, vengono necessariamente ad uniformarsi e ad univocamente indirizzarsi verso l'affermazione di un dato diritto; questi, infatti, devono incontrare il punto d'equilibrio dato dalla *ratio* del diritto con cui sono in rapporto.

Diversamente, un'applicazione assoluta del principio, non solo potrebbe nuocere agli altri diritti, ma inficiare la portata valoriale dello stesso diritto oggetto del rapporto¹¹.

Verifichiamo, adesso, i possibili termini della relazione tra eguaglianza e libertà religiosa.

Innanzitutto, è possibile porre in relazione il diritto di libertà religiosa con due aspetti dell'eguaglianza: l'eguaglianza di fronte alla legge, e l'eguaglianza nei diritti.

Nel primo caso¹², prescrivendo il principio l'esclusione di ogni discriminazione arbitraria sia da parte del giudice, sia da parte del legislatore, ed acquisendo come dato, che per discriminazione arbitraria s'intende una discriminazione non giustificata, potremo osservare le seguenti conseguenze.

Il legislatore, nel rispetto del principio d'eguaglianza, dovrà disciplinare il diritto di libertà religiosa con previsioni normative valedoli per tutti, e che in nessun modo possano prevedere particolarità per determinate credenze, se non in forza di una legittima differenza da preservare.

Allo stesso modo il giudice dovrà, nel rispetto di questo principio, applicare la legge in maniera conforme, potendo riconoscere deroghe solo in presenza di giustificati motivi legati al credo.

¹¹ Sui problemi applicativi dell'eguaglianza, cfr. A.K. SEN, *La diseguaglianza* (1992), cit., pp. 181 ss.

¹² Sul punto, ci appare interessante la disamina, operata da N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 19, sul principio di eguaglianza di fronte alla legge che "antichissimo.. non può non essere ricollegato, anche se il collegamento è infrequente, al concetto classico dell'isonomia, che è concetto fondamentale, oltre che ideale primario, del pensiero politico greco.. 'Quando.. ci sono leggi scritte, il povero e il ricco hanno eguali diritti' (EURIPIDE, *Supplici*, 429-34)".

Nel secondo caso, invece, prescrivendo il principio d'eguaglianza, oltre al diritto di essere considerati uguali di fronte alla legge, anche l'eguale godimento da parte dei cittadini di tutti i diritti fondamentali proclamati in una costituzione (e si badi bene, ciò non vuol dire riconosciuti di fatto), le conseguenze saranno più complesse.

Infatti, il legislatore dovrà, mediante una disciplina normativa, assicurare a tutti il diritto di libertà religiosa, considerando tutte quelle che sono le legittime differenze afferenti alle diverse credenze che, se trascurate, potrebbero costituire una limitazione all'esercizio del diritto.

Ed allo stesso modo, il giudice nell'applicazione della legge dovrà tener conto della particolare credenza del soggetto, e verificare se ne esistono elementi di condizionamento all'esercizio del diritto di libertà religiosa.

Appare lampante, pertanto, come a seconda dell'elemento valoriale dell'eguaglianza preso come termine di relazione, vi siano delle incidenti e sostanziali differenze sull'approccio dell'ordinamento giuridico al diritto di libertà religiosa.

Il fenomeno diviene, però, ancora più vistoso ed interessante, se rapportiamo il diritto di libertà religiosa con gli altri aspetti del principio d'eguaglianza, in particolare: l'eguaglianza giuridica o formale, l'eguaglianza delle opportunità, e l'eguaglianza di fatto o sostanziale.

Com'è noto, l'eguaglianza giuridica è direttamente correlabile all'attributo che fa di ogni singolo appartenente ad un gruppo sociale un soggetto giuridico, quindi dotato di capacità giuridica e, pertanto, destinatario delle disposizioni previste dall'ordinamento disciplinante, appunto, la comunità a cui si appartiene.

Per cui, nell'ipotetica relazione tra eguaglianza giuridica e diritto di libertà religiosa, l'ordinamento nel rispetto del principio d'eguaglianza dovrebbe unicamente considerare ogni consociato un soggetto giuridico, e pertanto un potenziale fruitore del diritto garantito.

L'eguaglianza delle opportunità, o delle *chances*, o dei punti di partenza, invece, consiste nella trasposizione giuridica della generale regola di giustizia che pretende garantire a tutti i membri di una determinata società, posizioni di partenza uguali nel confronto per "la gara della vita", o per la conquista di ciò che è vitalmente più significativo.

In tal modo, una diseguaglianza diviene strumento di eguaglianza per il semplice motivo che corregge una diseguaglianza precedente, e la nuova eguaglianza è il risultato del pareggiamento di due diseguaglianze.

In questo caso, l'ordinamento giuridico, nel rispetto del principio d'eguaglianza, non soltanto dovrebbe considerare ogni consociato destinatario del garantito diritto di libertà religiosa, ma dovrebbe creare i presupposti giuridici affinché tutti siano messi nelle stesse condizioni per la fruizione del diritto.

Il diverso grado d'intervento dello Stato, e gli ambiti che si considerano oggetto dell'applicazione di quest'aspetto del principio egualitario, configurano l'assetto politico dell'ordinamento giuridico, rendendolo, man mano che si acquisiscono nuovi spazi d'intervento, più civile e democratico.

Particolarmente interessante è, invece, il concetto di eguaglianza di fatto, o sostanziale, ovvero quell'eguaglianza che deve sussistere rispetto

al grado di soddisfazione di quelli che sono i bisogni di una data comunità¹³.

Essa prevede, pertanto, un sistema di distribuzione dei beni massimamente egualitario, laddove per beni deve intendersi non soltanto l'aspetto economico o materiale, ma anche quello spirituale o culturale.

Ciò posto, la sua relazione con il diritto di libertà religiosa comporterebbe per l'ordinamento giuridico l'obbligo di garantire a tutti questo diritto.

È questo un ideale di eguaglianza che, per quanto possa essere chiaro nell'assunto, crea al giurista non pochi problemi nella scelta degli strumenti effettivi per la sua pratica applicazione.

Tuttavia, non solo l'aspetto sostanziale dell'eguaglianza, ma anche gli altri esaminati, necessitano di strutture normative solide per essere garantiti nel rispetto del diritto con cui sono in relazione.

Ma quale, tra questi valori dell'eguaglianza, è quello che maggiormente risulta funzionale alla libertà religiosa, per ottenere l'affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa?

Con riduttiva semplicità, si potrebbe affermare che certamente l'aspetto sostanziale dell'eguaglianza è quello che più si avvicina all'intensità del concetto di eguale libertà religiosa.

¹³ È qui importante sottolineare un aspetto che è proprio dei diritti all'eguaglianza materiale, "la redistribuzione di un bene secondo il suo criterio immanente, al pari di qualsiasi forma di redistribuzione, presuppone sempre una valutazione delle caratteristiche concrete dei soggetti che si intende beneficiare. La pretesa ad essere posto in una situazione di uguaglianza rispetto a qualcuno, non può mai, per definizione, essere una pretesa di tutti; al limite, perlomeno questo 'qualcuno', a cui si vogliono parificare gli altri, ne rimane infatti escluso", così A. GIORGIS, *La costituzionalizzazione dei diritti all'eguaglianza sostanziale*, Jovene, Napoli, 1999, p. 55.

Quanto sin'ora approfondito, però, non ci consente di rispondere in maniera così netta ed ingenua, né ci può far propendere per una scomposizione così plateale degli elementi dell'eguaglianza.

Benché sussista infatti nell'ambito dell'eguaglianza – tra l'altro come per la libertà religiosa – la possibilità di definire i diversi elementi che la compongono, nessuno di questi è completamente autonomo dall'altro, e tutti sono tenuti insieme da un rapporto giuridico funzionale.

In quest'ottica, riteniamo, che coordinare tutti i necessari aspetti ideali di cui è portatore il principio d'eguaglianza e renderli operativi in funzione dell'effettiva affermazione di un diritto fondamentale, rappresenti l'unica alternativa possibile per un ordinamento democratico¹⁴.

Allo stesso modo, nella pagine successive, proveremo a verificare l'effettiva compatibilità del principio d'eguaglianza - in tutta la sua portata valoriale - con il diritto di libertà religiosa, graduandone i singoli aspetti, e cercando di creare i presupposti teorici per l'affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa.

2.1. I soggetti dell'eguaglianza religiosa.

La definizione dei soggetti giuridici a cui l'analisi dei termini d'eguaglianza deve essere diretta, per l'eguale affermazione e diffusione

¹⁴ Del resto il dilemma dell'eguaglianza non è semplicemente pratico e tecnico-giuridico, ma anche sociologico ed antropologico, in quanto come affermato da T. NAGEL, *I paradossi dell'uguaglianza*, il Saggiatore, Milano, 1993, p. 11: "Il problema che ancora attende una soluzione è quello ben noto di riconciliare il punto di vista della collettività con quello dell'individuo".

del diritto di libertà religiosa, è un passaggio essenziale per la nostra ricerca.

In una comunità sociale contemporanea i soggetti del diritto possono essere di diversa tipologia, ed i rapporti tra questi e lo Stato, possono differenziare anche in termini qualitativi; ma solo se quello che si pretende far valere non è un diritto fondamentale, e sempre se la conseguenza della diversificazione del rapporto giuridico non costituisca per alcuni una *deminutio* nella fruizione del diritto riconosciuto.

Ci sono, ad esempio: i cittadini, i cittadini lavoratori e quelli disoccupati, i cittadini minorenni e quelli maggiorenni, i cittadini uomini e le cittadine donne, gli stranieri residenti per motivi di lavoro, gli stranieri ai quali sono riconosciute una serie di prerogative per l'appartenenza ad un determinato Paese natio, i clandestini, le persone giuridiche, le associazioni riconosciute e quelle non riconosciute con molteplici fini e scopi, le confessioni religiose riconosciute, le confessioni religiose non riconosciute etc.

Ad ognuna di queste categorie sociali potrebbe essere assegnato un regime giuridico diversificato, per disciplinarne in termini specifici i propri rapporti con lo Stato e con gli altri soggetti della comunità¹⁵.

¹⁵ Ma tale diversificazione di trattamento giammai può essere fautrice di discriminazioni qualitative, avendo come unico scopo quello di raccordare le plurime esigenze, per una completa ed omogenea realizzazione dei diritti garantiti. Per una diversa prospettiva, marcatamente liberale del principio di eguaglianza giuridica, cfr. P. BARILE, *Diritto dell'uomo e libertà fondamentali*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 74, dove si afferma "l'eguaglianza vale in seno a ciascuna categoria delle formazioni sociali (pubbliche, private, confessionali, politiche, sindacali, etc.), libero restando il legislatore di porre discriminazioni tra le diverse categorie, in omaggio alla diversità dei fini che esse perseguono".

Tale diversificazione, non dovrebbe però coinvolgere anche le modalità di distribuzione e di affermazione dei diritti fondamentali, come è appunto quello relativo alla libertà religiosa.

Uno Stato che si fa garante di determinati diritti universalmente riconosciuti, non può accordare detta garanzia di tutela in maniera difforme e particolare, rischiando non soltanto di essere protagonista di un'illegittima discriminazione, ma comprimendo la portata del diritto che si assume affermato, al punto tale, da renderlo di esclusiva appartenenza di una determinata categoria o, nella migliore delle ipotesi, riservato ad un gruppo di categorie.

Il diritto di libertà religiosa deve essere pariteticamente garantito a tutti.

Quindi: al singolo individuo, sia esso cittadino o straniero, sia esso portatore di una coscienza religiosa o areligiosa; e ad ogni forma di collettività di soggetti, persone fisiche o giuridiche, riconosciute o non riconosciute.

In termini giuridici la dicitura "tutti", può essere compresa nel generale concetto di "persona", che chiaramente comprende sia le realtà fisiche che quelle giuridiche; mentre la diffusione paritetica del diritto può desumersi, dal parametro oggettivo, della piena e libera affermazione della personalità individuale, che è direttamente rapportabile al valore della "dignità" umana.

Si creano, difatti, le condizioni per una compressione della dignità umana, in riferimento al diritto di libertà religiosa, ogniqualvolta a un individuo non è consentito, in maniera conforme alle facoltà degli altri, e direttamente o indirettamente, di: sviluppare liberamente la propria

coscienza; criticare i dogmi del credo della confessione a cui si appartiene; manifestare e professare la propria credenza, beneficiando di tutti gli strumenti consentiti dall'ordinamento giuridico (compresi finanziamenti ed agevolazioni fiscali); mutare il proprio credo; affermare e consolidare, nella comunità a cui si appartiene, i valori della propria credenza nel rispetto della libertà altrui.

Per cui, i presupposti per la paritetica affermazione del diritto di libertà religiosa, devono essere assicurati dall'ordinamento non soltanto in relazione alle manifestazioni esterne del diritto ma, con particolare incisività, in riferimento al cosiddetto "foro interno" dell'individuo.

Prestare attenzione al "foro interno" dell'individuo, e creare le condizioni affinché anche sotto questo aspetto possa raccordarsi al diritto di libertà religiosa il principio d'eguaglianza, significa adeguare gli strumenti normativi ed indirizzarli verso una destrutturazione dell'ordinamento finalizzata allo sviluppo di un forte orientamento laico.

In questo senso, lo Stato si fa contemporaneamente promotore di valori culturali e culturali, mixati in un rapporto formativo equilibrato, permettendo alla persona di conoscere e comprendere¹⁶, superando quelle barriere tradizionalmente insite nelle obsolete radici di una comunità, e così tendendo ad una comune base valoriale, potenzialmente idonea all'affermazione dignitosa di ogni personalità.

Per ottenere questo risultato, occorre però che il bilanciamento – e con questo termine intendiamo la reale omogenea diffusione delle facoltà e dei diritti compresi nella libertà religiosa – tra l'eguaglianza ed il diritto

¹⁶ Cfr. M. RICCA, *Dike meticcica, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 79: "Mettersi in cerca di una strada per far incontrare multiculturalità e democrazia è il compito centrale dell'approccio interculturale e dell'analisi interculturale del diritto".

di libertà religiosa venga ad essere garantito primariamente alle persone fisiche, e solo per traslato, acquisito anche dalle persone giuridiche.

Nell'ordinario, si registra invece una certa tendenza, avallata dalla legge del più forte, a mortificare l'individualismo a beneficio della dimensione collettiva della portata del diritto di libertà religiosa.

Essa è alla base di quegli "equivoci", che sono utilizzati per giustificare la disapplicazione della portata valoriale del principio d'eguaglianza nel rapporto con il diritto di libertà religiosa.

Abbiamo utilizzato il termine equivoco, perché riteniamo che sia un grave errore di valutazione e d'interpretazione del fenomeno, quello di giustificare particolarismi normativi, direttamente incidenti sulla qualità della diffusione del diritto di libertà religiosa individualmente garantito, quando tali assetti derivano da diversità, di mero fatto, insite nei valori culturali della confessione religiosa.

L'evidente pericolo in termini di eguale affermazione del diritto, in questi casi, è dato dalla conseguente possibilità per il singolo fedele di subire la normativizzata diversità della confessione religiosa a cui appartiene, e pertanto vedersi limitato, rispetto agli altri, nelle effettive facoltà correlate al diritto di libertà religiosa.

Sulla stessa falsa riga è vero anche il contrario, ossia, laddove la confessione non riuscisse ad ottenere dallo Stato un trattamento particolare per la tutela della propria diversità, la derivante compromissione dell'esercizio del diritto di libertà religiosa sarebbe direttamente incidente sul singolo fedele.

Ciò pertanto, riteniamo che i soggetti giuridici per la costruzione della dialettica tra il principio d'eguaglianza ed il diritto di libertà religiosa

debbano essere gli individui o persone, considerati nella propria diversità e nel particolarismo del proprio credo, e che solo da tale valutazione mediata, ne scaturisce per converso, l'affermazione del diritto di libertà religiosa nella sua dimensione confessionale.

2.2. Eguaglianza semplice ed eguaglianza complessa.

Focalizzata l'attenzione su quelli che sono i soggetti giuridici del rapporto tra eguaglianza e diritto di libertà religiosa, la nostra riflessione deve adesso concentrarsi sul tipo di valutazione, che ai fini dell'eguaglianza, deve svilupparsi per riscontrare la sostanziale e paritetica affermazione del diritto di libertà religiosa.

Abbiamo, in premessa, accennato alle classiche categorie nelle quali vengono suddivisi gli elementi portanti del generale principio d'eguaglianza, e sviluppato il concetto di eguaglianza di fatto, ma sulla scorta di quanto si è in questo studio argomentato circa il contenuto del diritto di libertà religiosa, ci appare ora difficile - per non dire impossibile - immaginare di poter rapportare i molteplici valori propri di tale diritto, esclusivamente in un senso strettamente semplice o numerico.

L'eguaglianza semplice non è infatti un principio che possa essere applicato indifferentemente a qualsiasi situazione oggettiva, ed in particolare quando deve rapportarsi con un diritto plurivalente come quello di libertà religiosa.

E come se non fosse già di difficile configurazione tale rapporto, a questo deve aggiungersi che il continuo moltiplicarsi e differenziarsi degli attori sociali e delle formazioni plurisoggettive intermedie tra l'individuo

e lo Stato, e la costante crescita della domanda di nuovi diritti, nuove esigenze, e di tacitazione di nuovi conflitti, rendono sempre più inefficienti, le generali proclamazioni dei diritti, che dimostrano di essere poco “plastiche” per la disciplina dei nuovi sistemi sociali¹⁷.

Tutto ciò, naturalmente, incide sulla crescente problematicità che riguarda il principio d'eguaglianza.

È di tutta evidenza, infatti, che un'indiscriminata applicazione dell'eguaglianza semplice, stante la poliedricità del tessuto sociale, ne vanificherebbe del tutto la portata del principio, ottenendo il risultato opposto¹⁸.

In quanto si otterrebbe un mero appiattimento delle diversità, le quali non sarebbero più considerate elemento caratterizzante l'identità individuale dei soggetti che ne sono portatori, ma, in senso deprecabile, come un inutile ed inaccettabile difformità alle prassi ed alle costumanze maggioritarie.

Ferma, quindi, la possibile applicazione del concetto d'eguaglianza semplice alla generale portata del diritto di libertà religiosa, occorre però che nell'esercizio dello stesso vengano ad essere tutelate le legittime differenze identitarie, con un meccanismo normativo di applicazione del

¹⁷ Sono proprio le rivendicazioni delle nuove masse a sconfessare le promesse rinnegate dallo Stato liberale che si professa come lo Stato degli uomini liberi ed eguali ed, invece, finisce per concretizzare uno “Stato di diseguali per definizione e per sostanza”, così M.S. GIANNINI, *Il potere pubblico*, il Mulino, Bologna, 1986, p. 52.

¹⁸ Cfr. A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, cit., pp. 70-71, dove viene approfondito il concetto espresso, laddove si afferma che gli interventi necessari per rimuovere le diseguaglianze di fatto non tendono “a realizzare un livellamento generalizzato del tenore di vita, bensì a stabilire massimi e minimi, al fine di assicurare a tutti la ‘libertà dal bisogno’, ma da consentire al tempo stesso ai più dotati, ai più laboriosi, ai più perseveranti, di raggiungere le posizioni più ambite”.

diritto che possa preservare, con le dette differenze, anche l'eguale affermazione del diritto.

Ed ogni qualvolta che per l'affermazione del diritto garantito, il legislatore deve dare riconoscimento giuridico a determinati bisogni o soddisfare particolari istanze, il principio d'eguaglianza è sottoposto ad inevitabili specificazioni materiali.

Pertanto, in questi casi, la valutazione del rapporto tra eguaglianza e diritto di libertà religiosa, dovrà tener conto della ragionevolezza¹⁹ della eventuale particolarità normativa posta a tutela di una differenza, che se non preservata diverrebbe elemento di scontro valoriale, e presupposto per la mancata affermazione del diritto.

Nella data impostazione interpretativa, l'accostamento del principio di ragionevolezza²⁰ a quello dell'eguaglianza semplice, trasforma quest'ultima in quella che in dottrina è definita "eguaglianza complessa".

¹⁹ Sulla ragionevolezza quale criterio di non discriminazione si segnalano le seguenti sentenze della Corte Costituzionale italiana: n. 52 del 1962; n. 39 del 1965; n. 31 del 1971; n. 32 del 1971; n. 12 del 1972; n. 195 del 1972; n. 14 del 1973; n. 175 del 1973; n. 50 del 1975; n. 188 del 1975; n. 1 del 1977; n. 108 del 1977; n. 117 del 1979; n. 173 del 1981; le fondamentali nn. 16, 17 e 18 del 1982; oltre alla n. 36 del 1982; n. 239 del 1984; n. 86 del 1985; n. 164 del 1985; n. 189 del 1985, tutte riportate in S. DOMIANELLO, *L'evoluzione giurisprudenziale delle fonti del diritto ecclesiastico*, in *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (1957-1986)*, Giuffrè, Milano, 1987. Si osservino, anche, per l'attualità della tematica, le pronunzie n. 13 del 1986; n. 196 del 1987, in S. BERLINGÒ e G. CASUSCELLI, *Codice del diritto ecclesiastico*, 3° ed., Giuffrè, Milano, 1993, p. 695 e 697.

²⁰ Sul principio di ragionevolezza nell'impostazione data, tra gli altri, cfr. P.M. RIPIANA, *Introduzione al principio di ragionevolezza nel diritto pubblico*, Cedam, Padova, 1993; AA. VV., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1994; A. CERRI, "Ragionevolezza delle leggi", in *Enc. giur. Treccani*, XXV, Roma, 1994; J. LUTHER, "Ragionevolezza (delle leggi)", in *Dig. disc. Pubbl.*, XII, Torino, 1997; L. PALADIN, "Ragionevolezza (principio di)", in *Enc. dir.*, Milano, 1997; A. MOSCARINI, *Ratio legis e valutazione di ragionevolezza delle leggi*, Giappichelli, Torino, 1996; M. SCUDIERO, S. STAIANO (a cura di), *La discrezionalità del legislatore*, Jovene, Napoli, 1999; E. DICIOTTO, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Giappichelli, Torino, 1999; G. SCACCIA, *Gli "strumenti" della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2000; A.

È questa un'eguaglianza che, nel giudizio di compatibilità tra la disposizione particolare per l'affermazione del diritto libertà religiosa ed il principio di cui è portatrice, presuppone l'accertamento dei fini sostanziali della singola disposizione, valutandone l'oggetto in riferimento alla generale *ratio* del diritto tutelato.

Da tale accertamento, se ne desume la legittimità o meno dell'esigenza di trattamento differenziato in relazione al principio d'eguaglianza semplice.

Il criterio della ragionevolezza²¹, pertanto, diviene il metro per l'equilibrata connessione tra il diritto di libertà religiosa ed il principio d'eguaglianza, creando le basi per una sistematica interazione con tutti quegli elementi dell'eguaglianza, che abbiamo enucleato in precedenza, significandone la necessaria e contestuale presenza per l'effettivo apporto valoriale di questo principio.

Quanto affermato necessita, però, di un'ulteriore specificazione: il ruolo centrale del criterio della ragionevolezza, e la sua funzione strumentale per il raccordo tra libertà ed eguaglianza religiosa, non ci consentono di poterlo elevare al grado di principio supremo dell'ordinamento giuridico, in quanto ciò relativizzerebbe la portata etica degli altri principi e la stessa cogenza dell'ordinamento.

E solo tenendo saldamente in considerazione quanto specificato, è possibile affermare che i diversi aspetti dell'eguaglianza vengono tutti

MORRONE, *Il custode della ragionevolezza*, Giuffrè, Milano, 2001; M. LA TORRE, A. SPADARO (a cura di), *La ragionevolezza nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2002; S. PAJNO, G. VERDE (a cura di), *Alla ricerca del diritto ragionevole. Esperienze giuridiche a confronto*, Giappichelli, Torino, 2004; A. SPADARO, *Uguaglianza*, in Enc. filosofica, XII, Milano, 2006.

²¹ Sulla tematica, cfr. anche L. BARBIERI, *Sul principio di ragionevolezza. Eguaglianza e libertà delle confessioni religiose*, in *Dir. Eccl.*, 1994, I, pp. 747 ss.

richiamati, secondo un ordine ed un grado specificamente individuato, dal criterio della ragionevolezza, permettendo la piena affermazione del diritto di libertà religiosa, in un sistema giuridico che è deputato alla preservazione delle differenze ed alla eliminazione delle diseguaglianze.

2.3. *Il confine tra differenza e diseguaglianza.*

Quanto si è detto nel paragrafo precedente, ci impone un'ulteriore riflessione di centrale importanza: che cosa possiamo considerare legittima differenza²² – meritevole, quindi, di essere preservata mediante una previsione *ad hoc* -; e che cosa risulta essere, invece, un'effettiva diseguaglianza²³ che, come tale, se considerata, darebbe consistenza ad un'inaccettabile discriminazione? Quale il confine tra queste?

Dobbiamo certamente riconoscere che nella fruizione di un diritto fondamentale, ognuno ha diritto ad un trattamento equo, anche nei confronti dello Stato e di fronte alla disciplina che questi predispone per l'affermazione del diritto.

Nessuno ha, però, il diritto d'immaginare qualcuno diverso da quello che è o, addirittura, pretendere che questi sia perfettamente uguale agli

²² Sulla grande esigenza e voglia di differenza insita nel moderno Stato costituzionale di diritto, cfr. E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, C. AMIRANTE (a cura di), Giappichelli, Torino, 1998, p. 34.

²³ Cfr. D. LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 51, secondo cui "una diseguaglianza di trattamento giuridico può ritenersi legittima, nell'opinione della maggioritaria dottrina, nella misura in cui il suo oggetto corrisponda ad una peculiare specificità di una confessione religiosa e la cui tutela non leda le aspettative delle altre confessioni religiose". Questa tesi dimentica, però, che le esigenze di diversità possono riguardare anche i singoli, ed a prescindere dal fatto che questi abbiano una coscienza religiosa o areligiosa.

altri, e dimostrare disattenzione per quelle che potrebbero essere particolarità da preservare.

In questo senso, si avrebbe un'eguaglianza senza differenze, con l'immediata conseguenza dell'estremizzazione del concetto, e la relativa ed irrimediabile perdita del suo fondamento equitativo.

L'errore più grande, infatti, che possa commettere chi si avvicina allo studio della problematica afferente al principio d'eguaglianza, è quello di partire dall'essere eguali come valore assoluto, per poi man mano cercare di appiattare ogni e qualsivoglia differenza²⁴.

L'uomo che nasce diverso è attaccato alla propria individualità, e può integrarsi con una società a lui differente soltanto se quest'ultima gli consente di poter sviluppare e coltivare la propria unicità.

Ed è proprio questo sottile concetto, che spesso viene travisato da chi, portatore di ideali egualitari, si fa interprete di politiche che pretenderebbero d'integrare il diverso, attraverso l'azzeramento delle sue particolarità²⁵.

²⁴ Questa improponibile predisposizione alla gestione delle diversità, è propria di quel liberalismo intransigente che è "cieco verso le differenze religiose e culturali, si autodifende dal pericolo della frammentazione sociale e giuridica, teme la dissoluzione del comune patrimonio di valori e perciò esclude dalla sfera pubblica perfino l'esibizione vistosa dei valori particolari, confinandoli nella sfera privata", cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 19.

²⁵ Cfr. B. CARAVITA, *Oltre l'eguaglianza formale. Un'analisi dell'art. 3 co. 2 della Costituzione*, Cedam, Padova, 1984, p. 64, dove si afferma con pronta lungimiranza, riportando un concetto del CALAMANDREI, "il riconoscimento formale dell'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e del godimento di tutti i diritti civili e politici non è da solo sufficiente; anzi, così congegnato, diventa facilmente uno strumento per la creazione del consenso al sistema sociale, in quanto alla eguale condizione formale corrispondono profonde e insuperabili diseguaglianze sociali, che rendono impossibile l'esercizio di quei diritti, anzi quasi irrisorio il fatto della loro generalizzata imputazione".

Questa idea d'eguaglianza, incoerente nel suo stesso fine, si configura come una linea ipotetica, la quale si allontana man mano che ad essa ci si avvicina, perché c'è grande differenza tra la legittima rivendicazione della propria irriducibile unicità – che ci rende tutti diversi – e il trattamento diseguale delle persone, che attenta alla pari dignità ed al rispetto²⁶.

Non comprendere l'essenza diversa di questa interpretazione del principio d'eguaglianza, significa rinunciare ad una società moderna cosmopolita²⁷, che realizza il suo fine ultimo nella piena integrazione delle persone che ne compongono la comunità.

Chiaramente, per avvicinarsi a questa interpretazione moderna del principio d'eguaglianza, da un lato l'uomo deve sviluppare al suo interno una costruttiva predisposizione all'accettazione del diverso, che deve andare anche oltre il dato normativo cogente; mentre lo Stato deve eliminare le disuguaglianze giuridiche riconoscendo una cittadinanza che "egualizza" lo *status* dei cittadini²⁸.

Occorre quindi lavorare su quelle diversità che non sono espressione dell'individualità di tali soggetti o di tali comunità, ma che caratterizzano un grado di arretratezza culturale che deve necessariamente svilupparsi e modernizzarsi per confluire in una società moderna.

²⁶ Su questo aspetto, mi sia consentito rinviare a F. FALANGA, *Diseguaglianze – Il contributo offerto alla tematica dal Festival del Diritto di Piacenza tenutosi nei giorni 23-24-25-26 settembre 2010*, in *Dir. rel.*, 10, pp. 468 ss.

²⁷ Interessanti, sul punto, le riflessioni sul concetto di "globalizzazione dal volto umano" svolte in J. E. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori (2002)*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 250 ss.

²⁸ Riconoscendo l'eguale diritto a sviluppare le differenti identità, "che fanno di ciascuna persona un individuo diverso dagli altri e di ciascun individuo una persona come tutte le altre", cfr. L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 948.

Tale lavoro di sintesi, deve essere operato con la massima cautela, in quanto il problema del relativismo culturale può dare adito ad abusi e repressioni, che possono costituire invadenze indiscrete nel libero esercizio della cultura di una determinata comunità di soggetti, e risolversi in un “effetto boomerang” per la stessa società “accogliente”.

La linea di confine tra quelle che sono le preservabili differenze culturali che caratterizzano l'identità di un soggetto, e quelli che invece sono solo dei retaggi di sottosviluppo civile - che come tali non possono essere accettati ed in alcun modo integrati come valori di una comunità moderna - è data dal rispetto e dalla pari dignità degli individui.

Per cui, nell'osservanza del principio d'eguaglianza nelle diversità, non possono essere in alcun modo preservati o tutelati quegli atteggiamenti che prevedono, ad esempio, la sottomissione della donna²⁹ all'uomo³⁰, quelle particolari abitudini igienico – sanitarie che possano mettere a repentaglio la salute pubblica, e quant'altro possa considerarsi lesivo del rispetto altrui.

²⁹ Cfr. tra gli altri il significativo contributo di O. POLLICINO, *Discriminazione sulla base del sesso e trattamento preferenziale nel diritto comunitario. Un profilo giurisprudenziale alla ricerca del nucleo duro del new legal order*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 303.

³⁰ Sul punto significativo l'intervento dell'avvocata iraniana e Premio Nobel per la pace (2003) SHIRIN EBADI, la quale nella relazione tenuta al Festival del diritto di Piacenza il 24 settembre 2010, dal titolo “*Con coraggio e speranza*”, pone in rilievo le discriminazioni tra uomo e donna presenti nel diritto penale iraniano, affermando che: “nel diritto penale processuale iraniano una testimonianza di un uomo ha il valore della testimonianza di due donne; solo l'uomo è capo famiglia e può amministrare i beni del minore, ed in sua mancanza sarà il nonno, e non la madre ad esercitarne la potestà; la responsabilità penale dell'uomo è fissata a quindici anni, mentre quella della donna a soli nove anni; per cui, alla donna, a fronte di minori diritti, vengono imputati maggiori doveri ed obblighi verso la società e lo Stato”; cfr. *Programma Festival*, in www.festivaldeldiritto.it, 2010, p. 23.

Un discorso a parte meritano, invece, le cosiddette mutilazioni rituali³¹.

Queste, per quanto in alcuni casi possano apparire eccessivamente cruento, e pertanto vietate in molti Paesi, costituendo un'importante casistica nella definizione del penalmente rilevante, non possono essere bandite con superficialità e pregiudizio, ma impongono un giudizio di opportunità sull'effettiva sussistenza di una libera scelta religiosa e di coscienza da parte del soggetto che le subisce.

Diversamente, una generale ed incondizionata proibizione, non soltanto contrasterebbe con il diritto di libertà religiosa del credente e sarebbe sistematicamente elusa, ma causerebbe allo stesso rilevanti problemi di adattamento sociale e di affermazione all'interno della propria comunità³².

³¹ Com'è noto, con questo termine s'intendono quelle mutilazioni corporali provocate per esigenze di carattere religioso. Tra queste rientrano le mutilazioni genitali femminili, che si sostanziano nelle procedure che interessano la totale o parziale rimozione dei genitali esterni femminili e/o le offese agli organi genitali femminili; e quelle maschili, come le cd. circoncisioni. Per un'ampia panoramica sull'argomento, cfr. V. PACILLO, *Il simbolo religioso «nel» corpo. Le mutilazioni religiose a valenza simbolica nell'ordinamento italiano*, in *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, E. VITALI (a cura di), CUEM, 2005, p. 113 ss.; cfr. G. CAROBENE, *Le escissioni rituali femminili tra precetto religioso, costume tradizionale e tutela dell'identità del soggetto in una società pluralista*, in *Dir. e rel.*, 2, 2007, pp. 33 ss.; C. CIOTOLA, *La legge sul divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, 2008, pp. 333 ss.

³² Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, cit., p. 184: "La sanzione della trasgressione della consuetudine, a parte i prevedibili esiti violenti, è certamente sociale, e, concretizzandosi nell'isolamento delle ragazze non mutilate (che, come documentato da etnologi e antropologi, «non possono trovare marito», se non considerate veramente donne), è vissuta come ben più pesante di quella che eventualmente consegue alla trasgressione della norma ufficiale. E ciò anche in terra d'immigrazione, specialmente se la donna preveda di non insediarsi stabilmente ma di tornare nella comunità d'origine, e a prescindere dal rischio che ragazze non mutilate subiscano l'operazione in età più adulta, una volta rientrate definitivamente nei Paesi d'origine, o durante una vacanza in patria. Certo le diversità culturali e religiose mettono in crisi «tutte le categorie di funzione della pena tradizionalmente intese». Questo fatto inedito imporrebbe un approccio diverso da quello esclusivamente repressivo, più aperto

Nell'ambito di questo ragionamento, le differenze di natura religiosa – abbigliamento religioso³³, escissioni sessuali, particolare ruolo attribuito alla donna³⁴, poligamia, abitudini alimentari etc. - devono essere preservate e tutelate mediante un giudizio di fatto, mutevole nei tempi ed in costante sviluppo con il progredire della società, avente ad oggetto la contestuale affermazione, da un lato, del diritto di libertà religiosa e, dall'altro, della personalità e dignità dell'individuo.

Tutto ciò che non supera questo tipo di giudizio, è da considerarsi diseguaglianza in senso negativo e la sua imposizione, sia da parte dello Stato che da parte del singolo individuo o gruppo che ne pretende l'affermazione, costituisce una differenza illegittima e, in quanto tale, discriminatoria ed incompatibile con il principio d'eguaglianza.

2.3.1. *L'accomodamento ragionevole.*

Un esempio pratico di giudizio di merito finalizzato al bilanciamento fra libertà di religione e principio d'eguaglianza, nel senso che abbiamo avuto modo di argomentare, è costituito dall'obbligo di accomodamento ragionevole previsto, in genere nei sistemi di *common law*³⁵, ma

alla comprensione, perché «ciò che ora è necessario è non meno – e più che spesso prioritariamente – la tolleranza verso convinzioni sociali, politiche e culturali differenti».

³³ Cfr. A. PIZZORNO, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 313.

³⁴ Sul punto è interessante notare come la Risoluzione n. 1464, su «donne e religioni in Europa» adottata il 4 ottobre 2005 dall'Assemblea parlamentare dell'Unione Europea, abbia indicato le religioni come forme di intolleranza e discriminazione istituzionalizzata non solo nei confronti delle donne – come suggerito dal titolo – ma di ogni persona. Cfr. J. F. RENUCCI, *Article 9 of the European Convention on Human Rights: Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Council of Europe, Strasbourg, 2005.

³⁵ Tra questi ordinamenti, molto significativa l'analisi comparata sul rapporto eguaglianza e libertà nel sistema statunitense ed in quello italiano, operata da M.

particolarmente efficiente nell'ambito del modello multiculturale canadese³⁶.

È questo uno strumento efficace per scongiurare una politica orientata verso le sole esigenze della maggioranza, e che nell'ordinaria predisposizione della disciplina giuridica dei fenomeni religiosi risulta agire in maniera, spesso, discriminante.

La soggezione a questo obbligo, da parte dei soggetti pubblici e privati, risponde infatti all'esigenza di assicurare piena tutela e garanzia, anche sotto il profilo dell'eguaglianza, a quelli che sono i credi minoritari in una determinata area geografica.

Nella pratica attuazione³⁷, questo strumento viene a strutturarsi in una serie di decisioni giurisprudenziali che, progressivamente, hanno

TEDESCHI, *Stato e Chiese negli U.S.A., Conferenza tenuta il 5 dicembre 1988*, in S. GHERRO (a cura di), *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, Cedam, Padova, 1989, p. 106, dove si afferma: "I pregi che dal sistema statunitense scaturiscono sono pertanto quelli dell'eguaglianza e della libertà delle associazioni. I difetti quelli di una minore garanzia dei diritti dell'individuo, i quali tendono ad essere meglio tutelati nel nostro Paese, ove però la scelta di procedere nella materia ecclesiastica a negoziazioni bilaterali, non solo crea sperequazioni tra le varie confessioni, ma mortifica quel diritto comune che costituisce l'unica garanzia di uniformità e di eguaglianza. Identificare quasi del tutto, come si fa attualmente, il diritto ecclesiastico con quello pattizio, significa dimenticare che v'è un vastissimo settore di tale diritto che è regolamentato dal diritto civile, per l'appunto comune a tutte le istituzioni ecclesiastiche, e che solo tale circostanza non lede la sovranità dello Stato e la libertà e l'eguaglianza dei gruppi". Queste valutazioni sono fondamentali per la nostra ricerca, specie per quanto si dirà *infra* al par. 3.

³⁶ Per un approfondimento si cfr. D. LOPRIENO – S. GAMBINO, *L'obbligo di accomodamento ragionevole nel sistema multiculturale canadese*, Giuffrè, Milano, 2008; G. ROLLA, *Eguale, ma diversi*, Giuffrè, Milano, 2006.

³⁷ Cfr. F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011, p. 53, dove si afferma: "All'accomodamento ragionevole si ricorre nel momento in cui bisogna salvaguardare il pluralismo culturale e religioso, che implica la necessità di tutelare le comunità presenti sul territorio nazionale, con tutto il loro carico di elementi identitari. In tal modo il giudice, derogando alla regola generale ed astratta, ha la possibilità di correggere una discriminazione che, seppur indiretta, impedisce il compiuto godimento della libertà religiosa da parte di un individuo; ciò che, in ultima analisi, è connesso con uno dei pilastri portanti del moderno costituzionalismo:

generato un'importante casistica che si applica principalmente nei casi di discriminazione indiretta e che obbliga, in presenza di determinate condizioni, lo Stato, le persone e le imprese private, a modificare norme pratiche e politiche legittime e giustificate, applicabili indistintamente a tutti, per tener conto dei particolari bisogni delle minoranze e soprattutto di quelle etniche e religiose³⁸.

Dette previsioni possono avere ad oggetto l'invalidazione o la disapplicazione della norma incriminata per quel determinato individuo appartenente alla minoranza meritevole di tutela; oppure, la riformulazione della norma contestata al fine di renderla conforme alle esigenze di libertà religiosa della minoranza; ancora, l'accomodamento può consistere nel prevedere per la categoria discriminata dei vantaggi particolari, imposti da un tribunale³⁹ o negoziati amichevolmente dalle parti, oppure raccomandati da un organo preposto alla tutela dei diritti fondamentali della persona, appunto per arginare le cause costituenti la "fonte" di discriminazione e di lesione del diritto individuale.

L'importanza di questo strumento è data dal fatto che l'accomodamento giurisprudenziale può essere richiesto da chiunque, portatore di qualunque credenza e differenza meritevole di tutela, e le

preservare l'esercizio di un diritto individuale dal rischio della tirannia della maggioranza".

³⁸ Cfr. S. GAMBINO, *Laicità e Stato la ricerca di un dialogo difficile ma necessario; le opportunità offerte dalle esperienze costituzionali comparate e dalle relative giurisprudenze*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze University Press, Firenze, 2009, p. 19.

³⁹ Sull'opportunità di estendere l'accomodamento ragionevole anche alle decisioni dei tribunali religiosi, e sulla potenziale conflittualità di questa estensione con la necessità di salvaguardare i diritti umani costituzionalmente garantiti, cfr. R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective. The foundation lecture at the Royal Courts of Justice, February 7 2008*, in *Ecclesiastical Law Journal*, 2008, n. 10, pp. 262-282.

decisioni della Corte hanno valore cogente, essendo direttamente applicabili all'ordinamento.

Pertanto, siamo di fronte ad un sistema concretamente garantista della libertà religiosa, nella sua dimensione individuale, e dell'eguaglianza, nella sua accezione complessa, che unisce all'efficacia anche l'efficienza, e che sarebbe bene importare nell'ordinamento dell'Unione Europea, che abbiamo visto sul punto essere molto deficitario.

2.4. Liberi nella diversità: problematica di un rapporto.

Coniugare libertà ed eguaglianza non è di certo impresa semplice⁴⁰, eppure, ai fini dell'elaborazione della tesi che qui si sta sostenendo, questo appare⁴¹ un percorso obbligato⁴².

Il passo successivo, infatti, per l'affermazione di una società moderna risiede nell'essere liberi nella diversità.

Perché, per dare dignità alla diversità, occorre che questa possa essere espressa liberamente, se non c'è libertà non ci sono diversità⁴³.

⁴⁰ Anche se condividiamo l'idea che tra questi valori non vi sia un "conflitto necessario", cfr. I. CARTER, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 206.

⁴¹ Cfr. A. CERRI, *L'eguaglianza*, Laterza, Bari-Roma, 2005, pp. 113-114: "La libertà presuppone l'eguaglianza solo quando sia libertà giuridica".

⁴² Cfr. G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 432: "la dottrina ecclesiasticistica più avvertita ha da tempo messo in luce, non senza resistenze ancora significative, come sia difficilmente separabile l'ambito di operatività dell'uguaglianza dagli ambiti delle libertà, e come sempre più si richieda la trasformazione della libertà «negativa» (*freedom from*) in libertà positiva (*freedom to*), e quindi la considerazione dell'uguaglianza sia sotto l'aspetto formale..., sia sotto quello sostanziale". [Il corsivo è nostro].

⁴³ Diversamente si concretizzerebbero i presupposti per una comunità civile forzata, dove o si accetta "l'inclusione coatta oppure l'esclusione obbligatoria", cfr. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 165.

Ed è questo il nesso necessario e fondante tra eguaglianza e libertà, che deve essere proprio delle avanzate comunità⁴⁴ future.

L'ordine politico democratico è quello che, in linea di principio, meglio si addice allo sviluppo di questo nesso, e quindi alla tutela delle differenze.

Ciò non toglie che, anche nell'ambito di quest'ordine politico, occorra comunque comprendere il modo ideale per sviluppare il rapporto tra libertà ed eguaglianza: quanta e quale libertà è possibile garantire alle differenze⁴⁵; e a quanta eguaglianza è possibile rinunciare per favorire l'affermazione delle diversità?

Proviamo a dare una risposta ai due quesiti formulati.

Il primo è di natura composta, prevedendo due domande: la prima, quanta libertà si può concedere alle differenze?

Partendo dall'insostenibile, ovvero dal puro libertarismo, tutti sono liberi di fare tutto, dobbiamo degradare, e stringere la forbice di libertà sino a giungere a quell'area comprendente il margine di libertà sostenibile, per la creazione di un nesso equilibrato con il principio d'eguaglianza.

⁴⁴ Che devono progredire in forza del detto equilibrio, tenendo a debita distanza sia i furori del liberalismo, che la conseguente impostazione comunitarista della società, che emargina i diversi, escludendoli, dispensando un'appena accennata tolleranza che, repentinamente al variare degli equilibri sociali, è pronta a trasformarsi in terribile persecuzione. Questo, perchè i fautori del liberalismo non ritengono meritevoli di rispetto quelle che sono le considerazioni diverse dalle loro, ritenendo "ragionevoli ed accettabili" solo le proprie. Sul punto si cfr. G. CALABRESI, *Il dono dello spirito maligno. Gli ideali, le convinzioni, i modi di pensare nei loro rapporti con il diritto*, Giuffrè, Milano, 1996, pp. 74 ss.

⁴⁵ Cfr. H. CAROLI CASAVOLA, *Giustizia ed eguaglianza nella distribuzione dei benefici pubblici*, Giuffrè, Milano, 2004, pp. 476 ss.

Questo margine, come si è detto, non può comprendere ogni diritto ed ogni facoltà, altrimenti andrebbe a comprimere e a ledere la libertà degli altri consociati⁴⁶, che per'altro sono l'espressione della maggioranza.

Esso deve, invece, essere necessariamente comprensivo dei diritti fondamentali dell'uomo, tra cui chiaramente quelli civili e politici.

Sono, infatti, questi, i diritti che insieme rendono possibile l'affermazione della personalità e della dignità dell'individuo.

Passiamo adesso al secondo aspetto del primo quesito: quale libertà deve essere garantita per preservare le differenze?

Quando si è in presenza di modi d'essere di una persona, non basta che lo Stato abbia a garantire determinati diritti estendendoli anche alle minoranze, e consentendo o non limitando particolari comportamenti, ma occorrerà garantire all'individuo la libertà nella volontà.

Perché ciò che rende non libera un'azione è un impedimento (o una costrizione), mentre ciò che fa di una volontà, una volontà non libera, è l'essere guidata o diretta da un soggetto diverso dal soggetto del volere⁴⁷, cioè l'essere eteroguidata o eterodiretta⁴⁸.

L'affermazione del diritto di libertà religiosa nel rispetto delle diversità, non può prescindere da questa valutazione.

⁴⁶ L'universalismo dell'eguaglianza non è omologazione, ma rispetto per le differenze; esso diventa incompatibile con un sistema democratico solo quando impone la propria supremazia, trasformando quelle differenze in illibertà e diseguaglianze. Per un approfondimento, cfr. A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli, 1994.

⁴⁷ Cfr. M. TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 98, dove molto opportunamente si afferma "Da una libertà come assenza da costrizioni, come facoltà, si è passati ad una libertà come potere, capacità di compiere, non più individuale, ma all'interno di una comunità, nei cui confronti non è più sufficiente l'assenza di impedimenti, ma occorre un interessamento fattivo dello Stato e una conseguente considerazione positiva del fattore religioso".

⁴⁸ Cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 66.

Per cui, una volontà può dirsi libera non per il fatto negativo che quel comportamento non è vietato, ma per il fatto positivo di essere la conseguenza di un'autodeterminazione dell'individuo.

In termini pratici, in un dato ordinamento occidentale, per dirsi affermato il diritto di libertà religiosa nel rispetto delle diversità, non basta che ad un soggetto di fede musulmana sia consentito indossare il velo, ma occorre che la scelta di indossarlo sia una conseguenza della libera ed autonoma volontà dell'indossatore.

Alle stregua di quanto argomentato nei precedenti paragrafi, l'analisi del secondo quesito risulta, invece, certamente più agevole: a quanta eguaglianza è possibile rinunciare per favorire l'affermazione delle diversità?

Parlare di "rinuncia all'eguaglianza" o di parziale affermazione del principio d'eguaglianza, in tema di ragionevoli diversità, è del tutto errato, a meno che non si facciano propri gli estremi assunti dell'egualitarismo, che imponevano l'utopica, nonché inaccettabile, eguaglianza di tutti in tutto⁴⁹.

Rappresentare i valori contenuti nelle differenze, e perciò modellare le modalità di distribuzione di un diritto, significa invece dilatare il principio d'eguaglianza in maniera da renderlo strumentale all'affermazione del diritto, ed in modo da evitare un'illegittima discriminazione nella fruizione individuale dello stesso.

⁴⁹ Cfr. B. CARAVITA, *Oltre l'eguaglianza formale. Un'analisi dell'art. 3 co. 2 della Costituzione*, cit., p. 73: "l'eguaglianza.. non è «di tutti in tutto», ma di «di tutti in qualche cosa»: e questo «qualche cosa» è finalmente più in là dei soli diritti civili e politici".

Viene, così, ad essere colmata un'insidiosa lacuna giuridica, sicché si denota non già un'applicazione parziale del principio d'eguaglianza (una rinuncia), ma, al contrario, una legittima integrazione dello stesso.

Pertanto, il bilanciamento tra eguaglianza e diritto di libertà religiosa comporta l'assimilazione, nell'ambito dell'ordinamento giuridico, di quelle differenze ritenute socialmente e politicamente utili per il progresso sociale, a cui lo Stato deve garantire libertà di affermazione, nel rispetto dell'eguale dignità degli individui⁵⁰.

Appare chiaro, infatti, che posto in questi termini, il valore dignità personale produce un collante socio-giuridico tra libertà ed eguaglianza tale per cui "se l'uguaglianza di risorse fornisce la migliore concezione dell'uguaglianza distributiva, allora i diritti che reputiamo essenziali alla libertà presentano una parte o un aspetto dell'uguaglianza distributiva, e in quanto tali sono automaticamente tutelati qualunque forma di uguaglianza si realizzi. La priorità della libertà [così] è garantita non a spese dell'uguaglianza ma nel suo nome"⁵¹.

3. *L'eguale libertà religiosa.*

Il confronto tra gli esseri umani resta, per certi versi, il metodo più efficace per sviluppare gli assetti sociali di una comunità, e per lasciare che quest'ultima sia predisposta ad accogliere quelli che sono i portatori di

⁵⁰ Cfr. A. E. GALEOTTI, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 4, dove si pone in evidenza il ruolo centrale dell'eguale rispetto: "dà valore e significato all'istanza liberale delle libertà eguali e a quella democratica della partecipazione eguale alla costruzione della comunità politica".

⁵¹ Cfr. R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza (2000)*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 139.

nuovi valori (in quanto diversi da quelli tradizionalmente stanziati in quell'area geografica), e con essi, il dinamico messaggio multidentitario che deve necessariamente trovare affermazione, e che non può essere respinto se non rinunciando alla democrazia⁵².

Se, in generale, è difficile trovare punti d'incontro nell'ambito di un confronto tra diversi ideali, proprio perché con essi si riflette un modo d'essere e d'interpretare la quotidianità, il dialogo mostra tutta la sua precarietà, in termini di vocazione costruttiva, quando la materia del contendere ha ad oggetto il proprio credo religioso.

La regola elementare, infatti, per rendere produttivo uno scambio di conoscenza, è quella di considerare criticabile la propria opinione, non pretendendo di rivestire le proprie considerazioni del dogma dell'incontestabilità.

Ciò comporta una difficoltà relazionale, che rende impossibile la comprensione delle ragioni altrui, e la nascita in chiave teorica di quello che è lo scontro religioso.

E se questo è un problema radicato nel modo in cui un popolo di cultura e tradizione comune decide di porsi nei confronti dei soggetti "eterocolti", diventa una piaga difficilmente arginabile quando tale atteggiamento viene assunto anche dallo Stato nell'interpretare e disciplinare il fenomeno religioso.

Abbiamo, infatti, nelle pagine precedenti tracciato una breve panoramica su quella che è stata la lotta per l'affermazione dei credi⁵³ in

⁵² Cfr. M. PIRAS, *Pluralismo religioso e moralità democratica. Saggi su Rawls e Habermas*, Trauben, Torino, 2010, p. 20: "Se vuoi la democrazia devi trattare gli uomini da liberi e uguali".

⁵³ Per un approfondimento inerente alla legislazione ecclesiastica dell'Italia post-unitaria, cfr. M. TEDESCHI, *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica nell'Italia post-unitaria*, in

Europa, e sulla lenta evoluzione, prima filosofico-politica e poi normativa, della tolleranza verso l'ampio e moderno concetto di libertà religiosa.

Ed abbiamo riscontrato come, nonostante l'avvento del diritto di libertà religiosa, esso a tutt'oggi non possa considerarsi affermato in Europa - nella sua accezione democratica -, essendo deficitario nella relazione con il principio di eguaglianza religiosa.

Per evitare scomodi fraintendimenti, chiariremo subito che non è nostra intenzione mettere in discussione l'autonomia giuridica e valoriale, che pure è esistente, tra il diritto di libertà religiosa ed il principio di eguaglianza.

Potrà certamente affermarsi che, ad esempio, nell'ambito dell'Unione Europea, la religione cattolica goda del diritto di libertà religiosa nella sua più ampia accezione⁵⁴.

Difficilmente, però, potremo esporci, sino a questo punto, affermando lo stesso per i Musulmani⁵⁵ ⁵⁶, i Testimoni di Geova, o per i portatori di una credenza atea.

Dir. rel., 1, 2010, p. 289, dove si evidenzia che "Spetta allo Stato... garantire le esigenze del pluralismo religioso e lo sviluppo dei diritti confessionali, sopperendo a una mancanza di tradizione legislativa al riguardo".

⁵⁴ Oltre che della personalità giuridica internazionale, *sui generis*, riconosciuta alla Santa Sede, quale organo esponentiale e di governo. Su quest'aspetto, è bene cfr. F. RUFFINI, *La personalità giuridica internazionale della Chiesa. Esame critico delle dottrine giuridiche*, Macioce e Pisani, Isola del Liri, 1936; P.A. D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, a cura e con introduzione di C. CARDIA, Il Mulino, Bologna, 1994; G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, Giappichelli, Torino, 1996; F. MARGIOTTA BROGLIO, voce *Chiesa cattolica e organizzazione internazionale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, 3, 1989, pp. 1-12; M. TEDESCHI, *Santa Sede (diritto ecclesiastico)*, in *Enc. dir.*, 41, 1989, pp. 288-300; F. PETRONCELLI HÜBLER, *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Jovene, Napoli, 1989; S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1988.

⁵⁵ Cfr. M. TEDESCHI, *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Dir. e rel.*, 1-2, 2006, pp. 233 e 234, dove si afferma: "Nell'Europa cristiana i musulmani sono oggi presenti in una duplice posizione: come cittadini dei singoli Stati di appartenenza e come emigrati provenienti dai Paesi islamici. Per i primi non dovrebbe esserci alcun particolare processo

Per questi ultimi soggetti, infatti, così come per una smisurata compagine di minoranza, il diritto di libertà⁵⁷ religiosa non è sostanzialmente garantito in tutti i suoi elementi essenziali (come descritti *supra* nel cap. II).

Pertanto, divenendo in un ordinamento democratico necessario il rapporto tra il principio d'eguaglianza ed i diritti fondamentali garantiti⁵⁸, e non riscontrandone, per quanto detto, la sussistenza con il diritto di libertà religiosa nell'ambito dell'ordinamento europeo⁵⁹ – che pure si

d'integrazione, al più il rispetto del loro credo, garantito per altro dalla libertà religiosa; per i secondi i problemi sono maggiori perché in taluni casi si trovano di fronte una realtà difficilmente comprensibile per cui tendono a restare uniti nelle loro comunità, non si integrano. Anche quando lo Stato è dichiaratamente laico, giocano un ruolo difficoltà linguistiche, paure e retaggi storici, l'insufficienza stessa delle strutture statuali, impreparate ad un tale tipo di immigrazione e incapaci di garantire ai musulmani una dignitosa presenza e l'esercizio stesso della libertà religiosa”.

⁵⁶ Si pensi, ad esempio, che solo in Spagna l'Islam può vantare uno statuto concordato con lo Stato. Sul punto, cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna”, in S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 53 ss.

⁵⁷ Libertà religiosa che in quanto diritto necessita dell'attribuzione di determinate prerogative per la sua affermazione, e di una precisa concettualizzazione. Diviene pertanto cosa assai diversa dalla volatilità del principio, che solo in un'accezione diversa dal diritto può essere inteso come “lotta per superare gli ostacoli che si frappongono al pieno sviluppo delle iniziative sorte a partire dallo stato di cose (diverso da un tempo all'altro e da un luogo all'altro) di fronte a cui noi ci troviamo” ; cfr. L. GEYMONAT, *La libertà*, Rusconi, Milano, 1988, p. 35.

⁵⁸ Cfr. P. BARILE, *Diritto dell'uomo e libertà fondamentali*, cit., p. 79, dove si afferma che nello Stato di diritto democratico libertà ed eguaglianza “non solo si limitano e si condizionano l'un l'altro, ma l'eguaglianza diventa il modo di essere delle libertà, ne configura il principio di espansione e lo adatta a quello di comparazione”.

⁵⁹ E neanche in quello italiano. Cfr. M. TEDESCHI, *Gruppi sociali, confessioni e libertà religiosa*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1-2, 1993, p. 287, dove si afferma: “La nostra Costituzione tutela indipendentemente libertà ed eguaglianza, non tenta nemmeno di raccordarle, sembra anzi di aver optato più per la piena attuazione del principio di eguaglianza, nonostante l'art. 3 Cost. – norma base del sistema costituzionale – sia la più disattesa. Posizione miope, perché le diseguaglianze formali e sostanziali si possono dirimere solo in capo ad una totale libertà. È evidente, infatti, che si può essere eguali anche in regimi che non si informano a principi di libertà”.

definisce democratico – non possiamo accertarne e dichiararne l'affermazione.

Come ovviare, allora, a questa pungente constatazione?

Delle due l'una: o l'ordinamento comunitario rinuncia al proprio assetto democratico – mandando al macero decenni di dichiarazioni in tema di tutela dei diritti individuali -; oppure, prende provvedimenti seri per rendere sostanzialmente accessibile a tutti il diritto di libertà religiosa.

Essendo, però, la democrazia l'ordine politico che oggi appare maggiormente funzionale alla realizzazione di una società nella quale gli individui possano essere trattati come liberi ed uguali, e quindi potenzialmente comprensiva degli elementi essenziali per permettere la piena affermazione della personalità, è per noi (cittadini europei) auspicabile la seconda delle due soluzioni prospettate.

Tra l'altro, perseguire l'eguale libertà religiosa e dare la possibilità a tutti di poter professare liberamente il proprio credo ed affermare, senza condizionamenti, la propria personalità, non soltanto giova al fattore religioso in generale, ma crea i presupposti per la pace e la coesione sociale⁶⁰, con la conseguenza di un immediato aumento delle potenzialità di sviluppo della comunità.

Ciò è vero, in quanto, accettato il diverso anche istituzionalmente mediante un riconoscimento generalizzato del diritto di libertà religiosa, diviene più semplice calarsi nella sua individualità e carpirne l'essenza: trasformare il potenziale scontro in un sanante incontro, che prevede uno scambio di valori, i quali non vengono più percepiti in senso negativo –

⁶⁰ In quanto l'eguaglianza diviene nello stesso tempo "garanzia di eguale godimento dei diritti da parte di tutti" e necessario limite per la "compresenza di più libertà". Cfr. P. BARILE, "Eguaglianza e tutela della diversità in Costituzione", in *Quaderni Costituzionali*, 1, 1994, p. 55.

come una *deminutio* del proprio agire culturale – ma in senso positivo, e quindi aggiuntivo, integrativo della sostanza antropologica di cui è costituita una comunità, che per tale effetto diviene una società socialmente produttiva ed interculturale⁶¹.

Quando, invece, la discriminazione nell'accesso al diritto è di carattere istituzionale, i cittadini non possono essere favoriti in questo processo d'integrazione sociale, ma anzi, si sentono legittimati a considerare di secondo piano, e quindi non meritevole di tutela, o quanto meno soggetto a limitate garanzie, l'esercizio del credo altrui.

In un contesto siffatto, non viene a svilupparsi l'individualismo inteso come capacità del singolo di apportare un contributo in termini di ricchezza culturale alla società, ma si produce soltanto "egoismo", che rappresenta la prima causa d'emarginazione sociale e di indifferentismo verso le sorti della comunità.

Eguale libertà religiosa vuol dire⁶², invece: considerare meritevole di dignità ogni credo religioso o areligioso, e con esso, la personalità individuale del soggetto che ne è portatore, perseguendone la comune affermazione; annullare le effettive e potenziali forme di discriminazione, valorizzando le differenze, che diventano così strumento di affermazione della libertà religiosa, e di ricchezza e di integrazione sociale; garantire ad

⁶¹ Cfr. F. FALANGA, *I riflessi dell'educazione civica e sessuale sulla piena affermazione del diritto di libertà religiosa in Europa, e il magistero pontificio*, cit., p. 408.

⁶² Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, cit., p. 157, "non solo il diritto di scegliere, ma anche il diritto di non compiere alcuna scelta, di condurre una vita non illuminata dalla luce della grazia, né tormentata dal dubbio della miscredenza, né esaltata dalla tensione morale di qualsiasi impegno civile", e non solo, come rappresentato da P. BELLINI, "Nuova problematica della libertà religiosa individuale nella società pluralista", in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, vol. I, pp. 130-139, "nella piena possibilità di ciascuno di determinarsi in ordine alla propria posizione di fronte al trascendente, alla spiritualità, in una parola alle faticose domande ultime dell'esistenza umana".

ogni persona libertà ed autonomia decisionale nella scelta di perseguire un determinato credo, in tutte le sue manifestazioni, così come di mutare tale decisione, e con essa il proprio orientamento di credenza; preservare ogni persona da quei fatti, atti o comportamenti che siano idonei ad incidere, nel caso concreto, sulla libera formazione della coscienza; consentire ad ogni persona di manifestare in ogni modo il proprio credo, con il solo limite della dignità umana e - in presenza di chiari e specifici motivi - del rispetto dell'altrui libertà religiosa.

Solo in questo senso, l'affermazione del diritto di libertà religiosa può dirsi in piena sintonia con un sistema che si definisce democratico. Perché solo così intesa e garantita, la libertà religiosa può essere a portata di tutti e costituire strumento per la piena affermazione della personalità individuale.

3.1. Presupposti giuridici.

Definiti i margini del concetto di eguale libertà religiosa, bisogna approfondire la tematica per verificare quali sono i presupposti giuridici che devono sussistere per consentire la contestuale affermazione del diritto.

Innanzitutto, dobbiamo considerare l'ordine politico che deve essere fatto proprio dall'ordinamento giuridico.

L'eguaglianza nella diffusione ed affermazione dei diritti fondamentali dell'uomo è un traguardo raggiungibile solo negli ordinamenti democratici⁶³.

Non solo e non tanto perché questi ordinamenti prevedono un'equa distribuzione dei poteri, ma soprattutto perché mirano ad un'affermazione sostanziale di tali diritti.

Sarebbe, infatti, difficile ipotizzare quella necessaria equità e ragionevolezza nell'attuazione dei diritti in un sistema diverso da quello democratico, dove essendo legittima la discriminazione, diverrebbe più che superfluo trovare una soluzione per un'omogenea applicazione dei diritti.

La democrazia, però, per rilevare effettivamente anche sull'aspetto religioso della comunità, dovrà "sposare" necessariamente il fondamentale principio di laicità⁶⁴ dello Stato^{65 66}.

⁶³ Cfr. M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione, cit.*, p. 180, dove si afferma che "come dimostra la storia dei rapporti tra stati e confessioni in Europa, il principio democratico costituisce un presupposto fondamentale di metodo e di contenuto per una politica religiosa pluralista e per un diritto ecclesiastico di libertà". Per un interessante approfondimento cfr. anche D. ARCHIBUGI, D. BEETHEM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998.

⁶⁴ Che costituisce il completamento del datato processo di secolarizzazione, ma che non può essere identificato in questo. Cfr. M. TEDESCHI, *Secolarizzazione e libertà religiosa, in cit.*, p. 47: "La secolarizzazione nasce quando nel sec. XVI – ma questo processo inizia molto prima nel sec. XII – si frantuma l'unità del mondo cristiano e la laicità è solo uno degli aspetti, per altro tardiva, di tale processo, non l'unico, per cui i due concetti non possono identificarsi".

⁶⁵ Cfr. M. RICCA, *Dike meticcia, Rotte di diritto interculturale, cit.*, p. 104, il quale arriva finanche ad affermare che "proprio perché la laicità è una strategia di gestione delle relazioni (culturali) tra lessico dell'uguaglianza e tutela delle differenze, un diritto totalmente secolarizzato cesserebbe di essere un diritto laico", in quanto ignorerebbe del tutto le differenze religiose.

⁶⁶ Per una riflessione di carattere giuridico, cfr. G.G. FLORIDIA, S. SICCARDI, *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello Stato, in Giur. Cost.*, 1989, pp. 1086 ss.

Per ottenere questo risultato, lo Stato dovrà maturare il proprio processo di *secolarizzazione* - iniziato con il consolidamento della propria autonomia rispetto alle Chiese, e sviluppatosi nel solco dell'anticlericalismo e della pretesa rivoluzione nella definizione dell'identità delle istituzioni statali -, mediante una tappa successiva, dettata dalle esigenze della moderna interpretazione del diritto di *libertà religiosa*, ovvero l'acquisizione della propensione dell'ordinamento ad originare la fondamentale neutralità degli spazi giuridici.

Il risultato di questo percorso non è l'esclusione dalle tematiche disciplinate dall'ordinamento del fattore religioso, ma bensì la costituzione dei presupposti per lo sviluppo e l'affermazione paritetica di ogni credenza⁶⁷.

Laddove, infatti, uno Stato dovesse dimostrare una particolare "complicità" con un determinato credo religioso, privilegiandolo rispetto agli altri, a nulla rileverebbe il dato che tutti gli altri credi diversi da quello privilegiato siano effettivamente considerati allo stesso modo e suscettibili di un'uniforme applicazione del diritto di libertà religiosa, in quanto

⁶⁷ Presupposti che, secondo C. MAGRIS, *Laicità, la grande frantesa*, in *La Storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Garzanti, Milano, 2006, p. 26, sarebbero insiti anche in un atteggiamento che stia a significare "tolleranza, dubbio rivolto pure alle proprie certezze, autoironia, demistificazione di tutti gli idoli, anche dei propri; capacità di credere fortemente in alcuni valori, sapendo che ne esistono altri pur rispettabili".

l'intero sistema sarebbe alterato da questo sbilanciamento⁶⁸, ed impossibile si rilevarebbe l'affermazione del diritto di libertà religiosa⁶⁹.

Ebbene anche sottolineare in questa sede - come tra l'altro già accennato nel capitolo precedente - che non è possibile interpretare e personalizzare il principio di laicità dello Stato⁷⁰.

Questo principio, come evidenziato, pretende dallo Stato "neutralità" per il fattore religioso, che non significa indifferentismo normativo, ma capacità dello stesso di sviluppare una disciplina giuridica ed un sistema

⁶⁸ Cfr. M. TEDESCHI, *Secolarizzazione e libertà religiosa*, cit., p. 52: "Lo Stato non può limitarsi, infatti, a garantire al singolo cittadino o alla confessione le tradizionali forme di manifestazione della libertà religiosa, e cioè la professione, la propaganda e il culto, ma dovrà porli su un piano di sostanziale eguaglianza, senza privilegiare alcuno, per preservare proprio quel concetto di libertà che ogni diversa accezione finirebbe con il violare". [Il corsivo è nostro].

