

diritto, tradizioni, traduzioni
la tutela dei diritti nelle società multiculturali

a cura di
tecla mazzarese



g. giappichelli editore

© Copyright 2013 – G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO
VIA PO, 21 – TEL. 011-81.53.111 – FAX 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-348-9153-7

Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

*A Mariella Pasinati,
Luigi Ferrajoli e Danilo Zolo,
ancora una volta in (dis)accordo,
con l'affetto e l'amicizia di sempre*

«La città di Sofronia si compone di due mezze città. In una c'è il grande ottovolante dalle ripide gobbe, la giostra con raggiera di catene, la ruota delle gabbie girevoli, il pozzo della morte coi motociclisti a testa in giù, la cupola del circo col grappolo dei trapezi che pende in mezzo. L'altra mezza città è di pietra e marmo e cemento, con la banca, gli opifici, i palazzi, il mattatoio, la scuola e tutto il resto. Una delle mezze città è fissa, l'altra è provvisoria e quando il tempo della sua sosta è finito la schiodano e la portano via, per trapiantarla nei terreni vaghi d'un'altra mezza città. Così ogni anno arriva il giorno in cui i manovali staccano i frontoni di marmo, calano i muri di pietra, i piloni di cemento, smontano il ministero, il monumento, i docks, la raffineria di petrolio, l'ospedale, li caricano sui rimorchi, per seguire di piazza in piazza l'itinerario d'ogni anno. Qui resta la mezza Sofronia dei tirassegni e delle giostre, con il grido sospeso dalla navicella dell'ottovolante a capofitto, e comincia a contare quanti mesi, quanti giorni dovrà aspettare prima che ritorni la carovana e la vita intera ricominci» [Italo Calvino, *Le città invisibili*. Torino, Einaudi, 1972, p. 69]

«[G]ià nell'undicesimo secolo Ugo da San Vittore aveva scritto con penetrante grazia "L'uomo che trova dolce la sua terra non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un Paese straniero". Io che sono un ebreo bulgaro residente a Milano rubo questa citazione a Tzvetan Todorov, un bulgaro che abita in Francia, il quale l'ha presa da Edward Said, palestinese che [viveva] negli Stati Uniti, il quale l'aveva trovata, a sua volta, in Erich Auerbach, un tedesco esule in Turchia. L'impresa di coniugare con simultaneità la condizione di residente e straniero richiede la pratica di un'arte antica tutta da inventare: *diventare stranieri a se stessi*. Andare via dal pregiudizio, dal certo e dal confortevole, verso un tempo-spazio che è sempre altrove» [Moni Ovadia, *Vai a te stesso*. Torino, Einaudi, 2002, pp. 35-36, corsivo nel testo]

Indice

	<i>pag.</i>
<i>Diritto, diritti, pluralismo culturale. Un'introduzione</i> di Tecla Mazzaresse	1
<i>Cittadinanza e integrazione: dall'Ottocento a oggi</i> di Pietro Costa	17
<i>Relativismo culturale, scontri di civiltà, costituzionalismo</i> di Cesare Pinelli	33
<i>Identità o convivenza?</i> di Francesco Remotti	55
<i>Cultural defense: il paradigma monoculturale messo in discussione</i> di Alison Dundes Renteln	85
<i>Lo spazio del riconoscimento. Identità culturali e sfera pubblica</i> di Baldassare Pastore	115
<i>Visione del soprannaturale, diritto della famiglia, autonomia</i> di Rodolfo Sacco	143
<i>Libertà religiosa e società multiculturale</i> di Giorgio Pino	157
<i>Migranti. Diritti in bilico?</i> di Orsetta Giolo	189
<i>Diritti fondamentali. Prospettive transculturali e percorsi interculturali</i> di Paola Parolari	217
<i>Noi, gli altri e la tutela dei diritti nelle società multiculturali</i> di Tecla Mazzaresse	251

*pag.***Appendice**

<i>“Tutti gli individui e tutti i gruppi hanno diritto ad essere diversi” di Tecla Mazzaresè</i>	283
<i>Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948)</i>	287
<i>Dichiarazione Unesco dei principi sulla tolleranza (1995)</i>	293
<i>Dichiarazione universale dell'Unesco sulla diversità culturale (2001)</i>	299

Libertà religiosa e società multiculturale

Giorgio Pino *

In questo contributo intendo esaminare il significato della libertà religiosa nel contesto delle società multiculturali, adottando come punto di osservazione la società e l'ordinamento giuridico italiani.

Questa delimitazione di campo al solo contesto italiano risponde a molteplici ragioni di opportunità: in primo luogo, e banalmente, quello italiano è il contesto che conosco meglio (ma al contempo, e per ovvi motivi¹, il contesto italiano consente di ampliare lo sguardo anche ad altre significative esperienze europee). In secondo luogo, ogni discorso sulle esigenze della società multiculturale rischia di essere sterile e fuorviante se prescinde dalle specificità storiche, sociali, culturali dei diversi contesti²: per averne la riprova si può prendere in considerazione il diverso trattamento che la multiculturalità ha ricevuto, ad esempio negli Stati Uniti e in Canada rispettivamente – o, per restare a contesti a noi più vicini, in Francia e in Inghilterra. In terzo luogo, il contesto italiano è un interessante “laboratorio” per i problemi della società multiculturale, perché l'incontro con le culture “altre” è stato qui piuttosto recente: l'immigrazione di massa e la formazione di comunità di immigrati sempre più visi-

* Dipartimento di Scienze Giuridiche, della Società e dello Sport, Università di Palermo.

¹ Mi riferisco non solo alle pur ovvie e interessanti esigenze di comparazione con le soluzioni adottate negli altri paesi europei, ma soprattutto al fatto che l'Italia è inserita nel sistema della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*: un sistema che include una Corte la cui attività decisoria ha una impostazione dialogica ed “osmotica” rispetto agli ordinamenti degli stati membri.

² Proprio questo è stato uno degli argomenti recentemente utilizzati dalla Corte europea dei diritti dell'uomo, Grande camera, 18 marzo 2011, *Lautsi c. Italia* (30814/06) quando ha affermato che in materia di laicità dello Stato è inevitabile fare ricorso al margine di apprezzamento dei legislatori nazionali (a causa dell'assenza di una nozione di laicità sufficientemente condivisa da parte degli stati membri – e dunque di una nozione di laicità indipendente dal contesto sociale di riferimento).

bili sul nostro territorio sono fenomeni tutto sommato nuovi, e di fatto stiamo assistendo all'emergere dei problemi e delle contraddizioni della società multiculturale letteralmente sotto i nostri occhi.

Procederò nel modo seguente. Dopo aver introdotto brevemente la nozione rilevante di società multiculturale (§ 1), esaminerò in linea generale i vari modi in cui in un ordinamento può essere gestito il fenomeno religioso (§ 2), e poi più in dettaglio le varie dimensioni della libertà religiosa intesa come diritto culturale, individuale (§ 2.1) o collettivo (§ 2.2). La conclusione, non del tutto rassicurante, a cui perverrò (§ 3) è che il modello italiano sembra basato almeno da un paio di decenni sulla proclamazione di una nozione inclusiva e pluralista di laicità (come “attenzione” e “pari tutela” dello Stato nei confronti del fenomeno religioso), ma che ciò sia finora avvenuto del tutto a buon mercato, perché tale modello pluralista si applicava ad una realtà sociale tutto sommato abbastanza omogenea. L'impressione che si ricava è dunque che, da questo punto di vista, il pluralismo *come valore* non sia stato ancora sufficientemente messo alla prova del pluralismo *come fatto*.

Non ho ricette magiche da proporre. Il mio intento è principalmente esplorativo: cercare di capire quali sono le questioni in gioco, qual è la natura delle richieste che si incontrano e scontrano nelle problematiche attuali sulla libertà religiosa, e che tipo di risposte siano state date ad almeno alcune di queste richieste. Forse, da questo esame emergerà un tentativo di impostare le soluzioni ad alcuni dei problemi emergenti nel contesto italiano.

1. *La società multiculturale*

La società multiculturale è, per definizione, una società in cui sono presenti “culture” differenti, o meglio individui che si riconoscono in culture differenti. Di conseguenza, delle varie culture esistenti in un dato contesto sociale, una sarà maggioritaria (rappresenterà il *mainstream*, la tradizione, la “normalità”), altre saranno minoritarie: in una società multiculturale anzi saranno presenti, verosimilmente, molte minoranze. Si noti che maggioranza e minoranze non sono da intendersi, qui, in termini numerici o quantitativi, ma piuttosto in termini di distribuzione di potere e di visibilità sociale: un gruppo che in termini quantitativi è minoritario può ben essere politicamente e culturalmente egemonico in un dato contesto sociale. Ciò detto, intendo per “minoranze” gruppi accomunati dal possesso di qualche caratteristica differenziale rispetto alla maggioranza; questa caratteristica può essere naturale, biologica (il sesso, la “razza”), o culturale (la religione, la lingua, la cultura nel suo complesso) – o talvolta

le due cose insieme³. La società multiculturale è una società in cui sono presenti minoranze individuate sulla base di fattori culturali, a causa di massicci fenomeni migratori, oppure perché in un certo contesto giuspolitico la creazione dello Stato è avvenuta unificando territori abitati da varie minoranze.

Ciò posto, vi sono, in astratto (e sono stati storicamente praticati), molti modi diversi in cui una società può amministrare *il fatto* del pluralismo (l'esistenza di molteplici culture, di molteplici minoranze al proprio interno). Uno di questi modi è la distruzione, l'espulsione, l'assimilazione forzata della minoranza⁴. Un altro modo consiste nella creazione di *enclave* separate, in senso fisico o giuridico, in cui la minoranza gode di un ambito di giurisdizione proprio, in cui applica le proprie regole ai propri appartenenti quantomeno in certe materie⁵. Un altro modo ancora consiste nel tollerare l'esistenza di una o più minoranze, ma attribuendo loro un livello di protezione giuridica inferiore rispetto alla maggioranza. Queste modalità sono ispirate o all'*intolleranza*, o all'*indifferenza* verso le minoranze.

Nel corso del XX secolo, tuttavia, e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, ha preso piede nelle società occidentali un modo diverso di impostare il problema del trattamento delle minoranze, nel segno non più dell'intolleranza o dell'indifferenza, ma dell'*integrazione*.

L'integrazione delle minoranze può avvenire lungo due direttrici, a seconda che le minoranze in questione siano minoranze "coattive" (*minorities by force*) oppure minoranze "volontarie" (*minorities by will*)⁶.

Le *minoranze coattive* sono minoranze identificate dal possesso di qualche caratteristica (volontaria o ascrittiva, culturale o biologica, reale o

³ Questo di per sé non dice nulla su come siano strutturate o concepite le appartenenze a "gruppi": *a*) se deliberate e negoziate, oppure ascrittive; *b*) se rigide, oppure mutevoli e "liquide"; *c*) se plurali, e talvolta anche confliggenti (le diverse appartenenze possono porre all'individuo richieste diverse), oppure monolitiche e totalizzanti. Su questi aspetti, L. Friedman [1999].

⁴ Ad esempio tramite l'imposizione alla minoranza della lingua ufficiale della maggioranza; la deportazione; la messa fuori legge della religione o di pratiche culturali tipiche di qualche minoranza; l'imposizione di cure psichiatriche per gli omosessuali; ecc.

⁵ L'esempio più macroscopico di una politica di questo tipo è stata la creazione dei *millet* nell'impero ottomano (se ne veda una ricostruzione in G.M. Quer [2010]). Un esempio più recente è l'attribuzione, in Israele, di sfere di giurisdizione a tribunali rabbinici ebrei, a tribunali islamici, a tribunali religiosi cristiani, a tribunali religiosi drusi; si veda in proposito M. Karayanni [2009].

⁶ Per questa distinzione, cfr. A. Pizzorusso [1993], L. Gianformaggio [1994] e P. Comanducci [2000].

presunta), che in un certo contesto sociale ha storicamente comportato un trattamento deteriore nei confronti degli appartenenti a quella minoranza: in altre parole, quella minoranza è stata oggetto di un trattamento deteriore da parte della maggioranza, in virtù del possesso di una certa caratteristica; è ancora possibile che quella minoranza sia stata in qualche modo “creata” dalla maggioranza al fine di riservarle un trattamento deteriore. L’integrazione di una minoranza coattiva consiste di solito nell’applicazione dell’uguaglianza formale, di un regime di cecità alle differenze: gli appartenenti alla maggioranza e gli appartenenti alle minoranze sono trattati tutti allo stesso modo, eliminando le pregresse discriminazioni⁷; talvolta l’integrazione di una minoranza coattiva richiede anche il ricorso a misure di uguaglianza sostanziale, come le “azioni positive” (quote riservate nell’accesso a cariche pubbliche o all’istruzione ecc.). Come è evidente, questa modalità di integrazione ha come fine quello di riparare a torti passati, ad una pregressa strutturazione dell’ordine sociale che si è fondato su disuguaglianze, portando (gli appartenenti alla) minoranza allo stesso livello di partenza rispetto (agli appartenenti) alla maggioranza: l’appartenere ad una minoranza è considerato un fattore da neutralizzare, da rendere ininfluenza; al limite, da rendere invisibile⁸. Più precisamente, non si tratta qui di ignorare il fatto della diversità (del possesso della caratteristica “minoritaria”), ma di fare in modo che da ciò non derivino effetti discriminatori. Si ricordi infatti che questa è pur sempre una strategia di integrazione, non di rimozione dell’esistenza della minoranza coattiva, o di sua forzosa perpetuazione come potrebbe invece accadere in effetto di una normativa di rigida uguaglianza formale cieca a tutte le differenze (che farebbe venire in mente l’*apforisma* di Anatole France secondo cui «La legge, nella sua solenne equità, proibisce così al ricco come al povero di dormire sotto i ponti, di elemosinare nelle strade e di rubare pane»)⁹.

Le *minoranze volontarie* sono minoranze identificate dal possesso di qualche caratteristica, che è valutata positivamente dagli appartenenti alla minoranza, e che gli appartenenti alla minoranza intendono conservare e preservare. Talvolta il possesso di quella caratteristica può anche essere stato fonte di discriminazioni in passato (e spesso questo è rivendicato con orgoglio dagli appartenenti alla minoranza come parte della propria

⁷ L. Gianformaggio [1994, p. 192] parla in proposito di «tolleranza negativa».

⁸ L. Ferrajoli [1989, p. 949]: «con l’affermazione dell’uguaglianza sostanziale si conviene [...] che essi *devono essere il più possibile resi uguali*» (corsivi nell’originale).

⁹ A. France [1894, trad. it. 1979]. Si noti che spesso l’applicazione rigida dell’uguaglianza formale cela una strategia non di integrazione, ma di indifferenza (più o meno ostile) nei confronti della minoranza.

storia e della costruzione della loro identità di gruppo): una minoranza volontaria può al contempo essere, o essere stata nel recente passato, una minoranza coattiva; ciò che definisce una minoranza volontaria è tuttavia la volontà di conservare la propria specificità¹⁰. Gli appartenenti ad una minoranza volontaria non chiedono dunque uguaglianza formale, ma il rispetto e il riconoscimento delle differenze – eventualmente tradotto in specifiche misure (istituti giuridici, politiche pubbliche) che assicurino la sopravvivenza della minoranza.

Le misure più spesso menzionate o reclamate al fine dell'integrazione/sopravvivenza di una minoranza volontaria consistono nell'attribuzione di diritti culturali, sia come diritti individuali sia come diritti collettivi¹¹.

I diritti culturali individuali sono diritti che hanno come contenuto e obiettivo la preservazione di un certo patrimonio culturale o identitario¹². Possono essere diritti culturali *negativi*, se richiedono l'assenza di interferenze da parte dei privati e dello Stato nei confronti dell'esercizio di atti rientranti nella propria cultura (ad esempio, il diritto di una minoranza linguistica di utilizzare la propria lingua sia in contesti privati che pubblici e ufficiali; esenzioni da normative di diritto comune, laddove tali normative ostacolano l'osservanza di pratiche essenziali per la cultura della minoranza, come ad esempio il godimento di festività o l'uso di particolari abbigliamento). Oppure possono essere diritti culturali *positivi*, se richiedono un intervento attivo, da parte di terzi e soprattutto dei pubblici poteri, al fine della conservazione e tutela di qualche aspetto del patrimonio culturale della minoranza (quali il sostegno pubblico all'insegnamento della lingua, nel caso delle minoranze linguistiche, o della religione; l'attribuzione di contributi pubblici o esenzioni fiscali agli appartenenti ad una minoranza, ecc.).

¹⁰ Questo non è scontato: i membri di una minoranza coattiva potrebbero non avere alcun interesse a che la caratteristica differenziale (sulla base della quale in passato era stata operata una discriminazione nei loro confronti) sia ancora utilizzata come elemento differenziale; i membri di una minoranza coattiva potrebbero reclamare un trattamento esattamente identico a quello della maggioranza (si pensi alla richiesta da parte degli omosessuali di accedere all'istituto del matrimonio o dell'adozione esattamente come gli eterosessuali; o al rifiuto delle "quote rosa" da parte di molte esponenti politiche donne – e in generale la posizione del c.d. femminismo liberale, contrapposto al femminismo della differenza).

¹¹ Per una attenta distinzione tra i due tipi di diritti, talvolta confusi in un'unica categoria, W. Kymlicka [1995, trad. it. 1999, pp. 82-87], A. Facchi [2001] e [2003]. Per una critica della categoria dei diritti culturali, cfr. A.E. Galeotti [1999].

¹² Cfr. P. Comanducci [2000, § 3.1.4]. Per la distinzione, in generale, tra diritti positivi e negativi, cfr. G. Pino [2010, p. 87].

I diritti culturali collettivi, infine, sono diritti attribuiti a soggetti collettivi, che li esercitano mediante loro rappresentanti, al fine di preservare l'identità culturale del gruppo stesso. Anche questi possono essere negativi (ad esempio, la richiesta di astensione da parte dei pubblici poteri rispetto agli affari interni al gruppo), o positivi (ad esempio, la richiesta di ricevere sovvenzioni pubbliche, o anche supporto pubblico nell'esecuzione delle decisioni delle autorità del gruppo): tra gli esempi più ricorrenti vi è la richiesta da parte di un gruppo di mantenere una propria giurisdizione su alcuni aspetti della vita degli appartenenti, come il matrimonio, la famiglia, l'istruzione dei bambini (come talvolta accade, in particolare, nel caso delle minoranze etniche o religiose), o l'introduzione di una specifica tutela penale contro le offese alla cultura e all'identità del gruppo (*group defamation*)¹³, ecc.

In sintesi, l'integrazione di una minoranza volontaria richiede di considerare il *pluralismo* (l'esistenza di minoranze nella società) non solo come *un fatto*, a cui porre rimedio con misure antidiscriminatorie e di neutralizzazione delle differenze, ma anche come *un valore* da tutelare con apposite misure¹⁴.

In misure maggiori o minori, in diverse gradazioni, le democrazie costituzionali contemporanee accolgono tutte qualche forma di pluralismo, sono democrazie pluraliste: riconoscono, come propri valori fondanti (e dunque solitamente proclamati come principi di rango costituzionale), l'uguaglianza, la libertà, l'autorealizzazione personale, ecc., e non impongono ai loro membri un'unica visione del bene¹⁵. Occorre inoltre notare che, essendo diversi ed eterogenei i fattori attorno ai quali si costruiscono i gruppi e le appartenenze, è anche possibile che un ordinamento giuridico sia marcatamente pluralista con riferimento ai gruppi identificati sulla base di un certo fattore (ad esempio, quello religioso), mentre lo sia

¹³ Sulla problematica della repressione penale del discorso razzista, cfr. G. Pino [2008 a]; nello stesso solco si muovono le varie legislazioni europee sul negazionismo, la legislazione turca sulla tutela della "identità turca", e la richiesta da parte del c.d. femminismo radicale di criminalizzare la pornografia come forma di offesa all'identità delle donne.

¹⁴ Sul passaggio dal pluralismo come fatto al pluralismo come valore, cfr. J. Rawls [1993], M. Rosenfeld [1998], B. Celano [2007]; L. Gianformaggio [1994, p. 192], parla in proposito di «tolleranza positiva, o pluralismo».

¹⁵ Sul carattere pluralista delle costituzioni delle democrazie costituzionali contemporanee cfr. G. Postema [1989, pp. 125-126], G. Zagrebelsky [1992, pp. 9, 16, 170-173], secondo cui il pluralismo dei valori costituzionali è l'unico meta-valore assoluto nello stato costituzionale di diritto, R. Bin [2007, pp. 22-25]. Sul ruolo del principio di uguaglianza nel contesto dello Stato costituzionale di diritto, cfr. Mazzarese [2008].

meno, o non lo sia affatto, con riferimento ai gruppi formati sulla base di altri fattori identitari.

Dunque, in una società multiculturale e pluralista nel senso qui utilizzato, l'esistenza di minoranze (la connotazione multiculturale della società stessa) è considerato un fatto, entro certi limiti, positivo¹⁶. Il valore del pluralismo implica il riconoscimento che gli individui non sono solo astrattamente uguali ma anche concretamente diversi, e conseguentemente richiede di creare spazio per le specificità, per ciò che rende ciascun individuo diverso dagli altri: dunque, per i vari fattori potenzialmente costitutivi delle identità individuali¹⁷.

Lo spazio pubblico nella società pluralista diventa così la sede di una competizione tra appartenenze, tra gruppi che chiedono riconoscimento¹⁸, e le sfide attuali e future del diritto contemporaneo non si giocano sul *se*, ma sul *come* assicurare un riconoscimento giuridico alle identità¹⁹: ad esempio, come assicurare (con quali specifici strumenti) l'esistenza e la sopravvivenza delle minoranze; e in secondo luogo, se e come far sì che quegli stessi diritti (l'uguaglianza, la libertà, l'autorealizzazione personale, ecc.), in nome dei quali si riconosce la tutela delle minoranze, siano tutelati anche *all'interno* delle minoranze²⁰. Si pone in altre parole un delicato problema di equilibrio e di compatibilità tra diritti (o libertà) *delle* minoranze e diritti (o libertà) *nelle* minoranze²¹.

¹⁶ Il limite principale è il seguente: l'esistenza di un gruppo di minoranza non è un bene in sé, ma è un bene nella misura in cui lo sia per i suoi appartenenti: è in altre parole uno strumento per l'autorealizzazione personale dei suoi appartenenti. Tale autorealizzazione, a sua volta, non può giustificare un danno ad altri.

¹⁷ Sul rapporto tra uguaglianza e rispetto delle differenze individuali cfr. R. Dworkin [1978, p. 370] (sulla distinzione tra trattare i cittadini "*equally*", cioè allo stesso modo, uguaglianza formale, e trattarli "*as equals*", cioè ciascuno meritevole di eguale considerazione e rispetto) e [2002, pp. 11 ss.]; L. Ferrajoli [1989, pp. 948-950] (l'uguaglianza giuridica è «un principio complesso, che include le *differenze personali* ed esclude le *differenze sociali*», corsivo nell'originale); L. Gianformaggio [1993], T. Mazza [2006] e [2008], M. Rosenfeld [2006].

¹⁸ Sulle caratteristiche dei conflitti di identità si veda F. Viola [2005, in particolare p. 66] (il conflitto di identità trae origine dalla rivendicazione di un diritto per sé o per il proprio gruppo, mentre in un conflitto di valore le parti difendono una concezione della vita umana che tutti dovrebbero abbracciare).

¹⁹ M. Rosenfeld [1998].

²⁰ Questo è il problema centrale del c.d. "multiculturalismo liberale": cfr. Will Kymlicka [1995] e [2007, pp. 7, 61].