⁶⁹ Del resto è inconfutabile che "Uguaglianza e pari dignità degli individui, uguale libertà (e dignità) di tutte le confessioni religiose, distinzioni degli ordini delle confessioni dall'ordine dello Stato, razionalità della legge nella disciplina del fenomeno religioso, imparzialità della P.A. sono profili costitutivi e co-essenziali della laicità dello Stato", così G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 440.

⁷⁰ Per una generale, seppure incompleta, rassegna sul principio di laicità, cfr. C. CARDIA, "Stato laico", in *Enc. dir.*, 1990, pp. 874 ss.; L. GUERZONI, "Considerazioni critiche sul 'principio supremo' di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea", in *Il diritto ecclesiastico*, 1992, I, pp. 80 ss.; M. TEDESCHI, "Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali", cit., pp. 548 ss.; AA. VV., *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1993; S. LARICCIA, "Laicità dello Stato e democrazia pluralista", in *Il diritto ecclesiastico*, 1995, pp. 383 ss.; F. RIMOLI, "Laicità (dir. cost.)", in *Enc. giur. Treccani*, XVIII, Roma, 1995; M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996; S. MANGIAMELI, "La 'laicità' dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e 'pluralismo confessionale e culturale' (a proposito della sentenza che segna la fine del giuramento del teste nel processo civile)", in *Diritto e società*, 1997, pp. 14 ss.; S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1999; G. CASUSCELLI, "Laicità dello Stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese", in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, I, Cedam, Padova, 2000, pp. 467 ss.; C. MIRABELLI, "Prospettive del principio di laicità dello Stato", in *Quaderni di diritto e di politica ecclesiastica*, 2, 2001, pp. 65 ss.; F. FINOCCHIARO, "Alle origini della laicità statale", in *Il diritto ecclesiastico*, 4, 2002, pp. 1257 ss.; M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008; S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009.

paritetico nel quale ogni credo, religioso o areligioso, possa liberamente affermarsi e svilupparsi⁷¹.

Ciò posto, la neutralità dello Stato è l'atteggiamento normativo che non può mai mancare per dirsi affermato il principio di laicità, mentre ciò che è suscettibile d'interpretazione e di modificazione nel tempo, in relazione all'aspetto liquido e mutevole della sostanza antropologica che è propria della comunità, è il sistema normativo di riferimento.

Ed è solo quest'ultimo, in quanto disciplina giuridica suscettibile di influenza politica, che può diversificarsi nei vari ordinamenti giuridici; si parlerà, pertanto, di sistema⁷² italiano⁷³, francese, spagnolo *etc.*, ognuno più o meno efficace, e suscettibile di critica e di opinioni diverse.

Ma non potrà mai parlarsi di laicità⁷⁴ francese⁷⁵, italiana o spagnola⁷⁶, in quanto la laicità è "neutralità", e la "neutralità", nel senso dato, è un

⁷¹ Sotto questo aspetto, ad esempio, si ritiene quasi paradossale la posizione del Tar del Veneto, sentenza n. 1110/2005, la quale pretenderebbe inquadrare l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche come un viatico strumentale all'affermazione del principio di laicità dello Stato. In questa sentenza, infatti, tra le altre cose si afferma al punto 11.9: "il crocifisso deve essere considerato... anche quale segno di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana, tolleranza religiosa e quindi, di quella laicità che caratterizza la nostra Carta Costituzionale", e che evidentemente tutto è, ma non laicità. Sulla tematica, tra i tanti, cfr. S. BRICCOLA, *Libertà religiosa e "Res publica"*, Cedam, Milano, 2009, p. 96; N. FIORITA, *La resistibile ascesa di un simbolo religioso: storia recente del crocifisso*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2006, 1, p. 249; A. FUCCILLO, *Il crocifisso resta in aula: esprime valori (anche) laici*, in *Diritto e Giustizia*, 2006, 10, pp. 69-72.

⁷² Cfr. A. VITALE, *Lo speciale regime costituzionale delle norme di derivazione concordataria*, in IDEM, *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 2005, pp. 255 ss.

⁷³ Per un approfondimento sul caso italiano, cfr. G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2007, n. 1, pp. 169 ss.

⁷⁴ Tra gli altri cfr. V. PACILLO, *"Neo-confessionismo e regressione"*, in *www.olir.it*, gennaio 2005, p. 4, che prende nota dell'esistenza di un'ermeneutica della laicità, provando a comporne una gradazione delle diverse espressioni e tracciando sette diversi gradi "grado zero, la laicità inutile, la laicità intesa in senso debolissimo, la laicità in senso debole, la laicità riformista, la laicità in senso forte, la laicità alla francese".

valore assoluto: o c'è, o non c'è; non può esserci a metà⁷⁷, e neanche per supposizione⁷⁸.

Per cui, democrazia e neutralità dello Stato devono essere i cardini giuridici, fondanti, dell'ordinamento per ottenere l'affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa⁷⁹.

Ci chiediamo, allora, se questo diritto, per esprimersi nella totalità della portata concettuale che qui si è data, necessita unicamente della compresenza dei principi di democrazia e laicità dello Stato?

⁷⁵ In senso conforme, cfr. M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy, cit.*, 2, 2008, p. 269, dove opportunamente si afferma "Se storicamente si è affermato per impedire la predominanza di una religione sulle altre, la vera essenza del concetto politico di laicità è quella non dell'esclusione, ma dell'inclusione, quale garanzia di libertà. La laicità è perciò positiva, dove però l'aggettivo non connota una qualificazione specifica rispetto alla laicità senza aggettivi, ma è soltanto una descrizione del significato intrinseco del concetto che, nell'accezione assunta nel pensiero di Sarkozy, non soltanto garantisce la libertà di credere e di non credere, ma soprattutto favorisce il dialogo e sviluppa le possibilità d'incontro tra le diverse componenti della comune identità nazionale".

⁷⁶ Né di "laicità pluralista", intendendo con questo termine la trasformazione della laicità "da criterio di neutralità indifferente e di imparzialità distante e disimpegnata a separazione che contiene l'attitudine dello Stato a porsi «a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini »", come argomentato da N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale, cit.*, p. 50. In quanto, a nostro avviso, con questa interpretazione si trasforma l'originaria portata valoriale del principio di laicità in un qualcosa che si assume nuovo, mentre si considera laicità quello che nei fatti è soltanto una mancata affermazione del principio.

⁷⁷ Cfr. R. COPPOLA, *Laicità relativa*, in P. PICOZZA, G. RIVETTI (a cura di), *Religione, cultura, e diritto tra globale e locale*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 103 ss.

⁷⁸ Cfr. B. RANDAZZO, *La Corte "apre" al giudizio di eguaglianza tra confessioni religiose?*, in *Giur. Cost.*, 1998, pp. 1865-1866.

⁷⁹ Che, come viene giustamente notato, presuppone anche la sussistenza di un particolare equilibrio tra autorità e libertà. Cfr. P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007, pp. 104-105: "Il rapporto individuo-Stato è un rapporto contrattuale – supera la concezione hegeliana della naturale politicità dell'uomo –, basato sul presupposto necessario della cessione del diritto di autorità, nel rispetto della tutela individuale della libertà ed uguaglianza religiosa. Il rapporto autorità-libertà presuppone che l'individuo possa partecipare alla vita delle formazioni religiose, che costituiscono il pluralismo atto alla soddisfazione dei bisogni individuali religiosi, ai quali lo Stato deve rimanere completamente estraneo".

Da un'attenta analisi delle argomentazioni prodotte, ne desumiamo che questi sono "solo" i presupposti giuridici – unitamente alla proclamazione del diritto di libertà religiosa - affinché possa essere sviluppata una disciplina, altrettanto giuridica, del fenomeno religioso che sia comprensiva della totalità degli elementi costituenti i fattori valoriali del diritto di libertà religiosa, unitamente ad un sistema atto a rendere per tutti effettiva l'affermazione del diritto.

Passiamo, pertanto, ai tratti essenziali di quella che potrebbe essere, a nostro parere, una disciplina idonea all'affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa.

3.2. La disciplina normativa.

Nei capitoli precedenti – in particolare nell'elaborazione del contenuto del diritto di libertà religiosa - si è avuto modo di argomentare su quelle che sono le ragioni che ci fanno propendere per la necessità di una normativa generale del fenomeno religioso, in alternativa, alla possibile esistenza di un sistema composto da plurime disposizioni particolari, contrattate con le singole entità religiose.

Per cui, evitando di ribadire concetti già espressi, ci soffermeremo sulla disciplina normativa che, in linea teorica, riteniamo più idonea al conseguimento effettivo di un'affermazione omogenea del diritto di libertà religiosa.

Diremo subito, che l'idea per noi più coinvolgente è quella di una normativa generale che, sulla base dei presupposti giuridici anzidetti,

abbia a preservare le legittime differenze di cui sono portatori i diversi credi.

Il primo ostacolo che dovrebbe arginare una normativa così teorizzata, sarebbe quello di contemplare tutte le potenziali differenze che vengono ad assumere importanza non trascurabile nella possibilità, per gli individui portatori del valore diverso, di beneficiare pienamente - e quindi in maniera eguale a coloro che compongono la maggioranza in una data comunità -, del diritto di libertà religiosa e, pertanto, di tutte le prerogative ricollegate all'esercizio dello stesso.

Non v'è dubbio, che sarebbe opera certosina e monumentale – oltre che di certo incompiuta- quella di una legge generale, di rango primario, che pretenda di poter disciplinare il diritto di libertà religiosa, nella presunzione di considerare tutte le possibili esigenze di diversità di precetto, in relazione alla composizione della comunità culturale.

Questo sia perché anche i credi consolidati possono sviluppare nuove esigenze - e quindi mutare nel tempo -, ma soprattutto per il dato di fatto che una comunità "liquida", per sua stessa natura, potrebbe, di punto in bianco, accogliere nuovi individui portatori di nuove credenze.

Si innescherebbe, così, un processo infinito di continua riforma ed integrazione delle diversità riconosciute come legittime differenze dall'ordinamento.

Allora in che modo coadiuvare la scelta di una normativa generale con la necessità di tutelare, e prevedere, tutte le legittime esigenze di diversità afferenti ai molteplici credi?

Una soluzione potrebbe ritrovarsi in un sistema simile a quello introdotto in Canada, con l'accennato "obbligo di accomodamento ragionevole".

Un sistema bifasico che, da un lato, abbia quindi a sviluppare una normativa generale applicabile a tutti i credi, religiosi o areligiosi, progettata in maniera da includere, e garantire, tutti i presupposti per la generale affermazione del diritto di libertà religiosa, e nella quale sia indicato come unico limite all'esercizio del credo, l'attuazione di tutte quelle pratiche comportanti un'effettiva compromissione della dignità umana e - in presenza di chiari e specifici motivi - del rispetto dell'altrui libertà religiosa.

Mentre dall'altro, abbia altresì a prevedere una commissione giurisdizionale che sia in grado di verificare, nei singoli casi sottopostigli, quando una normativa, destinata alla disciplina dei rapporti giuridici sia pubblici che privati, sia effettivamente compromettente per la preservazione di una legittima differenza nell'esercizio e nell'affermazione di un credo, e pertanto direttamente incisiva sul diritto all'eguale libertà religiosa.

In questi casi, alla commissione giurisdizionale dovrebbe essere conferito il potere di ordinare, con efficacia immediata, o l'abrogazione della norma lesiva, o la sospensione dell'applicazione della stessa in attesa di una sua riformulazione nei modi suggeriti dalla commissione - e contemplante anche la differenza in questione -, oppure la mera disapplicazione della norma al caso di specie e a quelli simili.

Un sistema di disciplina del fenomeno religioso così costituito, potrebbe, a nostro parere, garantire, se celere, la piena affermazione del

diritto di libertà religiosa; laddove, dimostrando attenzione e pronta tutela per tutte le legittime differenze prospettabili - che essendo una componente dell'essere del credente, devono essere integrate nell'esercizio del diritto⁸⁰ - rende per tutti possibile una soddisfacente fruizione dello stesso.

Detta commissione, dovrebbe anche occuparsi - in ultima istanza - di un'altra prerogativa essenziale del diritto di libertà religiosa, ovvero della libertà di recesso dalla confessione senza condizionamenti.

Se è vero, infatti, che il diritto di libertà religiosa sottende la facoltà di poter liberamente aderire ad una confessione, e anche vero che l'individuo ha il diritto di mutare la propria convinzione, e quindi di poter recedere dal proprio vincolo associativo con la confessione religiosa, senza subire alcun tipo di vessazione.

Pertanto, pur riconoscendo la generale validità e *ratio* della regola generale del divieto di non ingerenza dello Stato, e la fondamentale esigenza di autonomia statutaria riconosciuta alle diverse confessioni religiose, a nostro avviso, i provvedimenti disciplinari e spirituali⁸¹ di queste non possono non essere sottoposti al vaglio di una giurisdizione

⁸⁰ In quanto non è possibile per lo Stato sindacarne la qualità religiosa. Sull'argomento ci risultano illuminanti le considerazioni svolte da F. ONIDA, "Ultimi sviluppi nell'interpretazione del principio di libertà religiosa nell'ordinamento statunitense", in *Diritto ecclesiastico*, I, 1983, p. 351, dove si afferma "qualunque pensiero di proponga come religioso va accettato per tale, perché la prima incostituzionale limitazione della libertà religiosa si avrebbe proprio se lo Stato si assumesse il compito e il potere di definire cosa è e cosa non è «religione»".

⁸¹ Pertanto, innanzi a detta commissione, potrebbero essere impugnati anche i provvedimenti e le decisioni dei c.d. tribunali religiosi, che in qualche modo si considerano lesivi per il diritto di libertà religiosa. Per un approfondimento sul ruolo di questi tribunali, cfr. A. KHAN, *The Reopening of the Islamic Code. The Second Era of Ijtihad*, in *University of St. Thomas Law Journal*, 2003, vol 1, pp. 343 ss.; oltre che A. CAPUTO, *La giurisdizione e i conflitti culturali*, in *Questione giustizia*, 2005, n. 4, pp. 710 ss.

statale⁸², quando sono idonei a mortificare la dignità e la fama personale del fedele⁸³.

Solo in questo modo, il diritto di libertà religiosa sarebbe effettivamente garantito al singolo nella sua accezione piena, e non per il tramite della confessione religiosa⁸⁴.

La quale, essendo il più delle volte un'entità giuridica autonoma, tende a preservare esclusivamente il diritto di libertà religiosa nella sua dimensione confessionale, mirando primariamente alla preservazione dei propri interessi e, solo successivamente, a quelli dei propri fedeli, tra l'altro, pretendendo di arginare, condizionare e limitare i diritti di questi, esclusivamente in base al vincolo di fede⁸⁵.

⁸² In senso conforme, cfr. A. C. JEMOLO, *Capisaldi intorno ai rapporti tra Stato e Chiesa circa la potestà di magistero*, in *Rivista di diritto matrimoniale e dello stato delle persone*, 1958, p. 359, dove si afferma “[...] mentre non si potrà mai invocare protezione del giudice dello Stato per privazione di beni spirituali, per condanne ecclesiastiche, per essere additati come portatori di dottrine ereticali o comunque erronee, come esclusi dalla società dei credenti, resta invece intatto il diritto alla fama, a non essere diffamati o ingiuriati, quale sia la posizione che si assuma sul terreno religioso e le condanne che si meritino su questo terreno”.

⁸³ Difatti, come è stato opportunamente osservato “il problema non è tanto quello di risolvere un conflitto fra autorità e libertà quanto quello di contemperare la tutela di diverse ma complementari libertà (riconosciute rispettivamente al gruppo e all'individuo)”, così M. BASILE, *L'intervento dei giudici nelle associazioni*, Giuffrè, Milano, 1975, p. 42.

⁸⁴ Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, cit., p. 108, dove si afferma “Per buona parte del ‘secolo breve’ nel nostro paese (ma non solo in Italia) la libertà di religione del cittadino ha ricevuto tutela indirettamente, attraverso l'appartenenza confessionale: a seconda della forza contrattuale della confessione di appartenenza e con buona pace di chi – per definizione, i non credenti e gli agnostici – a una confessione non appartenga”.

⁸⁵ In aperto contrasto con l'avvenuto processo di secolarizzazione, che rappresenta “l'insieme di tutte le idee filosofiche e regole costituzionali e comportamenti politici, che impediscono a tutti coloro che esercitano un'autorità riguardo a quello che concerne la vita *dopo* la morte, di esercitare anche un'autorità riguardo a quello che concerne la vita *prima* della morte” (corsivo dell'autore), come affermato da G. CALOGERO, in AA. VV., *Ermeneutica della secolarizzazione*, Cedam, Padova, 1976, p. 72.

3.3. *Aspetti soggettivi ed oggettivi.*

Il sistema di tutela del diritto all'eguale libertà religiosa, così come descritto nel precedente paragrafo, dovrebbe essere indirizzato a tutte le persone, sia fisiche che giuridiche, presenti sul territorio della comunità, senza alcuna distinzione tra cittadini e non cittadini.

Il diritto di libertà religiosa è, infatti, un diritto che deve essere garantito a tutti, e non può subire condizionamenti in relazione alla posizione giuridica dell'individuo, né tantomeno in relazione a quella della confessione religiosa di appartenenza⁸⁶, in quanto essendo una delle espressioni del concetto di dignità della persona, in nessun modo e per nessuna ragione può essere compromesso.

E mentre la disciplina generale, in quanto tale, dovrebbe comprendere l'intero universo religioso - sia in chiave soggettiva che oggettiva, con particolare riferimento ai diritti ed ai limiti conseguenti ai rapporti tra lo Stato ed i credenti⁸⁷ (questi ultimi sia presi singolarmente, che collettivamente sotto forma di autonoma entità giuridica), ed alle forme di libera formazione, affermazione ed esercizio del credo -, più ampio dovrebbe essere, invece, il margine di operatività e competenza da affidare alla menzionata commissione giurisdizionale.

⁸⁶ Sulla chiara condizione di 'ineguale libertà' religiosa generatasi da un eventuale diniego di intesa tra Stato e confessione religiosa, e sulle conseguenze che questo può comportare a livello individuale, cfr. F. CORVAJA, *Rimedi giuridici contro il diniego di intesa con le confessioni religiose*, in *Quaderni costituzionali*, 2002, p. 227.

⁸⁷ Con la pretesa che lo Stato accordi sempre maggiore attenzione normativa alla tutela della spiritualità individuale, e che questa possa risultare la componente essenziale di ogni genere di *leadership*; cfr. H. CLEVELAND, M. LUYCKX, *Le ragioni della civiltà transmoderna. Tra fede e politica*, in *Il Mulino*, 2, 1999, p. 256.

In quanto, le restrizioni al diritto di libertà religiosa derivanti dalla mancata attenzione per la disciplina delle differenze legittime afferenti ai credi, possono derivare da qualunque tipo di comportamento giuridicamente rilevante⁸⁸.

Per cui, innanzitutto, soggetto dell'operato della commissione dovrebbe essere il singolo credente, il quale sarebbe l'unico legittimato a richiedere l'intervento indirizzato alla tutela della differenza.

In questo modo, si dà pieno riconoscimento al diritto di libertà religiosa individuale – che come si è avuto modo di evidenziare, rappresenta la vera essenza di questo diritto -, e sarebbe finalmente l'individuo ad essere strumento mediato per l'affermazione ed il riconoscimento anche della libertà religiosa confessionale.

In secondo luogo, oggetto del vaglio della commissione dovrebbe essere qualunque tipo di norma dell'ordinamento – non necessariamente afferente al fattore religioso – potenzialmente discriminante, in quanto non contemplante una legittima differenza, che abbia una diretta incidenza sull'effettiva affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa dell'individuo.

La vastità del campo applicativo del diritto di libertà religiosa, infatti, non permette di ricercarne le fonti ed i limiti nell'ambito del mero fattore religioso, e le stesse differenze, che sono prima etnico – culturali e poi religiose, possono essere sviluppate in ogni settore dell'ordinamento e ad ogni grado di rapporto giuridico.

⁸⁸ La poca sensibilità comunemente dimostrata sotto questo aspetto, sta “nella circostanza, perfettamente comprensibile, per cui ciò che è culturalmente diffuso, accettato appare anche psicologicamente ovvio e quindi cognitivamente razionale”, così M. RICCA, *Dike meticcica, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 111.

È possibile così tutelare efficacemente l'essenza della credenza e del sentimento religioso dell'individuo, che in quanto fattore condizionante l'affermazione della personalità, necessita di un "monitoraggio" costante del vivere quotidiano, perché è proprio lì, nell'ordinaria gestualità e nel raffronto con le consuetudini della maggioranza, che le differenze vengono ad essere represses, e svalorizzate, al punto da non consentire la piena e paritetica affermazione del diritto di libertà religiosa.

Tuttavia, la disciplina giuridica di un fenomeno, per quanto possa essere valida, necessita della piena collaborazione della comunità.

Il concetto di eguale libertà religiosa, per incontrare piena affermazione giuridica, deve, quindi, essere assimilato dalle persone, o meglio dalle maggioranze in generale, che devono comprendere lo stretto rapporto che esiste tra credo, legittima differenza culturale, religione e dignità umana.

Nelle pagine che seguono, cercheremo di esprimere questa esigenza, focalizzando l'attenzione sul fondamentale contributo che in questo può esserci fornito dal costituzionalismo, e sulla diretta necessità di trasformare le società da multiculturali in interculturali, soffermandoci, inizialmente, su un esempio di costituzionalismo - quello italiano - che a causa di un singolare approccio alla materia, può creare seri problemi all'affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa.

3.3.1. Un diverso concetto di eguale libertà religiosa: l'art. 8 della Cost. italiana.

I punti trattati nella nostra ricerca ci consentono, adesso, di sviluppare alcune dovute riflessioni sull'art. 8⁸⁹ della Cost. italiana.

Questa disposizione normativa, alla quale sono state attribuite da parte della migliore dottrina diverse chiavi interpretative – e che in relazione alle plurime prospettive giuridiche, ha visto, per se stessa, il prefigurarsi di un ruolo più o meno fondamentale nella “gestione” italiana del fenomeno ecclesiastico -, delinea un concetto di eguale libertà religiosa - senza dubbio - coerente con quella che è la disciplina costituzionale del fattore religioso prevista dall'ordinamento italiano⁹⁰, e che in pieno si conforma all'idea di libertà religiosa che può trarsi dall'analisi combinata degli artt. 1, 2, 3, 17, 18, 19, 20, 21 e 33⁹¹ della medesima Costituzione, ma

⁸⁹ Il quale testualmente recita: “Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”.

⁹⁰ Che è stata storicamente influenzata dalla necessità – sentita nell'ambito dell'Assemblea Costituente - di evitare nuove fratture con la componente cattolica del Paese, e di garantire quella pace sociale necessaria per la “ricostruzione” materiale ed ideale dell'Italia *post* bellica, visibilmente segnata dalle sorti del conflitto mondiale e dagli strascichi del dissolto regime fascista.

⁹¹ In particolare, per questa lettura sono significativi: l'**art. 2**, che è espressione della tutela dei valori personalistici, non solo nella loro dimensione particolare, ma anche in quella comunitaria, ritenuta necessario completamento della prima; l'**art. 3**, con il quale, dopo aver affermato il principio di eguaglianza di tutti i cittadini e aver escluso che sulla diversità (tra le altre) di religione possano fondarsi eccezioni, si abbandona a chiare lettere la concezione liberale dello Stato, e si assume quella sociale, facendo dell'uguaglianza sostanziale dei cittadini, principio primario della Repubblica; l'**art. 4**, che riconosce il valore del progresso materiale e spirituale della società; l'**art. 19**, che tutela direttamente l'esercizio, tanto individuale che collettivo, della libertà religiosa, così che l'opzione pluralistica che ispira la Costituzione tutta, viene ribadita anche con specifico riferimento al fatto religioso; l'**art. 20**, che esclude in radice ogni deviazione giurisdizionalistica nei confronti delle associazioni o istituzioni con fine di religione o di culto.

particolarmente distante - per le ragioni che subito spiegheremo - dall'ideale che in questo studio si è proposto nei paragrafi precedenti.

La discrepanza tra le due impostazioni del concetto di eguale libertà religiosa, non soltanto afferisce ad una questione di metodo – la disciplina normativa prescelta -, ma rileva anche e soprattutto sul piano qualitativo, e quindi valoriale, coinvolgendo gli elementi essenziali del diritto tutelato. Procediamo per gradi.

Il primo comma dell'art. 8 Cost. sancisce l'eguale libertà delle confessioni religiose di fronte alla legge. Ciò significa, che tutte le confessioni religiose debbono poter esercitare in maniera eguale tutti i diritti di libertà garantiti dalla Costituzione, tra i quali chiaramente anche quello di libertà religiosa, senza subire discriminazioni da parte della legge.

In questo senso, all'art. 8 co. 1 – così come anche agli artt. 19 e 20 Cost. – viene attribuita una funzione integratrice dell'art. 3 co. 1 Cost.⁹², estendendone le prerogative individuali anche ai gruppi sociali, e facendone conseguire la compatibilità dell'art. 7 Cost. con il principio d'eguaglianza sostanziale tra le confessioni religiose, ritenendosi sostenibile una produzione normativa - per queste – diversificata, purché informata alla comune ed uniforme tutela dei diritti di libertà.

Ma, non consentire discriminazioni da parte della legge all'esercizio del diritto di libertà religiosa, significa - effettivamente - promuoverne l'eguale affermazione? Quanto incide questo atteggiamento normativo sull'omogenea espressione e valorizzazione dei contenuti essenziali del

⁹² Cfr. M. TEDESCHI, *Stato e confessioni acattoliche. Contributo all'analisi dell'art. 8 della Costituzione*, in *Il Tommaso Natale*, 1977, fasc. dedicato agli *Scritti in memoria di Girolamo Bellavista*, vol. I, pp. 425 ss., e oggi in *Saggi di diritto ecclesiastico, Cit.*, p. 111.

diritto di libertà religiosa, ovvero sulla sussistenza - per tutti - del diritto di libertà di coscienza, del diritto di professare la propria credenza e del diritto di ottenere pari opportunità per professare la propria credenza?

Preliminarmente va evidenziato che la Costituzione italiana pur riservando una generosa attenzione alla definizione di diritto di libertà religiosa (art. 19 Cost.), da un lato, “dimentica” di garantirne il presupposto essenziale, ossia la libertà di coscienza, e dall’altro, limita l’interventismo dello Stato nell’ambito del fattore religioso (art. 20 Cost.).

A ciò si aggiunga, che la semplice enunciazione del diritto di libertà religiosa se non è accompagnata da comportamenti normativi favorevoli al riconoscimento e la sostanziale affermazione di quelli che ne sono gli elementi essenziali - anche se formalmente il diritto non è precluso a taluni da discriminazioni normative -, non soltanto è lontana dal presupporre la realizzazione del diritto di libertà religiosa, ma non ne sottintende neanche l’eguaglianza nella fruizione dello stesso.

Per cui, rapportare il principio d’eguaglianza con il diritto di libertà religiosa - come si è avuto modo di argomentare nei precedenti paragrafi - presuppone una valutazione delle differenze caratterizzanti i diversi credi che compongono un determinato panorama culturale. Solo attraverso tale analisi è possibile livellare - in senso costruttivo - le modalità d’esercizio del diritto di libertà religiosa, in modo da garantirne per tutti la piena affermazione. Ciò posto, non è dalla sola astensione da atteggiamenti normativi discriminatori che si realizza l’eguale libertà religiosa, ma occorre che lo Stato abbia a considerare le legittime differenze culturali presenti nella comunità, disciplinandole in maniera da garantire, a tutti, pari opportunità per l’esercizio del diritto di libertà religiosa.

Tutto questo è previsto nell'art. 8 Cost.?

Il secondo comma dell'art. 8 Cost. stabilisce il diritto per le confessioni religiose di organizzarsi secondo propri statuti – senza riferirsi al diritto di associazione di cui all'art. 18 Cost. –, riconoscendo loro la necessaria autonomia privata per la definizione del relativo fine religioso, con l'unico limite del rispetto per l'ordinamento italiano. Si appresta, così, la possibilità per queste di configurarsi come ordinamenti giuridici particolari⁹³, non risultando però tale facoltà una prerogativa essenziale per l'esistenza stessa della confessione, dal momento che nella realtà dei fatti non sempre è possibile riscontrare quel grado di organizzazione e di attività normativa, presupposto per la configurazione di un ordinamento giuridico⁹⁴.

Tuttavia, prevedendo il terzo comma dello stesso articolo la necessità per le confessioni religiose di disciplinare i propri rapporti giuridici con lo Stato, mediante la stipulazione di intese contrattate tra

⁹³ M. TEDESCHI, *Stato e confessioni acattoliche...*, cit., pp. 116 – 117, dove si afferma "(...) non mi sembra si possa dubitare che le confessioni religiose di cui all'art. 8 com. 2 siano degli ordinamenti giuridici particolari; esse, infatti hanno tutte le caratteristiche di questi ultimi: la plurisoggettività, l'organizzazione e l'attività normativa, che si sostanzia nell'emanazione degli statuti interni; d'altro lato, il limite del non contrasto con l'ordinamento giuridico italiano, non consente di considerare le confessioni come ordinamenti giuridici generali, non riscontrandosi tutti i caratteri tipici di questi ultimi, e cioè l'originarietà, la sovranità e l'assolutezza". In senso contrario cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, aggiornamento a cura di A. BETTINI e G. LO CASTRO, Zanichelli, Bologna, 2009, p. 140, "(...) le confessioni minoritarie non hanno soggettività di diritto internazionale, ma il diritto italiano, dichiarando che esse costituiscono, in quanto siano organizzate, ordinamenti giuridici e prevedendo di regolare il rapporto con le stesse sulla base di intese bilaterali, esteriorizza, nei propri confronti, tali rapporti. Con ciò esclude che questi si svolgano nel proprio ambito e siano regolati dai propri principi; esclude, cioè, che, in sede di stipulazione delle intese, le confessioni religiose appaiano come sudditi dello Stato e che le intese stesse siano atti interni dell'ordinamento italiano".

⁹⁴ Che nella sua unitarietà "non è un ente, anzi non è neppure una figura soggettiva, ma è il modo di essere di un gruppo, per cui questo è giuridicamente rilevante", cfr. M. S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 133 ss.

quest'ultimo ed i soggetti rappresentativi le diverse realtà religiose, se ne desume che laddove queste confessioni non abbiano a strutturarsi con un'adeguata organizzazione - e a presentare un'autonoma attività normativa -, difficilmente incontreranno i presupposti per il riconoscimento e per la conseguente definizione del "tanto ambito"⁹⁵ accordo legislativo⁹⁶.

Ne deriva, quindi, in primo luogo, che possono far valere nei confronti dello Stato le proprie differenze unicamente le confessioni religiose, con la discutibile esclusione non soltanto degli individui in generale, ma anche di tutte quelle persone fisiche o giuridiche portatrici di credenze areligiose; inoltre, la stessa nozione di confessione religiosa è retta da non ben definiti criteri per il riconoscimento – che, imposti dallo Stato, sono nello stesso tempo indeterminati, fuorvianti e pretestuosi -, e che limitano fortemente l'autodeterminazione delle confessioni - espressione di quell'autonomia privata, riconosciuta proprio dal precedente comma del medesimo articolo -, e che finiscono per condizionare la libera concorrenza culturale, attribuendo al Governo il potere di decidere quando si è in presenza di una "vera" confessione religiosa, e quando invece il gruppo che pone l'istanza per il riconoscimento rappresenta "solo" un mero assembramento culturale, la cui "sostanza antropologica" si presume priva di soggettività giuridica, e, pertanto, non meritevole di considerazione normativa.

⁹⁵ Nel sistema italiano questo accordo non soltanto consente alla confessione religiosa di potersi vedere riconoscere dallo Stato nella propria particolarità, ma gli consente di poter beneficiare del finanziamento pubblico riservato dallo Stato alle confessioni, il cosiddetto "otto per mille", di cui alla l. n. 222 del 1985.

⁹⁶ Sulla natura giuridica delle intese, cfr. M. TEDESCHI, *Stato e confessioni acattoliche*, cit., pp. 123 ss.

Viene così posta in essere un'evidente discriminazione nel riconoscimento normativo delle differenze, e quindi una generale restrizione all'esercizio del diritto di libertà religiosa per tutti coloro che non riescono a beneficiare dell'intesa con lo Stato; che se sono confessioni religiose possono "godere" della sola tutela loro riservata dalla vetusta, fascista ed antidemocratica L. 1159 del 1929, mentre se coltivano credenze areligiose, sono al di fuori da ogni tipo di garanzia – ad eccezione di quelle generalmente riconosciute dalla Costituzione, ma che abbiamo giudicato non sufficienti per la piena affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa -.

Difatti, seppure la dottrina maggioritaria⁹⁷ ritiene che l'oggetto delle intese debba sostanziarsi unicamente in quelle disposizioni particolari afferenti alle confessioni religiose stipulanti, e mai riguardare i principi generali garantiti dalla Costituzione - come la libertà religiosa -, ci sembra difficile immaginare che dette disposizioni contrattate - proprio perché riconosciute dallo Stato in maniera discrezionale soltanto a determinati gruppi religiosi -, non si risolvano di riflesso, per gli esclusi, in una dannosa menomazione dei principi generali e dei diritti fondamentali garantiti, ed in particolare in una restrizione dell'altrui eguaglianza e libertà religiosa.

Crediamo fermamente che la previsione di una disciplina particolare per pochi - tra l'altro contrattata in base alle esigenze della confessione

⁹⁷ Tra gli altri cfr. M. TEDESCHI, *Stato e confessioni acattoliche*, in *Cit.*, p. 125; A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1965, pp. 133 ss.; S. LARICCIA, *Lezioni di diritto ecclesiastico. I principi costituzionali*, *cit.*, pp. 147 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, Utet, Torino, 1976, pp. 195 ss.; S. LANDOLFI, *L'intesa tra Stato e culto acattolico. Contributo alla teoria delle "fonti" del diritto ecclesiastico italiano*, Jovene, Napoli, 1962, pp. 137 ss.

religiosa e non già in riferimento ai reali interessi dei singoli individui a questa aderenti -, sia sufficiente per trasformare un sistema formalmente improntato al riconoscimento per tutti dell' "eguale libertà" – attraverso la preservazione delle differenze -, in uno strumento normativo liberticida, fautore di privilegi, ed amplificatore d'inaccettabili diseguaglianze tra le stesse confessioni religiose, e tra queste ed i portatori di credenze areligiose.

Il legittimo riconoscimento delle differenze relative all'esercizio dei diversi culti, difatti, se non lo si vuole trasformare in un'insostenibile diseguaglianza sul piano religioso, deve essere garantito individualmente a tutte le credenze presenti sul territorio, indipendentemente dalla religiosità delle stesse e dal raggruppamento di queste in forme più o meno organizzate e disciplinate.

L'art. 8 Cost., invece, nella complessiva valutazione dei commi di cui è composto, garantisce l'eguale libertà religiosa unicamente a quei gruppi preferiti dallo Stato, in quanto religiosamente orientati, e giuridicamente determinati ed organizzati - nonché politicamente rappresentativi -, emarginando gli interessi di tutti gli altri - e con essi la dignità personale -, creando un sistema elitario di accesso al diritto di libertà religiosa, che pregiudica irrimediabilmente la potenziale affermazione delle diverse personalità nell'ambito della società civile.

3.4. Il duplice ruolo del costituzionalismo moderno.

Sulla scorta di quanto si è detto in precedenza, ai fini della nostra ricerca, comprendere la funzione del costituzionalismo⁹⁸ per l'instaurazione di una dialettica giuridicamente corretta tra libertà ed eguaglianza religiosa, e soprattutto evidenziare il ruolo di questo strumento per la penetrazione sociale del diritto, ci sembra una tematica di rilevanza primaria e certamente non trascurabile.

L'affermazione dell'eguale libertà religiosa è, difatti, strettamente legata alla ricerca di un nesso positivo tra libertà ed eguaglianza⁹⁹.

Ma, trovare un giusto equilibrio tra libertà ed eguaglianza religiosa, e ritenere che lo stesso sia fondamentale ai fini dell'effettiva sussistenza del diritto di libertà religiosa in una società democratica e pluralista¹⁰⁰, non significa che i due termini costituiscano un *unicum*, l'uno in funzione dell'altro, ma significa riconoscere ai due fattori autonomia categoriale e funzionale, e soprattutto indipendenza, tale per cui occorre uno strumento terzo, quello del costituzionalismo, per mediarne, ed in certi casi limitarne, il raggio d'azione.

Non è possibile pretendere che la sola proclamazione del diritto di libertà religiosa possa garantirne l'effettiva affermazione, tralasciando il dato essenziale che una società complessa – ricca di valori ed interessi, in

⁹⁸ Il costituzionalismo moderno pone al centro del sistema politico – giuridico il principio della rappresentanza pluralista degli interessi e dei bisogni sociali, e come tale rappresenta uno strumento essenziale per l'affermazione della libertà e dell'eguaglianza. Sull'argomento cfr. M. WEBER, *Parlamento e governo*, tr. it., Laterza, Bari, 1927; G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1949; MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., Libro II; C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1984; M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009; H. HOFMANN, *La libertà nello Stato moderno*, Guida, Napoli, 2009.

⁹⁹ Sulla tematica, tra gli altri, si cfr. G. CIOPPI, *Per una ricerca su libertà ed uguaglianza nel costituzionalismo moderno. L'idea di felicità e di bene comune nelle carte dei diritti della rivoluzione americana*, in *Dir. eccl.*, 1, 1993, p. 863.

¹⁰⁰ Cfr. K. POLANYI, *La libertà in una società complessa (1957)*, ed. it. a cura di A. SALSANO, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 184.

sé anche potenzialmente contrastanti – necessita di un'attività di regolamentazione e di bilanciamento, proprio per evitare che tale diritto possa essere travisato, e goduto solo da coloro che sono più forti, in quanto espressione di una maggioranza.

Gli strumenti del costituzionalismo¹⁰¹ rappresentano, infatti, l'alveo legittimo ed equilibrato nel quale lasciare fluire tutti i principi, i valori e gli ideali costituenti una società civile in un determinato momento storico.

Essi, nati e cresciuti a vantaggio di minoranze di popoli e di Stati, possiedono una grande capacità espansiva e legittimante per chi è al potere, che può pertanto giustificare determinati interventi riequilibrativi.

Chiaramente, i documenti costituzionali non vengono ad autocomporsi in relazione a quelle che sono le esigenze valoriali presenti all'interno della società, ma occorrerà un procedimento di traduzione dei valori in principi e dei principi in diritti che, politicamente orientato, costituirà la base per lo sviluppo dell'ordinamento giuridico.

E quando i valori all'interno di un contesto sociale mutano, se non vi è un intervento riformatore del documento costituzionale, questi sono destinati a restare fuori dall'ambito di tutela e di garanzia dei diritti proclamati.

Questo accade specialmente per quei diritti fondamentali, come quello di libertà religiosa, strettamente connessi al tessuto sociale della comunità, che vedono la propria portata continuamente evolversi, in un

¹⁰¹ Che si presentano più efficaci della sola strada giudiziale, in quanto le "situazioni giuridiche nelle quali integrare la diversità culturale si danno cioè come *meticcie* ed al loro interno non è possibile dissociare eterodossia e ortodossia culturale. L'integrazione della diversità culturale in via giudiziale darebbe luogo perciò a drammatici ed inevitabili problemi di *calcolo* dell'uguaglianza. Un problema, che dato il suo rilievo culturale, è poco definibile «politico», cfr. M. RICCA, *Dike meticcica, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 183.

processo di dilatazione continua, direttamente proporzionale all'aumentare della diversità culturale e religiosa.

Tuttavia, le moderne società subiscono mutamenti così repentini, che sarebbe imbarazzante pretendere un sistematico adeguamento del documento costituzionale, e pertanto la portata dei diritti sanciti deve essere quanto mai generale, in maniera da essere potenzialmente includente e non escludente.

Ma quale può essere il generale parametro costituzionale di riferimento per stabilire un rapporto equilibrato tra libertà ed eguaglianza religiosa, nel rispetto della piena affermazione del diritto di libertà religiosa, senza necessariamente dover addivenire ad una riforma del testo costituzionale?

In che modo è possibile bilanciare, con obiettività, tutti i fluttuanti interessi coinvolti in una data comunità civile, per poi ritenere affermato il diritto di libertà religiosa?

Ragionare su questi temi comporta difficoltà ed insidie.

Quanto è stato da noi sin'ora sviluppato in questa ricerca, però, può aiutarci nel provare a dare una risposta concreta, senza essere calpestati dall'ossessione frenetica di una necessaria soluzione, che è propria di chi dallo studio cerca ed esige precise risposte.

Sarebbe, infatti, ingenua e poco praticabile, la scelta di addivenire ad una risposta ripercorrendo il contenuto del diritto di libertà religiosa, ed analizzando, nel merito, quelle che potrebbero essere le potenziali interazioni tra la sua affermazione ed i plurimi mutamenti sociali, che di continuo imperversano nelle attuali comunità.

Si arriverebbe, dopo un'immane sforzo, ad una casistica disordinata che non darebbe una risposta ai nostri quesiti, che invece necessitano di una regola generale.

Che cosa, allora, può valere quale ideale sintesi del rapporto eguaglianza – libertà religiosa, alla quale lo strumento del costituzionalismo può ricorrere per ottenere una guida nel difficile percorso di bilanciamento?

Un riferimento imprescindibile per il costituzionalismo moderno è quello del “supremo principio della dignità umana”.

Tutto può essere modificato, ad ogni valore deve essere attribuito un senso giuridico ed una garanzia, ma niente può intaccare la persona umana nella sua dignità.

Nel percorso di bilanciamento tra i diritti e gli interessi coinvolti¹⁰², il “faro giuridico” che deve seguire l'attività del costituzionalismo per individuare il “leale” punto di incontro tra eguaglianza e libertà religiosa, deve, appunto, essere la dignità umana.

Essa si sostanzia nel diritto al “rispetto”, quale sintesi di riconoscimento e di pari considerazione del valore dei singoli e delle formazioni sociali dove operano¹⁰³.

¹⁰² Che deve essere sempre possibile e non limitabile. In senso contrario cfr. A. RUGGERI, *La Costituzione allo specchio: linguaggio e “materia” costituzionale nella prospettiva della riforma*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 163 ss., dove si afferma che alcuni valori costituzionali si dimostrano “refrattari ad ogni forma di reciproca, seppur non paritaria, composizione” per cui “quell'ideale, armonico bilanciamento illuministicamente (ma ingenuamente) prefigurato da larga parte della dottrina” non sempre sarebbe realizzabile.

¹⁰³ Cfr. G. SILVESTRI, *Dal potere ai principi. Libertà ed eguaglianza nel costituzionalismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 88, dove mirabilmente si afferma “La libertà e l'eguaglianza, nel loro diverso atteggiarsi reciproco, trovano la loro sintesi ideale nella dignità, che impedisce la compressione oltre certi limiti dell'una o dell'altra o di entrambe. Essa costituisce, nello stesso tempo, un limite all'esercizio abusivo dei diritti

In questo modo, ad ogni persona può essere garantito il diritto di libertà religiosa quale presupposto e limite per l'inviolabilità della propria umana dignità.

E tutto l'intero sistema giuridico di diritti e valori, deve essere coordinato dal costituzionalismo in maniera da garantire a tutti tale rispetto.

Pertanto, ci appare poco condivisibile, l'opinione di chi ritiene sussistere un rapporto direttamente proporzionale tra libertà ed eguaglianza (anche in relazione al fattore religioso), per il quale al diminuire dell'una si avrebbe necessariamente una diminuzione anche dell'altra¹⁰⁴; ciò perché, a nostro avviso, i due termini sono completamente indipendenti, e l'equilibrio e l'armonia tra questi può ritrovarsi soltanto nell'ambito di un contemperamento di tutti i valori costituenti una società democratica in un dato momento storico, proprio grazie all'opera garantista ed equilibratrice del costituzionalismo contemporaneo.

Sin qui si è argomentato sul rispetto della dignità umana, nell'ambito del coordinamento delle leggi per l'affermazione dell'eguale diritto di libertà religiosa.

Naturalmente, nonostante il grande contributo che può essere svolto da un costituzionalismo siffatto, nella comunità sociale il concreto rispetto per la dignità umana e quindi - il principale presupposto - per la paritetica affermazione del diritto di libertà religiosa, può essere compromesso, in tutto o in parte, da quei comportamenti di disprezzo verso talune

fondamentali. L'uomo senza libertà concreta o posto in condizioni di inferiorità non funzionalmente giustificata perde la propria dignità, cioè la propria qualità di persona umana".

¹⁰⁴ Cfr. G. SILVESTRI, *Op. Cit.*, pp. 113 ss.

categorie di soggetti etero-colti, che vengono respinti e discriminati dalla maggioranza¹⁰⁵.

Per cui, se è vero che non basta una determinata impostazione dell'ordinamento giuridico per concretizzare nei fatti la piena affermazione di un diritto, e anche vero che oltre a razionalizzare e disciplinare la vita giuridica dei consociati, il ruolo del costituzionalismo è, altresì, quello di trasmettere l'impronta etica che è propria e che vuole darsi ad una comunità¹⁰⁶, influenzando, nel medio e lungo periodo, sulla sua coscienza sociale¹⁰⁷.

Difatti, un diritto può immediatamente affermarsi nell'ambito di una società quando, sedimentato come valore ed acquisito come principio dai consociati, viene tradotto in diritto dall'ordinamento.

Quando, però, abbiamo di fronte un diritto complesso – in quanto comprendente più diritti - come quello afferente alla libertà religiosa, seppure sedimentato come valore ed acquisito come principio dalla comunità civile, la sola traduzione in diritto non ne assicura l'effettiva

¹⁰⁵ Per una panoramica su questa problematica, ed in particolare con riferimento alle difficoltà dei nuovi gruppi religiosi per ottenere considerazione da parte dello Stato, cfr. N. COLAIANNI, *I nuovi movimenti religiosi nel multiculturalismo*, in *Democrazia e diritto*, 1, 1997, pp. 221-238; R. TORRES, *Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne*, in *New religious movements and law in the European Union*, Giuffrè, Milano, 1999, pp. 37-66; S. FERRARI, *Le droit européen en matière religieuse et ses conséquences pour les sectes*, in F. CHAMPION, M. COHEN (a cura di), *Sectes et démocratie*, Seuil, Paris, 1999.

¹⁰⁶ Cfr. G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 430, dove si afferma "L'uguaglianza senza distinzione di religione e l'uguale libertà di tutte le confessioni religiose, infatti, campeggiano tra quei principi costituzionalmente sanciti che, al pari dell'uguaglianza senza distinzione di sesso, necessitano di una lenta evoluzione culturale per rimuovere i retaggi storici (del confessionismo) e potersi dire integralmente realizzati".

¹⁰⁷ Cfr. M. TEDESCHI, *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Dir. e rel.*, 1-2, 2006, p. 227, dove si afferma: "L'integrazione tra culture diverse può attuarsi solo attraverso un processo di stratificazione storica di lunga durata che si sostanzia spesso, nonostante gli inevitabili scontri, in un reciproco arricchimento solo che una cultura non tenda a cancellare ogni altra".

affermazione e, tramite gli strumenti del costituzionalismo, a questo dovrà essere dato un assetto sostanziale, concretamente incidente sui diritti che coinvolge, e tale da essere percepito dai cittadini nel senso costituzionalmente orientato.

In questa interpretazione, il costituzionalismo svolge oltre alla funzione organizzativa anche quella, fondamentale, di formazione civile della comunità¹⁰⁸, che è necessaria per la concreta affermazione del diritto.

3.5. Il traguardo dell'interculturalità.

La funzione formativa del costituzionalismo deve, nel tempo, “traghetare” la coscienza civile della comunità sulla sponda della piena consapevolezza dei diritti fondamentali e della massima comprensione, e quindi sintesi, di tutte le diversità valoriali presenti sul territorio.

Questa sponda si chiama “interculturalità”¹⁰⁹.

Perché è importante raggiungere questo obiettivo? Cosa può significare in termini di affermazione del diritto all'eguale libertà religiosa¹¹⁰?

¹⁰⁸ Sulla funzione del costituzionalismo, cfr. G. REBUFFA, *Dal costituzionalismo degli Stati al costituzionalismo dei diritti*, in S. LABRIOLA (a cura di), *Ripensare lo Stato. Atti del Convegno di Studi. Napoli, 22-23 marzo 2002*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 70-71; si cfr. anche IDEM, *Costituzioni e costituzionalismi*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 113, dove significativamente si afferma: “se la funzione dello Stato si è appannata, non si è appannata la vitalità dei diritti.. La vitalità dei diritti, il costituzionalismo che da esso deve partire, è anche un punto di partenza per capire le trasformazioni in atto”.

¹⁰⁹ Che si caratterizzerebbe nella “disponibilità ad una contrattualizzazione permanente dei precetti normativi e quindi creazione di circuiti diffusi a vari livelli per la ricezione nel sistema normativo delle istanze di riconoscimento culturale”, così M. RICCA, *Dike meticcica, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 262.

¹¹⁰ Sulla problematica, cfr. anche P. CAVANA, *Nuove dimensioni della cittadinanza e pluralismo religioso: premesse per uno studio*, in G. DALLA TORRE, F. D'AGOSTINO, *La*

Le attuali comunità socio – politiche si presentano particolarmente promiscue nella propria composizione, in continuo sviluppo¹¹¹, e sempre alla costante ricerca di un equilibrio fra i plurimi interessi¹¹², a volte fortemente contrastanti.

Questa perenne tensione all'instabilità culturale, e il conseguente malessere tra coloro che – insediati, da sempre, sul territorio ne hanno caratterizzato il profilo etnico - presumono legittimo non dover cedere la propria identità al repentino processo di snaturamento della società, comporta un'inaccettabile disomogeneità nell'affermazione dei diritti fondamentali.

Se volessimo praticamente focalizzare la situazione delle comunità multiculturali contemporanee, dovremmo immaginare un recipiente che rappresenta la "società", e riempirlo di tanti monoliti, di diverso peso e grandezza, a seconda della quantità di individui e dell'influenza politica di questi, che, appunto, rappresentano invece i diversi "gruppi sociali".

Esistono monoliti con tradizioni ed interessi comuni, che riescono tra loro a stringere generali legami di collaborazione e di reciproco rispetto; vi sono, invece, altri monoliti che pur volendo stringere legami vengono pregiudicati dagli altri e penalizzati dalla legge; e ancora, monoliti che non

cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralistica, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 59-150.

¹¹¹ Per un interessante approfondimento, cfr. J.A. BECKFORD, "Nuovi movimenti religiosi e rapidi mutamenti sociali", in J.A. BECKFORD (a cura di), *Nuove forme del sacro*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 26.

¹¹² Spesso, quest'equilibrio lo si pretende interpretare col perseguimento della scomparsa delle differenze, e quindi con l'assordimento, in senso negativo, da parte della collettività predominante, di tutti gli aspetti culturali dei diversi. Su questo particolare fenomeno cfr. G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, a cura di G. PRETEROSSO, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 120; e N. COLAIANNI, *Islam ed Ebraismo. Dall'integrazione all'interazione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2009, n. 1, p. 70.

cercano un contatto collaborativo, ma pretendono esclusivamente rispetto per i diversi valori di cui sono portatori¹¹³.

Si può ben comprendere, che una situazione siffatta non è in nessun modo foriera di stabilità sociale, ed anzi, stimola un continuo scontro che viene ad essere assorbito dalla forza dei monoliti più rappresentativi e meglio stabilizzatisi attraverso i legami creati con il sistema di potere.

In questo contesto, i gruppi maggioritari godranno di tutti i diritti e le prerogative garantite e tutelate dall'ordinamento, mentre quelli minoritari soffriranno la scarsa attenzione del legislatore, che si tradurrà inevitabilmente nel mancato riconoscimento di quei valori, che sono fondamentali per permettere a questi di godere dei più elementari diritti.

Volendoci consentire una comparazione semplicistica, quanto descritto accade anche per il diritto di libertà religiosa.

Vi sono, infatti, gruppi sociali che godono di piena affermazione e consenso nell'ambito della società, e che pertanto hanno peso politico ed economico sufficiente per pretendere il pieno rispetto del credo e dei valori che hanno fatto propri, e quindi massima considerazione da parte del potere legislativo; e vi sono gruppi, invece, d'identità diversa, minoritari o di neo affermazione nell'ambito della società¹¹⁴, i cui credi vengono declassati unitamente alla dignità dei soggetti che ne sono portatori.

¹¹³ Non può negarsi, difatti, che la religione sia essenzialmente un sistema culturale dai cui significati le persone traggono senso ed orientamento per la propria esistenza e per il mondo sociale. Sul punto cfr. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 114 ss.

¹¹⁴ Per un approfondimento sulle difficoltà di adattamento dei nuovi movimenti religiosi, cfr. L.L. DAWSON, *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 76 ss.

Viene così a perpetuarsi una “discriminazione” indiretta nella tutela del diritto di libertà religiosa, ovvero uno sbilanciamento tra l’affermazione di questo diritto ed il principio d’eguaglianza.

Si deve tener presente, infatti, che riconoscere a tutti il diritto di libertà religiosa nella sua poliedrica portata, e poi contestualmente non accogliere, o giudicare rilevanti, alcuni valori essenziali per l’esercizio di determinati credi¹¹⁵, significa nella sostanza lasciare che per taluni tale enunciazione sia solo, e come tale resti, di carattere formale¹¹⁶.

D'altronde, è questo il risultato di una comunità multiculturale suddivisa in particolarismi, che stenta a trasformarsi in una società interculturale¹¹⁷.

Quando, infatti, si creano tra i gruppi invincibili “barriere” mentali, che non permettono all’interno della comunità il necessario scambio di “ninja” valoriale, ogni gruppo resta chiuso nel suo individualismo, senza

¹¹⁵ Si pensi anche alla figura del “ministro di culto” delle confessioni religiose di minoranza, il cui riconoscimento non sempre ritrova una propria dimensione giuridica nell’ambito dell’ordinamento statale, in quanto spesso identificato nella esclusiva tipologia *standard* del credo della maggioranza, o comunque sottoposto ad una serie di discutibili – sotto il profilo dell’eguaglianza e della libertà religiosa - vincoli burocratici. Cfr. sull’argomento C. CIOTOLA, *I ministri di culto in Italia*, Pellegrini, Cosenza, 2009, p. 194, dove si afferma “Non appaiono appaganti, in tal senso, i progetti di legge sulla libertà religiosa, che sembrano indirizzarsi verso soluzioni ‘selettive’, che giungono, in alcuni casi, ad assoggettare il ‘godimento dello stesso stato di ministro di culto’ a forme di controllo preventivo, da realizzarsi attraverso una sorta di censimento delle confessioni religiose e dei loro ministri. Si tratta di tendenze che segnano un arretramento rispetto all’affermazione della libertà religiosa e che sembrano rispondere più a paure irrazionali che all’esigenza di garantire una legittima esplicazione del pluralismo confessionale”.

¹¹⁶ In quanto, seppure formalmente liberi, gli individui godrebbero di un grado di libertà rarefatto e non concreto, accompagnato “dall’esperienza quotidiana di un’identità soggettiva negata o comunque monca”, così M. RICCA, *Dike meticciosa, Rotte di diritto interculturale*, cit., p. 211.

¹¹⁷ In questo contesto è al massimo rilevabile un generale atteggiamento di tolleranza che “non garantisce né la comunicazione né la possibilità per la minoranza di diventare maggioranza e decidere, a sua volta, ciò che è tollerabile e ciò che è intollerabile”, così A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme? (1997)*, cit., p. 167.

riuscire a trasmettere il suo messaggio etico agli altri e quindi alla comunità tutta, che non percependolo, non si preoccupa neanche di creare i presupposti per la sua affermazione.

Così, i gruppi che, invece, interagiscono, per coincidenza di interessi o per tradizioni e presupposti storici, con il sistema politico, riescono ad ottenere piena tutela e considerazione per le loro esigenze di credenza, e per la preservazione della preminenza di questa impostazione valoriale, su quelle che sono di nuova introduzione.

Vi è poi il fattore pregiudizio.

Spesso la distanza tra diverse credenze nell'ambito di una stessa società, proprio per l'assetto monolitico descritto in precedenza, viene ad essere colmata con quel "velo" di pericolosa ignoranza, che è fautore d'inaccettabili disparità di trattamento.

Cosicché, nascono determinati pregiudizi che tendono a ghettizzare alcune manifestazioni di credenza, che non soltanto sono innocue per l'altrui libertà religiosa, ma contribuiscono alla costruzione di quel comune senso di spiritualità, che dovrebbe essere considerato una componente essenziale per la piena e libera affermazione della personalità individuale.

Si registra, infatti, all'interno delle attuali comunità multiculturali, un preoccupante atteggiamento - diffuso tra i credi di minoranza - finalizzato alla progressiva eliminazione delle particolarità afferenti all'esercizio della credenza professata.

In questo modo, si cerca di agevolare la posizione dei fedeli, evitando loro imbarazzanti discriminazioni, ma al contempo si rinuncia a proporre

il proprio modello di credenza assoluto, carico di identità culturali e simboliche¹¹⁸.

La conseguenza estrema e più negativa, è l'istituzionalizzazione del pregiudizio.

Il legislatore, per gli interventi dei gruppi maggiormente incidenti, tende a non accordare riconoscimento a determinate differenze, e, in questo modo, sfugge al suo ruolo di garante delle esigenze della comunità¹¹⁹.

Il tutto ha una diretta ripercussione sulla reale affermazione del diritto di libertà religiosa, che viene così ad essere fortemente compromesso.

Rilevati i limiti delle realtà multiculturali, occorre comprendere in che modo è possibile trasformare queste dinamiche, tenendo presente che il processo di continua mutazione sociale delle attuali società, non soltanto è irreversibile, ma è anche sempre più frequente.

La funzione formativa del costituzionalismo deve poter incidere sulla coscienza civile della comunità¹²⁰, portando avanti una politica di affermazione dei diritti estensiva ed inclusiva, trasformando il recipiente di monoliti, proprio di una società multiculturale, in un'unica camera magmatica, nella quale vengono fuse le esigenze ed i valori di tutti i

¹¹⁸ Per un interessante approfondimento, cfr. T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna, 1976, p. 154.

¹¹⁹ Sull'argomento, cfr. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 53.

¹²⁰ Cfr. P. HÄBERLE, *La dignità umana come fondamento della comunità statale*, in ID., *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo. Saggi*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 59 ss.

gruppi sociali¹²¹; e questo non per azzerarne differenze ed individualità, ma per livellare il rapporto qualitativo tra queste e l'ordinamento giuridico.

In questo percorso di fusione, ognuno può diventare partecipe dell'esigenze dell'altro, accorciando le distanze, nella costruttiva sostituzione della pregiudizievole ignoranza con la effettiva conoscenza.

La positiva ondata di riflesso del nuovo assetto sociale sull'ordinamento giuridico, e sull'affermazione dei diritti da questo garantiti, produce un nuovo percorso di diffusione degli stessi, improntato sul pieno riconoscimento della dignità individuale¹²².

Il passaggio dalla multiculturalità all'interculturalità, consente la piena affermazione anche del diritto all'eguale libertà religiosa¹²³.

Laddove, infatti, la comunità sociale riconosce le differenze come contributo valoriale alla generale "economia" antropologica di un sistema, e queste vengono ad essere dall'ordinamento ricollegate all'identità ed alla personalità dei soggetti che ne fanno espresso richiamo, si creano i presupposti per l'estensione del concetto di credenza e per la piena tutela di questa.

¹²¹ Cfr. N. BOBBIO, *Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica*, in *Politica del diritto*, VI, 1975, 4, p. 453.

¹²² Sull'argomento, tra gli altri cfr. A.E. GALEOTTI, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 4.

¹²³ Per un'interessante panoramica sull'argomento, e senza nessuna pretesa di esaustività, tra gli altri, cfr. D. BASINGER, *Religious Diversity. A Philosophical Assesment*, Ashgate, Aldershot, 2002; S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005; S. BERLINGÒ, *Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa*, in AA. VV., *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003; F. BERTI, R. DE VITA, L. NASI (a cura di), *Identità multiculturali e multireligiose. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Franco Angeli, Milano, 2004; E. COLOMBO, G. SEMI (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano, 2007; M. RICCA, *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004; M. WIEVIORKA, *La differenza culturale*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

Così, il legislatore non avrà difficoltà a dimensionare il diritto di libertà religiosa in rapporto alle plurime esigenze di diversità, e pertanto ne svilupperà una normativa atta a permetterne l'affermazione per tutti i consociati.

Ed allo stesso modo, definite in maniera omogenea le qualità della comunità, apparirà difficile il perpetuarsi di una disciplina privilegiante e sperequativa, proprio perché vengono a cadere gli interessi e le motivazioni giustificanti tale trattamento discriminante.

L'avvento dell'interculturalità è, quindi, un traguardo essenziale per il riconoscimento del diritto all'eguale libertà religiosa¹²⁴.

L'ultimo tassello di un generale disegno egualitario di libera affermazione della propria credenza, ma senza dubbio il più difficile da realizzarsi¹²⁵, in quanto presuppone la necessaria convergenza degli interessi sociali con quelli politici ed economici.

¹²⁴ Cfr. A. VINET, *Libere Chiese in Libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, cit., pp. 145-146, se non dovesse essere raggiunto questo traguardo, ci sarebbe la contestuale perdita del diritto di libertà religiosa, e cosa resterebbe "della libertà civile? Avrà perduto i suoi due rami più robusti; il resto, vale la pena rivendicarlo? Ma quand'anche questo resto avesse qualche valore, si pensa che potrà essere conservato? Ed i nemici della libertà di coscienza e dei diritti della ragione, quelli che hanno voluto la schiavitù delle più nobili facoltà, acconsentiranno a che l'uomo goda, in un altro ambito, della pienezza dei suoi diritti naturali? Soffriranno la potente molla di un regime costituzionale, che dà un sì grande impulso allo spirito nazionale e gli fa odiare ogni specie di giogo? Soffriranno una libertà che chiama a gran grida tutte le libertà? Concederanno all'uomo un diritto che mette in condizione di reclamare tutti i diritti? No, non saprebbero cedere in una tale contraddizione. No, se ci hanno tolto la libertà religiosa, non ce ne permetteranno alcun'altra. Hanno tolto, in un solo colpo, all'uomo tutto ciò che può chiamarsi libertà".

¹²⁵ Perché sottende un preciso atteggiamento della collettività, ovvero "che ci sia interesse a capire i 'mondi mentali altrui' e si sia disposti a non escludere il proprio mondo dal confronto critico; che si abbia, cioè, un atteggiamento di tipo socratico, non platonico (dottrinario) né sofisticato (indifferente o strumentale)", cfr. N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 144.

Tuttavia, un contributo importante per il raggiungimento di tale meta, potrebbe scaturire dall'intrapreso processo di *globalizzazione dei diritti fondamentali* - che sembra oramai inarrestabile -, e che rappresenta il contraltare di quella *globalizzazione economica*¹²⁶, basata sulla preminenza assoluta degli interessi capitalistici e finanziari. Se infatti, da un lato, il sistema globale ha generato una frenetica sperequazione economica, dall'altro, tramite gli stessi strumenti d'imposizione del potere e di affermazione culturale – ovvero internet, televisione, “*mass media*” etc. -, si è sviluppato di riflesso, e diffuso - con la stessa dinamicità comunicativa -, un concetto ideale di persona, che pretende il pieno riconoscimento di quei diritti e di quelle prerogative¹²⁷, necessari per il consolidamento nella società di ogni singola identità.

Sulla scia di questa tensione idealistica, assistiamo oggi ad una costante e positiva evoluzione della coscienza civile delle comunità sociali, che, in antitesi alle generali posizioni governative, non può più negare la necessaria tutela delle differenze fondamentali per l'affermazione del diritto di libertà religiosa¹²⁸, e che, se riuscirà ad imporsi alle logiche e agli interessi lobbistici del sistema politico, potrebbe finalmente, nel medio e

¹²⁶ Attraverso la quale la nostra classe politica non soltanto tende a “compattare” ogni forma di “pericolosa” individualità, ma che “in apnea di idee e di ideologie”, palesa l'interesse a “ricrearsi una rendita di consenso non solo agendo sul piano delle decisioni economiche e sociali, ma anche giocando alla borsa dei ‘valori’”. Cfr. R. DE VITA, F. BERTI, L. NASI (a cura di), *Uguale diversi: culture, religioni, diritti*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 49.

¹²⁷ Le rivolte che hanno caratterizzato tra il 2010 ed il 2011 la cosiddetta “primavera araba”, ne sono un segno tangibile. Sul punto cfr. V. FRONZONI, *L'onda “verde” nel mondo islamico, tra tutela dei diritti umani e ribellione. L'O.N.U. e il ruolo della U.E.*, in *Dir. rel.*, 11, pp. 222 ss.

¹²⁸ D'altronde, religione, cultura e lingua sono le forme collettive di realizzazione della libertà culturale del cittadino. Sul punto cfr. P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello stato costituzionale*, NIS, Roma, 1993, p. 204.

lungo termine, condizionare in maniera concreta l'effettivo esercizio di questo diritto.

Capitolo V

LE RESTRIZIONI GLOBALI ALL’AFFERMAZIONE DELL’EGUALE LIBERTA’ RELIGIOSA INDAGINE CONOSCITIVA

1. Premessa.

Le pagine che seguono rappresentano il necessario completamento di quanto sin qui si è argomentato. Se avessimo deciso di interrompere la nostra ricerca al capitolo precedente, avremmo generato un discorso monco sotto il profilo scientifico, quasi etereo, senza nessun tipo di pratico risvolto, in quanto si sarebbe analizzata la fase della “*genesì*” e della definizione giuridica del diritto di libertà religiosa, senza riservare la giusta attenzione all’altrettanto fondamentale – e più percepibile - fase di “*attuazione*” del diritto.

Il percorso proposto, infatti, ci ha fornito gli elementi per individuare in maniera esaustiva il significato del diritto di libertà religiosa ed i termini del suo rapporto con il principio d’eguaglianza. Ma, assumere queste nozioni servirebbe a poco, o a nulla, se non si sviluppasse un ulteriore percorso di studio, volto alla conoscenza della cause che comportano nella realtà quella “*frattura*” insostenibile tra precetto giuridico e pratica applicazione dello stesso, che con frequenza si risolve nella mancata affermazione del diritto. Cosicché, anche quando un diritto viene garantito formalmente in maniera ineccepibile, può accadere che per

una serie di condizionamenti non necessariamente diretti, spesso di natura governativa o sociale, questo non riesca ad estrinsecare nella pratica la sua portata etica, e quindi nei fatti non produca nessun positivo effetto per i soggetti che ne sono destinatari.

Conoscere le reali forme di restrizione all’esercizio del diritto di libertà religiosa, e verificarne gli aspetti sostanziali, tramite l’esperienza offerta dai contesti sociali dei diversi Paesi, permette al nostro studio di analizzare l’ulteriore fase di “attuazione” del diritto, ma con una metodologia che deve essere propria di questo tipo di analisi - ed inversa rispetto a quella utilizzata nei capitoli precedenti -, ossia comprendere dapprima il dato di fatto e svilupparne successivamente l’elemento teorico.

Difatti, mentre le argomentazioni trattate nei precedenti capitoli hanno consentito alla nostra ricerca di definire una base teorica, composta da presupposti giuridici, politici e sociali, che si propone possano essere un valido supporto per l’affermazione giuridica dell’eguale libertà religiosa, per lo studio dell’attuazione dello stesso diritto, sarebbe errata la pretesa d’imporre una data linea teorica senza che questa sia il risultato di un’attenta elaborazione di quelli che sono i dati direttamente e realmente apprezzabili con metodologia empirica.