²¹ Su questa ambivalenza dei diritti culturali, cfr. L. Ferrajoli [2007, p. 316]. Un terzo ordine di problemi, in qualche modo collegato ai due precedenti, è se e in quale misura sia possibile tollerare minoranze intolleranti (minoranze cioè che non condividono i presupposti fondanti della società pluralista e che, se acquisissero il potere, po-

Ovviamente, non si tratta di problemi che spetta solo al diritto risolvere – il trattamento giuridico delle identità è solo parte della soluzione di un problema politico e sociale ben più ampio, e forse il meglio che si può sperare è che il diritto, quantomeno, non sia parte del problema.

2. *La libertà religiosa*

Tutto ciò ha un impatto diretto sul tema specifico della libertà religiosa: la religione è infatti un fattore importante (anche se certamente non esclusivo) nella connotazione di una “cultura”, e di conseguenza le rivendicazioni in termini di identità culturale hanno spesso una connotazione religiosa, e viceversa²²: la conservazione o la protezione di una cultura o di una minoranza spesso richiede (o è presentata nel senso di richiedere) anche la salvaguardia di certe pratiche religiose.

In generale, il fattore religioso è un potente fattore di appartenenza²³, crea forti legami tra gli appartenenti, e di conseguenza anche forti linee divisorie tra aderenti e non aderenti ad una certa religione – tra “noi” e “loro”. Anche se la religione è sempre più percepita come un fattore di autonoma scelta individuale, resta forte la considerazione dell’appartenenza religiosa come un fatto quasi “naturale”, ereditario (viene appresa, o imposta, già in tenerissima età, di solito viene trasmessa dai genitori o per loro iniziativa, ecc.) – talvolta, peraltro, l’appartenenza religiosa si acquisisce per nascita²⁴, quindi in maniera del tutto indipendente dalla volontà dell’interessato²⁵. Le religioni sono inoltre *visioni del mondo pervasive* (spesso codificate in testi sacri, o in interpretazioni autoritative del messaggio divino), che solitamente includono una cosmogonia, un

enzialmente cancellerebbero il carattere pluralista della società). Cfr. in proposito W. Kymlicka [1995, cap. VIII] e B. Celano [1996].

²² Secondo L. Ferrajoli [2007, p. 316], la libertà religiosa è stata «il primo, fondamentale diritto culturale» riconosciuto nella storia d’Europa (cfr. anche p. 59).

²³ Si veda ad esempio la definizione di C. Geertz [1973, p. 90]: «A religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic».

²⁴ Per alcuni esempi, S. Ferrari [2002, cap. V].

²⁵ Peraltro, le persecuzioni religiose sono molto spesso andate di pari passo con le persecuzioni razziali (cfr. in proposito F. Margiotta Broglio [2000]); e nella maggior parte dei documenti giuridici contemporanei contro le discriminazioni, l’elemento razziale e quello religioso sono sostanzialmente equiparati come potenziali fattori di discriminazione.

codice morale, regole di condotta, e così via; una religione può rispondere, o meglio aspira a rispondere virtualmente a tutte le possibili domande relative alla condizione umana. Credenze religiose e comportamenti dettati o ispirati da precetti religiosi, infine, sono solitamente considerati come *immuni da critiche*²⁶, da almeno due punti di vista. In primo luogo, le credenze religiose si presentano come questione di fede, come qualcosa che non richiede di essere compreso, capito, ma semplicemente creduto, e in tal modo sono immuni da confutazione scientifica o razionale²⁷. In secondo luogo, dal momento che il discorso religioso intende occuparsi di ciò che vi è di più importante nella vita (di ciò che è sacro, di ciò che dà senso all'esistenza), esso ambisce a surclassare qualsiasi altra possibile considerazione potenzialmente confliggente – come ad esempio il rispetto di obblighi giuridici.

Per tutte queste ragioni, la componente religiosa dell'identità si presenta come più stabile, più impermeabile, e forse più aggressiva rispetto ad altri fattori costitutivi dell'identità. I valori religiosi sono considerati meno negoziabili (forse, non negoziabili affatto), e di conseguenza l'identità religiosa tende a colonizzare altri aspetti dell'identità personale. Le interferenze sugli obblighi religiosi o comunque sulla sensibilità religiosa toccano corde molto profonde²⁸. Ovviamente, anche le religioni – al pari di qualsiasi altro elemento “culturale” – sono entità dinamiche, soggette a cambiamento, e a pluralità di opzioni interpretative al loro interno, anche se spesso (per le ragioni sopra sinteticamente menzionate) in modo meno visibile rispetto ad altri sistemi sociali e culturali.

Ebbene, è evidente che in una società multiculturale sono presenti gruppi (minoranze e maggioranza) connotati anche, se non esclusivamente, in senso religioso²⁹. Pertanto anche con riferimento all'appartenenza religiosa possiamo ripercorrere le varie modalità (viste nel paragrafo precedente) con cui può essere “amministrata” la presenza di un gruppo culturalmente connotato all'interno di una società.

²⁶ Cfr. D. Dennet [2006, trad. it. 2007 p. 9] e L. Sager [2000].

²⁷ Sull'implausibilità – e sulla potenza – di questa caratteristica della credenza religiosa, cfr. M. Ferraris [2006] e D. Dennet [2006, cap. VIII].

²⁸ Sottolinea il carattere passionale delle discussioni sull'esposizione del crocifisso nelle scuole U. Eco [2006, p. 248].

²⁹ Ciò fa sì, ad esempio, che una società o ordinamento giuridico si possa mostrare pluralista (accogliente) verso certe manifestazioni delle culture di minoranza, e non verso altre manifestazioni delle culture di minoranza, tra cui la religione. Mette opportunamente in guardia dal rischio di ridurre le identità al solo fattore religioso A. Sen [2006].

Possiamo dunque avere (non è un elenco esaustivo)³⁰:

a) un atteggiamento di ostilità, più o meno marcata, verso tutti i gruppi religiosi (come accadeva ad esempio nell'ex Unione sovietica); nelle versioni più moderate, questa impostazione considera la religione non come un fatto illecito, ma come qualcosa di ammissibile solo nella sfera privata; la laicità dunque è intesa come protezione dello spazio pubblico dalla possibile invadenza delle religioni – questo è il modello della *laïcité* francese (si pensi alla vicenda dell'esibizione di simboli religiosi nelle scuole), e della laicità turca;

b) un atteggiamento di indifferenza verso il fenomeno religioso di per sé, di cui i poteri pubblici non si devono occupare o che comunque non devono considerare in maniera differente rispetto ad altre forme culturali e opinioni o credenze filosofiche, politiche, ecc.³¹;

c) un atteggiamento di indifferenza *tra* le religioni, pur ammettendo che il fenomeno religioso non è del tutto equiparabile ad altre forme di manifestazione del pensiero, di appartenenza ecc. ed è meritevole di qualche *favor* che tuttavia non giustifica un ruolo attivo dello Stato in materia religiosa (il modello del separatismo americano tra Stato e religione);

d) un atteggiamento di preferenza per una sola religione (e a sua volta per la religione rispetto alle credenze e manifestazioni di opinioni non religiose), considerata come religione di Stato (confessionismo, più o meno marcato o legalizzato), che si può accompagnare:

*d*₁) ad un atteggiamento di tolleranza/indifferenza verso le altre religioni (che però avranno comunque una considerazione inferiore da parte dei pubblici poteri)³²;

*d*₂) oppure anche ad un atteggiamento di ostilità verso le altre religioni, eventualmente anche dichiarate illegali (con varie conseguenze: sanzioni penali per gli aderenti, imposizione di abiura o di conversione ad altra religione, ecc.);

e) un atteggiamento pluralista, anch'esso più o meno marcato, che miri all'integrazione (convivenza, coesistenza) dei vari gruppi connotati in senso religioso, riconoscendo le loro specificità e l'importanza di ciascuno di essi per i suoi appartenenti; un simile atteggiamento pluralista non

³⁰ Per un'articolazione affine, cfr. C. Mirabelli [2007]; cfr. anche A. Barbera [2007] e C. Mancina [2006].

³¹ Questa dovrebbe essere, secondo R. Bin [1996], la corretta interpretazione della posizione della religione nella costituzione italiana; nello stesso senso, ma limitatamente alla sola tutela penale, già P. Barile [1984, p. 218].

³² Questo è, con riferimento alle minoranze religiose, ciò che avveniva in Italia in regime di *Statuto Albertino*, che proclamava la religione cattolica «sola religione dello Stato», mentre tutti gli altri culti venivano «tollerati» (occorre aggiungere però che la successiva legislazione del Regno sabaudo fu, di fatto, alquanto paritaria tra i vari culti).

si limita a non interferire in senso limitativo nell'esercizio della libertà religiosa, né a non discriminare tra religioni, ma prevede anche la possibilità di interventi positivi dei pubblici poteri a favore della libertà religiosa; in questo quadro dunque la libertà religiosa non è un mero fatto privato dei cittadini, ma ha qualche forma di rilevanza pubblica, quantomeno nel senso che la garanzia della libertà religiosa è una delle responsabilità dei pubblici poteri.

Ho detto in apertura di questo lavoro che avrei adottato l'ordinamento italiano come punto privilegiato di osservazione. Ebbene, non è facile stabilire a quale categoria, tra quelle appena elencate, appartenga l'ordinamento giuridico italiano attuale. Per un verso, la Corte costituzionale, specialmente a partire dalla fine degli anni '80 del secolo scorso, ha enfaticamente affermato che la costituzione italiana contiene (peraltro implicitamente) un principio di laicità dello Stato, e che questo principio ha valore di "principio costituzionale supremo", dunque non modificabile nemmeno in via di revisione costituzionale; secondo la Corte, «il principio di laicità [...] implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale»³³. Secondo la Corte costituzionale, dunque, il regime costituzionale della libertà di religione è riconducibile al modello "e)".

Tuttavia, la costituzione italiana si è innestata su (e per quasi quarant'anni ha fatto rinvio a) un ordinamento giuridico di tipo confessionale, in cui era prevista una religione ufficiale dello Stato: l'articolo 7 infatti fa rinvio ai *Patti Lateranensi* del 1928, i quali a loro volta prevedevano (articolo 1 del *Trattato* e articolo 1 del *Concordato*) il principio della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano); questo rinvio ha cessato di avere ragion d'essere solo con la modifica ai *Patti* stessi (con gli accordi di Palazzo Madama del 1984).

E questo sostrato confessionale dell'ordinamento giuridico italiano non mancava di riflettersi, in primo luogo, su varie normative infra-costituzionali, che prevedevano regimi differenziati di tutela tra la religione cattolica e le altre: un esempio, ma nient'affatto l'unico, è stato il più intenso livello di tutela penale attribuito alla religione cattolica rispetto agli altri

³³ Corte cost. n. 203/1989; cfr. anche le successive sentenze nn. 259/1990, 195/1993, 329/1997, 508/2000, 327/2002. Di laicità "pluralista" e "inclusiva" parla a questo proposito N. Colaianni [2006, cap. I] secondo il quale questa nozione di laicità consiste nel riconoscimento dell'eguale diritto a sviluppare le differenti identità (cfr. in particolare p. 52). Un concetto analogo di laicità è difeso da P. Consorti [2010, pp. 29-30, e p. 36], in particolare là dove scrive che «l'applicazione del principio di laicità impone allo Stato di addossarsi il compito di tutelare e promuovere la libera espressione della coscienza di ciascuno».

culti³⁴. Oggi, dopo che la Corte costituzionale ha intrapreso una vera e propria opera demolitrice delle disposizioni differenziatrici della tutela penale³⁵, la tutela penale tra le varie religioni è sostanzialmente parificata. Da questo punto di vista, dunque, il diritto penale italiano in materia religiosa è gradualmente passato da un modello di tipo “*d₁*”, ad un modello di tipo “*c*”.

Né il sostrato confessionale mancava di riflettersi, in secondo luogo, sulla diversa considerazione della credenza religiosa rispetto alla credenza non-religiosa, o meglio rispetto alla credenza anti-religiosa³⁶: se certamente era ammessa la libertà di non credere, tuttavia questa libertà era coperta da una protezione giuridica inferiore rispetto alla libertà dei credenti³⁷. Anche su questa situazione è poi intervenuta la Corte costituzionale, che ha negato l’ammissibilità di qualunque differenziazione tra appartenenza religiosa da una parte e ateismo e agnosticismo dall’altra³⁸. Da questo punto di vista, dunque, la situazione italiana sembra essere passata da un modello di tipo “*d₁*”, ad un modello di tipo “*b*”.

2.1. *Diritti culturali individuali e collettivi in materia religiosa*

Sul presupposto che l’ordinamento giuridico italiano sia prevalentemente ispirato (come afferma la Corte costituzionale) ad una forma di pluralismo in materia religiosa, e che la società italiana stia rapidamente

³⁴ Come è noto, la Corte aveva inizialmente salvato la differenza di tutela penale ricorrendo all’argomento secondo cui la religione cattolica è comunque la religione della maggioranza dei cittadini (cfr. n. 39/1965: «La maggiore ampiezza e intensità della tutela penale che l’ordinamento italiano assicura alla religione cattolica corrisponde [...] alla maggiore ampiezza e intensità delle reazioni sociali che suscitano le offese ad essa, in quanto religione professata dalla maggior parte degli italiani»).

³⁵ Corte cost. nn. 329/1997, 508/2000, 327/2002, 168/2005.

³⁶ Nella sentenza n. 58/1960, la Corte aveva negato l’equiparazione tra ateismo e libertà religiosa; in tal senso anche la dottrina ecclesiasticista meno recente: P.A. D’Avack [1978, pp. 445 ss.], G. Catalano [1957] e A. Ravà [1959, p. 43].

³⁷ Si ricordano alcuni casi giudiziari (specialmente nei primi anni ‘50 del secolo scorso) in cui, a seguito di separazione tra i genitori, i figli venivano affidati al genitore credente e non a quello ateo.

³⁸ Cfr. Corte cost. n. 117/1979: «il nostro ordinamento costituzionale esclude ogni differenziazione di tutela della libera esplicazione sia della fede religiosa sia dell’ateismo». Cfr. anche Corte europea dei diritti dell’uomo, sentenza 25 maggio 1993, *Kokkinakis v. Greece* (n. 14307/88): «freedom of thought, conscience and religion is [...] in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned».

evolvendo in senso multiculturale, possiamo ora provare a valutare quali più specifiche conseguenze ne derivino.

In particolare, abbiamo visto che una tecnica ricorrente per attuare il pluralismo in una società multiculturale consiste nell'attribuire agli appartenenti alle minoranze (volontarie³⁹) diritti culturali sia individuali sia collettivi. Questi corrispondono, nell'ambito della libertà religiosa, ad altrettanti modi di intendere il diritto ecclesiastico: il diritto ecclesiastico "orizzontale" e il diritto ecclesiastico "verticale"⁴⁰: il primo si occupa dei profili giuridici della coscienza individuale, mentre il secondo si occupa dei profili giuridici del *culto*, amministrato dagli organismi religiosi. Proverò nei prossimi paragrafi a passare in rassegna queste diverse dimensioni della libertà religiosa, basandomi principalmente sull'esperienza italiana.

2.1.1. *Diritti culturali individuali (I): l'appartenenza religiosa*

Il primo elemento della libertà religiosa come diritto culturale consiste nella libertà di scegliere (e di mantenere, e di dismettere) una appartenenza religiosa⁴¹. Lo stesso discorso, come abbiamo visto, può essere esteso

³⁹ Per le considerazioni viste sopra (§ 2) riguardo alla potenza del fattore religioso nella costituzione dell'identità personale, è difficile che un gruppo religioso già minoranza coattiva, non si trasformi poi (man mano che la società di riferimento assuma una connotazione pluralista) in minoranza volontaria. In altre parole, è alquanto improbabile che nel passaggio da una società oppressiva ad una pluralista, una minoranza religiosa già oppressa (minoranza coattiva) decida di abbandonare la propria identità religiosa e di assimilarsi alla maggioranza.

⁴⁰ Riprendo questa distinzione da P. Consorti [2010, cap. I e *passim*]. R. Bin [1996] rileva che l'attenzione degli studiosi per la dimensione religiosa nella costituzione si sia concentrata solo sulla dimensione verticale, istituzionale, del diritto ecclesiastico.

⁴¹ Sul carattere volontario dell'adesione ad un gruppo religioso, cfr. Corte cost. n. 239/1984: «la "libertà di adesione", nei suoi aspetti ("positivo" e "negativo") [...], va tutelata, come "diritto inviolabile", nei confronti non solo delle associazioni, ma anche di quelle "formazioni sociali", cui fa riferimento l'art. 2 della Costituzione, e tra le quali si possono ritenere comprese anche le confessioni religiose. Libertà di aderire e di non aderire che, per quanto specificamente concerne l'appartenenza alle strutture di una confessione religiosa [...] affonda le sue radici in quella "libertà di coscienza, riferita alla professione sia di fede religiosa sia di opinione in materia religiosa" (sentenza n. 117 del 1979), che è garantita dall'art. 19 della Costituzione, e che va annoverata anch'essa tra i "diritti inviolabili dell'uomo" (sentenza n. 14 del 1973). L'obbligatoria appartenenza alla Comunità [israelitica, *ndr*] di un soggetto, per il solo fatto di essere "israelita" e di risiedere nel "territorio" di pertinenza della Comunità medesima, senza che l'appartenenza sia accompagnata da alcuna manifestazione di volontà in tal senso,

anche alla libertà di non scegliere alcuna appartenenza religiosa.

Da questo profilo della libertà religiosa emergono essenzialmente i seguenti nuclei problematici. In primo luogo, come si può accertare la valenza religiosa di una credenza (dalla quale segue lo speciale atteggiamento di garanzia dei pubblici poteri che sostanzia, secondo la Corte costituzionale, il modello italiano di laicità)? Come si accerta l'identità religiosa? In secondo luogo, come si tutela la libertà dell'appartenenza religiosa?

Per quanto riguarda il primo ordine di problemi (l'accertamento dell'appartenenza religiosa) il dato di partenza è che manca qualunque definizione giuridica di "religione" (il che è un bene, ma anche se una simile definizione giuridica ci fosse sarebbe probabilmente ben poco discriminante). L'accertamento, inevitabilmente giudiziario, della valenza religiosa di una credenza o pratica non potrà che fare riferimento o ad elementi *sostanziali*, o ad elementi *formali*, o alla *auto-qualificazione* da parte dell'interessato.

Un accertamento di tipo *sostanziale* consisterebbe nella verifica dell'appartenenza religiosa sulla base dell'adesione o meno dell'interessato a precetti sostanziali (individuati come) caratteristici di quella religione. Anche ammesso che una simile operazione possa essere svolta correttamente dal giudice⁴², magari ricorrendo all'ausilio di consulenti, così si corre palesemente il rischio dell'essenzialismo legalizzato, cioè di elaborare una definizione giuridica di una certa religione, precludendo la libera elaborazione e reinterpretazione dell'appartenenza religiosa da parte dei credenti e con seri profili di limitazione della libertà religiosa.

Un accertamento di tipo *formale* dell'appartenenza religiosa dovrebbe fare riferimento a criteri appunto "formali", dove disponibili (come riti di iniziazione, dichiarazioni di espulsione, previsioni statutarie se esistenti)⁴³. Questo approccio è sicuramente meno rischioso del precedente, anche se a sua volta non è esente da possibili effetti collaterali: non sempre un simile accertamento è così semplice, infatti, e nei casi in cui la confessione religiosa ha una struttura burocratica, istituzionalizzata e gerarchica, è verosimile che la valutazione del giudice non possa che fare affidamento sulla valutazione di ortodossia stabilita dalle autorità del gruppo religioso,

viola appunto quella "libertà di adesione", che è tutelata dagli artt. 2 e 18 della Costituzione».

⁴² Sulla difficoltà di individuare esattamente il precetto religioso "ortodosso", cfr. E. Dieni [2000, in particolare p. 229].

⁴³ Cfr. ad esempio Trib. Roma 3 agosto 1996, in "Foro italiano", 1997, I, cc. 598-601, dove si afferma che ai fini della valutazione della legittimità dell'espulsione di alcuni aderenti dalla Congregazione dei Testimoni di Geova occorre fare riferimento esclusivamente allo statuto della Congregazione stessa.

in tal modo conferendo la sanzione giudiziaria alla mancanza di dialettica interna al gruppo religioso.

Infine, un accertamento fondato sulla *auto-qualificazione* da parte dell'interessato sembra il più rispettoso della nozione costituzionale di libertà religiosa: infatti la costituzione tutela non (solo) l'appartenenza religiosa, ma il "sentimento" religioso⁴⁴, vale a dire ciò che il credente ritiene essere conforme a proprie esigenze di realizzazione spirituale. D'altro canto questo tipo di accertamento sembra potersi rendere funzionale ai più vari comportamenti strategici da parte degli interessati.

Come si vede, tutti questi inconvenienti consigliano, ove necessario⁴⁵, un approccio giudiziario minimalista all'accertamento dell'appartenenza religiosa, che porta in linea di massima ad escludere la percorribilità dell'approccio sostanziale (diversamente ragionando, si arriverebbe facilmente alla conclusione che il sentimento religioso trova riconoscimento giuridico solo se si esplica in maniera conforme all'immagine stereotipata disponibile al giudice, una sorta di ortodossia giudizialmente imposta), e a ritenere preferibile il ricorso o a criteri formali o all'auto-qualificazione, magari differenziando la metodologia di accertamento di volta in volta in funzione del tipo specifico di controversia portata all'attenzione delle corti⁴⁶.

Per quanto riguarda il secondo ordine di problemi (come si tutela la libertà di formazione della coscienza religiosa e la libertà di appartenenza religiosa), occorre innanzitutto considerare che la volontarietà dell'appartenenza religiosa (o della costruzione dell'identità religiosa) deve fare i conti con il fatto⁴⁷ che spesso l'appartenenza religiosa viene attribuita, formata, già in tenerissima età, attraverso meccanismi di acculturazione all'interno del contesto sociale e soprattutto familiare: in altre parole la

⁴⁴ Qualificato più volte come diritto inviolabile dalla Corte costituzionale: nn. 79/1958, 925/1988, 440/1995, 329/1997.

⁴⁵ Infatti potrebbe non essere affatto necessario procedere ad un accertamento di questo tipo: basterebbe rendere in radice irrilevante qualunque differenza di trattamento tra sentimenti religiosi e sentimenti (convincimenti, opinioni, motivi di coscienza) di tipo non religioso: cfr. R. Bin [1996] (e anche *supra*, nota 31 e testo corrispondente).

⁴⁶ Ad esempio, quando sono in considerazione profili attinenti ai rapporti interni al gruppo religioso, fare ricorso all'elemento formale è sicuramente il male minore, perché assicura che il gruppo sia governato secondo le proprie regole, conformemente ai principi costituzionali di libertà di associazione e libertà religiosa (articoli 18 e 19 cost.). Di contro, quando è in ballo la rivendicazione individuale dell'identità religiosa *ad extra* (verso lo stato, o il datore di lavoro, terzi in generale) potrebbe agevolmente farsi riferimento all'auto-qualificazione fornita dall'interessato stesso.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 24 e testo corrispondente.

scelta e la formazione stessa dell'appartenenza religiosa non avviene (o comunque non sempre, o non immediatamente) tramite un atto deliberato da parte dell'interessato. Se non è sempre trasparente e lineare il percorso tramite cui si aderisce ad un gruppo, allora un indicatore più affidabile della volontarietà dell'adesione è che sia assicurato il diritto di uscire liberamente dal gruppo stesso.

Da questo punto di vista, la laicità pluralista richiede allora una serie di misure, tra cui: *a*) il divieto di indottrinamento religioso da parte dei pubblici poteri (il che ad esempio renderebbe incostituzionale la previsione di un insegnamento obbligatorio di una religione nelle scuole pubbliche)⁴⁸; *b*) che l'appartenenza religiosa non sia motivo di discriminazione da parte di soggetti pubblici e privati; *c*) che non vi sia un obbligo di dichiarare l'appartenenza religiosa⁴⁹: la *privacy* assicura che l'individuo possa sviluppare, costruire e mantenere liberamente la propria identità religiosa al riparo da discriminazioni e da pressioni conformistiche⁵⁰; e infine *d*) che l'appartenente ad una confessione religiosa possa liberamente cessare di farne parte, o comunque non appartenervi, senza indebite pressioni o ritorsioni⁵¹ (si tratta in altre parole di ciò che nella letteratura sul multiculturalismo è conosciuto come diritto, o diritti, di uscita dal gruppo, *exit rights*).