Il diritto necessita, infatti, di un costante ed integrato rapporto con quella che è la realtà sociale, in quanto è finalizzato all’organizzazione giuridica della comunità – che per il suo tramite diventa civile -, e della medesima ne deve perseguire le esigenze primarie.

Quando una norma viene ad essere emanata, ed un diritto enunciato e garantito, occorre verificare, pertanto, l’impatto di questa con quelle che

sono le poliedriche sfaccettature della comunità sociale, e “limare” le potenziali forme di “attrito” con interventi normativi mirati che, seppure non immediatamente idonei all’affermazione del diritto, assicurano la presenza dello Stato e ne certificano l’esistenza della reale volontà di ottenere il risultato perseguito.

Dallo studio pratico di questo processo nell’ambito delle diverse comunità statali, è possibile ricavarne una serie di elementi che possono consentirci di elaborare un tracciato teorico, atto a guidare in termini ideali l’intero percorso di affermazione di un diritto fondamentale, come quello di libertà religiosa, dalla sua genesi alla sua realizzazione.

Tra l’altro, la propensione da parte degli Stati alla ricerca della giusta valorizzazione dei diritti fondamentali che devono essere garantiti - anche in chiave sostanziale -, non soltanto sarebbe umanamente auspicabile, ma costituisce un vero e proprio dovere politico dei governi, che trova il suo riferimento nella cosiddetta *clausola culturale* introdotta nel 1993 dalla Conferenza di Vienna sui diritti umani¹.

Questi diritti, quindi, non soltanto devono essere garantiti, ma anche realizzati; e lo scopo di tale previsione è quello di consentire un’interpretazione dei diritti umani non contrastante con una visione o con una credenza religiosa, evitando che la stessa possa costituire uno

¹ Cfr. Dichiarazione finale, n. 5: «Tutti i diritti umani sono universali, indivisibili, interdipendenti e interconnessi. La comunità internazionale ha il dovere di trattare i diritti umani in modo globale e in maniera corretta ed equa, ponendoli tutti su un piano di parità e valorizzandoli allo stesso modo. Benché debbano essere tenuti in considerazione l’importanza delle particolarità nazionali e regionali e le differenti condizioni (*backgrounds*) storiche, culturali e religiose, è dovere degli Stati promuovere e proteggere tutti i diritti umani e le libertà fondamentali, prescindendo dai loro sistemi politici, economici e culturali».

strumento di discriminazione, di esclusione o di limitazione dei diritti medesimi².

Tutto questo, però, accade per il diritto di libertà religiosa? Esiste a livello mondiale una reale tensione da parte dei governi per lo sviluppo e l’affermazione globale di questo diritto? Quali sono gli interessi oggetto della contesa?

Preliminarmente, occorre evidenziare³ che, nei fatti, l’applicazione da parte degli Stati della “*clausola culturale*” non solo non ha prodotto quella flessibilità richiesta per adeguare la portata dei diritti alla specifica comunità civile, ma ne ha intaccato l’integrità valoriale consentendo interpretazioni soggettive⁴ che dei diritti hanno relativizzato fondamento, efficacia ed osservanza⁵.

Con specifico riferimento alla religione, c’è, poi, da considerare che questa costituisce un vero e proprio affare di Stato.

Il credo religioso può arrivare, infatti, laddove la moralità civile non riesce neanche ad accostarsi, ovvero penetrare le coscienze individuali, avvolgerle in un alone di misterioso distacco sociale, e rapirne i principali

² Cfr. O. YASUAKI, *Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights*, in J. BAUER, D. BELL (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 122 e ss.

³ Come si avrà modo di constatare nel corso di questo capitolo.

⁴ Sul punto F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell’Unione Europea*, cit., p. 102, ci segnala come il Consiglio europeo sulla base dell’art. k3 del Trattato dell’Unione Europea, il 4 maggio 1996, abbia tentato di definire un’interpretazione comune del concetto di religione che “può essere inteso in senso largo ed includere credenze teiste, non teiste o atee. La persecuzione per motivi religiosi può rivestire forme diverse, che vanno dall’interdizione totale dell’esercizio del culto e dell’insegnamento religioso a misure gravemente discriminatorie nei confronti di persone appartenenti a questo o a quel gruppo religioso. .. Tale può essere il caso allorquando lo Stato, al di là delle misure indispensabili per fare regnare la pace pubblica, interdice o sanziona le attività di carattere religioso fin nella sfera privata”.

⁵ Cfr. E. BREMS, *Human Rights: Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London, 2001, pp. 309 e ss.

presupposti di difesa culturale, ovvero il senso critico e la razionalità, condizionandole ed indirizzandole, in modo da etero-determinarle.

Ciò a cui difficilmente si rinunciarebbe per lo Stato, lo si sacrificerebbe agevolmente per l’affermazione e la pratica del proprio credo religioso.

Tuttavia, l’equilibrio dei sistemi democratici è determinato dalle posizioni della maggioranza.

Ogni tipo di attività dello Stato, sia essa di carattere politico, economico o sociale, deve superare l’impatto del veto maggioritario, e per poterlo fare occorre che tale tipo di attività o provvedimento sia considerato ragionevole ed opportuno.

L’opportunità del provvedimento, però, nella maggior parte dei casi, non è data dalla reale esigenza di assecondare un bisogno della maggioranza, ma unicamente dalla strumentale necessità di consolidare ed aumentare il potere dei più forti; è questo il grande inganno insito in taluni degli attuali sistemi democratici, che non perseguono il bene del popolo, ma quello dei potenti.

Come riuscire ad ottenere il benessere della maggioranza civile, anche quando tale attività dello Stato risulta essere palesemente in contrasto con i bisogni della collettività?

Lo Stato sviluppa un sistema di privilegi ed agevolazioni⁶, soprattutto di carattere politico ed economico⁷, per consentire alla

⁶ Sulla tematica ci sembra opportuno segnalare l’attenta riflessione di F. BALSAMO, *L’esonazione dall’ICI a favore degli enti ecclesiastici tra fiscalità di vantaggio e tutela comunitaria della concorrenza*, in *Dir. rel.*, 11, pp. 67 ss.

⁷ Emblematico il caso italiano, ed il prestigio economico assunto dalla Chiesa cattolica anche e soprattutto grazie al sostegno dello Stato italiano. Cfr. S. LIVADIOTTI, *La santa evasione*, in *L’Espresso* del 1 settembre 2011, pp. 38 e ss., dove l’autore svolge un’interessante inchiesta dalla quale risulta per la Chiesa cattolica un pacchetto di

religione professata dalla maggioranza della popolazione di attestare e sviluppare sempre più la propria posizione dominante, e controllare, con insospettabile discrezione, la coscienza e la relativa volontà politica dei fedeli.

Per cui, nonostante vi siano molte norme internazionali sui diritti umani che si occupano della libertà religiosa⁸, è stato vano il tentativo di produrre una convenzione universale specifica per la sua affermazione, restando questo diritto tutelato solo da alcune significative dichiarazioni di portata regionale, come: l’art. 9 della CEDU e l’art. 2 del suo Protocollo addizionale; l’art. 12 della Convenzione americana sui diritti umani; l’art. 8 della Carta africana dei diritti dell’uomo e dei popoli; gli artt. 7 e 8 della Convenzione quadro sulla protezione delle minoranze nazionali in Europa; l’art. 30 della Carta araba dei diritti umani del 2004.

Cosicché, il problema dell’affermazione globale del diritto di libertà religiosa fin tanto e fin quando resta circostanziato alla limitazione locale

privilegi che direttamente ed indirettamente, ogni anno, fruttano quattro miliardi e mezzo di euro, oltre ad un patrimonio immobiliare accumulato negli anni pari al 20/22% dell’intero patrimonio immobiliare italiano, ed esteso per un miliardo di metri quadrati, e dal valore approssimativo di milleduecento miliardi di euro.

⁸ Sull’argomento, per un’interessante panoramica, tra gli altri si cfr. M. D. EVANS, *Religious Liberty and International Law in Europe*, cit.; ID., *The United Nations and Freedom of Religion: The Work of the Human Rights Committee*, in R. AHDAR (a cura di), *Law and Religion*, Ashgate, Dartmouth, 2000, pp. 35 ss.; C. EVANS, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001; J.F. FLAUSS (a cura di), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, Bruxelles, 2002; P.M. TAYLOR, *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; E. BREMS, *The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Niyhoff, Leiden, 2006; J. REHMAN, S. BREAU (a cura di), *Religion, Human Rights and International Law*, Niyhoff, Leiden-Boston, 2007; C. FOCARELLI, “Evoluzione storica e problemi attuali del diritto di libertà religiosa”, in *Diritti Umani e Diritto Internazionale*, 2008, n. 2, p. 229 e ss.; S. ANGELETTI, *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per I diritti umani delle Nazioni Unite*, cit., pp. 17 ss.

dei credi delle minoranze⁹, resterà confinato nell’infinita ed impari lotta tra il più forte - che ha tutti i mezzi per preservare la propria posizione - ed il sanguinario e vano sforzo del più debole, che non potrà mai vincere la strutturazione di un sistema schiacciasassi, che è tutto finalizzato all’erosione dello sviluppo delle minoranze.

Quando, invece, la problematica investirà realmente anche la maggioranza¹⁰, ed a livello globale si prenderà coscienza di non aver goduto effettivamente del diritto di libertà religiosa nella dimensione più importante, ovvero quella individuale, e che quindi per una serie di impostazioni storiche, sociali ed istituzionali – che fanno comodo a chi detiene il potere economico - ci si è trovati fedeli al credo religioso della maggioranza per semplice induzione¹¹, in conseguenza delle forti pressioni subite direttamente o indirettamente, allora la questione dell’affermazione del diritto di libertà religiosa potrà essere affrontata con la giusta determinatezza.

⁹ Che - a nostro avviso molto opinabilmente - secondo il Relatore Onu per le minoranze religiose, possono assurgere al valore di confessione solo se trattasi di “organizzazione o comunità di credenti stabile e istituzionalizzata dotata di amministrazione, di clero gerarchico, di un insieme di convinzioni e di pratiche determinate, come pure di un rituale ben definito”. Cfr. E. ODIO BENITO, *“Elimination de toutes les formes d’intolérances et de discrimination fonde sur la religion ou conviction”*, Rapport, New York, 1989, pp. 5-168.

¹⁰ Uno studio effettuato dalla Northwester University (Illinois) in collaborazione con l’Arizona University, pubblicato il 14 gennaio 2011 e consultabile in www.bbc.co.uk/news/science-environment-12811197, dimostrerebbe che a causa degli attuali mutamenti sociali, sono in declino gli stessi motivi sociali della religione. La tensione all’individualismo, la carenza del desiderio di conformismo, le grandi alternative di aggregazione sociale rispetto alle vetuste istituzioni religiose, starebbero comportando un generale rischio estinzione per le religioni, in particolare in nove Paesi (Australia, Austria, Canada, Repubblica Ceca, Finlandia, Irlanda, Olanda, Nuova Zelanda e Svizzera), con un dato eccezionale registrato nella Repubblica Ceca, dove quasi il 60% dei cittadini si dichiara distante da qualunque religione.

¹¹ Cfr. D. RIESMAN, *La folla solitaria* (1950), il Mulino, Bologna, 1956, pp. 301 ss.

La libertà religiosa è un diritto fondamentale dell’uomo, e come tale, la sua mancata affermazione, non può semplicisticamente risolversi in un semplice pregiudizio per le minoranze, o nella sussistenza di un privilegio per la maggioranza.

Essa è una prerogativa dell’individuo a prescindere dal fatto che questi appartenga ad una minoranza od alla maggioranza; e la sua mancata affermazione come diritto, comporta un condizionamento della coscienza individuale tanto per colui che esprime una posizione minoritaria, che per colui che ritiene di professare il credo della maggioranza.

In quanto un diritto fondamentale che si presume parzialmente affermato è, inconfutabilmente, un diritto negato.

Chiaramente, questa impostazione dei governi viene trasmessa anche alla comunità sociale, la quale a sua volta crea i presupposti per altre pressioni direttamente incidenti sul diritto di libertà religiosa.

L’eguale affermazione del diritto di libertà religiosa è, pertanto, subordinata, a livello mondiale, ad una serie di restrizioni di matrice governativa e sociale, che ne impediscono la naturale sedimentazione giuridica ed il contestuale sviluppo della fondamentale portata valoriale.

Comprendere la reale portata ed entità di queste restrizioni, e svolgerne le relative osservazioni, costituisce una tappa essenziale per la completa definizione della nostra ricerca, valorizzandone complessivamente i risultati raggiunti.

Le valutazioni che seguono sono il risultato di un’importante e recente studio scientifico, di carattere internazionale, sulle restrizioni

globali al diritto di libertà religiosa, dal titolo *Global Restrictions on Religion*, i cui dati sono stati considerati interessanti ed attendibili dalla dottrina¹².

2. Global Restrictions on Religion: analisi della ricerca.

Questo studio è stato pubblicato nel dicembre 2009 dal Pew Reserch Center’s Forum on Religion & Puplic Life di Washington (USA), ed integrato, con un minuzioso aggiornamento dal titolo *Rising Restrictions on Religion*, nell’agosto 2011.

Esso ha la particolarità di essere uno studio relativo alle restrizioni ad un diritto fondamentale, quello di libertà religiosa, svolto sulla base di valutazioni direttamente rapportabili a fattori matematici e statistici¹³.

L’opportunità di uno studio siffatto, ci consente di percepire immediatamente il dato numerico relativo all’affermazione del diritto di

¹² “Nel dicembre del 2009 il PEW Forum on Religion & Public Life pubblicava un documentatissimo rapporto su ‘*Global restrictions on religion*’.. I risultati cui si giungeva, graficamente illustrati e quantitativamente enucleati, erano preoccupanti e provavano una sola cosa: che la libertà religiosa nella sostanza è ben lungi dall’essere tutelata ancorchè in ogni Costituzione vi sia almeno un articolo che la riguarda”, così M. TEDESCHI, *Prolusione, a Libertà religiosa, declino e superamento dello Stato nazionale, Convegno ADEC tenutosi presso l’Università di Macerata, 28-29 ottobre 2010*, oggi in ID., *Quasi un bilancio*, Pellegrini, Cosenza, 2011, p. 254.

¹³ Lo studio ha interessato centonovantotto Paesi e le relative amministrazioni territoriali, comprendendo circa il 99,5% della popolazione mondiale. Per la realizzazione della ricerca sono stati elaborati dei parametri di riferimento di natura antropologica, giuridica e sociale, trasformati in domande, e finalizzati a misurare con scientifica imparzialità il grado di restrizioni governative e sociali al diritto di libertà religiosa, in una prospettiva nello stesso tempo globale e particolare. I risultati dell’indagine sono stati a loro volta confrontati e comparati con i dati di altre autorevoli pubblicazioni di altrettante istituzioni ed organizzazioni, tra le quali U.S. State Department, U.S. Commission on International Religious Freedom, U.N. Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Council of the European Union, United Kingdom’s Foreign & Commonwealth Office, Human Rights Watch, International Crisis Group, Hudson Institute and Amnesty International, con lo scopo di verificarne minuziosamente l’attendibilità.

libertà religiosa, e di collegarlo in maniera funzionale al principio d’eguaglianza.

In questo modo, con dati scientifici alla mano, potremo trarre le giuste considerazioni circa le modalità di affermazione del diritto di libertà religiosa nel mondo.

Diremo subito che, in base a quanto riportato nella ricerca¹⁴, le restrizioni globali alla libertà religiosa interessano sessantaquattro Paesi, i quali rappresentano circa un terzo dei Paesi esistenti nel mondo, e comprendono circa il 70% della popolazione mondiale, ovvero 6,8 miliardi di persone.

Questo dato iniziale, quasi fantascientifico, ci rende subito l’idea della reale diffusione della problematica, e dell’inconsistenza delle enunciazioni di diritto, quando governo e comunità sociale, per motivi diversi, ne rendono vana la concreta affermazione.

Va, inoltre, significativamente evidenziato che il peso di tali restrizioni al diritto di libertà religiosa, ricade principalmente sui credi minoritari, ovvero, che i soggetti portatori di credenze “sfidate” dalla maggioranza avvertono in maniera esponenziale i condizionamenti imposti con le restrizioni.

Questo a conferma della tesi da noi sostenuta, secondo la quale, oggi, per strumentale e generale considerazione, la lotta per la libertà religiosa è divenuta una questione che si pretenderebbe relegare alle sole minoranze, facendola rientrare quasi nell’annoso ed irrisolvibile concetto di lotta di classe.

¹⁴ L’intero dossier è consultabile in www.pewforum.org/Government/Global-Restrictions-on-Religion.aspx.

Invece, come si è visto, il sistema restrittivo coinvolge il 70% della popolazione mondiale, ovvero la maggioranza reale dell’intera umanità.

Studi come questo che si sta analizzando, consentono all’interprete di verificare le lampanti anomalie del sistema, e creano ai fomentatori della sperequazione, ovvero ai detentori del potere, effettivi imbarazzi, laddove non essendo il diritto fondamentale alla libertà religiosa suscettibile di consumazione o disponibile solo limitatamente, come, ad esempio, l’acqua ed il cibo, questi non possono trincerarsi, come di solito usano fare, nel concetto di “scarsità di risorse”, ma sono costretti a dare delle risposte, e se non lo fanno, il conseguente silenzio potrebbe diventare socialmente assordante.

Opportunamente, gli autori dell’inchiesta suddividono le potenziali restrizioni al diritto di libertà religiosa in due macro categorie: quelle di origine governativa, e quelle derivanti dalla stessa comunità sociale.

Il più alto livello di restrizioni lo si registra in Paesi come l’Arabia Saudita, il Pakistan, l’Iran, dove sia il governo che la comunità sociale impongono numerosi limiti alle credenze religiose ed alle relative pratiche.

Non sempre, però, la rilevazione di una tipologia di ostilità comporta necessariamente anche la contemporanea presenza dell’altra, per cui non è detto che laddove siano praticate determinate ostilità dai governi, sia sempre riscontrabile un conforme atteggiamento da parte della relativa comunità sociale.

In Vietnam ed in Cina, ad esempio, a fronte di una estrema politica restrittiva perpetuata dai rispettivi governi, è registrabile una moderata

tolleranza da parte della comunità sociale verso le diverse credenze; in Nigeria e Bangladesh è invece vero esattamente il contrario.

Ampliando la nostra panoramica di osservazione, possiamo invece notare come, tra gli altri Paesi, nell’area centrale ed in quella Nord-Est del Continente africano, le restrizioni sono tutte elevate e presenti contemporaneamente con la stessa intensità, mentre nel Continente americano si registrano restrizioni lievi per entrambe le categorie.

Tra i venticinque Paesi più popolati al mondo, si registrano restrizioni elevate in Iran, Egitto, Indonesia, Pakistan, India, mentre sono effettivamente presenti, ma in maniera lieve, anche in Paesi come il Brasile, gli USA, l’Italia, il Sud Africa ed il Regno Unito.

La costante presenza di restrizioni, anche se di diversa entità, in tutti i venticinque Paesi più popolati al mondo, infonde, quantomeno, il dubbio, circa la sussistenza di una linea comune d’intervento nei confronti del fattore religioso, che condiziona direttamente l’affermazione del diritto di libertà religiosa.

Con ciò non vogliamo dire che esiste un disegno per favorire una religione piuttosto che un’altra, ma certamente esiste la comune intenzione di “canalizzare” i flussi di credenza.

Diversamente, non si comprenderebbe il ricorso alle restrizioni, ben potendo i credi evolversi ed affermarsi nella società naturalmente, e nel mero e reciproco rispetto.

Valutando l’incidenza delle specifiche politiche governative e sociali sul fattore religioso, si è constatato: che in settantacinque Paesi (ovvero il 38% del totale) i governi nazionali e locali si limitano a perseguire una politica finalizzata alla diffusione e all’agevolazione della credenza

maggioritaria, con pressioni direttamente ricadenti sia sui diversi gruppi religiosi, che sui singoli individui; in centosettantotto Paesi (90%) i gruppi religiosi devono ottenere il riconoscimento dai governi, mediante un procedimento di registrazione, per il godimento di determinati diritti ed il raggiungimento di particolari scopi, ed in centodiciassette Paesi (59%), i requisiti per poter beneficiare della registrazione continuano ad essere fonte di gravi problematiche e discriminazioni.

Alterare la libera concorrenza culturale, favorendo una religione rispetto ad un’altra, non soltanto crea i presupposti per il consolidamento di una posizione dominante nel panorama confessionale della comunità, ma soprattutto rende un’ingiustizia sociale insanabile, che diventa nello stesso tempo causa ed effetto delle tensioni tra le diverse fazioni religiose, che vedono oscurato così il proprio raggio d’azione, e limitate le proprie possibilità di sviluppo e di affermazione.

Difatti, le conseguenti tensioni fra i diversi gruppi religiosi – appurate nel periodo in cui sono stati svolti i rilevamenti per lo studio (ovvero da metà 2006 sino a metà 2008) – riguardano l’87% dei Paesi: in centoventisei di questi (64%), le ostilità sono la conseguenza di vere e proprie violenze fisiche; in quarantanove Paesi (25%), singoli soggetti o gruppi religiosi utilizzano la forza o ne minacciano l’utilizzo per costringere gli altri ad aderire ai precetti della religione di cui pretendono essere praticanti ed attivisti; il fondamentalismo religioso ha invece causato vittime in diciassette Paesi (10%).

Queste tensioni, quindi, sono in buona parte indotte dalle restrizioni alla libertà religiosa perpetuate dai governi o dalla comunità,

rappresentando il risultato di quelle politiche illibertarie che lo studio in commento si propone di analizzare e di misurare.

Chiaramente, consistendo la libertà nell’assenza di “impedimento, restrizione, confinamento o di repressione”, la sua misurazione in chiave statistica e matematica è risultata essere assai ardua, ragion per cui la struttura della ricerca è stata impostata in maniera da verificare ciò che è concretamente valutabile, ovvero, la presenza di violenze religiose, intolleranza, intimidazioni e discriminazioni causate dalle politiche governative e dai comportamenti dei soggetti privati.

Va inoltre precisato, che le restrizioni valutate in questo studio sono relative ai soli ostacoli alla pratica religiosa, e non considerano anche il relativo rovescio della medaglia, ovvero la quantità di dinamismo religioso, la diversità religiosa e l’affermazione di detta diversità, che richiederebbero delle osservazioni specifiche nel merito delle singole politiche perpetuate, e che difficilmente troverebbero un immediato riscontro matematico nella prospettiva di analisi globale del fenomeno, che qui viene perseguita.

Nello studio non sono presenti dati relativi alla Corea del Nord, il cui regime ultrarepressivo non ha concesso risposte alle domande formulate, e pertanto non vi sono dati sufficientemente rapportabili per ottenere risultati scientifici.

Verifichiamo, adesso, gli elementi acquisiti nell’analisi delle due macro aree nelle quali sono state suddivise le potenziali restrizioni al diritto di libertà religiosa.

2.1. Le restrizioni governative.

La prima parte della ricerca focalizza l’attenzione sul ruolo e sull’entità delle restrizioni governative; esse sono il risultato di tutti quei provvedimenti o comportamenti assunti dai governi, così come delle politiche da essi perpetuate, o delle leggi varate, che in qualche modo limitano o condizionano la libera manifestazione delle credenze religiose.

Per l’analisi delle restrizioni governative sono state utilizzate venti domande¹⁵, i cui parametri generatori sono improntati, tra le altre cose,

¹⁵ Può essere utile per cogliere a pieno i dati suggeriti dalla ricerca, l’originale lettura dei venti quesiti, così come formulati dagli studiosi: Q.1 Does the constitution, or law that functions in the place of a constitution(basic law), specifically provide for “freedom of religion” or include language used in Article 18 of the United Nations Universal Declaration of Human Rights?; Q.2 Does the constitution or basic law include stipulations that appear to qualify or substantially contradict the concept of “religious freedom”?; Q.3 Taken together, how do the constitution/basic law and other national laws and policies affect religious freedom?; Q.4 Does any level of government interfere with worship or other religious practices?; Q.5 Is public preaching by religious groups limited by any level of government?; Q.6 Is proselytizing limited by any level of government?; Q.7 Is converting from one religion to another limited by any level of government?; Q.8 Is religious literature or broadcasting limited by any level of government?; Q.9 Are foreign missionaries allowed to operate?; Q.10 Is the wearing of religious symbols, such as head coverings for women and facial hair for men, regulated by law or by any level of government?; Q.11 Was there harassment or intimidation of religious groups by any level of government?; Q.12 Did the national government display hostility involving physical violence toward minority or nonapproved religious groups?; Q.13 Were there instances when the national government did not intervene in cases of discrimination or abuses against religious groups?; Q.14 Does the national government have an established organization to regulate or manage religious affairs?; Q.15 Did the national government denounce one or more religious groups by characterizing them as dangerous “cults” or “sects”?; Q.16 Does any level of government formally ban any religious group?; Q.17 Were there instances when the national government attempted to eliminate an entire religious group’s presence in the country?; Q.18 Does any level of government ask religious groups to register for any reason, including to be eligible for benefits such as tax exemption?; Q.19 Did any level of government use force toward religious groups that resulted in individuals being killed, physically abused, imprisoned, detained or displaced from their homes, or having their personal or religious properties damaged or destroyed?; Q.20 Do some religious groups receive government support or favors, such as funding, official recognition or special access?; Q.20.1 Does the country’s constitution or basic law recognize a favored religion or religions?; Q.20.2 Do all religious groups receive the same level of government access and privileges?; Q.20.3 Does any level of

alla pronta verifica: del grado di controllo del governo sulla religiosità dei gruppi o degli individui; della sussistenza di un divieto di conversione da una fede all’altra, o di limitazioni alla predicazione, alla pratica del culto e del proselitismo; dell’ulteriore limitazione afferente l’affiliazione religiosa, mediante la previsione di particolari requisiti per la registrazione della confessione, o l’erogazione di penalizzanti multe.

Come è agilmente appurabile, questi quesiti sono stati sviluppati con il fine di accertare le eventuali pressioni o quegli interventi volti a limitare il fenomeno religioso, con particolare riferimento anche alle previsioni normative contenute sia nei documenti costituzionali dei Paesi monitorati, che nella legislazione ordinaria dei rispettivi governi, ricercando e segnalando quelle discipline normative volte ad agevolare un determinato credo.

L’indagine operata non è stata scevra da sorprendenti riferimenti a particolarità normative.

Ad esempio, in Brunei la legge del 2005 prevede che tutti i gruppi religiosi diversi da quello ufficiale dello *Shafii* - particolare movimento nell’ambito della religione islamica - per la registrazione ed il conseguente riconoscimento, devono fornire i nomi di ognuno dei membri appartenenti alla confessione.

government provide funds or other resources to religious groups?; Q.20.3.a Does any level of government provide funds or other resources for religious education programs and/or religious schools?; Q.20.3.b Does any level of government provide funds or other resources for religious property (e.g., buildings, upkeep, repair or land)?; Q.20.3.c Does any level of government provide funds or other resources for religious activities other than education or property?; Q.20.4 Is religious education required in public schools?; Q.20.5 Does the national government defer in some way to religious authorities, texts or doctrines on legal issues?

Inoltre, le autorità del Brunei impongono indiscriminatamente le norme religiose di detta confessione, tra le quali l’obbligo per due soggetti di sesso diverso di tenersi in pubblico a debita distanza, pena l’arresto. E, nella stessa legislazione, la conversione dall’Islam ad un’altra religione, seppure giuridicamente legale, è sottoposta al permesso del Ministero per gli affari religiosi.

Altra situazione paradossale la ritroviamo in Grecia, dove il governo permette solo alle organizzazioni cristiano ortodosse, ebreo e musulmane, di possedere, tramandare ed ereditare beni, nonché di avere una definita identità giuridica, ufficialmente riconosciuta dallo Stato.

Gli altri gruppi religiosi, inclusi i cattolici, sono quindi costretti a professare e praticare il proprio credo in condizioni di svantaggio.

Vi sono, poi, Paesi definibili moderati, che applicano determinate misure intensive e restrittive nei confronti dei credi, oppure molteplici misure di lieve entità¹⁶, comunque globalmente incidenti sulla potenziale affermazione degli stessi¹⁷.

Il 76% dei centonovantotto Paesi considerati nella ricerca riconoscono, nelle rispettive costituzioni o discipline normative interne, il diritto di libertà religiosa.

¹⁶ Sebbene in centodiciannove Paesi le restrizioni sono state dai ricercatori giudicate lievi, deve comunque evidenziarsi il dato che questi Paesi rappresentano solo il 26% della popolazione mondiale, e che invece tra gli Stati nei quali sono state rilevate restrizioni di maggiore entità, figurano la Cina, l’India ed il Pakistan che, unitamente agli altri, rappresentano il 57% della popolazione mondiale.

¹⁷ Si prenda nel primo caso ad esempio la Cambogia che, secondo i dati presenti nello studio, per il tramite del Ministero dei culti e delle religioni, ha ripetutamente proibito ai cristiani di fare opera di proselitismo “porta a porta”, ovvero di distribuire pubblicazioni di natura religiosa. Mentre, per la seconda tipologia di restrizioni, si consideri la normativa della Francia vietante la pubblica esibizione dei simboli religiosi.

Ma solo cinquantatre governi, ovvero il 27%, rispettano e curano l’affermazione dei diritti religiosi così come garantiti ed enunciati negli ordinamenti giuridici; questo è anche dovuto alla vigenza, negli altri Paesi di giovane costituzionalizzazione, di prassi e disposizioni storicamente consolidate, che sono potenzialmente contrastanti con detto diritto, e che necessitano di un lungo processo di riforma sociale per la sedimentazione dello stesso.

La Costituzione afgana, emanata nel 2004, seppure di stampo confessionale, ad esempio, in linea di principio garantisce ai propri cittadini il diritto di scegliere e praticare una religione diversa dall’Islam, atteso che è testualmente previsto, dall’art. 2, “I seguaci delle altre religioni sono liberi di svolgere i loro riti religiosi, nei limiti delle disposizioni di legge”.

Prevedendo, però, il sistema giuridico di questo Paese, che nessuna legge può essere contraria alla sacra religione dell’Islam, ed applicando i giudici nella prassi la legge dalla Sharia in chiave analogica quando non vi sono leggi applicabili ad una determinata fattispecie concreta, accade spesso di subordinare l’altrui libertà religiosa ai precetti della religione islamica¹⁸.

La maggior parte dei governi analizzati – circa l’86% - prevedono, invece, sovvenzionamenti ed altre agevolazioni per favorire l’affermazione dei gruppi religiosi.

¹⁸ Nel 2006 Abdul Rahman, cittadino afgano, è stato giudicato da una corte afgana e condannato a morte per essersi convertito dall’Islam ad un’altra religione. È questo un caso di severa applicazione analogica delle disposizioni della legge della Sharia, in un contesto normativo che appare artatamente lacunoso.

Tuttavia, in centocinquantuno Paesi, rispondenti al 76%, questi provvedimenti di assistenza sono erogati in un modo chiaramente sbilanciato o comunque favorente un unico gruppo religioso¹⁹.

Discriminare nell’ambito del pubblico sovvenzionamento determinati gruppi religiosi, favorendone uno in particolare, incide sulla libertà religiosa nella misura in cui tali altri gruppi non possono godere delle stesse opportunità di diffusione e di manifestazione del proprio credo.

La conseguenza è una menomazione nella capacità dei gruppi discriminati di poter sviluppare ed affermare il proprio credo, penetrando la comunità con gli stessi strumenti che lo Stato mette a disposizione della confessione privilegiata.

In questo modo, gli Stati riescono a tenere sotto controllo le potenzialità espansive delle religioni emergenti, consolidando il potere delle confessioni già sedimentate ed afferenti alla maggioranza della popolazione.

Tuttavia, se questo è uno strumento per alterare la libera concorrenza culturale, ha un’incidenza più limitata rispetto ad altri provvedimenti governativi che possono effettivamente compromettere l’esistenza stessa della libertà religiosa.

Difatti, è differente l’impatto che hanno sull’affermazione del diritto di libertà religiosa quelle restrizioni di carattere più incisivo ed evidente. Quasi la metà dei Paesi considerati (41%), a riprova di quanto si è affermato, applica restrizioni sulla libera attività dei missionari religiosi

¹⁹ Il Canada, ad esempio, Paese che in questo studio rientra tra quelli a basso contenuto di restrizioni, in sei delle dieci regioni sono previsti, a diversi livelli, finanziamenti ed agevolazioni per le scuole religiose, ma nella regione dell’Ontario, a tali sovvenzionamenti può accedervi la sola Chiesa cattolica.

stranieri, o ne vieta del tutto lo svolgimento dell’attività (6%); mentre i governi nazionali o locali di 75 Paesi (38%) limitano, per alcuni o per tutti, l’esercizio dell’attività di proselitismo²⁰.

La natura repressiva di questi atteggiamenti governativi, risulta essere oltremodo compromettente per l’affermazione del diritto di libertà religiosa, andando a vietare alcune facoltà costituenti l’essenza stessa di questo diritto.

Perché una cosa, seppur grave, è limitare il sostegno economico per l’affermazione e la diffusione di un credo, ed altra cosa è invece vietarne i principali strumenti di sviluppo e manifestazione.

Per cui, nella misurazione delle restrizioni, queste ultime sono state catalogate con un grado di incisività maggiore.

In linea con quanto si è argomentato, nello stesso periodo di riferimento, i governi di centotrentasette Paesi (69%) hanno molestato o svolto attività di tipo intimidatorio nei confronti di determinati gruppi religiosi, ed inoltre ci sono stati casi in novantuno Paesi (46%) di pressioni e suggestioni psicologiche direttamente incidenti sulla libertà di coscienza degli individui o dei gruppi religiosi, perpetrate dai governi o da funzionari pubblici gerenti settori della pubblica amministrazione, che possono essere considerati di fondamentale rilevanza per l’effettivo esercizio del diritto di libertà religiosa²¹.