⁴⁸ Su questo punto, già affermato dalla Corte costituzionale, si è peraltro formata una costante giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, che considera il divieto di indottrinamento come il limite invalicabile per il margine di apprezzamento delle autorità statali in materia di insegnamento di materie religiose: cfr. da ultimo Corte europea dei diritti dell'uomo, Grande Camera, sentenza del 29 giugno 2007, *Folgerø c. Norvegia*; su questa giurisprudenza cfr. D. Tega [2000].

⁴⁹ Si veda in tal senso anche Corte europea dei diritti dell'uomo, *Sinan Işık c. Turchia* del 2 febbraio 2010, in cui la Turchia è stata condannata per violazione dell'articolo 9 della CEDU perché ha richiesto l'indicazione della religione di appartenenza nella carta d'identità.

⁵⁰ Su questo aspetto insiste opportunamente G. Marini [2006], ma vedi già R. Gavison [1980, in particolare pp. 448-456]; con specifico riferimento alla *privacy* sulle convinzioni religiose, cfr. G. Pino [2008 b].

⁵¹ R. Botta [2000, in particolare pp. 155-156]. Un caso che può essere letto in questa luce è stato quello che ha portato, alcuni decenni fa, alla condanna per diffamazione del vescovo di Prato: quest'ultimo, avendo appreso che due coniugi si erano sposati con rito civile, aveva infatti ordinato ai suoi parroci di leggere una pastorale in cui essi erano definiti «pubblici peccatori», e il rito civile che li aveva uniti «l'inizio di uno scandaloso concubinato»: Trib. Firenze 1 marzo 1958, in «Il diritto ecclesiastico», 1958, II, p. 230 (il vescovo fu poi assolto da Corte d'appello di Firenze 25 ottobre 1958).

2.1.2. *Diritti culturali individuali (II): il conflitto con obblighi giuridici*

Come abbiamo visto (§ 1) una forma che assumono spesso i diritti culturali è quella della richiesta di esenzione rispetto ad un regime giuridico di diritto comune, ogniqualevolta si dia un conflitto tra il diritto e l'identità culturale (e, in questo caso, religiosa). Più in generale, obblighi o divieti giuridici possono interferire in vario modo con l'esercizio della libertà religiosa.

(1) In primo luogo, una certa pratica religiosamente connotata potrebbe essere espressamente vietata da una norma giuridica (ad esempio il caso del divieto di poligamia⁵²). In questi casi, occorre stabilire quando è legittimo procedere alla limitazione o compressione di un'identità religiosa, di comportamenti che costituiscono fattori costitutivi di un'identità religiosa, o che sono considerati tali da chi li intende professare. Si tratta di un tema estremamente complesso, la cui soluzione dipende di volta in volta dal tipo di interessi coinvolti. Pur non essendo possibile elaborare un'unica strategia che vada bene per tutti i contesti, un principio cardine che dovrebbe guidare i decisori è sicuramente il principio milliano del danno ad altri⁵³: se una manifestazione di identità religiosa determina un danno che si esaurisce esclusivamente nella sfera dell'interessato, il quale lo accetta nell'esercizio della propria autonomia, la società non ha titolo per impedirlo. Da questo punto di vista, diventerebbero *prima facie* sospette, e bisognose di ulteriori giustificazioni, le limitazioni alle manifestazioni dell'identità religiosa dettate dall'esigenza di impedire un danno esclusivamente simbolico (come il danno al principio di laicità, addotto a giustificazione della legge francese sul divieto di esibizione di simboli religiosi nelle scuole pubbliche⁵⁴). Per converso, sarebbero *prima facie* giustificate misure giuridiche protettive, paternalistiche, da parte dello Stato quando una attività religiosamente connotata e dannosa per l'interessato sia stata intrapresa da altri, o addirittura imposta all'interessato da altri (ad esempio, dai genitori nei confronti dei figli minorenni⁵⁵). Ov-

⁵² Un caso affine è quello delle mutilazioni genitali femminili, ora espressamente colpite da sanzione penale in Italia. Tuttavia, occorre precisare che non si tratta di una pratica precisamente religiosa, quanto piuttosto in senso ampio culturale.

⁵³ J.S. Mill [1859, cap. I], J. Feinberg [1984] e L. Ferrajoli [1989, capp. IV-VIII].

⁵⁴ Loi n. 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics (cfr. in particolare l'articolo 1).

⁵⁵ Per alcuni esempi, P. Floris [2000].

viamente il principio del danno offre solo indicazioni molto generiche, e lascia molte questioni irrisolte: ad esempio, esso presuppone che il danno a se stessi sia stato liberamente accettato dall'interessato nell'esercizio della propria autonomia, il che non è sempre facile da dimostrare. Inoltre, la stessa nozione di autonomia è controversa: ad esempio, ci si potrebbe chiedere se l'esercizio dell'autonomia richieda la persistenza di opzioni differenti tra cui scegliere⁵⁶, e dunque se sia conforme oppure contrario all'autonomia assumere una scelta irreversibile (ad esempio, disporre di una capacità fisica in maniera irreversibile). Inoltre, possono esistere zone grigie su cosa sia davvero un fatto dannoso, e su quali danni si esauriscano davvero esclusivamente nella sfera dell'interessato.

(2) In secondo luogo, può accadere che il rispetto di un obbligo giuridico di portata generale (cioè: un obbligo giuridico non rivolto esclusivamente agli appartenenti ad un certo gruppo religioso) richieda ad alcuni individui di venir meno ad uno specifico obbligo di tipo religioso, ponendo in tal modo l'interessato davanti al dilemma se disobbedire al precetto religioso per conformarsi alla norma giuridica, oppure esporsi ad una sanzione giuridica per aver seguito i dettami della propria religione.

Fanno parte di questa casistica, ad esempio:

a) le ipotesi relative alla disciplina delle festività religiose, di cui si sono fatte carico alcune intese con confessioni religiose approvate con legge⁵⁷;

b) questioni attinenti all'abbigliamento e all'esibizione di simboli a connotazione religiosa, laddove sia richiesto (ad esempio per ragioni legate al tipo di mansione lavorativa) un abbigliamento incompatibile con quello religiosamente connotato (§ 2.1.3);

c) questioni attinenti a pratiche terapeutiche o regimi alimentari contrastanti con precetti religiosi (notoriamente, in Italia, il rifiuto di trasfusione di sangue da parte di Testimoni di Geova⁵⁸);

⁵⁶ Questa è ad esempio la tesi di J. Raz [1988].

⁵⁷ Ad esempio, si veda l'articolo 17, l. 516/1988 (intesa con l'Unione delle Chiese Cristiane Avventiste del Settimo Giorno); articoli 3 e 4, l. 101/1989 (intesa con l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane). In passato, la giurisprudenza non si era mostrata particolarmente sensibile a richieste di dipendenti di fruire del riposo settimanale in corrispondenza del giorno considerato come festivo dalla propria confessione religiosa: cfr. ad esempio Pret. Roma 27 maggio 1975, in "Diritto ecclesiastico", 1976, II, p. 185 (secondo cui il diritto al riposo settimanale non può essere considerato come strumentale all'esercizio della libertà religiosa); cfr. però Trib. Roma 26 marzo 2002, in "Osservatorio delle libertà e istituzioni religiose", www.olir.it (secondo cui è discriminatorio il licenziamento connesso al riposo sabbatico del dipendente di fede avventista).

⁵⁸ Talvolta in giurisprudenza è stato ipotizzato il ricorso a trattamenti sanitari obbligatori o a provvedimenti di urgenza nei confronti del paziente che rifiuti l'emo-

d) l'assunzione di droghe in rituali religiosi; pratiche religiose relative alla macellazione di animali⁵⁹.

Per questi casi si pone il problema di stabilire quando un comportamento riconducibile all'esplicazione dell'identità religiosa possa essere una ragione sufficiente per invocare un'esenzione da obblighi giuridici di applicazione generale⁶⁰. In linea di massima, garantire un'esenzione da un obbligo generale, *per il solo fatto* che il destinatario di quell'obbligo ha una certa fede religiosa, creerebbe una disparità di trattamento difficilmente giustificabile; inoltre, non si vede perché assicurare particolari esenzioni solo in caso di conflitti con credenze religiose, e non anche con credenze di altro tipo⁶¹. Tuttavia, qui il principio di uguaglianza funziona in più di una direzione. È vero infatti che obblighi giuridici generali richiedono sacrifici a tutti i consociati (e dunque le richieste di esenzioni possono tradursi in disuguaglianze tra i consociati), e che molto facilmente i sacrifici richiesti da norme giuridiche possono pesare più su alcuni consociati, e meno su altri. Ma lo stesso principio di uguaglianza richiede anche che la distribuzione sociale dei sacrifici richiesti dagli obblighi giuridici non sia irragionevole e discriminatoria, cosa che accadrebbe, ad esempio, ove tale distribuzione rivelasse un'esplicita o implicita preferenza verso *una sola* fede religiosa⁶². *In questi casi*, l'applicazione uniforme di obblighi giuridici determina una disuguaglianza, che può essere riequilibrata solo attraverso specifiche esenzioni a favore degli appartenenti alle minoranze (la stessa soluzione, d'altronde, dovrebbe essere estesa anche a

trasfusione per motivi religiosi: cfr. ad esempio Pret. Modica 13 agosto 1990, in "Giurisprudenza italiana", 1990, I, cc. 917-922 (per una critica, M. Dogliotti [1995]). Simili decisioni stanno comunque lasciando il campo ad un orientamento più rispettoso della volontà dell'interessato: cfr. ad esempio Trib. Messina, GIP, 11 luglio 1995, in "Diritto penale e processo", 1996, 2, pp. 202-208 (assoluzione dall'imputazione di omicidio volontario per i medici e i familiari di un paziente che ha rifiutato l'emotrasfusione in quanto Testimone di Geova, perché non avevano effettuato o avevano impedito la trasfusione); Pret. Roma 3 aprile 1997, in "Bioetica", 2000, 1, pp. 132 ss. (legittimità del rifiuto di emotrasfusione da parte di una persona adulta e capace, anche quando segua la morte, e assenza di responsabilità per i medici che rispettino quella volontà).

⁵⁹ Vedi adesso d.lgs. 333/1998 ("Attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento"), in particolare articoli 2, lettera h; e 5, comma 2. Su questi temi, più in generale, P. Casal [2003].

⁶⁰ Sul tema delle esenzioni legislative in favore di appartenenti a minoranze, W. Kymlicka [1995, p. 58]; con specifico riferimento alle esenzioni richieste per rispettare obblighi religiosi, C. Eisgruber, L. Sager [2007, cap. III], M. Nussbaum [2008], A. Greene [2009].

⁶¹ Cfr. R. Bin [1996] e B. Leiter [2008].

⁶² Per ulteriori sviluppi di questo argomento, cfr. C. Eisgruber, L. Sager [2007].

chi ha credenze non religiose in conflitto con quell'obbligo giuridico).

Inoltre, in base ai principi del pluralismo non è sufficiente che un'essenzione sia astrattamente disponibile: a fare la differenza è soprattutto *il modo* in cui è resa disponibile, modo che può essere sotto vari profili penalizzante, stigmatizzante, e che può dunque essere costruito in maniera tale da indurre i supposti beneficiari a compiere uno sforzo aggiuntivo, non richiesto anche agli appartenenti al *mainstream*, per affermare o comunque restare fedeli alla propria identità religiosa; l'imposizione di un onere ingiustificato nei confronti di chi esprime idee e stili di vita eterodossi rispetto a quelli considerati normali è una delle molte facce che può assumere la discriminazione⁶³. In questo senso, infatti, la Corte costituzionale ha censurato l'utilizzo nel processo civile di una formula di giuramento in cui veniva per un verso mantenuto il riferimento alla divinità, ma per altro verso si faceva salva la facoltà del non credente di omettere tale riferimento⁶⁴: in tal caso si sarebbe infatti costruita una immagine giuridicamente riconosciuta di identità religiosa "normale", mettendo in una posizione di svantaggio chi avesse inteso assumere comportamenti "devianti" – imponendo in altre parole oneri ingiustificati sulla manifestazione dell'identità religiosa "minoritaria". Stesso discorso, a maggior ragione, potrebbe farsi a proposito dell'originaria previsione⁶⁵, a carico degli obiettori di coscienza all'uso delle armi, di un prolungamento di otto mesi nella durata del servizio civile sostitutivo e del servizio militare non armato: palesemente, una norma simile aveva un effetto (se non un intento) di stigmatizzazione nei confronti degli obiettori, rendendo allo stesso tempo più difficile e gravoso l'esercizio delle loro convinzioni politiche, religiose, filosofiche costitutive della loro identità personale. E lo stesso può dirsi a proposito delle modalità con cui può essere reso effettivamente opzionale l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche⁶⁶.

⁶³ D. Carbado, M. Gulati [2000].

⁶⁴ Corte costituzionale n. 117/1979.

⁶⁵ Articolo 5, comma 1, l. 772/1972, dichiarato illegittimo da Corte cost. n. 470/1989, che ha puntualizzato che «la differente durata del servizio sostitutivo, a causa delle limitazioni che comporta per il normale sviluppo della vita civile, rivestirebbe chiaramente quel significato di sanzione nei confronti degli obiettori che già si è stigmatizzato, ledendo, altresì, i fondamentali diritti tutelati dal primo comma dell'articolo 3 e dal primo comma dell'articolo 21 della Costituzione, in quanto sintomo di *una non giustificabile disparità di trattamento per ragioni di fede religiosa o di convincimento politico* e, nello stesso tempo, *freno alla libera manifestazione del pensiero*» (corsivi miei).

⁶⁶ Esigenza ben illustrata anche nella sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, 9 ottobre 2007, *Zengin v. Turkey* (n. 1448/04); Grande Camera, 29 giugno

(3) Infine, si tratta di una sotto-specie dei casi appena visti *sub* (2), l'interferenza con le convinzioni religiose dell'interessato (anche se non si tratta necessariamente di una richiesta da parte del diritto di disobbedire ad un precetto religioso) può essere determinata da una norma giuridica generale che richiede un certo comportamento o stato di cose *che rivelano una esplicita preferenza da parte del potere pubblico per un determinato orientamento religioso*. Si pensi ad esempio alla questione, ormai superata, della presenza di formule religiose nel giuramento per chi rende testimonianza in giudizio⁶⁷; e la questione della presenza di elementi religiosi nell'istruzione, sotto il profilo della possibilità di rifiutare tali elementi da parte di chi non condivide quella idea religiosa⁶⁸ o la questione dei simboli religiosi "passivi", esposti in locali pubblici⁶⁹.

In questi casi, poiché la norma giuridica rilevante si presenta esplicitamente come la codificazione (o l'incorporazione) di un certo orientamento religioso, la tutela delle differenti identità religiose (o a-religiose) richiederà di considerare tali norme illegittime, quantomeno se non prevedono alternative (da rendere disponibili agli interessati secondo modalità non ghettizzanti o stigmatizzanti, come detto poco sopra).

2.1.3. *Diritti culturali individuali (III): la questione dei simboli*

Molte recenti controversie relative all'identità religiosa e al libero esercizio della religione riguardano, notoriamente, la questione dell'esibizione pubblica di simboli religiosi. La ragione è presto detta: l'appartenenza religiosa ha un'importante componente *costitutiva*, è fondata più sul rispetto di norme costitutive che di regole prescrittive di condot-

2007, *Folgerø c. Norvegia*. Per l'Italia, cfr. nuovamente Corte cost. nn. 203/1989, 13/1991.

⁶⁷ Corte cost. n. 117/1979 (inclusione della formula "se credente"); n. 149/1995 (eliminazione della formula "se credente", estendendo al processo civile la soluzione adottata nel 1988 dal legislatore nel processo penale).

⁶⁸ Corte cost. nn. 203/1989, 13/1991.

⁶⁹ In ordine cronologico, i casi dotati di maggiore risonanza sono stati: il caso Montagnana (esposizione di crocifisso in seggio elettorale; la Cassazione ha ritenuto giustificato il rifiuto di prestare il servizio di scrutatore); il caso Tosti (esposizione di crocifisso in aule giudiziarie, la Cassazione, a sezioni unite, ha confermato il provvedimento disciplinare di rimozione dall'ordine giudiziario del giudice che si era rifiutato di svolgere udienza in aule con crocifisso); il caso Lautsi (esposizione di crocifisso in aule scolastiche; la Corte europea dei diritti dell'uomo, Grande camera, ha ritenuto che si tratti di scelta discrezionale del legislatore nazionale).

ta⁷⁰. Questo significa che al fine di essere considerati membri del gruppo religioso, al fine di condividere l'identità religiosa rilevante, è necessario sottomettersi a, e solitamente reiterare, certi rituali (battesimo, matrimonio religioso, ecc.) grazie ai quali si fa ingresso e si mantiene l'appartenenza nella comunità di riferimento. Spesso, il rispetto delle norme rituali, costitutive, è avvertito come più vincolante rispetto a quello delle norme sostanziali di condotta, non foss'altro perché queste ultime possono essere aperte a varie interpretazioni, più o meno elastiche, mentre le norme rituali, nella loro semplicità, si prestano meno a rielaborazioni personali. Tutto questo rende l'appartenenza religiosa una questione del tipo "tutto-o-niente": o fai parte del gruppo, perché soddisfi certi requisiti *formali*, o ne sei estraneo⁷¹.

Una tipica richiesta relativa alla libertà religiosa come diritto culturale riguarda dunque la rivendicazione dell'uso e dell'esibizione in pubblico di simboli religiosi, richiesta che una laicità di tipo pluralista dovrebbe in linea di principio accogliere (d'altronde, l'articolo 19 cost. fa riferimento alla possibilità di «professare» l'identità religiosa, cioè manifestarla in atteggiamenti e comportamenti esteriori), contrariamente a quanto accadrebbe in un impianto di laicità "ostile", che intende proteggere lo spazio pubblico dall'invadenza delle religioni e cerca di confinare queste ultime nella sfera privata (si veda l'esempio della Francia).

Le questioni attinenti all'abbigliamento e all'esibizione di simboli a connotazione religiosa (ancora piuttosto rare in Italia) si sono poste notoriamente in alcuni ordinamenti europei con riferimento alla possibilità di esibire simili simboli in spazi pubblici, o da parte di alcune specifiche categorie di soggetti (studenti, insegnanti, pubblici funzionari⁷²).

⁷⁰ Per una chiara formulazione di questo punto, C. Luzzati [2007, pp. 12-13]; sull'importanza della dimensione simbolica nell'appartenenza religiosa, L. Lombardi Vallauri [1995].

⁷¹ Non intendo sostenere che solo le regole di condotta, e non anche le regole costitutive (o anankastico-costitutive), richiedono interpretazione. Anche le regole costitutive devono essere interpretate, ma i problemi interpretativi che presentano sono diversi. C'è una differenza nell'interpretazione delle seguenti regole: «è cristiano colui che è stato battezzato», e «ama il prossimo tuo come te stesso». Per comprendere il secondo precetto è necessario ricorrere ad un'argomentazione morale, il che rende molto più probabile l'insorgere di disaccordi rispetto al caso dell'interpretazione della regola sul battesimo. Esiste un modo comune per evitare o limitare tali disaccordi: ricorrere alle interpretazioni autoritative elaborate da un ceto professionale (il clero), ed uniformarsi ad esse: nuovamente, un requisito formale, tutto-o-niente.

⁷² Sul ruolo dell'abbigliamento rispetto alla definizione e manifestazione dell'identità individuale, G. Ramachandran [2006]; con specifico riferimento all'identità religiosa, N. Colaianni [2006, cap. V]; Corte europea dei diritti dell'uomo, *Dhalab c.*

Un'altra questione simbolica, o più propriamente burocratico-rituale, ha riguardato il c.d. "sbattezzo" (questa la significativa, pur se tecnicamente inesatta, denominazione che è venuta assumendo la pratica in esame): si tratta della richiesta, da parte di un soggetto non più appartenente alla fede cattolica, di cancellare un aspetto "costitutivo" dell'appartenenza religiosa, e specificamente la documentazione relativa all'avvenuto battesimo. Ciò ha generato una casistica, piuttosto ripetitiva, relativa al trattamento da parte di un gruppo religioso del dato personale sull'appartenenza religiosa, specialmente nel caso in cui detto gruppo non intenda prendere atto del venir meno di tale appartenenza e pertanto ostacoli, anche se solo sul piano documentale, l'esercizio del diritto di *exit* dal gruppo. Questa è, o sembra, una questione tutto sommato marginale, ma solo nel senso che – vista dall'esterno – non sembra mettere l'interessato davanti a particolari dilemmi di coscienza, scelte tragiche ecc. Di contro, che la questione in fin dei conti abbia una certa importanza, almeno per i soggetti in essa coinvolti, è dimostrato per un verso dal numero non trascurabile di richieste di sbattezzo inoltrate una volta che questa opportunità è stata resa giuridicamente disponibile; e per altro verso dalle resistenze (a quanto è dato capire dalla lettura degli atti disponibili) che il soggetto religioso oppone costantemente, almeno in prima battuta, all'accoglimento della richiesta.

2.2. *Diritti culturali collettivi: la libertà delle e nelle formazioni religiose*

Ho fatto più volte riferimento al ruolo dell'appartenenza religiosa nella costruzione e nella tutela giuridica del diritto all'identità personale di individui. Tuttavia, non sono solo gli individui a competere per il riconoscimento sociale (di cui la tutela giuridica è un aspetto specifico) della propria identità: vi sono anche gruppi, enti, organizzazioni collettive che si professano portatrici, ed esponenziali, di un'identità ideale (di un patrimonio di idee, di valori, di tradizioni, ecc.) spesso di tipo religioso⁷³. E, come ho anticipato (§ 1), una strategia di integrazione pluralista può richiedere il riconoscimento di diritti culturali (non solo individuali ma) di gruppo.

In materia religiosa, i diritti culturali di gruppo più frequentemente rivendicati sono: il diritto da parte del gruppo a impartire un'educazione di

Svizzera. Per una panoramica comparatistica sul problema dell'esposizione/esibizione di simboli religiosi, S. Mancini [2007].

⁷³ Sulla qualificazione delle confessioni religiose come "formazioni sociali" ai sensi dell'articolo 2 cost., cfr. Corte cost. n. 239/1984. Per ulteriori approfondimenti sul punto, N. Colaianni [2000].

tipo religioso; il diritto a gestire l'amministrazione di alcuni interessi degli appartenenti (prerogative giurisdizionali); la richiesta di esenzioni fiscali e di contributi pubblici⁷⁴; la richiesta di visibilità sociale attraverso l'ostensione pubblica di simboli religiosi; la richiesta di una tutela penale specifica a garanzia del sentimento religioso o meglio dell'identità religiosa del gruppo. Si tratta di diritti collettivi perché non vengono attribuiti direttamente agli individui appartenenti ad un gruppo religioso (essi se ne avvantaggiano solo mediamente, in virtù della "sopravvivenza" della loro cultura), ma al gruppo in sé, e vengono esercitati da organismi a ciò deputati. (Le religioni d'altronde sono solitamente dotate di una *struttura burocratico-istituzionale*, anche se non sempre gerarchicamente strutturata, che ha il compito di fornire interpretazioni autorevoli dei testi sacri e della dottrina⁷⁵, di preservare l'integrità dell'identità religiosa e di diffonderla il più possibile nel mondo esterno, con attività di proselitismo, nonché di *lobbying* verso l'autorità civile).