²⁰ Tra i casi riportati nello studio, vistoso è quello indonesiano, dove la normativa sulle *“Linee guida per la propaganda della religione”*, pone completamente al bando il proselitismo, prevedendo l’art. 156 del codice penale la reclusione sino a cinque anni per coloro che pongono in essere comportamenti qualificabili come eretici o blasfemi, chiaramente in riferimento ai precetti della religione islamica.

²¹ La polizia eritrea, ad esempio, deteneva alcuni aderenti ad una confessione religiosa non riconosciuta dallo Stato; il rilascio di questi soggetti fu condizionato alla conversione degli stessi alla Chiesa cristiano ortodossa. Allo stesso modo in Birmania, il governo

L’utilizzo della violenza, poi, come strumento condizionante e dissuasore per la plurale diffusione dei valori fatti propri dal diritto di libertà religiosa, costituisce una forma di restrizione all’esercizio ed all’affermazione del diritto ancora maggiore, e propria di quegli Stati che non hanno bisogno, neanche formalmente, di ricordare il proprio margine operativo con i principi fondanti i sistemi democratici.

Tra i Paesi, infatti, che applicano maggiori restrizioni alla libertà religiosa, vi sono certamente l’Arabia Saudita e l’Iran, dove l’istituzionale applicazione della legge islamica incide, e non di poco, sull’affermazione di questo diritto.

In questo contesto, merita particolare menzione però anche la Cina, la quale, non soltanto, è autrice di una vera e propria persecuzione nei confronti dei buddisti tibetani, ma, come ulteriore presupposto per il suo declassamento nella categoria degli Stati praticanti gravi restrizioni, nel contesto generale, applica stretti controlli sulle pratiche religiose dei musulmani e sviluppa notevoli pressioni sull’affermazione dei gruppi religiosi che non sono riconosciuti dal governo - come ad esempio quelli cattolici - che sono costretti a praticare i propri riti in privato.

Sono, difatti, numerosi i casi di imprigionamenti²², percosse e torture, posti in essere dalle autorità cinesi.

locale ha costretto alcuni religiosi attivisti musulmani e cattolici a convertirsi alla religione Buddista.

²² Ad oggi (Agosto 2011), il governo cinese – in base a quanto riportato dal *Legal Daily* e ripreso dalla *France Presse* e da altre agenzie - ha in progetto la riforma del codice penale, con la quale si renderanno legali le 'scomparsa' dei dissidenti, che costituiscono un sistema di repressione largamente utilizzato dalle autorità cinesi, e reso pubblico a partire dall'anno scorso. La proposta di legge prevede l'istituto della 'residenza sorvegliata', ossia una variante degli arresti domiciliari che permetterebbe alla polizia di detenere per sei mesi i "sospetti" in una località ignota, senza neanche l'obbligo di avvertire le famiglie.

La lista dei Paesi con elevate restrizioni al diritto di libertà religiosa, però, non comprende solo notori regimi antidemocratici, ma anche Paesi comunemente considerati democratici: è il caso dello Stato di Israele e della Turchia.

Per il primo, tale deprecabile posizionamento è derivato principalmente da due motivi: la presenza di sistemi di sicurezza altamente invasivi, che limitano il pubblico accesso ai luoghi religiosi; e la conclamata preferenza governativa per la Chiesa ebraica ortodossa, la quale è l’unica ad essere riconosciuta dalle autorità statali e ad ottenere gli effetti civili per determinate qualifiche o *status* dei propri fedeli (come, ad esempio, per il matrimonio), oltre che a beneficiare della maggior parte dei finanziamenti e delle agevolazioni statali, nonostante rappresenti solo una piccola porzione degli ebrei praticanti nello Stato di Israele²³.

In Turchia²⁴, invece, i membri della minoranza religiosa “*Alevi Muslims*”, che perseguono una credenza e delle pratiche di esercizio del culto notevolmente differenti da quelle della maggioranza sunnita, sono costretti a ricevere negli istituti scolastici statali l’educazione religiosa relativa alla pratica e alla credenza sunnita.

Altre forti restrizioni sono invece applicate, in determinati Paesi, a livello locale.

Emblematico, tra i casi evidenziati, quello indonesiano in cui la legge islamica non è recepita a livello nazionale, ma solo a livello regionale.

Tra queste regioni, particolare zelo nell’applicazione dei precetti islamici è da riconoscersi al distretto di *Aceh*, nel quale la polizia religiosa

²³ Ma quelli più ricchi e potenti a livello mondiale.

²⁴ Per un interessante approfondimento sull’affermazione dell’Islam in Turchia, cfr. A. VINCENZO, *Islamica, crisi e rinnovamento di una civiltà*, Pellegrini, Cosenza, 2008, pp. 142 ss.

impone a tutti, indiscriminatamente, la cura dell’abbigliamento religioso tradizionale islamico e l’obbligo di chiusura per le attività di ristorazione nel periodo del *Ramadam*, senza che il governo centrale abbia ad intervenire per limitare queste inaccettabili imposizioni.

La ricerca ha classificato le restrizioni governative in quattro categorie decrescenti: “molto elevate”, “elevate”, “moderate” e “lievi”. Nella prima categoria spiccano tra le altre: Arabia Saudita, Egitto e Cina. Nella seconda categoria, invece, colpisce la presenza di nazioni come Turchia, Russia, Grecia ed Israele. Nella categoria “moderate”, unitamente a Bangladesh, Emirati Arabi, Messico, Nigeria, Etiopia ed Uganda, capeggiano, tra le altre, le europee Francia, Germania, Austria, Belgio e Danimarca. Nell’ultima categoria, Italia e Gran Bretagna precedono Colombia, Ruanda e Burundi, mentre la Repubblica di San Marino appare lo Stato esercitante meno restrizioni.

2.2. Le ostilità sociali.

Si è avuto modo di affermare che le restrizioni governative non sono le uniche esercitabili sulla libertà religiosa, ma esse possono essere anche il risultato di ostilità, ovvero di quelle attività di violenza ed intimidazione, perpetuate da individui privati, organizzazioni o gruppi sociali, ai danni di confessioni religiose o di soggetti portatori di particolari credenze ritenute non meritevoli di rispetto.

Questa seconda categoria comportante restrizioni alla piena affermazione del diritto di libertà religiosa, presenta, nella rilevazione dei fenomeni che la sostanziano, un ulteriore grado di complessità.

In primo luogo perché, spesso, questa tipologia di pressioni viene ad essere esercitata in privato, lontano dalla pubblica notorietà dell’evento, e quindi diventa impossibile l’inserimento dello stesso in una generale classificazione, suscettibile di valutazione scientifica. Pertanto, in questi casi, appare ovvio che è la sola denuncia del fatto alle pubbliche autorità che può renderlo conoscibile a tutti e permetterne la scientifica rilevazione. Ma nella maggior parte delle volte, l’evento resta questione privata, ed il diritto di libertà religiosa individuale significativamente compromesso.

In secondo luogo, deve considerarsi che la totale assenza di ostilità sociali non sempre è sinonimo di libertà. Anzi, si può affermare, senza timore di smentita, che la libertà religiosa non è data necessariamente dalla mancanza di una tensione religiosa o dall’inconsistenza di espressi comportamenti d’intolleranza nell’ambito di una comunità.

Perché tutti possono essere parimenti non liberi, ovvero impossibilitati a manifestare e a confrontarsi sul piano religioso, creando nello stesso tempo una comunità socialmente pacifica, dove però l’equilibrio è indotto dal potere e non dalla libertà dei consociati.

Molti, infatti, sono i casi di regimi autoritari dove la “tranquillità sociale” è imposta dall’alto, per il tramite di politiche completamente repressive del diritto alla libertà di espressione.

La competizione, invece, ed un certo grado di tensione tra i gruppi religiosi, rappresentano un fattore naturale nelle società libere: e più c’è libertà e pluralismo, e maggiori saranno evidenti e visibili tali tensioni.

Consapevoli della non trascurabilità di questo aspetto, i ricercatori che hanno svolto l’indagine, hanno pianificato un metro di valutazione dei quesiti di ricerca – che sviluppato sulla base dei criteri descritti per le

restrizioni governative, presenta tredici domande²⁵ - tale da consentire un’oggettiva misurazione del grado di ostilità sociale tra, e verso, i gruppi religiosi presenti nelle comunità oggetto di studio, valutando i casi di violenza settaria, i crimini motivati da pregiudizi religiosi, le pressioni psicologiche esercitate per ottenere la conversione delle minoranze, le molestie per ragioni religiose, ed altri comportamenti, correlati alla religione, di violenza ed intimidazione, compresi gli atti terroristici e le guerre di religione.

In questa prospettiva, è possibile analizzare il fenomeno delle tensioni sociali, con il dovuto distacco, per comprendere gli effetti sul diritto di libertà religiosa, graduandone e classificandone diversamente l’intensità della restrizione prodotta.

Come per la prima fase dell’indagine, infatti, anche in questa parte del dossier si sono divise le ostilità sociali in quattro categorie denominate, e classificate, come per le restrizioni governative, in relazione al diverso

²⁵ Anche in questo caso riteniamo opportuno riportare, in originale, il tenore dei quesiti posti a fondamento dell’analisi: Q.1 Were there crimes, malicious acts or violence motivated by religious hatred or bias?; Q.2 Was there mob violence related to religion?; Q.3 Were there acts of sectarian or communal violence between religious groups?; Q.4 Were religion-related terrorist groups active in the country?; Q.5 Was there a religion-related war or armed conflict in the country?; Q.6 Did violence result from tensions between religious groups?; Q.7 Did organized groups use force or coercion in an attempt to dominate public life with their perspective on religion, including preventing some religious groups from operating in the country?; Q.8 Did religious groups themselves attempt to prevent other religious groups from being able to operate?; Q.9 Did individuals or groups use violence or the threat of violence, including so-called honor killings, to try to enforce religious norms?; Q.10 Were individuals assaulted or displaced from their homes in retaliation for religious activities, including preaching and other forms of religious expression, considered offensive or threatening to the majority faith?; Q.11 Were women harassed for violating religious dress codes?; Q.12 Were there incidents of hostility over proselytizing?; Q.13 Were there incidents of hostility over conversions from one religion to another?.

peso del conseguente condizionamento del diritto, in: “molto elevate”, “elevate”, “moderate” e “lievi”.

Ma in che modo è possibile diversificare l’intensità di una restrizione, e riuscire a costruire una tabella di valore scientifico?

L’idea guida dell’indagine è stata quella di non soffermarsi sulla singola percezione del condizionamento subito, che avrebbe senz’altro generato dati suscettibili di valutazione soggettiva, ma di limitarsi alla mera catalogazione dei casi registrati, e di distinguerli in base alla conseguente limitazione dell’esercizio della pratica religiosa.

Con questa impostazione, i ricercatori hanno evitato di cadere nel baratro della discutibilità del dato, e sono riusciti a svolgere un lavoro indipendente e formalmente ineccepibile.

Per comprendere il metro di rapporto della singola ostilità rilevata con la categoria assegnata, proponiamo di seguito quattro casi analizzati nello studio, ognuno dei quali afferente ad una delle diverse categorie menzionate.

Tra le ostilità sociali comportanti restrizioni di grado “molto elevato”, vi sono, ad esempio, quelle scaturenti dagli scontri sociali in Indonesia, intensamente animati dalla minoranza *Ahmadiyya*.

Nel merito, dopo il 2007, una *Fatwa* emanata dal Concilio indonesiano degli Ulema, ebbe a dichiarare gli Ahmadi devianti ed eretici, autorizzando la repressione nei loro confronti e la chiusura delle loro moschee da parte dei militanti.

Dalla conseguente reazione degli Ahmadi ne è nato lo scontro tra le diverse fazioni, che crea non poche tensioni nella comunità indonesiana. Questa forte restrizione all’esercizio della propria credenza imposta agli

Ahmadi, è stata per i ricercatori un emblematico riferimento, di massima limitazione, nella definizione della tabella delle restrizioni.

Di categoria solo “elevata”, sono invece le restrizioni conseguenti alle ostilità che vedono reciprocamente protagonisti cristiani e musulmani in Nigeria.

L’episodio considerato risale al 2008, quando sono state incendiate cinque chiese, la stazione della polizia e la relativa caserma, in seguito ad una protesta mossa dalla fazione musulmana la quale chiedeva l’incriminazione per “blasfemia” di una donna di fede cristiana.

Seppure, anche in questo contesto, è evidente lo spargimento di sangue tra le due opposte fazioni, la mancata prevaricazione dell’una sull’altra, ai fini dell’esercizio delle proprie credenze, comporta, secondo i ricercatori, una restrizione di livello inferiore rispetto al caso analizzato in precedenza.

Catalogate come “moderate” sono invece le restrizioni derivate da atti come quello accaduto in Vietnam nel 2007, e che ha visto una chiesa evangelica subire numerosi gesti vandalici ed il suo pastore, unitamente agli altri membri della comunità, subire diversi episodi di violenza anche fisica²⁶.

In questo caso, non vi è una limitazione all’esercizio del culto, ma una serie di atti intimidatori volti a scoraggiarne l’esercizio. Pertanto, la restrizione risulta essere di minore intensità.

²⁶ Casi come questo, secondo i dati del FBI riportati nello studio, si sono ripetuti sull’intero territorio federale statunitense, tra il 2006 ed il 2007, per ben millequattrocento volte.

Nell’ultima categoria, quella delle restrizioni “lievi”, sono annoverati quegli episodi che hanno comportato pressioni sulla libertà religiosa ma non scaturenti in violenza fisica.

Come i sessantotto incidenti a sfondo antisemita avvenuti in Belgio durante il 2007, e gli altri trentuno di portata simile verificatisi nello stesso Paese durante il primo semestre del 2008.

Dopo aver tentato di descrivere il metro di lavoro utilizzato dagli autori dello studio, verifichiamone adesso i risultati.

Il 46% della popolazione mondiale vive nei quarantuno Paesi nei quali è presente nella comunità sociale un “elevato” o “molto elevato” grado di ostilità alla religione; il 17%, invece, vive nei Paesi dove le ostilità sono “moderate”, e solo quattro cittadini su dieci, ovvero il 37% del totale, vivono nei centodiciassette Paesi dove le restrizioni percepite sono basse.

Questo significa, che quasi la metà della popolazione mondiale tenta di esercitare il proprio credo religioso nell’ambito di una società nella quale si è in presenza, non di meri tentativi di scoraggiamento all’esercizio del culto o di forme di condizionamento della coscienza o limitazione della pratica, ma di effettive imposizioni del culto altrui, ovvero della maggioranza.

E se è vero che in questa metà vi sono anche i membri delle religioni maggioritarie, che chiaramente non avvertono il grado di ostilità allo stesso modo della minoranza, e anche vero che volendo considerare la piena portata valoriale del diritto di libertà religiosa, e non soffermarci unicamente al singolo diritto di praticare il culto, molte sono le nostre perplessità circa la possibilità per tali soggetti di vedere affermato il proprio diritto individuale di libertà religiosa.

Difatti, seppure il peso di tali limitazioni in comunità sociali siffatte ricade unicamente sulle religioni o sui credi minoritari che, a torto o a ragione, lo subiscono come una minaccia culturale, politica ed economica, perpetrata ai loro danni dalla maggioranza, per i soggetti che appartengono alla religione di maggioranza – il cui solo fatto di appartenervi non ne sottintende una libera scelta – è alto il grado di condizionamento esercitato dai capigruppo.

Così come le restrizioni governative, anche le ostilità sociali si presentano plurime e diffuse: crimini, atti vandalici e violenze a sfondo religioso, sono infatti rilevate in tre Paesi su quattro, ovvero nel 72% dei Paesi studiati.

Questo dato, sintomatico della forte intolleranza presente nelle nostre comunità civili, dovrebbe suggerirci una severa riflessione su quelle che possono oggi rappresentare le ragioni di tale insofferenza del diverso. E quello che più colpisce, è il fatto che all’origine dello scontro religioso non c’è un’effettiva incompatibilità alla convivenza tra le diverse credenze, ma solo ed unicamente la pretesa di imporre la propria.

Molto sul punto dovrebbero fare i governi, con la promozione di campagne stimolanti una predisposizione all’accoglimento di chi è portatore di una credenza di minoranza, facendo passare, chiaro e con forza persuasiva, il messaggio, secondo il quale, è più che possibile la convivenza tra credi diversi.

Ma forse l’interesse dei governi non converge su questa linea e, nella migliore delle ipotesi, si limitano a contenere gli scontri nei limiti sostenibili.

Altra interessante valutazione che appare con evidenza dai dati della ricerca, ci è fornita dal fatto che non sempre il grado di restrizione relativo all’ostilità sociale corrisponde a quello delle restrizioni governative.

Può esistere, pertanto, una discrepanza tra i condizionamenti al diritto di libertà religiosa operati dai governi, e quelli che risultano essere il risultato delle pressioni esistenti all’interno delle stesse comunità, che non sempre appaiono come uno specchio fedele delle politiche governative.

Pochi, infatti, sono i Paesi che confermano la stessa categoria di riferimento, tra questi Arabia Saudita, India, Indonesia, Pakistan, Iraq, Afghanistan, Somalia ed Israele. Altri, invece, come la Cina, lo Sri Lanka²⁷ ed il Bangladesh²⁸ presentano un divario vistoso.

Se da un lato, come nel caso della Cina, il divario è dato dal fatto che ad un elevato grado di restrizioni governative corrispondono lievi restrizioni sociali, e ciò è spiegabile, come accennato, per l’equilibrio sociale imposto dal regime; nel caso inverso, dove basse sono le restrizioni governative ed alte quelle presenti nella comunità sociale, la causa di tale vistosa differenza, potrebbe essere ricercata primariamente nell’indifferenza normativa del governo, e quindi nell’assenza di una politica volta allo sviluppo di sinergie formative per la popolazione,

²⁷ In Sri Lanka, ad esempio, diversamente da quanto accade in conseguenza dei provvedimenti governativi, che non sono di natura repressiva, nella comunità sociale, a livello locale, gli individui di fede buddista attaccano e molestano quelli di fede cristiana, colpendo anche le proprietà ed i luoghi di culto di questi. E nel 2008, più di duecento cristiani insediati nel distretto di Golle, sono stati severamente minacciati di morte se non avessero repentinamente abbandonato l’insediamento.

²⁸ In Bangladesh sono ripetute e gravi le discriminazioni e gli episodi di violenza perpetuati ai danni di buddisti, indù e cristiani. Secondo i dati raccolti dal “Bangladesh Buddhist-Hindu-Christian Council”, e riportati nel dossier, tra luglio 2007 ed aprile 2008, vi sono stati cinquantotto omicidi, cinquantadue attacchi o occupazioni di templi, trentanove espropriazioni di terreni e tredici stupri ai danni di indù.

essenziali per il riconoscimento e l’affermazione del diritto di libertà religiosa.

Tuttavia, un certo grado di tensione tra gruppi religiosi è riscontrabile nella vasta maggioranza dei Paesi studiati (87%), quindi anche in quelli che sviluppano politiche governative finalizzate ad una equilibrata regolamentazione dei rapporti tra i gruppi sociali²⁹.

Quando, però, il confronto tra le fazioni avverse diventa un vero e proprio scontro, con episodi sanguinosi e destabilizzanti per l’intera comunità, si oltrepassa il limite di tollerabilità, in quanto la libertà di espressione della propria credenza diviene uno strumento d’imposizione della stessa, o ancora peggio un mero pretesto per creare disordini.

In centoventisei Paesi (64%), difatti, queste tensioni sfociano in atti di violenza fisica; in quarantatre Paesi (22%) essi si manifestano in plurime forme di violenza; ma solo in ventidue Paesi (11%), ci sono atti di settaria o comune violenza tra gruppi religiosi.

Quest’ultimo dato colpisce molto, ed acquisisce un’importanza cruciale nell’ambito della seguente riflessione: se solo l’11% delle violenze deriva da scontri diretti tra gruppi religiosi, ovvero dall’effettivo contrasto ideologico tra credenze che si assumono incompatibili, mentre la restante parte sono il risultato di un mero pregiudizio difficilmente fondabile su qualche solido elemento di carattere teologico; ci appare sconvolgente considerare come, in questi casi, l’ignoranza del diverso e la mancata

²⁹ Cfr. S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione, cit.*, p. 174, dove si razionalizza l’esistenza della conflittualità religiosa nell’ambito delle comunità: “Al fondo, la grande questione sottesa a tali orizzonti è quella sul rapporto tra religioni storicamente egemoni in un Paese e religioni minoritarie, che implica un giudizio sui limiti del relativismo filosofico, etico e religioso e sul grado di permeabilità delle idee e delle istituzioni liberali a tradizioni differenti che, sulla loro base, appaiono – in un’ottica di paura e diffidenza verso le diversità – potenzialmente in grado di distruggerle”.

conoscenza dei valori di cui è portatore, sia la principale causa di tali violenze e discriminazioni, e quindi della mancata affermazione del diritto di libertà religiosa.

Tra l’altro, questa vocazione a ricercare lo scontro, e ad infastidire con gratuità chi condivide gli spazi comuni, solo perché sceglie di non conformarsi agli usi dei più forti, è un fenomeno ben radicato negli attuali contesti sociali, che vede l’alternarsi della predominanza delle posizioni avverse, e quindi l’interscambio del ruolo di vittima e carnefice, al variare del contesto territoriale di riferimento.

Così, in quarantanove Paesi (25%) individui o gruppi di credenza³⁰, cercano di imporre agli altri i precetti del proprio credo attraverso l’uso o la minaccia della forza.

Questo tipo di intimidazioni sociali vanno dalle molestie nei confronti delle donne che indossano abiti ritenuti poco “idonei”³¹, sino alla pretesa di organizzare la vita pubblica dei consociati secondo i dettami della religione che si vuole imporre.

Problematica correlata a quanto qui si è descritto, ma che per certi versi assume un profilo completamente autonomo, è la questione della “necessità” di limitare l’affermazione delle minoranze.

Nella metà dei Paesi considerati, infatti, il clima di ostilità sociale viene creato per “scongiurare” la progressiva affermazione dei gruppi religiosi diversi da quello di maggioranza.

³⁰ Questi gruppi – tra cui il Ku Klux Klan negli USA, gli skinheads in Europa e quelli fondamentalisti islamici – esistono, secondo lo studio, in centotrentuno Paesi (66%), ed operano a livello locale in ottanta Paesi (41%) ed a livello nazionale in cinquantuno Paesi (26%). Spesso, questi gruppi non sembrano professare una precisa ideologia religiosa, per cui appare evidente l’origine pretestuosa degli scontri e delle accuse che muovono alle religioni di minoranza che tendono a soffocare.

³¹ È un caso che ricorre una volta ogni dieci.

E se gli episodi di violenza a cui abbiamo accennato sono solo la parte vistosa del fenomeno repressivo, tra l’altro non sempre collegata ad un preciso disegno di politica religiosa, appare evidente che in determinati Paesi tali atteggiamenti seguono una linea finalizzata alla preservazione del potere, e all’esclusivo godimento, per la confessione religiosa di maggioranza, dei privilegi di carattere economico.

In Russia, ad esempio, la maggioranza degli attivisti della Chiesa russa ortodossa, si sono opposti all’espansione dei cristiani non ortodossi, e delle altre religioni non tradizionali, inclusi i cristiani ortodossi congregazionisti.

Se si tiene conto, inoltre, di un altro dato significativo, ossia che l’origine degli scontri religiosi, nel 16% dei casi, è generata dal tentativo di arginare le improvvise conversioni³², allora vi è un’ulteriore riprova della generale propensione a combattere tutti i potenziali strumenti di affermazione delle correnti religiose diverse da quelle professate dalla maggioranza.

Altra causa di ostilità sociale, che comporta restrizioni al diritto di libertà religiosa, è data dalle cosiddette guerre di religione³³.

Con tale definizione questo studio intende riferirsi a tutti i conflitti armati nei quali la retorica religiosa è comunemente impiegata per giustificare l’uso della forza, e per definire ed inquadrare le avverse posizioni ideologiche dei combattenti.

³² In Turchia, ad esempio, due convertiti al cristianesimo sono stati torturati ed uccisi nel 2007 insieme ad un cittadino tedesco.

³³ Sulla tematica cfr. N. FIORITA, *Se Dio lo vuole. L’insospettabile modernità della guerra “religiosamente corretta”*, in *www.statoeChiese.it*, marzo 2008, pp. 3 ss.

Questo fenomeno è presente nel 12% dei Paesi considerati, e le ripercussioni sulla comunità sociale sono estremamente negative, al di là della consistente mole di vittime nei conflitti.

Vi è, infatti, una continua migrazione della popolazione verso i territori non coinvolti nella guerriglia, una vera e propria fuga di massa che spinge milioni di persone ad allontanarsi dalle proprie terre, dai propri possedimenti, dai propri affetti e dal proprio lavoro, con la contestuale perdita della dignità e di ogni e qualsivoglia diritto, compreso quello alla libertà religiosa.

Tra l’altro, oltre i confini delle guerre, difficilmente si trovano Paesi e popoli disposti ad accogliere i profughi, o che garantiscano a questi almeno i diritti fondamentali.

I dati forniti dallo studio attestano che, solo nel periodo che va dal 2006 al 2008, più di 18 milioni di persone hanno subito spostamenti obbligati a causa dei conflitti religiosi, e molti di più sono quelli che non hanno più potuto fare ritorno nelle proprie terre native a causa di guerre precedenti ancora irrisolte o risoltesi con la definitiva rinuncia di una fazione, come quella che coinvolge i territori palestinesi e quelli del Sudan, o ancora più indietro il conflitto nei Balcani degli anni novanta.

Abbiamo svolto una generale panoramica sul contenuto dei dati raccolti nel dossier, ci sembra adesso opportuna la verifica dei risultati globalmente evidenziati dalla tabella delle ostilità sociali alla libertà religiosa.

Non ci sorprende cogliere la presenza nella categoria “ostilità molto elevate” di Paesi come Iraq, India, Pakistan, Arabia Saudita; al di là, infatti, degli assetti governativi, in questi Paesi esiste un forte connubio tra

religione e comunità civile, per cui risulta assai difficile incontrare predisposizione all’accoglimento ed al rispetto della diversità religiosa nell’ambito del contesto sociale.

Qualche perplessità, non nel merito della correttezza del dato fornito, ma per l’inaccettabile situazione sociale di Paesi che pretendono considerarsi vicini alle democratiche filosofie europee, ci è data dalla lettura della composizione della categoria “ostilità elevate”, nella quale figurano tra gli altri, oltre all’Iran ed alla Russia, anche la Turchia e la Grecia.

Nella categoria “ostilità moderate”, ovvero quella afferente ai Paesi in cui sono stati registrati e perpetuati episodi di “scoraggiamento” all’esercizio del culto, spiccano, tra le altre, Colombia, Francia, Libia, Germania, ed Italia; sebbene non siano state attestate vere e proprie costrizioni all’assunzione di determinati comportamenti religiosamente conformati, l’inclusione dei tre grandi Paesi europei nella lista, rappresenta un dato sintomatico per la constatazione dell’attuale impreparazione della comunità sociale europea a trasformarsi in una comunità interculturale, la sola capace di garantire il pieno diritto all’eguale libertà religiosa.

La categoria “ostilità lievi” presenta, invece, sorprendenti inclusioni nella compagine di riferimento.

Tra gli altri, segnaliamo con soddisfazione la presenza dell’europea Spagna, insieme a Cina, Giappone, Cuba, Brasile, Senegal e Repubblica di San Marino; e non è un caso che tra i grandi d’Europa, sia proprio la Spagna a rientrare nella categoria di ostilità sociali più blande all’esercizio della libertà religiosa.

Il governo socialista di questo Paese, da tempo, sta sviluppando una politica formativa di lotta all’omofobia e di integrazione sociale, volta alla pacifica coesistenza dei diversi nell’ambito della comunità sociale che, siamo certi, se promossa anche in futuro con la stessa determinatezza, coglierà l’obiettivo sociale dell’interculturalità.

2.3. “Rising Restriction on Religion”: *la crescita del fenomeno.*

Come abbiamo accennato in premessa, lo studio sulle restrizioni globali alla libertà religiosa è stato integrato dal Pew Reserch Center’s Forum on Religion & Puplic Life, con una pubblicazione dell’agosto 2011 dal titolo “*Rising Restriction on Religion*”³⁴.

Lo scopo degli studiosi era quello di verificare, attraverso il proseguimento dell’indagine per un ulteriore anno (il 2009), e con l’ausilio della stessa metodologia utilizzata per il primo periodo di riferimento (2006 – 2008), la variazione del livello di restrizioni globali al diritto di libertà religiosa, ricavandone un *trend* suscettibile di osservazioni scientifiche.

Ciò avrebbe creato i presupposti per monitorare a livello mondiale, quei Paesi e quelle aree geografiche dove il fenomeno delle restrizioni governative e delle ostilità sociali, risultava in progressivo aumento, cercando di inquadrarne anche le cause.

I risultati raccolti non hanno di certo tradito le attese.

Si evidenzia, infatti, che il fenomeno delle restrizioni globali alla libertà religiosa appare in netta evoluzione in ventitre Paesi (12%), si

³⁴ L’intero *report* è consultabile in <http://pewforum.org/Government/Rising-Restrictions-on-Religion%282%29.aspx#harassment>.

presenta invece stazionario in centosessantatré Paesi (82%), e solo in dodici Paesi (6%), nelle modalità che di seguito si argomenteranno, si è registrata una percepibile diminuzione delle restrizioni.

Il dato è assai significativo, in quanto attesta che a livello mondiale, in un periodo di rilevamenti pari ad un anno, i condizionamenti al diritto di libertà religiosa aumentano in misura doppia, rispetto a quanto si riscontrano in diminuzione.

Questo significa che il progresso civile e sociale della comunità umana a livello mondiale, non soltanto non si evolve verso gli ambiziosi traguardi del vivere comune nel pieno rispetto dei diritti fondamentali, ma addirittura, regredisce, perdendo terreno anche laddove si era registrato un positivo momento di crescita.

Questi valori, che risultano chiari dagli elementi raccolti ed ordinati secondo i parametri della ricerca, assumono un tono ancora più grave, se si considera che l’aumento delle restrizioni, pur interessando solo il 12% dei Paesi, coinvolge quegli Stati più popolati, e pertanto investe direttamente 2,2 miliardi di persone, che rappresentano circa il 32% della popolazione mondiale.

Di contro, invece, le riscontrate diminuzioni delle forme di condizionamento alla libertà religiosa, riguardando altri Paesi minori, incidono solo sull’1% della popolazione mondiale.

È questo un chiaro esempio di come il raffronto dei dati di un’indagine siffatta, per dimostrarsi in tutto il suo realismo, debba sempre avere come riferimento, oltre alle indicazioni Paese per Paese, anche il relativo valore numerico della popolazione rappresentata.

Va inoltre osservato, che tra i venticinque Paesi più popolati al mondo – i quali ricordiamo rappresentano il 75% della popolazione mondiale – ben otto sono quelli che si distinguono, negativamente, per un aumento delle restrizioni.

E non ci sorprende che tra questi vi sia la Francia, nella quale sono significativamente aumentate le restrizioni di stampo governativo, dovute ad un modo d’interpretare la laicità, e la conseguente neutralità dello Stato verso il fattore religioso, in maniera quasi liberticida³⁵, vietando ogni pubblica possibilità di ostentazione e dimostrazione della propria fede.

Mentre, eccezion fatta per l’Egitto, che pure ha intensificato le proprie restrizioni governative, gli altri Paesi più popolati, nei quali si è registrata un’intensificazione del grado di condizionamento della libertà religiosa, ovvero, Cina, Nigeria, Russia, Thailandia, Regno Unito e Vietnam, devono la loro involuzione ad una crescita delle ostilità sociali.

Altro elemento che deve far riflettere, è la presenza del Regno Unito in questa imbarazzante classifica, che denota un aumento della tensione sociale anche nell’ambito di una comunità civile che da sempre si è distinta per tolleranza e progressismo culturale.

³⁵ Una conferma in tal senso è la “*Loi interdisant la dissimulation du visage dans l’espace public*”, adottata l’11 ottobre 2010 ed entrata in vigore l’11 aprile 2011, con la quale la Francia proibisce l’utilizzo del velo integrale islamico in tutti i luoghi pubblici del Paese. Senza dubbio, è questo un provvedimento che crea una tensione tra libertà ed eguaglianza religiosa difficilmente sostenibile in un Paese occidentale, che si proponga democratico e pluralista; e che - dal momento che la Francia svolge un ruolo centrale non soltanto in Europa, ma anche a livello mondiale nelle più importanti Organizzazioni di Stati, così come risulta firmataria delle più rilevanti convenzioni per la tutela dei diritti fondamentali - lascia non poche perplessità sulla reale lettura di questi principi, i quali vengono interpretati in maniera del tutto singolare, proprio da quelle Istituzioni ed Organizzazioni che a livello internazionale ne dovrebbero garantire la diffusione e tutelarne l’affermazione.

Da segnalare che negli USA non vi sono stati rilevamenti interessanti, tali da modificarne le categorie assegnate, così come avvenuto anche per l’Italia.

Entrambi i casi, sono il riflesso di un’insidiosa stagnazione sociale, che se ha il “merito” di conservare la situazione così come sedimentatasi nella cristallizzazione del rapporto Stato e Chiese, ha il grande difetto di limitare nuove forme di progresso, di sviluppo e di affermazione dei credi religiosi.

Altro dato che è sintomatico per la nostra ricerca, è quello dal quale si ravvisa la presenza, fra i dieci Paesi al mondo nei quali sono stati percepiti i più rilevanti aumenti delle restrizioni al diritto di libertà religiosa, di ben cinque Stati appartenenti all’area geografica europea (di cui quattro aderenti all’Unione Europea): Bulgaria, Danimarca, Russia, Svezia e Regno Unito.

Questo dimostra, infatti, l’attuale difficoltà dell’ordinamento dell’Unione Europea a disciplinare in maniera uniforme la diffusione dei diritti fondamentali, e la mancanza di politiche normative comuni che siano effettivamente incidenti sul riconoscimento sociale di questi diritti, e quindi, sulla loro pratica affermazione.