La tutela giuridica dell'identità religiosa di soggetti collettivi rende palesi alcune questioni alquanto delicate, che riguardano la tutela dell'identità religiosa sia verso l'esterno (verso il resto della collettività), sia verso l'interno (verso gli appartenenti al gruppo); la soluzione di queste questioni richiede delicati giudizi di bilanciamento non sempre precostituiti dal diritto positivo⁷⁶.

Una prima serie di problemi riguarda il c.d. versante esterno dell'identità del gruppo: viene in considerazione specialmente il potenziale conflitto tra identità religiosa e diritto di critica e di satira⁷⁷. Sotto questo aspetto, non ci sono ragioni per garantire al bene "identità religiosa", nei confronti di queste forme di manifestazione del pensiero, un livello di tutela diverso rispetto a quello (limitato) generalmente riconosciuto ad altre

⁷⁴ Corte cost. n. 195/1993, ha precisato che se i pubblici poteri intendono disporre finanziamenti pubblici a favore delle confessioni religiose (nella specie, per la costruzione di edifici di culto), a tali finanziamenti hanno diritto tutte le religioni su un piede di parità (non solo quelle che hanno stipulato un'intesa con lo Stato).

⁷⁵ Sul punto, F. Raday [2003, in particolare pp. 667-668].

⁷⁶ Per la distinzione tra il versante interno e il versante esterno dell'identità confessionale, cfr. R. Botta [2000]; si veda anche la distinzione tra tutele esterne e restrizioni interne in W. Kymlicka [1995].

⁷⁷ Per alcuni casi recenti: Cass. 7 ottobre 1998, n. 1693, *Faraon*, in "Diritto ecclesiastico", 1999, II, p. 96, ove si afferma che non costituisce legittimo esercizio del diritto di critica l'affermazione, contenuta in un bollettino parrocchiale, che qualifica i Testimoni di Geova come «setta pseudoreligiosa», trattandosi invece di un offensivo disconoscimento del carattere religioso di quella confessione. Per una sentenza, successiva alla riforma dei c.d. reati di opinione (l. 85/2006), che riconosce la legittimità della satira ad oggetto religioso, Trib. Latina 24 ottobre 2006, in "Stato, chiese e pluralismo confessionale", www.statoechiese.it, luglio 2007.

forme di identità, come ad esempio l'identità politica, tutela che consiste principalmente nel ritenere illegittimi i giudizi critici solo se basati sulla volontaria alterazione e manipolazione dei fatti, e quindi sulla attribuzione anche indiretta di *fatti non veri*⁷⁸. Inoltre, è estremamente pericoloso estendere questa tutela a soggetti impersonali: in linea di principio, la tutela dovrebbe scattare solo se la critica o la satira si traducono in offese verso persone determinate. Questa duplice delimitazione dell'oggetto del contendere (ai soli fatti falsi, e alle offese personali) è particolarmente opportuna, al fine di evitare il rischio che il soggetto religioso collettivo ricorra al paradigma del diritto all'identità personale per difendere *l'integrità dell'idea religiosa in sé*, ad esempio da critiche, confutazioni razionali, interpretazioni eterodosse, ecc.

In secondo luogo vengono in considerazione i limiti che una confessione religiosa può esigere per tutelare la propria identità verso l'interno, verso i propri appartenenti; queste limitazioni possono assumere molte forme, dalla mancanza di parità tra i sessi a più o meno incisive limitazioni alla libertà di espressione dei membri dissidenti. In linea di massima, ci sono buone ragioni per escludere un intervento del diritto in questo ambito, una volta accertato che l'appartenenza al gruppo è volontaria, e ferma restando la piena libertà di critica dall'esterno del gruppo (si ricordi che appartiene alla natura delle idee religiose una tendenziale immunità da critiche).

Un'ipotesi intermedia tra le due viste sopra si verifica quando l'appartenenza ad un gruppo religiosamente connotato è mediata da una relazione giuridica, ad esempio da un contratto di lavoro. Come è noto, il problema si è posto specialmente riguardo alla possibilità che soggetti che lavorano presso un'organizzazione connotata in senso religioso possano essere allontanati dall'organizzazione a causa di opinioni non perfettamente allineate con l'ortodossia, o a causa di un cambiamento di credo religioso del lavoratore, oppure per comportamenti a vario titolo incompatibili con l'orientamento religioso dell'organizzazione.

Le soluzioni giurisprudenziali sono note, e di solito abbastanza equilibrate: la Cassazione, ad esempio, ha affermato in primo luogo che la pretesa di tutelare l'integrità confessionale può essere rivendicata solo da organizzazioni che perseguono una finalità direttamente confessionale, e non ad esempio da parte di un soggetto che, pur collegato ad un'organizzazione confessionale, esercita una attività qualsiasi – ad esempio, un ospedale gestito da una congregazione religiosa. E in secondo luogo, anche nel contesto di organizzazioni che perseguono fini direttamente con-

⁷⁸ Sui criteri giurisprudenziali di bilanciamento tra identità personale e diritto di critica e di satira, cfr. G. Pino [2003, cap. III].

fessionali, come potrebbe essere una scuola di tipo confessionale, l'organizzazione potrà esigere il rispetto dei suoi principi religiosi solo da parte dei dipendenti che eseguono prestazioni direttamente rilevanti per quelle finalità, e non anche da parte di dipendenti la cui prestazione non concorre all'esplicazione della finalità religiosa⁷⁹. La stessa soluzione è stata estesa anche alle università⁸⁰, anche se, da un punto di vista di critica del diritto, si possono avanzare dubbi su un sistema che richiede patenti di ortodossia per l'insegnamento in una istituzione universitaria, ancorché orientata in senso confessionale, visto che l'università è per sua natura deputata alla libera ricerca, alla discussione critica, e alla formazione di un pensiero critico e problematico⁸¹.

3. *In conclusione*

La via italiana alla laicità si presenta, almeno a parole, come pluralista, inclusiva, non discriminatoria.

Per l'ordinamento giuridico e costituzionale italiano, la libertà religiosa è, nei modi che abbiamo visto, un diritto culturale, sia in forma individuale che collettiva. Viene tutelata la libertà di scegliere una religione, di abbandonarla, così come di non sceglierne affatto. E se i pubblici poteri decidono di intervenire positivamente (con provvidenze economiche) a favore delle religioni, devono considerarle tutte su un piano di parità.

Tutto questo, tuttavia, suona talvolta come una serie di principi solenni ma affermati a buon mercato⁸²; in altre parole, la società italiana, come

⁷⁹ Cass. 16 giugno 1994, n. 5832, in "Foro italiano", 1995, I, cc. 875 ss. (illegittimità del licenziamento di un insegnante di educazione fisica da una scuola cattolica, per aver egli contratto matrimonio con rito civile). Si veda adesso anche l'articolo 3, comma 3, d.lgs. n. 216/2003.

⁸⁰ La Corte costituzionale, in effetti, ha ritenuto che l'ortodossia dei docenti sia essenziale al fine di garantire l'esistenza stessa di università confessionali in regime di pluralismo (Corte cost. n. 195/1972); cfr. anche Consiglio di Stato, 18 aprile 2005 (allontanamento dall'Università Cattolica di un docente a seguito del mancato gradimento della competente autorità ecclesiastica).

⁸¹ Inoltre, si può presumere che gli studenti universitari abbiano maggiori strumenti per elaborare criticamente i messaggi che ricevono dal corpo docente. Probabilmente, una soluzione per garantire che non venga inibito il pensiero critico e al tempo stesso sia assicurata la compatibilità ideologica del docente potrebbe consistere nel richiedere una valutazione di ortodossia solo al momento dell'assunzione dell'incarico di docenza. Per un'ulteriore discussione sul punto, M. Jori [1998].

⁸² E peraltro sovente disattesi dal legislatore, dal governo e dalla giurisprudenza: cfr. P. Consorti [2010, pp. 35-36].

abbiamo detto più volte, ha un'esperienza solo molto recente con la dimensione multiculturale; i supremi principi della laicità, del pluralismo religioso, della laicità accogliente e inclusiva (che non implica indifferenza, ma considerazione e rispetto per il fenomeno religioso) sono stati proclamati quando il panorama religioso italiano era ancora massicciamente dominato dalla religione cattolica: il modello strutturale della religione cattolica, i suoi precetti, la sua presenza sulla scena pubblica, la presenza dei suoi simboli, facevano parte (e certamente fanno tuttora parte) della "normalità" della società italiana⁸³. Il crocifisso stesso nelle aule scolastiche e di giustizia è stato praticamente invisibile, fino a quando recentemente non ne è stata contestata la presenza⁸⁴.

Anche le minoranze religiose storicamente presenti in Italia (Ebrei, Testimoni di Geova, Valdesi, ecc.) in qualche modo facevano parte della normalità, alcune delle quali essendo anche di derivazione cristiana, ed essendo innestate in una "forma di vita" del tutto simile a quella della maggioranza cattolica⁸⁵; e comunque avevano una visibilità pubblica del tutto marginale.

E se questo è vero, allora certamente ci vuol poco a mostrarsi accoglienti verso ciò che c'è già, e su cui la maggioranza della società sembra ampiamente d'accordo (o quantomeno docilmente abituata) – anzi, le solenni affermazioni dei principi del pluralismo e della laicità inclusiva sono servite alla Corte costituzionale proprio per salvare, pur se con un significativo cambiamento di impostazione rispetto al passato, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche⁸⁶.

Tutto questo traspare in maniera inequivocabile da vari indizi. Un primo ordine di indizi è la serie di criteri che la Corte costituzionale ha individuato per stabilire se una certa credenza o gruppo abbia natura di confessione religiosa: criteri che non si limitano all'auto-qualificazione, ma includono l'esistenza di riconoscimenti pubblici e la comune considerazione da parte della collettività⁸⁷.

⁸³ Cfr. a questo riguardo, con argomenti non banali, M. Ricca [2006] e [2010].

⁸⁴ Come osserva L. Musselli [2005], il problema dell'esposizione dei simboli non è affatto una novità, solo che in un contesto culturalmente abbastanza compatto, l'esposizione dei simboli dell'unica religione esistente era un fatto "normale", a malapena visibile. In argomento, cfr. anche S. Ferrari [1991].

⁸⁵ R. Bin [1996, p. 41]; C. Mancina [2006].

⁸⁶ Il cambiamento di prospettiva cui si fa riferimento riguarda l'affermazione del carattere totalmente facoltativo dell'insegnamento dell'ora di religione, per cui lo studente che non vuole seguire l'insegnamento della religione non può essere costretto a frequentare un insegnamento alternativo, ma è del tutto libero anche di lasciare i locali scolastici.

⁸⁷ Per una critica di questi criteri, cfr. R. Bin [1996].

Una seconda serie di indizi si trova nei ripetuti tentativi, affioranti nella giurisprudenza (specialmente amministrativa) di trasformare la questione della presenza della religione cattolica nella società italiana (e in particolare dei suoi simboli) come un fatto non più religioso ma culturale, linea questa che non è stata giudicata credibile dalla Corte europea dei diritti dell'uomo quando si è trovata a dover giudicare per la prima volta sulla presenza del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane.

Se è così, ne seguono due conclusioni, non molto consolatorie. La prima conclusione è che, nonostante le professioni di pluralismo, la libertà religiosa in Italia è ampiamente sbilanciata a favore della maggioranza, il che contraddice il senso stesso della presenza della libertà religiosa nel catalogo delle libertà costituzionali (i diritti fondamentali sono diritti *contro* la maggioranza, non ha senso interpretarli così come li vuole la maggioranza). La seconda conclusione è che l'Italia si incammina, a passo spedito, a diventare una società multiculturale; ma la sua nozione di laicità e di pluralismo accogliente ed inclusivo non sembra pronta – nonostante le apparenze – a far fronte alle richieste di una società multiculturale.