Tra gli altri Paesi facenti parte del gruppo dei venticinque più popolati, che pure hanno fatto segnalare rilevanti aumenti delle restrizioni, vi sono invece quelli afferenti al cosiddetto “blocco asiatico”: Cina, Thailandia e Vietnam.

Nell’ambito della variazione delle restrizioni, sembra anche interessante riscontrare, nella pratica, quali sono i valori attinenti ai

condizionamenti governativi, e quali invece quelli relativi alle ostilità sociali.

L’interesse non ha assolutamente fini statistici, ma nasce dall’esigenza di valutare separatamente quelli che sono i progressi o regressi della comunità civile, da quelli riguardanti unicamente il fattore politico.

Il risultato ci è prontamente fornito dagli autori dell’indagine.

Complessivamente, sono quattordici i Paesi che hanno subito un sostanziale incremento delle restrizioni governative, mentre solo otto sono quelli che ne hanno presentato una diminuzione.

Invece, per quel che riguarda le ostilità sociali, sono dieci i Paesi a livello mondiale nei quali né è stato riscontrato un aumento, e solo cinque, invece, quelli dove se ne attesta una diminuzione.

Singolare e significativa appare, invece, la rilevazione secondo la quale in nessun Paese analizzato, si è registrata la contemporanea diminuzione, sia delle restrizioni di natura governativa, che di quelle inerenti alle ostilità sociali; mentre solo per il Kirghizistan, si è evidenziato un fenomeno inverso, a fronte di un aumento delle restrizioni governative, si è riscontrata una diminuzione delle ostilità sociali.

Però, se per il Kirghizistan vale il ragionamento svolto per la Cina, ovvero l’aumento della pressione del potere limita oltre la libertà religiosa anche la libertà di espressione, per cui la diminuzione delle ostilità sociali, in questi casi, diviene un fatto indotto e non prodotto da una presa di coscienza della società, diversa ci sembra la spiegazione da collegare al fenomeno registrato per gli altri Stati.

Il mancato riscontro della contemporaneità degli aumenti o delle diminuzioni relativi alle variazioni dei condizionamenti alla libertà religiosa, può essere spiegato molto più semplicemente tenendo presente che, in generale, la maggior parte dei Paesi che hanno subito aumenti nelle restrizioni, appartenevano già ad una delle categorie massime, ovvero quella delle restrizioni “elevate” o “molto elevate”.

Mentre, quasi la metà dei Paesi virtuosi che hanno registrato una diminuzione dei condizionamenti alla pratica religiosa, figuravano già nella categoria restrizioni “lievi”.

Un cenno a parte, invece, merita l’analisi delle forme di violenza.

Durante i tre anni di ricerca, si è riscontrata una costante estensione delle violenze e degli abusi esercitati per fini legati alla religione, ciò significando che ci sono stati più aumenti del fenomeno che positive diminuzioni.

Rispetto a quanto rilevato sino al 2008, infatti, il numero dei Paesi dove i governi hanno utilizzato la forza contro gruppi religiosi o individui per motivi legati alla religione, era di novantuno (46%), ed in un solo anno si passati a centouno (51%), superando la metà dei Paesi a livello mondiale.

Tra questi episodi rientrano omicidi, violenze fisiche, imprigionamenti, arresti o trasferimenti coattivi, requisizioni di beni appartenenti ai singoli o ai gruppi religiosi.

In tre quarti dei Paesi esaminati, privati cittadini o gruppi religiosi hanno commesso crimini a sfondo religioso.

Gli aderenti alle due religioni più diffuse al mondo, i cristiani ed i musulmani, che insieme costituiscono più della metà della popolazione mondiale, sono stati molestati nella maggior parte dei Paesi.

In particolare, i cristiani hanno subito molestie in centotrenta Paesi (66%), mentre i musulmani in centodiciassette (59%).

Buddisti ed induisti, che insieme rappresentano circa un quinto della popolazione mondiale, e che geograficamente sono molto più concentrati dei cristiani e dei musulmani, hanno invece subito molestie, i primi in sedici Paesi (8%), mentre i secondi in ventisette Paesi (14%).

In proporzione, però, ci accorgiamo che i maggiori condizionamenti scaturenti da molestie e forme di violenza, vengono subiti in realtà dalle minoranze religiose: si pensi, ad esempio, agli ebrei, che pur rappresentando solo l’1% della popolazione mondiale, sono costantemente molestati in settantacinque Paesi (38%).

Gli incidenti³⁶ interessano anche altre minoranze religiose nel mondo – compresi i *Sikh*, portatori di antiche fedi come lo zoroastrismo, o i

³⁶ Cfr. *Harassment of Particular Religious Groups*, in [www.pewforum.org/Government/Rising-Restrictions-on-Religion\(5\).aspx](http://www.pewforum.org/Government/Rising-Restrictions-on-Religion(5).aspx), dove sono riportati tutti i dati relativi ai maltrattamenti subiti dai gruppi religiosi nel periodo 2006-2009, e dove, in particolare, si legge: “During the period from mid-2006 to mid-2009, harassment of religious groups was most widespread in the Middle East-North Africa, the region that also has the highest levels of government restrictions and social hostilities involving religion. There were reports of government and/or social harassment of religious groups and individuals in all 20 countries in the region. Religious groups also faced some form of harassment in 93% of the countries in Europe (42 of 45 countries); 90% of the countries in the Asia-Pacific region (46 of 51 countries); 85% of the countries in sub-Saharan Africa (40 of 47 countries); and 77% of the countries in the Americas (27 of 35 countries). Harassment of Christians, Muslims and Jews was highest in the Middle East-North Africa. Although this is a predominantly Muslim region, followers of Islam were harassed in an even higher percentage of countries in the region than were Jews or Christians. Buddhists and Hindus faced the most harassment in the Asia-Pacific region, the part of the world with the largest concentrations of these two religious groups.

praticanti di credi più recenti come i *Baha’i* o i rastafariani, ed altri gruppi geograficamente localizzati che praticano riti folcloristici o tribali – che subiscono molestie in ottantaquattro Paesi (42%).

Nel merito, i risultati dello studio hanno appurato, che tali fenomeni restrittivi sono ampiamente diffusi in quei Paesi nei quali sono previsti come reati la blasfemia³⁷, l’apostasia o il vilipendio della religione.

Questo risultato ci sembra molto interessante, non solo perché andrebbe a definire una regola giuridica secondo la quale vi è incompatibilità nell’ambito di un ordinamento giuridico tra il riconoscimento del diritto di libertà religiosa e determinate categorie di reati, ma anche perché ci darebbe subito il modo di focalizzare quali sono quei Paesi che presentano tale visibile contraddizione all’interno del proprio sistema giuridico, e che pertanto non possono dirsi garantisti della libertà religiosa³⁸.

Muslims were harassed in 80% of the countries in Europe and more than half of the countries in Asia-Pacific (59%) and sub-Saharan Africa (57%). Christians were harassed in more than two-thirds of the countries in Europe (69%) and sub-Saharan Africa (68%). Christians also faced harassment in nearly four-in-ten countries in the Americas (37%). Jews were harassed in more countries in the Americas (31%) than Muslims (14%). In each region of the world, members of other world religions and groups that practice tribal or folk religions faced harassment in a substantial number of countries. Indeed, these groups were harassed in at least four-in-ten countries in the Asia-Pacific region (49%), the Americas (46%), sub-Saharan Africa (40%) and the Middle East-North Africa (40%). In Europe, such harassment was reported in a third of the countries (36%). In the Americas, followers of Native American faiths and adherents of other world religions were harassed in a larger share of countries (46%) than Christians (37%), Muslims (14%), Jews (31%), Hindus (6%) or Buddhists (3%)”.

³⁷ Per diffamazione religiosa si intende di solito l’espressione di opinioni antireligiose, o contro un gruppo religioso, che prendono la forma di ironie, denigrazioni, offese, insulti, ingiurie o discorsi blasfemi. La blasfemia è considerata di solito una forma particolarmente grave di insulto verso la religione. Sul punto cfr. J.F. FLAUSS, *La diffamation religieuse*, in ID. (a cura di), *op. cit.*, p. 273.

³⁸ Con ciò, non vogliamo concludere con l’impossibilità di coadiuvare la protezione del sentimento religioso con la piena affermazione del diritto di libertà religiosa, ma tale tutela dovrebbe essere finalizzata al contestuale radicamento delle diversità, e non già

L’analisi ci riserverebbe non poche sorprese, dato che tali reati sono previsti in Europa dal 31% dei Paesi; in Asia dal 24%; nel Nord-Est africano addirittura dal 60%; mentre il dato più basso lo si riscontrerebbe nell’Africa sub-sahariana, dove solo il 6% dei Paesi applica tali restrizioni normative.

3. Valutazioni conclusive.

Perseguire il diritto all’eguale libertà religiosa comporta una serie d’interazioni positive, coordinate e continuate fra governo e comunità sociale, difficilmente rintracciabili negli attuali contesti globalmente esaminati.

I dati raccolti in questo capitolo ci consentono di comprendere l’entità del fenomeno studiato, la complessità del rapporto tra diritto teorizzato e diritto praticato, la molteplicità delle variabili che possono effettivamente condizionare l’espansione e la tutela della libertà religiosa, così completando il nostro percorso di ricerca, ed evitando che lo stesso potesse limitarsi alla mera indicazione di una “strada” impercorribile, in quanto costituita da “basalti” fumosi ed astratti, nettamente separati dalle nitide asperità della realtà contemporanea.

alla loro repressione. Come, infatti, acutamente osservato da R. PISILLO MAZZESCHI, *Situazione della libertà religiosa nel Consiglio dei diritti umani dell’Onu*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, cit., p. 73: “il regime giuridico tradizionale della diffamazione religiosa nel diritto internazionale dei diritti umani si fonda in massima parte su due concetti: a) quello per cui la lotta contro la diffamazione religiosa non ha una vera autonomia ma fa parte della lotta più ampia contro l’intolleranza e la discriminazione religiosa; b) quello per cui si deve trovare un punto di bilanciamento nel naturale contrasto fra tutela dei sentimenti religiosi delle persone e quindi repressione della diffamazione religiosa, da una parte, e tutela della libertà di espressione e del pluralismo di idee, dall’altra parte”.

Questo raccordo tra gli elementi approfonditi nelle altre sezioni della nostra ricerca, e l’attuale indagine relativa alle restrizioni globali all’esercizio del diritto di libertà religiosa, ci è apparso imprescindibile per definire i ruoli, le funzioni ed i comportamenti che, rispettivamente, governi e comunità sociali devono idealmente assumere per favorire l’affermazione di questo diritto.

Si è avuto, pertanto, modo di accertare che se i governi vogliono effettivamente tracciare i presupposti per lo sviluppo dell’eguale libertà religiosa, essi devono predisporre strumenti normativi idonei alla reale ed omogenea diffusione del diritto in parola, evitando di costituire privilegi in capo ad uno o a determinati culti - a seconda del potere economico e della considerazione politica degli stessi -, e riservando particolare attenzione normativa alle legittime differenze esistenti nella manifestazione di un credo³⁹. Allo stesso modo, le comunità sociali devono offrire alla causa il proprio fondamentale contributo, sviluppando quella necessaria maturità culturale che è prodromica per l’attivazione del processo d’integrazione dei soggetti etero-colti, tramite il quale diviene possibile riconoscere a tutti pari rispetto e dignità, valutando l’insieme di ogni diversità come un valore aggiunto per tutta la società.

Ma tutto questo accade nel mondo? Quanti e quali sono i governi, e le comunità sociali, che riescono a delineare ed a consolidare una politica favorevole all’affermazione del diritto di libertà religiosa?

Dall’analisi comparata delle tabelle relative alle restrizioni globali, ne desumiamo che la maggior parte della popolazione afferente ai Paesi

³⁹ Nel merito, cfr. C. VENTRELLA MANCINI, *Diritto alle “identità” e profili interordinamentali: cambiamenti di status e certificazioni religiose*, in *Dir. rel.*, 1, 2010, pp. 249 ss.

europei, tra cui Francia, Germania, Spagna, Italia⁴⁰, Polonia, Ucraina e Regno Unito, in generale subisce restrizioni alla libertà religiosa sia da parte dei governi che da parte della comunità sociale, in misura moderata e lieve.

Ciò significa che, anche nei Paesi più sensibili al problema, l’assenza di restrizioni al momento resta un’utopia; e considerando che anche le restrizioni lievi impediscono l’affermazione del diritto all’eguale libertà religiosa, nessun Paese al mondo è oggi potenzialmente rispettoso di questo diritto.

Si tenga bene in mente anche il dato, secondo cui, meno di una dozzina, dei cinquanta Paesi più popolati al mondo, riesce a raggiungere il livello “restrizioni lievi” in entrambe le tabelle dell’indagine.

Ed anche nel Paese da tutti considerato la patria della democrazia, gli USA, ad esempio, pur essendo misurate e classificate come lievi le restrizioni governative, le ostilità sociali sono tali da raggiungere il grado di moderate, dimostrandosi la società di questo Paese meno tollerante di quella di altri Paesi, come il Canada, il Brasile e l’Argentina.

C’è molto da lavorare, quindi, anche laddove comunemente – e a torto - si ritiene raggiunto l’obiettivo dell’affermazione del diritto di libertà religiosa⁴¹.

I nutriti episodi⁴² raccolti in questo studio, non lasciano adito ad alcun dubbio di sorta.

⁴⁰ Sul caso italiano appare utile cfr. M. DEL RE, “Nuovi movimenti religiosi: esperienze europee a confronto. L’esperienza italiana”, in S. BERLINGÒ (a cura di), *Il fattore religioso fra vecchie e nuove tensioni*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 67 ss.

⁴¹ Sul tema un interessante spunto di riflessione ci è dato da M. C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Dir. e rel.*, 1, 2009, pp. 413 ss.

⁴² Tra gli altri, e per una completa configurazione del fenomeno, si riportano i seguenti casi segnalati: Andhra Pradesh - On April 5, 2007, authorities in Andhra Pradesh arrested

Forti, concatenati e secolarmente sedimentati sono gli interessi politici ed economici che, unitamente alle tensioni sociali di natura religiosa, o pseudo religiosa - che ne rappresentano il formale riflesso -, si risolvono in una compromissione del diritto di libertà religiosa, condizionandone uno o più aspetti dello stesso, e quindi mortificandone per l'intero l'affermazione, dal momento che – come si è avuto modo di argomentare - esso esiste solo nella sua unitarietà valoriale e non può mai dirsi parzialmente affermato.

three pastors and filed cases under IPC 295A and 298 for hurting religious sentiments. Local residents alleged that the pastors led 26 foreign tourists, including several Americans, into the Chikadpally slum in Hyderabad where they engaged in conversions, and made derogatory remarks against Hindu Gods; Chhattisgarh - According to reports, in December 2006 the Bajrang Dal allegedly assaulted a pastor and 20 other Christians in Chhattisgarh who were singing Christmas carols. Five individuals were seriously injured. The pastor and 10 others were subsequently arrested for forcibly converting others; Gujarat - According to religious media, on September 21, 2006, a day after the Gujarat State Assembly passed an amendment to the 2003 “anti-conversion law,” a group of extremists attacked eight Christians belonging to the Indian Missionary Society. The Christians filed a complaint against nine attackers and the police sub-inspector for physical abuse. Subsequently, authorities arrested the attacked on charges of engaging in forced conversions and carrying weapons; Karnataka - On March 20, 2007, Bangalore police arrested two Christian missionaries, including one American citizen, for allegedly making slanderous statements ridiculing Hindu deities. Both missionaries were released on bail the next day; Madhya Pradesh - There were 11 reported arrests under the Madhya Pradesh “anti-conversion” law. This compares with 20 arrested during the previous reporting period... On March 31, 2007, a Hindu leader Snehlata Kedia reportedly claimed in a public lecture in Bhopal that Christian priests have sex with young Hindu girls under the pretext of hearing confessions. On March 16, 2007, two independent pastors were arrested by police in Chenapur, Khargone district, after local residents complained that the pastors were hurting their religious feelings; Andhra Pradesh - Religious media reported that there were 20 reported acts of violence committed against Christians in Andhra Pradesh during the reporting period. According to these reports, the Bajrang Dal and other Hindu extremist organizations physically assaulted pastors and congregants, destroyed and vandalized churches, attacked schools and accused Christians of engaging in unethical conversion activities and proselytizing... On April 11, 2007, Hindu extremists attacked Evangelical Christians in Chittoor, Andhra Pradesh, physically assaulting some of the congregants, removing Christian literature and alleging that the Christians were engaged in unethical conversions.

Di conseguenza, ci appare palese che l’affermazione di questo diritto non può prescindere dall’assenza dei conflitti religiosi - e delle relative pressioni - all’interno della società. Tuttavia, la conseguente stabilità sociale deve essere il risultato della presa di coscienza del diritto altrui ad ottenere rispetto per la propria credenza, anche se diversa da quella della maggioranza, o da quelle che, per tradizioni etniche, sono da sempre in un determinato contesto territoriale.

Quando, invece, la stabilità sociale è il temuto risultato di un’imposizione dall’alto, essa azzerà ogni tipo di confronto, comprimendo non solo per le minoranze, ma anche per tutti gli altri componenti la società, l’esercizio del diritto di libertà religiosa.

Emblematico, sul punto, è il caso della Cina – che come l’Eritrea e la Malasya – a fronte di restrizioni governative “molto elevate”, si attesta, quanto ad ostilità sociali, nella categoria “ostilità lievi”; ma non per questo si può, neanche lontanamente, considerare affermato il diritto di libertà religiosa.

Dall’indagine che abbiamo brevemente commentato, è constatabile una preoccupante rappresentazione dello stato di affermazione del diritto di libertà religiosa nel mondo. Una deformazione dell’approccio al diritto che vede, da un lato, l’attestarsi di politiche governative che antepongono altri interessi a quelli delle credenze religiose e del rispetto della dignità umana, e, dall’altro, una sempre maggiore decadenza nell’ambito della società di quel primordiale concetto di tolleranza, che dovrebbe proporsi

come volano giuridico e metagiuridico per la pacifica coesistenza delle diverse entità e dottrine religiose⁴³.

L’analisi globale ci consente, però, di evidenziare tutto ciò che uno Stato ed una comunità sociale deve evitare per consentire il diffuso godimento di questo diritto.

Riteniamo che dare la giusta considerazione alle argomentazioni qui svolte, possa innescare un meccanismo di autocritica coinvolgente i Paesi ed i popoli, tale da permettere di riconoscere quali debbano essere gli atteggiamenti da limitare e quali i provvedimenti da rivedere.

Il tutto, funzionalmente proiettato all’attivazione di un positivo processo evolutivo che, nel medio e lungo periodo, ad un ripetersi dell’indagine, abbia, quantomeno, a concretizzare un livellamento generale dello stato delle restrizioni alla libertà religiosa, su gradi moderati e lievi.

Il che non significherà l’affermazione del diritto di libertà religiosa, ma senza dubbio un’epocale inversione di tendenza verso il riconoscimento dei valori e della necessità di preservare in ogni luogo, unitamente ai diritti fondamentali, la suprema dignità di ogni individuo.

Perché ciò che è davvero indispensabile per l’affermazione del diritto all’eguale libertà religiosa, non può desumersi né dalle teorizzazioni dei giuristi, né dalle analisi storiche e scientifiche sullo sviluppo civile di una determinata comunità, ma è rappresentato esclusivamente dall’esistenza – in capo ai legislatori e nella coscienza della comunità di persone - di un’effettiva volontà concludente circa la realizzazione di quei valori, di quelle prerogative e di quelle garanzie, che rendono questo diritto unico,

⁴³ Cfr. l’interessante spunto alla problematica offerto da L. MAI, *Per una rilettura del concetto di tolleranza*, Pellegrini, Cosenza, 2011, pp. 99 ss.

in quanto comprendente tutti quei diritti fondamentali per la piena e libera realizzazione della personalità individuale.

BIBLIOGRAFIA

1. AA. VV., *Sovranità, rappresentanza, democrazia. Rapporti fra ordinamento comunitario e ordinamenti nazionali*, Jovene, Napoli, 2000.
2. AA. VV., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1994.
3. AA. VV., *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1993.
4. A. ABIGNENTE, *La dottrina del diritto tra dinamicità e purezza. Studio su Adolf Julius Merkl*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1991.
5. M. AINIS, *Azioni positive e principio di eguaglianza*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1992.
6. F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011.
7. G. ALPA, M. ADENAS, *Fondamenti del diritto privato europeo*, Giuffrè, Milano, 2005.
8. G. ALPA, "I principi del diritto contrattuale europeo", in *Rivista critica del diritto privato*, XVIII, 3, settembre 2000.
9. S. ANGELETTI, *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per I diritti umani delle Nazioni Unite*, Giappichelli, Torino, 2008.
10. S. ANGELETTI, *Kosteski v. FYRM: spunti di riflessione sulla religiosità individuale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani*, in *www.statoe.chiese.it*, maggio 2010.
11. D. ARCHIBUGI, D. BEETHEM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998.
12. ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287a, ed. Laterza, Bari, 2007.
13. J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, Einaudi, Torino, 2002.
14. L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti*, Carocci, Roma, 1999.
15. F. BALSAMO, *L'esonazione dall'ICI a favore degli enti ecclesiastici tra fiscalità di vantaggio e tutela comunitaria della concorrenza*, in *Dir. rel.*, 11.
16. G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, Giappichelli, Torino, 1996.
17. L. BARBIERI, *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
18. L. BARBIERI, *Sul principio di ragionevolezza. Eguaglianza e libertà delle confessioni religiose*, in *Dir. Eccl.*, 1994, I.
19. P. BARILE, *Diritto dell'uomo e libertà fondamentali*, il Mulino, Bologna, 1984.
20. P. BARILE, "Eguaglianza e tutela della diversità in Costituzione", in *Quaderni Costituzionali*, 1, 1994.
21. D. BARILLARO, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffrè, Milano, 1968.
22. V. BARISOTTI, N. FIORITA, *Separatismo e laicità*, Giappichelli, Torino, 2008.
23. M. BASILE, *L'intervento dei giudici nelle associazioni*, Giuffrè, Milano, 1975.
24. D. BASINGER, *Religious Diversity. A Philosophical Assesment*, Ashgate, Aldershot, 2002.
25. F. BATTAGLIA, *Libertà ed Uguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795. Testi, lavori preparatori, progetti parlamentari*, Zanichelli Editore, Bologna, 1946 – cap. 1 p. 3.1.2.
26. Z. BAUMAN, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge-Mass, 2008, tr. It. a cura di F. GALIMBERTI, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
27. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
28. J.A. BECKFORD, "Nuovi movimenti religiosi e rapidi mutamenti sociali", in J.A. BECKFORD (a cura di), *Nuove forme del sacro*, il Mulino, Bologna, 1990.

29. M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *“La libertà religiosa nelle sentenze della Corte europea dei diritti dell’uomo”*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1989.
30. M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il diritto universale alla libertà di coscienza*, IANUA, Roma, 2000.
31. A. BELGRADO, *La Rivoluzione dopo il terrore. La virtù «versus» Robespierre*, Editoria Universitaria, Venezia, 2002.
32. P. BELLINI, *Libertà dell’uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA.VV. *Teoria e prassi della libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975.
33. P. BELLINI, *L’ateismo nel sistema delle libertà fondamentali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1985.
34. P. BELLINI, *“Nuova problematica della libertà religiosa individuale nella società pluralista”*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, vol. I.
35. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale*, il Mulino, Bologna, 2005.
36. S. BERLINGÒ, *Codice del diritto ecclesiastico*, 3° ed., Giuffrè, Milano, 1993.
37. S. BERLINGÒ, *Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell’Europa*, in AA. VV., *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
38. F. BERTI, R. DE VITA, L. NASI (a cura di), *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
39. R. BIN, *Lo Stato di diritto*, il Mulino, Bologna, 2004.
40. N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997.
41. N. BOBBIO, *Introduzione al De Cive di Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989.
42. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995.
43. N. BOBBIO, *Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica*, in *Politica del diritto*, VI, 1975, 4.
44. F. BOLOGNINI, *I rapporti tra Stato e confessioni religiose nell’art. 8 della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1981.
45. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, 2° ed., Giappichelli, Torino, 1998.
46. E. BREMS, *Human Rights: Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London, 2001.
47. E. BREMS, *The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Nijhoff, Leiden, 2006.
48. L. BRESSAN, *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989.
49. S. BRICCOLA, *Libertà religiosa e “Res publica”*, Cedam, Milano, 2009.
50. V. BUONOMO, *La libertà religiosa entro il sistema dei diritti umani*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
51. V. BUONOMO, *A-confessionalità dell’insegnamento della religione e processi d’integrazione in Europa*, in *Civitas et Justitia*, IV (2006).
52. G. CALABRESI, *Il dono dello spirito maligno. Gli ideali, le convinzioni, i modi di pensare nei loro rapporti con il diritto*, Giuffrè, Milano, 1996.
53. G. CALOGERO, in AA. VV., *Ermeneutica della secolarizzazione*, Cedam, Padova, 1976.
54. E. CANNIZZARO, *Esercizio di competenze e sovranità nell’esperienza giuridica dell’integrazione europea*, in *Rivista di diritto costituzionale*, 1996.
55. E. CANNIZZARO, *Esercizio di competenze comunitarie e discriminazioni «a rovescio»*, in *Il diritto dell’Unione europea*, 2, 1996.
56. A. CANNONE, *“Gli orientamenti della giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell’uomo in materia religiosa”*, in *Rivista internazionale dei diritti dell’uomo*, 2, 1996.

57. I. CANOR, *Primus inter pares. Who is the ultimate guardian of fundamental rights in Europe?*, in *European Law Review*, 2000.
58. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1992.
59. G. CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del settecento*, vol. I, Cedam, Padova, 1941.
60. F. CAPOTORTI, *Etude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Nations Unies, New York, 1991.
61. A. CAPUTO, *La giurisdizione e I conflitti culturali*, in *Questione giustizia*, 2005, n. 4.
62. B. CARAVITA, *Oltre l'eguaglianza formale. Un'analisi dell'art. 3 co. 2 della Costituzione*, Cedam, Padova, 1984.
63. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 1996.
64. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, De Donato Editore, Bari, 1973.
65. C. CARDIA, *Società moderna e diritti di libertà*, in A.A. V.V., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Cit.
66. C. CARDIA, *Concordato, intese, stato federale*, in G. FELICIANI (a cura di), *Confessioni religiose e federalismo*, il Mulino, Bologna, 2000.
67. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2002.
68. C. CARDIA, voce *Stato laico*, in *Enc. dir.*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1974.
69. C. CARDIA, *Ruolo e prospettive della «legislazione contrattata» nei rapporti tra Stato e Chiese*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, Edisud, Salerno, 1990.
70. C. CARDIA, "Stato laico", in *Enc. dir.*, 1990.
71. C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L'esperienza di un ventennio*, il Mulino, Bologna, 2007.
72. G. CAROBENE, *Tolleranza e libertà nel pensiero di Voltaire*, Giappichelli, Torino, 2000.
73. G. CAROBENE, *Sul conflitto tra la libertà di espressione e di religione in una sentenza della Corte europea*, in *Dir. eccl.*, 1996.
74. G. CAROBENE, *Le escissioni rituali femminili tra precetto religioso, costume tradizionale e tutela dell'identità del soggetto in una società pluralista*, in *Dir. e rel.*, 2, 2007.
75. H. CAROLI CASAVOLA, *Giustizia ed eguaglianza nella distribuzione dei benefici pubblici*, Giuffrè, Milano, 2004.
76. M. CARTABIA, *Le azioni positive come strumento di pluralismo?*, in R. BIN, C. PINELLI (a cura di), *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1996.
77. M. CARTABIA, J.H.H. WEILER, *L'Italia in Europa. Profili istituzionali e costituzionali*, il Mulino, Bologna, 2000.
78. I. CARTER, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano, 2005.
79. S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
80. G. CASUSCELLI, *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974.
81. G. CASUSCELLI, *Codice del diritto ecclesiastico*, 3° ed., Giuffrè, Milano, 1993.
82. G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2007, n. 1.
83. G. CASUSCELLI, "Laicità dello Stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese", in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, I, Cedam, Padova, 2000.
84. G. CASUSCELLI, *Pluralismo confessionale, separazione degli ordini e disciplina pattizia dei rapporti: dall'equilibrio del "microsistema" alle incognite di una revisione per "trascinamento"*, in *Politica e diritto*, 1996, 1.
85. G. CASUSCELLI, voce *Uguaglianza e fattore religioso*, in *Dig. (disc. pubbl.)*, XV, Torino, 1999.

86. G. CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1989.
87. G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, rist., Cacucci, Bari, 2007.
88. P. CAVANA, *Nuove dimensioni della cittadinanza e pluralismo religioso: premesse per uno studio*, in G. DALLA TORRE, F. D'AGOSTINO, *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralistica*, Giappichelli, Torino, 2000.
89. S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, il Mulino, Bologna, 2001.
90. A. CERRI, *Istituzioni di diritto pubblico. Casi e materiali*, Giappichelli, Torino, 2002.
91. A. CERRI, "Ragionevolezza delle leggi", in *Enc. giur. Treccani*, XXV, Roma, 1994.
92. A. CERRI, *L'eguaglianza*, Laterza, Bari-Roma, 2005..
93. G. CIOPPI, *Tra eguaglianza e libertà contributo ad una disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999.
94. G. CIOPPI, *Per una ricerca su libertà ed uguaglianza nel costituzionalismo moderno. L'idea di felicità e di bene comune nelle carte dei diritti della rivoluzione americana*, in *Dir. eccl.*, I, 1993.
95. C. CIOTOLA, *La legge sul divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit.
96. C. CIOTOLA, *I ministri di culto in Italia*, Pellegrini, Cosenza, 2009.
97. A. CLAPHAM, *Human rights and the European Community: a critical overview*, Nomos, Baden-Baden, 1991.
98. H. CLEVELAND, M. LUYCKX, *Le ragioni della civiltà transmoderna. Tra fede e politica*, in *Il Mulino*, 2, 1999.
99. N. COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990.
100. N. COLAIANNI, *Islam ed Ebraismo. Dall'integrazione all'interazione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2009, n. 1.
101. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.
102. N. COLAIANNI, *I nuovi movimenti religiosi nel multiculturalismo*, in *Democrazia e diritto*, 1, 1997.
103. E. COLOMBO, G. SEMI (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
104. R. CONTI, *L'Europa e il crocefisso*, in *Politica del diritto*, 2010, n. 2.
105. P. CONSORTI, *Collaborazione e intese tra Stato e Chiesa*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, cit.
106. R. COPPOLA, *Laicità relativa*, in P. PICOZZA, G. RIVETTI (a cura di), *Religione, cultura, e diritto tra globale e locale*, Giuffrè, Milano, 2007.
107. F. CORVAJA, *Rimedi giuridici contro il diniego di intesa con le confessioni religiose*, in *Quaderni costituzionali*, 2002.
108. L. D'ANDREA, *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.
109. M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero politico di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008.
110. M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Dir. rel.*, 2, 2008.
111. M. D'ARIENZO, *La Chiesa e l'economia*, in G. LEZIROLI (a cura di), *Atti del Convegno sul tema "La Chiesa in Italia: oggi"*, 16-17 ottobre 2009, Pellegrini, Cosenza, 2011.
112. P.A. D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, a cura e con introduzione di C. CARDIA, Il Mulino, Bologna, 1994.