Il paradosso italiano è dunque che mentre nelle società multiculturali (e nella letteratura multiculturalista e comunitarista) i diritti culturali sono invocati per tutelare le minoranze, in Italia la libertà religiosa si è sviluppata come diritto culturale (individuale e collettivo) modellato sulla religione della maggioranza. Ciò è stato possibile (anche se non sono mancate proteste) a causa della sostanziale marginalità delle minoranze religiose e culturali in Italia, una società che fino a poco tempo fa era tutto sommato piuttosto omogenea da questo punto di vista. Adesso che l'Italia si incammina, per forza di cose, a diventare anch'essa una società multiculturale (e i tentativi di impedirlo o sono in mala fede o somigliano al proverbiale svuotare il mare con un cucchiaino), si moltiplicheranno le richieste di diritti culturali a favore di vecchie e nuove minoranze – e sul piano dei principi costituzionali (della nozione costituzionale di laicità) non ci sarà nessuna ragione per negarli.

L'integrazione pluralista, se la si vuole *fare* e non solo proclamare in un *obiter dictum*, richiede fatica, cautela epistemica, disponibilità al dialogo e all'ascolto. Richiede soprattutto soluzioni procedurali (consultazione degli interessati, creazione di spazi sociali di accoglienza e interazione delle diversità, ricerca di soluzioni "miti" e inclusive, anche sperimentali), anziché illudersi di tagliare il nodo gordiano delle identità con la sola spada del divieto giuridico, specialmente penale.

Riferimenti bibliografici

- Barbera, Augusto [2007], *Il cammino della laicità*. In S. Canestrari (ed.), *Laicità e diritto*. Bologna, Bonomia U.P., pp. 33-99.
- Barile, Paolo [1984], *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*. Bologna, il Mulino.
- Bin, Roberto [1996], *Libertà dalla religione*. In R. Bin, C. Pinelli (eds.), *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*. Torino, Giappichelli, pp. 39-45.
- Bin, Roberto [2007], *Che cos'è la Costituzione?* In "Quaderni costituzionali", (2007), n. 1, pp. 11-52.
- Botta, Raffaele [2000], *Appartenenza confessionale e libertà individuali*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2000), n. 1 pp. 131-156.
- Carbado, Devon - Gulati, Mitu [2000], *Working Identity*. In "Cornell Law Review", 85 (2000), pp. 1259-1308.
- Casal, Paula [2003], *Is Multiculturalism Bad for Animals?* In "Journal of Political Philosophy", 11 (2003), pp. 1-22.
- Catalano, Gaetano [1957], *Il diritto di libertà religiosa*. Bari, Cacucci, 2007.
- Celano, Bruno [1996], *Tolleranza, diritti universali e paradossi dell'autoriferimento*. In F. D'Agostino (ed.), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*. Torino, Giappichelli, pp. 201-227.
- Celano, Bruno [2007], *Ragione pubblica e ideologia*. In I. Trujillo, F. Viola (eds.), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*. Bologna, il Mulino, pp. 355-388.
- Colaiani, Nicola [2000], *Confessioni religiose*. In *Enciclopedia del diritto*, aggiornamento IV, Milano, Giuffrè, pp. 363-379.
- Colaiani, Nicola [2006], *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*. Bologna, il Mulino.
- Comanducci, Paolo [2000], *Quali minoranze? Quali diritti? Prospettive di analisi e classificazione*. In E. Vitale (ed.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*. Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 47-67.
- Consorti, Pierluigi [2010], *Diritto e religione*. Roma-Bari, Laterza.
- D'Avack, Pietro Agostino [1978], *Trattato di diritto ecclesiastico*. Milano, Giuffrè.
- Dennet, Daniel [2006], *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London, Viking Penguin; trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*. Milano, Raffaello Cortina, 2007.
- Dieni, Edoardo [2000], *Appartenenza religiosa e diritti della donna: per una mappatura preliminare del campo d'indagine*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1 (2000), pp. 217-248.
- Dogliotti, Massimo [1995], *Chi ha paura dei Testimoni di Geova?* In "Giurisprudenza di merito" (1995), pp. 1044-1053.
- Dworkin, Ronald [1978], *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth; trad. it. *I diritti presi sul serio*. Bologna, il Mulino, 1982.
- Dworkin, Ronald [2002], *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard U.P.
- Eco, Umberto [2006], *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*. Milano, Bompiani.
- Eisgruber, Christopher - Sager, Lawrence [2007], *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge (MA), Harvard U.P.

- Facchi, Alessandra [2001], *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*. Roma-Bari, Laterza.
- Facchi, Alessandra [2003], *Diritti collettivi, diritti culturali*. In "Contemporanea", 4 (2003), pp. 701-706.
- Feinberg, Joel [1984], *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. I: Harm to Others*, Oxford, Oxford U.P.
- Ferrajoli, Luigi [1989], *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Roma-Bari, Laterza.
- Ferrajoli, Luigi [2007], *Principia iuris. Vol. 2. Teoria della democrazia*. Roma-Bari, Laterza.
- Ferrari, Silvio [1991], *Comportamenti "eterodossi" e libertà religiosa. I movimenti religiosi marginali nell'esperienza giuridica più recente*. In "Foro Italiano" (1991), I, cc. 271-285.
- Ferrari, Silvio [2002], *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Bologna, il Mulino.
- Ferraris, Maurizio [2006], *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?* Milano, Bompiani.
- Floris, Pierangela [2000], *Appartenenza religiosa e diritti dei minori. Esperienze giudiziarie e modelli di intervento*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2000), n. 1, pp. 191-216.
- France, Anatole [1894], *Le Lys rouge*. Paris, Flammarion, 1992; trad. it. *Il giglio rosso*. Torino, UTET, 1979.
- Friedman, Lawrence [1999], *The Horizontal Society*. New Haven, Yale U.P.; trad. it. a cura di G. Pino *La società orizzontale*. Bologna, il Mulino, 2002.
- Galeotti, Anna Elisabetta [1999], *Multiculturalismo, filosofia politica e conflitto identitario*. Napoli, Liguori.
- Gavison, Ruth [1980], *Privacy and the Limits of Law*. In "Yale Law Journal", 89 (1980), pp. 421-471.
- Geertz, Clifford [1973], *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Gianformaggio, Letizia [1993], *L'identità, l'eguaglianza, la somiglianza e il diritto*. In L. Gianformaggio, *Filosofia e critica del diritto*. Torino, Giappichelli, 1995, pp. 139-154.
- Gianformaggio, Letizia [1994], *La protezione delle minoranze come problema etico*. In L. Gianformaggio, *Filosofia e critica del diritto*. Torino, Giappichelli, 1995, pp. 187-196.
- Greene, Abner [2009], *Three Theories of Religious Equality... and of Exemptions*. In "Texas Law Review", 87 (2009), pp. 963-1007.
- Jori, Mario [1998], *Libertà alla Università Cattolica*. In "Notizie di Politeia", (1998), n. 52, pp. 38-44.
- Karayanni, Michael [2009], *Multiculturalismo e misure in materia di religione per la minoranza Arabo-Palestinese in Israele*. In "Diritto & Questioni pubbliche", 9 (2009), pp. 789-818.
- Kymlicka, Will [1995], *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford U.P.; trad. it. *La cittadinanza multiculturale*. Bologna, il Mulino, 1999.
- Kymlicka, Will [2007], *Multicultural Odissey. Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford, Oxford U.P.
- Leiter, Brian [2008], *Why Tolerate Religion?* In "Constitutional Commentary", 25 (2008), pp. 1-27.
- Lombardi Vallauri, Luigi [1995], *Simboli e realizzazione*. In E. Dieni, A. Ferrari,

- V. Pacillo (eds.), *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*. Bologna, il Mulino, pp. 13-26.
- Luzzati, Claudio [2007], *Cittadinanze immaginarie*. In "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", www.statoechiese.it (marzo 2007).
- Mancina, Claudia [2006], *Laicità e politica*. In G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*. Torino, Einaudi, pp. 5-26.
- Mancini, Susanna [2007], *La contesa sui simboli. Laicità liquida e protezione della costituzione*. In S. Canestrari (ed.), *Laicità e diritto*. Bologna, Bonomia U.P., pp. 145-180.
- Margiotta Broglio, Francesco [2000], *Discriminazione razziale e discriminazione religiosa*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2000), n. 1, pp. 269-279.
- Marini, Giovanni [2006], *La giuridificazione della persona. Ideologie e tecniche dei diritti della personalità*. In "Rivista di diritto civile", 1 (2006), pp. 359-394.
- Mazzarese, Tecla [2006], *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*. In "Ragion pratica", (2006), n. 27 pp. 399-419.
- Mazzarese, Tecla [2008], *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali. Nuove sfide e crisi dello stato costituzionale di diritto*. In T. Casadei (ed.), *Lessico delle discriminazioni. Tra società, diritto e istituzioni*. Reggio Emilia, Diabasis, pp. 207-231.
- Mill, John Stuart [1859], *On Liberty*. Cambridge, Cambridge U.P., 1989.
- Mirabelli, Cesare [2007], *Laicità dello Stato*. In *Il diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 ORE*. Milano, Il Sole 24 ORE, vol. 8, pp. 417-427.
- Musselli, Luciano [2005], *Le manifestazioni di credo religioso nella realtà multiculturale italiana*. In "Diritto pubblico comparato e europeo", (2005), n. 1, pp. 208-222.
- Nussbaum, Martha [2008], *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York, Basic Books.
- Pino, Giorgio [2003], *Il diritto all'identità personale. Interpretazione costituzionale e creatività giurisprudenziale*. Bologna, il Mulino.
- Pino, Giorgio [2008 a], *Discorso razzista e libertà di manifestazione del pensiero*. In "Politica del diritto", (2008), n. 2, pp. 287-305.
- Pino, Giorgio [2008 b], *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (2008), n. 1, pp. 119-151.
- Pino, Giorgio [2010], *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*. Bologna, il Mulino.
- Pizzorusso, Alessandro [1993], *Minoranze e maggioranze*. Torino, Einaudi.
- Postema, Gerald [1989], *In Defense of 'French Nonsense'. Fundamental Rights in Constitutional Jurisprudence*. In N. McCormick, Z. Bankowski (eds.), *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*. Aberdeen, Aberdeen U.P., pp. 107-133.
- Quer, Giovanni Matteo [2010], *Pluralismo e diritti delle minoranze. Il sistema del «millet»*. In "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1 (2010), pp. 257-284.
- Raday, Frances [2003], *Culture, Religion, and Gender*. In "International Journal of Constitutional Law", 1 (2003), n. 4, pp. 663-715.
- Ramachandran, Gowri [2006], *Freedom of Dress: State and Private Regulation of Clothing, Hairstyle, Jewelry, Makeup, Tattoos, and Piercing*. In "Maryland Law Review", 66 (2006), pp. 11-93.

- Ravà, Anna [1959], *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa*. Milano, Giuffrè.
- Rawls, John [1993], *Political Liberalism*. New York, Columbia U.P.
- Raz, Joseph [1988], *Autonomy, Toleration, and the Harm Principle*. In S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge, Cambridge U.P., pp. 155-175.
- Ricca, Mario [2006], *Art. 19*. In *Commentario alla Costituzione* a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti. Torino, Utet.
- Ricca, Mario [2010], *Chi vuole il crocifisso? Domande semplici, democrazia interculturale, fede personale*. In "Diritti umani e diritto internazionale", (2010), n. 4, pp. 5-39.
- Rosenfeld, Michel [1998], *Just Interpretations. Law between Ethics and Politics*. Berkley, University of California Press; trad. it. a cura di G. Pino *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica*. Bologna, il Mulino, 2000.
- Rosenfeld, Michel [2006], *Equality and the Dialectic between Identity and Difference*. In "Israel Law Review", 39 (2006), pp. 51-80.
- Sager, Lawrence [2000], *The Free Exercise of Culture: Some Doubts and Distinctions*. In "Daedalus" (2000), pp. 193-208.
- Sen, Amartya [2006], *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. London, Allen Lane; trad. it. *Identità e violenza*. Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Tega, Diletta [2000], *Cercando un significato europeo di laicità: la libertà religiosa nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti*. In "Quaderni costituzionali", (2010), n. 4, pp. 799-813.
- Viola, Francesco [2005], *Conflitti di identità e conflitti di valore*. In "Ars Interpretandi", 10 (2005), pp. 61-96.
- Zagrebelsky, Gustavo [1992], *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*. Torino, Einaudi.