113. G. DALLA TORRE, *Il fattore religioso nella Costituzione*, Giappichelli, Torino, 1995.
114. G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa e Costituzione italiana*, in F. D'AGOSTINO, P.A. AMODIO (a cura di), *Le libertà di religione e di culto. Contenuto e limiti*, Giappichelli, Torino, 2003.
115. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000.
116. L.L. DAWSON, *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna, 2005.
117. F. DE ALOYSIO, *Anti-Kelsen. Ierocrazia e dottrina pura del diritto*, Bulzoni, Chieti, 1994.
118. B. DE LA GRESSAYE, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Parigi, 1777, t. II.
119. F.R. DE LAMENNAIS, *De la religion, considérée dans ses rapport avec l'ordre politique et civil*, Première Partie, Parigi 1825 p. 36, trad. italiana BUFFA DOMENICANO, Stamperia Arena, Genova, 1825.
120. G. DELLA CANANEA, *L'Unione europea. Un ordinamento composito*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
121. G. DELLA VOLPE, *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*, in ID., *Rousseau e Marx (1956)*, Editori Riuniti, Roma, 1964, vol. IV ed.
122. M. DELMAS MARTY, *Pour un droit commun*, Seuil, Lonrai, 1994.
123. M. DELMAS MARTY, S. MANACORDA, "Le corpus juris: un Chantier ouvert dans la construction du Droit pénal économique européen", in *European Journal of Law Reform*, I, 4.
124. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1949.
125. F. M. DE SANCTIS, *Tocqueville, democrazia e rivoluzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2000.
126. G. DE VERGOTTINI, *Diritto Costituzionale comparato*, Cedam, Padova, 1999.
127. A. DE STEFANO, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane (1796-1797)*, Giuffrè, Milano, 1954.
128. R. DE VITA, F. BERTI, L. NASI (a cura di), *Ugualmente diversi: culture, religioni, diritti*, Franco Angeli, Milano, 2007.
129. M. DEL RE, "Nuovi movimenti religiosi: esperienze europee a confronto. L'esperienza italiana", in S. BERLINGÒ (a cura di), *Il fattore religioso fra vecchie e nuove tensioni*, Giappichelli, Torino, 1999.
130. E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, C. AMIRANTE (a cura di), Giappichelli, Torino, 1998.
131. E. DICIOTTO, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Giappichelli, Torino, 1999.
132. G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000.
133. P. DI MARZIO, *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2000.
134. P. DI MARZIO, *Autonomia positiva e concettuale del diritto di libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, 1990, I.
135. P. DI MARZIO, *La libertà di coscienza come diritto soggettivo*, in R. BOTTA (a cura di), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, Giuffrè, Milano, 1991.
136. S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1999.
137. S. DOMIANELLO, *L'evoluzione giurisprudenziale delle fonti del diritto ecclesiastico*, in *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (1957-1986)*, Giuffrè, Milano, 1987.
138. R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza (2000)*, Feltrinelli, Milano, 2002.
139. K. EDER, "Lo Stato secolare in una società non secolare. Riflessioni sulla modernità post-secolare", in G.E. RUSCONI, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008.
140. C. EVANS, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
141. M.D. EVANS, *Religious liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

142. M. D. EVANS, *The United Nations and Freedom of Religion: The Work of the Human Rights Committee*, in R. AHDAR (a cura di), *Law and Religion*, Ashgate, Dartmouth, 2000.
143. F. FALANGA, *I riflessi dell'educazione civica e sessuale sulla piena affermazione del diritto di libertà religiosa in Europa, e il magistero pontificio*, in *Dir. rel.*, 11.
144. F. FALANGA, *Diseguaglianze – Il contributo offerto alla tematica dal Festival del Diritto di Piacenza tenutosi nei giorni 23-24-25-26 settembre 2010*, in *Dir. rel.*, 10.
145. C. FAUCHET, *De la religion nationale*, Bailly, Parigi, 1789.
146. C. FAVILLI, *La non discriminazione nell'Unione Europea*, Il Mulino, Bologna, 2008.
147. C. FAVILLI, *Le scuole delle organizzazioni di tendenza tra libertà religiosa e istruzione pubblica*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *Istruzione e Libertà religiosa. Le scuole delle organizzazioni di tendenza*, *Cit.*
148. P. FEDELE, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1963.
149. S. FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003.
150. S. FERLITO, *Separazione fra Stato e Chiesa e libertà religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Torino, 1994, p. CXXV.
151. S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1988.
152. L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (a cura di E. Vitale), Laterza, Roma-Bari, 2001.
153. L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
154. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Giuffrè, Milano, 1995.
155. S. FERRARI, *L'art. 19 della Costituzione*, in *I rapporti fra Stato e confessioni religiose nella prospettiva di revisione della Costituzione*, F. MARGIOTTA BROGLIO (a cura di), il Mulino, Bologna, 1996.
156. S. FERRARI, I.C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 1997.
157. S. FERRARI, *Integrazione europea e prospettive di evoluzione della disciplina giuridica del fenomeno religioso*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multi-etnica. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2000.
158. S. FERRARI, *La libertà religiosa in Europa occidentale*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, *Cit.*
159. S. FERRARI, *"Integrazione europea e fenomeno religioso"*, in A.G. CHIZZONITI (a cura di), *Chiese, associazioni, comunità religiose e organizzazioni non confessionali nell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 2002.
160. S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in *www.olir.it*, 2005.
161. S. FERRARI, *Le droit européen en matière religieuse et ses conséquences pour les sectes*, in F. CHAMPION, M. COHEN (a cura di), *Sectes et démocratie*, Seuil, Paris, 1999.
162. V. FERRONE, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, nel vol. *Chiesa cattolica e modernità*, a cura di F. Bolgiani, V. Ferrone, F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 2004.
163. F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Giuffrè, Milano, 1958.
164. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 1988.
165. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 2000.
166. F. FINOCCHIARO, *Diritto Ecclesiastico*, aggiornamento a cura di A. BETTETINI e G. LO CASTRO, Zanichelli, Bologna, 2009.
167. F. FINOCCHIARO, *"Alle origini della laicità statale"*, in *Il diritto ecclesiastico*, 4, 2002.

168. M. FIORAVANTI, *Uguaglianza e Costituzione: un profilo storico*, in *Le ragioni dell'uguaglianza*, a cura di M. CARTABIA e T. VETTOR, Giuffrè, Milano, 2009.
169. N. FIORITA, *La resistibile ascesa di un simbolo religioso: storia recente del crocifisso*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2006, 1.
170. N. FIORITA, *Se Dio lo vuole. L'insospettabile modernità della guerra "religiosamente corretta"*, in *www.statoekirche.it*, marzo 2008.
171. N. FIORITA, *L'autofinanziamento agevolato: critica di una definizione*, in *Dir. eccl.*, II, 1997.
172. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla riforma protestante a Locke*, Giappichelli, Torino, 1983.
173. R. FISICHELLA, *Identità dissolta*, Mondadori, Milano, 2009.
174. J.F. FLAUSS (a cura di), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, Bruxelles, 2002.
175. J.F. FLAUSS, *La diffamation religieuse*, in ID. (a cura di), *Op. cit.*
176. P. FLORES D'ARCAIS, *A chi appartiene la tua vita?*, Ponte alle Grazie, Milano, 2009.
177. G.G. FLORIDIA, S. SICCARDI, *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello Stato*, in *Giur. Cost.*, 1989.
178. C. FOCARELLI, *Evoluzione storica e problemi attuali del diritto di libertà religiosa*, in *Diritti Umani e Diritto Internazionale*, 2008, n. 2.
179. M. C. FOLLIERO, *Enti religiosi e non profit tra welfare state e welfare community. La transizione*, Giappichelli, Torino, 2010.
180. M. C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso italiano*, in *Dir. rel.*, 1, 2009.
181. B. FORBES, *Objection de conscience dans le domaine fiscal*, in CONSEIL DEL'EUROPE, *Liberté de conscience*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993.
182. V. FRONZONI, *L'onda "verde" nel mondo islamico, tra tutela dei diritti umani e ribellione. L'O.N.U. e il ruolo della U.E.*, in *Dir. rel.*, 11.
183. J.A. FROWEIN, *Article 9 par. 1*, in L.-E. PETTITI, E. DECAUX, P.-H. IMBERT (a cura di), *La convention européenne des droits de l'homme. Commentaire article par article*, Paris, 1995.
184. R. FUBINI, *Introduzione a scritti politici di Voltaire*, Einaudi, Torino, 1964.
185. A. FUCCILLO, *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2005.
186. A. FUCCILLO, *Il crocifisso resta in aula: esprime valori (anche) laici*, in *Diritto e Giustizia*, 2006, 10.
187. A. GALANTE GARRONE, *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini & Castoldi, Milano, 1995.
188. A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli, 1994.
189. A.E. GALEOTTI, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
190. C. GALLICET CALVETTI, *La Tolleranza religiosa in Sebastiano Castellion, antesignano del protestantesimo liberale: presupposti ed aspetti*, in *La Tolleranza Religiosa* a cura di M. SINA, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
191. S. GAMBINO, *Laicità e Stato la ricerca di un dialogo difficile ma necessario; le opportunità offerte dalle esperienze costituzionali comparate e dalle relative giurisprudenze*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze University Press, Firenze, 2009.
192. P. GARRONE, *La discrimination indirecte en droit communautaire: vers une théorie générale*, in *Revue trimestrielle de droit européen*, 3, 1994.
193. P. GAY, *Voltaire politico. Il poeta come realista*, trad. it. di G. SCATASTA, il Mulino, Bologna, 1991.
194. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1998.
195. F. GHERA, *Il principio d'eguaglianza nella Costituzione italiana e nel diritto comunitario*, Cedam, Padova, 2003.

196. L. GEYMONAT, *La libertà*, Rusconi, Milano, 1988.
197. F. GIAMPICCOLI, *Liberi ma disuguali, gli evangelici tra Costituzione repubblicana e leggi fasciste*, Claudiana, Torino, 1973.
198. M.S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1970.
199. M.S. GIANNINI, *Il potere pubblico*, il Mulino, Bologna, 1986.
200. A. GIORGIS, *La costituzionalizzazione dei diritti all'uguaglianza sostanziale*, Jovene, Napoli, 1999.
201. M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009.
202. G. GONZALES, *La convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, Economica, Paris, 1997.
203. G. GRASSO (a cura di), *Verso uno spazio giudiziario europeo*, Giuffrè, Milano, 1998.
204. D. GRIMM, "Il significato della stesura di un catalogo europeo nell'ottica della critica dell'ipotesi di una Costituzione europea", in G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Cit.
205. P. GROSSI, *I diritti di libertà ad uso di lezioni*, I, 1, Giappichelli, Torino, 1988.
206. A. GUAZZAROTTI, "Le minoranze religiose tra potere politico e funzione giurisdizionale: bontà e limiti del modello italiano", in *Quaderni costituzionali*, 2, 2002.
207. L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità sotto il profilo giuridico*, in *Archivio Giuridico*, 1967.
208. L. GUERZONI, "Considerazioni critiche sul 'principio supremo' di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea", in *Dir. eccl.*, 1992, I.
209. L. GUERZONI, *Libertà religiosa ed esperienza liberal-democratica*, in A.A. V.V., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975.
210. P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello stato costituzionale*, NIS, Roma, 1993.
211. P. HÄBERLE, *La dignità umana come fondamento della comunità statale*, in ID., *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo. Saggi*, Giuffrè, Milano, 2003.
212. R. HEPP, *Theologie, politische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Basel, Schwabe, 1998, vol. 10.
213. T. HEUKELS, N. BLOKKER, M. BRUS, *The European Union after Amsterdam. A legal analysis*, Kluwer Law International, The Hague, 1998.
214. D. HOEGES, *Das vergessene Rest. Tocqueville, Chateaubriand und der Subjekt-Wechsel der französischen Geschichtsschreibung*, in *Historische Zeitschrift*, 238, 2, aprile 1984.
215. H. HOFMANN, *La libertà nello Stato moderno*, Guida, Napoli, 2009.
216. I.C. IBÁN, "Conclusioni", in S. FERRARI, I.C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Cit.
217. M.W. JANIS, C.A. EVANS, *Religion and International law*, Kluwer Law International, The Hague, 1999.
218. A.C. JEMOLO, *Coscienza laica (1946)*, Morcelliana, Brescia, 2008.
219. A. C. JEMOLO, *Geografia della laicità in Italia*, in *Nuova Antologia*, 1982.
220. A.C. JEMOLO, *Libertà (aspetti giuridici)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXIV, Giuffrè, Milano, 1974.
221. A. C. JEMOLO, *Capisaldi intorno ai rapporti tra Stato e Chiesa circa la potestà di magistero*, in *Rivista di diritto matrimoniale e dello stato delle persone*, 1958.
222. A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1965.
223. H. KAMEN, *Nascita della Tolleranza*, Giuffrè, Milano, 1967.
224. A. KHAN, *The Reopening of the Islamic Code. The Second Era of Ijtihad*, in *University of St. Thomas Law Journal*, 2003, vol. 1.
225. S. LABRIOLA, *Inviolabilità dei diritti fondamentali della persona umana libertà religiosa nell'art. 2 della Costituzione italiana*, in *Politica del diritto*, 1995.

226. S. LANDOLFI, *L'intesa tra Stato e culto acattolico. Contributo alla teoria delle "fonti" del diritto ecclesiastico italiano*, Jovene, Napoli, 1962.
227. M.L. LANZILLO, *Tolleranza, il Mulino*, Bologna, 2001.
228. S. LARICCIA, *Lezioni di diritto ecclesiastico, I principi costituzionali*, Cedam, Padova, 1974.
229. S. LARICCIA, *Coscienza e libertà – Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, il Mulino, Bologna, 1989.
230. S. LARICCIA, *A cinquant'anni dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo: l'art. 9*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Cedam, Padova, 2000, 2.
231. S. LARICCIA, *"Laicità dello Stato e democrazia pluralista"*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1995.
232. M. LA TORRE, A. SPADARO (a cura di), *La ragionevolezza nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2002.
233. J. LE GOFF, *L'Europa medioevale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
234. G. LEIBHOLZ, *Zum Begriff und Wesen der Demokratie (1956)*, ora in ID., *Strukturprobleme der modernen Demokratien*, Karlsruhe, Frankfurt a. M., 1974.
235. G. LEZIROLI, *Aspetti della libertà religiosa, nel quadro dell'attuale sistema di relazione fra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1977.
236. M. LILLA, *Il Dio nato morto*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano, 2009.
237. F. LOMONACO, *Tolleranza*, Guida, Napoli, 2005.
238. G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, Il Mulino, Bologna, 1991.
239. D. LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009.
240. G. LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama*, in *Nuovi accordi fra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1985.
241. T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1976.
242. J. LUTHER, *"Ragionevolezza (delle leggi)"*, in *Dig. disc. Pubbl.*, XII, Torino, 1997 – cap. 4 p. 2.2.
243. C. MAGRIS, *Laicità, la grande fraintesa*, in *La Storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Garzanti, Milano, 2006.
244. L. MAI, *Per una rilettura del concetto di tolleranza*, Pellegrini, Cosenza, 2011.
245. F.W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, trad. e cura di M. PICCININI, La Rosa, Torino, 1996.
246. M. MANETTI, *"La libertà di manifestazione del pensiero"*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2006.
247. S. MANGIAMELLI, *"La 'laicità' dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e 'pluralismo confessionale e culturale' (a proposito della sentenza che segna la fine del giuramento del teste nel processo civile)"*, in *Diritto e società*, 1997.
248. V. MARANO, *"Unione europea ed esperienza religiosa. Problemi e tendenze alla luce della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea"*, in *Dir. eccl.*, 3, 2001.
249. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Un[o] scontro tra libertà: la sentenza Otto-Preminger- Institut della Corte europea*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 1995.
250. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, il Mulino, Bologna, 2000.
251. F. MARGIOTTA BROGLIO, *In Europa il Vaticano è declassato*, in *Limes*, 2000, n. 1.
252. F. MARGIOTTA BROGLIO, *voce Chiesa cattolica e organizzazione internazionale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, 3, 1989.
253. R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim – Jellinek – Weber*, Giappichelli, Torino, 2006.

254. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *El derecho de libertad religiosa en la jurisprudencia en torno al Convenio europeo de derechos humanos*, in *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 1986.
255. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Libertad de expresión y libertad religiosa. Comentarios en torno a algunas recientes sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, www.iustel.com, n. 11, 2006.
256. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La libertad de proselitismo en Europa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1994.
257. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'Uomo*, 2, 1993.
258. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna*, in S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna, 1996.
259. A. MERKL, *Die Staatsbürgerpflichten nach katholischer Staatsauffassung*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Wien-Leipzig, vol. 17, 1937, n. 1.
260. A. MERKL, *Tragödie des Gehorsams*, in *Stuttgarter Zeitung*, Stuttgart, n. 16, 20 gennaio 1930.
261. A. MERKL, *Zum 80. Geburtstag Hans Kelsen. Reine Rechtslehre und Moralordnung*, in *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, W. Kohlhammer, Wien, vol. 1, 1961, nuova serie, n. ¾.
262. F. MIGNINI, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in *cit.*
263. C. MIRABELLI, *"Prospettive del principio di laicità dello Stato"*, in *Quaderni di diritto e di politica ecclesiastica*, 2, 2001.
264. G. MOLteni MASTAI FERRETTI, *Stato etico e concordato socialista*, Giuffrè, Milano, 1986.
265. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Giuffrè, Milano, 1983.
266. MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi (1734)*, Traduzione italiana a cura di B. BOFFITO SERRA, BUR, Milano, 2007.
267. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, *cit.*, Libro II - cap. 4 p. 3.4.
268. R. MORELLI, *Lo sguardo lungo. Il principio di separazione Stato e religioni è il sempreverde innestato da Cavour (1861-2011)*, ETS, Pisa, 2011.
269. E.S. MORGAN, *Roger Williams. The Church and State*, W.W. Norton, New York, 1987.
270. A. MORRONE, *Il custode della ragionevolezza*, Giuffrè, Milano, 2001.
271. A. MOSCARINI, *Ratio legis e valutazione di ragionevolezza delle leggi*, Giappichelli, Torino, 1996.
272. T. NAGEL, *I paradossi dell'uguaglianza*, il Saggiatore, Milano, 1993.
273. R. NAVARRO VALLS, J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, Giappichelli, Torino, 1995.
274. G. NUZZI, *Vaticano S.p.a.*, Chiare lettere, Milano, 2010.
275. E. ODIO BENITO, *"Elimination de toutes les formes d'intolérances et de discrimination fonde sur la religion ou conviction"*, Rapport, New York, 1989.
276. F. ONIDA, *Intervento al convegno sui rapporti tra lo Stato e le confessioni diverse dalla cattolica (Parma, 1978)*, in AA. VV., *Le intese tra Stato e confessioni religiose: problemi e prospettive*, Giuffrè, Milano, 1978.
277. F. ONIDA, *"Ultimi sviluppi nell'interpretazione del principio di libertà religiosa nell'ordinamento statunitense"*, in *Dir. eccl.*, I, 1983.
278. V. PACILLO, *"Neo-confessionismo e regressione"*, in www.olir.it, gennaio 2005.
279. V. PACILLO, *Il simbolo religioso «nel» corpo. Le mutilazioni religiose a valenza simbolica nell'ordinamento italiano*, in *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, E. VITALI (a cura di), CUEM, 2005.
280. E. PAGANO, *"I diritti fondamentali nella Comunità europea dopo Maastricht"*, in *Il diritto dell'Unione Europea*, 1996, 1.

281. S. PAJNO, G. VERDE (a cura di), *Alla ricerca del diritto ragionevole. Esperienze giuridiche a confronto*, Giappichelli, Torino, 2004.
282. A. PANDOLFI, *La libertà religiosa nel pensiero di Spinoza*, in *Classici sulla libertà religiosa*, collana diretta da M. TEDESCHI, Pellegrini Editore, Cosenza, 1989.
283. E. PARESCHE, voce *Interpretazione*, in *Enc. dir.*, vol. XXII.
284. J. PASQUALI CERIOLO, *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *www.statoeChiese.it*, gennaio 2011.
285. F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Socianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Franco Angeli, Firenze, 1975.
286. L. PALADIN, "Ragionevolezza (principio di)", in *Enc. dir.*, Milano, 1997.
287. C.K. PAPASTATHIS, "Stato e Chiesa in Grecia", in G. ROBBERS (a cura di), *Stato e Chiese nell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 1996.
288. M. PARISI, "Promozione della persona umana e pluralismo partecipativo: riflessioni sulla legislazione negoziata con le Confessioni religiose nella strategia costituzionale di integrazione delle differenze", in M. PARISI (a cura di), *Autonomia, decentramento e sussidiarietà: i rapporti tra poteri pubblici e gruppi religiosi nella nuova organizzazione statale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003.
289. M. PARISI, "Il sistema europeo di relazioni tra gli Stati e le organizzazioni religiose: conservazione o innovazione nella prospettiva della Costituzione europea?", in *www.olir.it*, marzo 2005.
290. V. PARLATO, *Le intese con le confessioni acattoliche, I contenuti*, 2° ed., Giappichelli, Torino, 1996.
291. G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano, 1993.
292. F. PETRONCELLI HÜBLER, *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Jovene, Napoli, 1989.
293. S. PEYROU-PISTOULEY, *L'affaire Otto-Preminger Institut et la liberté d'expression vue de Strasbourg: censure ou laxisme*, in *Revue française de droit administratif*, 1995.
294. L. PICIOTTI (a cura di), *Possibilità e limiti di un diritto penale dell'Unione Europea*, Giuffrè, Milano, 1999.
295. S. PIERRE-CAPS, *La question des minorités en droit International*, in N. ROULAND (a cura di), *Droits des minorités et des peuples autochtones*, PUF, Paris, 1996.
296. R. PISILLO MAZZESCHI, *Situazione della libertà religiosa nel Consiglio dei diritti umani dell'Onu*, in V. POSSENTI (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, cit.
297. A. PIZZORNO, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2007.
298. A. PIZZORUSSO, *Minoranze etnico-linguistiche*, in *Enc. dir.*, 1976.
299. A. PIZZORUSSO, *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Giuffrè, Milano, 1967.
300. A. PIZZORUSSO, "Diritto ecclesiastico e principi costituzionali", in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica* (Atti del II convegno nazionale di diritto ecclesiastico, Siena, 27-29 novembre, 1980), Giuffrè, Milano, 1981.
301. A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, il Mulino, Bologna, 2002.
302. K. POLANYI, *La libertà in una società complessa (1957)*, ed. it. a cura di A. SALSANO, Bollati Boringhieri, Torino, 1987.
303. O. POLLICINO, V. SCARABBA, "La Carta di Nizza oggi, tra 'sdoganamento giurisprudenziale' e Trattato di Lisbona", in *Rivista di diritto pubblico comparato ed europeo*, 1/2008.
304. O. POLLICINO, *Discriminazione sulla base del sesso e trattamento preferenziale nel diritto comunitario. Un profilo giurisprudenziale alla ricerca del nucleo duro del new legal order*, Giuffrè, Milano, 2005.
305. S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009.
306. P. PRODI, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000.
307. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 2009.

308. A.M. PUNZI NICOLÒ, *“La libertà religiosa individuale e collettiva nelle sentenze della Corte costituzionale”*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006.
309. E. QUINET, *La Revolution*, Prefazione di C. LEFORT, Belin, Parigi, 1987.
310. B. RANDAZZO, *La Corte “apre” al giudizio di eguaglianza tra confessioni religiose?*, in *Giur. Cost.*, 1998.
311. J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione (2001)*, Feltrinelli, Milano, 2003.
312. G. REBUFFA, *Dal costituzionalismo degli Stati al costituzionalismo dei diritti*, in S. LABRIOLA (a cura di), *Ripensare lo Stato. Atti del Convegno di Studi. Napoli, 22-23 marzo 2002*, Giuffrè, Milano, 2003.
313. G. REBUFFA, *Costituzioni e costituzionalismi*, Giappichelli, Torino, 1990.
314. J. REHMAN, S. BREAU (a cura di), *Religion, Human Rights and International Law*, Niyhoff, Leiden-Boston, 2007.
315. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
316. J. F. RENUCCI, *Article 9 of the European Convention on Human Rights: Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Council of Europe, Strasbourg, 2005.
317. V. RICCA, *Voltaire filosofo*, Milano-Palermo-Napoli, 1909.
318. M. RICCA, *Dike meticcia, Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.
319. M. RICCA, *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004; M. WIEVIORKA, *La differenza culturale*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
320. D. RIESMAN, *La folla solitaria (1950)*, il Mulino, Bologna, 1956.
321. F. RIGAUX, *“L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression”*, in *Revue trimestrelle de droit de l'homme*, 17, 1994.
322. F. RIGAUX, *L'incrimination de prosélytisme face à la liberté d'expression: observations sous arrêt Kokkinakis c. Grèce*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 1994.
323. F. RIMOLI, *“Laicità (dir. cost.)”*, in *Enc. giur. Treccani*, XVIII, Roma, 1995.
324. P.M. RIPIANA, *Introduzione al principio di ragionevolezza nel diritto pubblico*, Cedam, Padova, 1993.
325. L. RIZZI, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1997.
326. G. ROBBERS, *“Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del Trattato di Amsterdam”*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 1998.
327. S. RODOTÀ, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
328. L. RONCHETTI, *Uguaglianza sostanziale, azioni positive e Trattato di Amsterdam*, in *Rivista italiana del diritto pubblico comunitario*, 1999.
329. A. ROTONDÒ, *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE e D. ROCHE, Laterza, Roma-Bari, 1998.
330. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale (1762)*, in *Scritti politici*, a cura di E. GARIN, Laterza, Roma-Bari, 1994.
331. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano 1997.
332. J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o La nuova Eloisa*, trad. italiana di P. BIANCONI, BUR, Milano 1992.
333. J.-J. ROUSSEAU, *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, in *Scritti politici*, a cura di P. ALATRI, Einaudi, Torino, 1970.
334. J.-J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza (1754)*, trad. e cura di G. PRETI, Feltrinelli, Milano, 2007.
335. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea [1901]*, il Mulino, Bologna, 1992.
336. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, il Mulino, Bologna, 1974.
337. F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G.P. Chironi*, Torino, 1913, vol. III, ed ora in *Scritti giuridici minori*, Milano, 1936, vol. I.

338. F. RUFFINI, *La personalità giuridica internazionale della Chiesa. Esame critico delle dottrine giuridiche*, Macioce e Pisani, Isola del Liri, 1936.
339. A. RUGGERI, *La Costituzione allo specchio: linguaggio e "materia" costituzionale nella prospettiva della riforma*, Giappichelli, Torino, 1999.
340. G.M. RUOTOLO, *Sulla tutela dei diritti fondamentali nel nuovo assetto dell'Unione europea: le sanzioni agli stati membri*, in *Filosofia dei diritti umani*, 2, 1999.
341. D. SABBAGH, *Les politiques de discrimination positive et la théorie de la justice de J. Rawls*, in <<Droits>>, 29, 1999.
342. R. SANTORO, *La trascrizione tardiva del matrimonio canonico*, Giappichelli, Torino, 2010.
343. G. SCACCIA, *Gli "strumenti" della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2000.
344. F. SCADUTO, *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi?, genesi, uguaglianza*, in *La Corte d'Appello*, 1914, n. 5.
345. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2007.
346. A. SCERBO, *Simboli religiosi e laicità a partire dal caso Lautsi v. Italy*, in *www.statoechiese.it*, novembre 2010.
347. C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1984.
348. C. SCHMITT, *Le categorie del «Politico»*, il Mulino, Bologna, 1998.
349. C. SCHMITT, *Teologia politica. Vol. 2: La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1992.
350. A. SCHUSTER, *"Patrimonio culturale comune, dimensione religiosa e costituzionalismo europeo"*, in R. TONIATTI, F. PALERMO (a cura di), *Il processo di costituzionalizzazione dell'Unione Europea. Saggi su valore e prescrittività dell'integrazione costituzionale sovranazionale*, Università degli studi di Trento, Trento, 2004.
351. T. SCOVAZZI, *"Diritti dell'uomo e protezione della morale nella giurisprudenza della Corte europea"*, in S. FERRARI, T. SCOVAZZI (a cura di), *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, Cedam, Padova, 1988.
352. T. SCOVAZZI, *"Libertà di religione e testimoni di Geova secondo due sentenze della Corte europea dei diritti dell'Uomo"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1994.
353. M. SCUDIERO, S. STAIANO (a cura di), *La discrezionalità del legislatore*, Jovene, Napoli, 1999.
354. A. K. SEN, *La disuguaglianza (1992)*, il Mulino, Bologna, 2010.
355. C. SHAKKEBAEK, *Article 9 of the European Convention on human rights*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1992.
356. G. SILVESTRI, *Dal potere ai principi. Libertà ed eguaglianza nel costituzionalismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
357. L. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch-J. Le Clerc*, Olschki, Firenze, 1984.
358. E. SOMAINI, *Uguaglianza. Teorie, politiche, problemi*, Donzelli, Roma, 2002.
359. A. SPADARO, *Uguaglianza*, in *Enc. filosofica*, XII, Milano, 2006.
360. L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, Utet, Torino, 1976.
361. B. SPINOZA, *Trattato teologico – politico*, trad. e comm. di A. DROETTO – E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Giappichelli, Torino, 1972.
362. P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007.
363. J. E. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori (2002)*, Einaudi, Torino, 2002.
364. D. STRAZZARI, *Discriminazione razziale e diritto. Un'indagine comparata per un modello «europeo» dell'antidiscriminazione*, Cedam, Padova, 2008.

365. G. STROZZI, *Diritto dell'Unione europea. Parte istituzionale. Dal Trattato di Roma al Trattato di Nizza*, Giappichelli, Torino, 2001.
366. B.G. TAHZIB, *Freedom of religion or belief. Ensuring effective International legal protection*, Kluwer Law International, The Hague, 1996.
367. P.M. TAYLOR, *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
368. M. TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Derecho de libertad religiosa*, I. C. IBAN (a cura di), Madrid, 1989.
369. M. TEDESCHI, *Le intese viste dalle confessioni religiose*, Jovene, 1990.
370. M. TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990.
371. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010.
372. M. TEDESCHI, *La respublica cristiana e l'idea d'Europa (sec. XII – XIV)*, in *La Chiesa e l'Europa*, Pellegrini, Cosenza, 2007.
373. M. TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007.
374. M. TEDESCHI, *A dieci anni dall'Accordo del 18 febbraio 1984. Verso un nuovo concordato?*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, aprile 1994.
375. M. TEDESCHI, *Il contributo di Francesco Ruffini alla nuova scienza del diritto ecclesiastico*, in *Dir. eccl.*, II, 1993.
376. M. TEDESCHI, *Gli accordi spagnoli di cooperazione e l'esperienza italiana*, in *Acuerdos del Estado Español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
377. M. TEDESCHI, *"Comunità familiare e status personali"*, in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica – Atti del II Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico, Siena, 27-28 novembre 1980*, Giuffrè, Milano, 1981.
378. M. TEDESCHI, *I problemi attuali della libertà religiosa*, in M. TEDESCHI (a cura di), *La libertà religiosa*, I, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
379. M. TEDESCHI, *Sul contrasto tra norme di diritto positivo e religiose di Adolf Merkl*, in *Diritto eccl.*, I, 2003.
380. M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. Eccl.*, 1993, I.
381. M. TEDESCHI, *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1996.
382. M. TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Coscienza e Libertà*, n. 16-16a, 1990.
383. M. TEDESCHI, *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica nell'Italia post-unitaria*, in *Dir. rel.*, 1, 2010.
384. M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996.
385. M. TEDESCHI, *Gruppi sociali, confessioni e libertà religiosa*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1-2, 1993.
386. M. TEDESCHI, *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Dir. e rel.*, 1-2, 2006.
387. M. TEDESCHI, *Secolarizzazione e libertà religiosa*, in *Dir. Eccl.*, 1, 1986.
388. M. TEDESCHI, *Stato e Chiesa negli U.S.A., Conferenza tenuta il 5 dicembre 1988*, in S. GHERRO (a cura di), *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, Cedam, Padova, 1989.
389. M. TEDESCHI, *voce Santa Sede (diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, 41, 1989.
390. M. TEDESCHI, *Presentazione*, in A. FUCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, 2008.
391. M. TEDESCHI, *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Dir. e rel.*, 1-2, 2006.
392. M. TEDESCHI, *Potestà civile e potestà ecclesiastica nel pensiero di Thomas Hobbes*, in *Dir. eccl.*, 1988, I.
393. M. TEDESCHI, *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987.
394. M. TEDESCHI, *Quasi un bilancio*, Pellegrini, Cosenza, 2011.
395. G. TESAURO, *Diritto comunitario*, Cedam, Padova, 2003.
396. TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique (1840)*, P. I, cap. XX.

397. R. TORFS, *Stati e Chiese nella Comunità europea*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1993, 1.
398. R. TORFS, *Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne*, in *New religious movements and law in the European Union*, Giuffrè, Milano, 1999.
399. V. TOZZI, *I gruppi religiosi ed i rapporti con lo Stato*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995.
400. A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?* (1997), il Saggiatore, Milano, 2009.
401. V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, IV ed., XII, Torino, 1995.
402. N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Bari-Roma, 2011.
403. M. WEBER, *Parlamento e governo*, tr. it., Laterza, Bari, 1927.
404. I. VECCHIO CAIRONE, *Legalità democratica, diritto negoziale con i culti e misure fiscali agevolative*, Edisud, Salerno, 1990.
405. I. VECCHIO CAIRONE, *Diritto negoziale con i culti e sistema costituzionale di integrazione pluralistica*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, Jovene, Napoli, 1989.
406. C. VENTRELLA MANCINI, *Diritto alle "identità" e profili interordinamentali: cambiamenti di status e certificazioni religiose*, in *Dir. rel.*, 1, 2010.
407. M. VENTURA, *"Religione e integrazione europea"*, in G. E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008.
408. M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001.
409. M. VENTURA, *"Diritto e religione in Europa: il laboratorio comunitario"*, in *Politica del diritto*, 4, 1999.
410. A. VINET, *Libere Chiese in Libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, ed. ital. a cura di S. MOLINO, Edizioni GBU, Roma, 2008.
411. A. VINCENZO, *Islamica, crisi e rinnovamento di una civiltà*, Pellegrini, Cosenza, 2008.
412. A. VISCOMI, *Organizzazioni eticamente fondate: brevi osservazioni dal punto di vista del diritto del lavoro*, in N. FIORITA – D. LOPRIENO (a cura di), *Istruzione e Libertà religiosa. Le scuole delle organizzazioni di tendenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
413. A. VITALE, *"Regolamentazione della libertà religiosa"*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 1997.
414. A. VITALE, *Lo speciale regime costituzionale delle norme di derivazione concordataria*, in IDEM, *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 2005.
415. E. G. VITALI, *Rivoluzione e religione nel pensiero politico di Robespierre*, in *Dir. eccl.*, I, 1969.
416. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, [1763], Feltrinelli, Milano, 2008.
417. VOLTAIRE, *Lettere filosofiche o lettere inglesi [1733]*, a cura di G. PAVANELLO, Mondadori, Milano, 1987.
418. P. WACHSMANN, *La religion et la liberté d'expression: sur un arrêt regrettable de la Cour européenne des droits de l'homme*, in *Revue universelle des droits de l'homme*, 1994.
419. J.H.H. WEILER, *"L'Unione e gli Stati membri: competenze e sovranità"*, in *Quaderni costituzionali*, 1.
420. J.H.H. WEILER, *I diritti umani nello spazio giuridico europeo*, in B. BEUTLER, R. BIEBER, J. PIPKORN, J. STREIL, J.H.H. WEILER, *L'Unione europea. Istituzioni, ordinamento e politiche*, Il Mulino, Bologna, 1998.
421. R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective. The foundation lecture at the Royal Courts of Justice, February 7 2008*, in *Ecclesiastical Law Journal*, 2008, n. 10.
422. J. WITTE, J. D. VAN DER VYVER, *Religious human rights in global perspective*, Nijhoff, The Hague-Boston-London, 1996.
423. J. YACOB, *Les minorités dans le monde. Faits et analyses*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
424. O. YASUAKI, *Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights*, in J. BAUER, D. BELL (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
425. G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

426. G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, a cura di G. PRETEROSI, Laterza, Roma-Bari, 2007.
427. D. ZOLO, *Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma – Bari, 2004.