

IL VINO NUOVO E L'OTRE VECCHIO

Tolleranza, diritto e religione nell'Europa contemporanea

SILVIO FERRARI
Università di Milano

SOMMARIO

1. IL RITORNO DEL SACRO:—2. (SEGUE) CAUSE—3. (SEGUE) E MANIFESTAZIONI.—4. LO STATO LAICO:—5. (SEGUE) I SUOI CRITICI—6. (SEGUE) E IL SUO FUTURO.—7. CONCLUSIONE.

I

1. Il «fattore religioso» continua ad assumere sempre più importanza sulla scena politica, culturale e sociale del mondo contemporaneo. Dalla Polonia di ieri alla ex-Jugoslavia di oggi, dalla sponda meridionale del Mediterraneo all'Azerbaijan, dall'America della teologia della liberazione a quella dei predicatori televisivi, da Waco alla Svizzera la religione ha riacquisito (nel bene e nel male) un ruolo da protagonista che aveva da tempo perduto. I vescovi sono diventati i nuovi filosofi, ascoltati con attenzione quando parlano di solidarietà sociale come di politica familiare, capi di Stato che fino a ieri predicavano l'ateismo appaiono abbracciati a patriarchi sulle prime pagine dei giornali mentre nelle aule dei parlamenti risuonano invocazioni a Dio ed alla Provvidenza che da tempo sembravano bandite: la copertina dedicata da *Time* a Giovanni Paolo II, proclamato uomo dell'anno 1994, è la manifestazione più recente di questa «revanche de Dieu»¹.

¹ E' il titolo del noto saggio di G. KEPPEL (Paris, Seuil, 1990; tr. it., Rizzoli, Milano, 1991). Su questo tema cfr. inoltre F. MARGIOTTA BROGLIO, «Ritorno del sacro» e organizzazione degli interessi confessionali, in *Rivista di studi politici internazionali*, 2/1993, pag. 163-88; S. FERRARI, La libertà religiosa nell'Europa contemporanea, in *il Mulino*, 2/1994, pag. 216-24.

2. I processi storici e culturali sottostanti a questa trasformazione sono eterogenei e si collocano tanto all'interno quanto all'esterno del mondo delle religioni.

E' sufficiente, in questa sede, ricordarne soltanto i principali: il vuoto ideologico aperto dalla fine del marxismo e, contemporaneamente, la sensazione che i costi di una logica di mercato puro (sganciata da qualsiasi riferimento etico esterno alla produzione di ricchezza) possano risultare alla lunga superiori ai benefici hanno restituito attualità e interesse alla dottrina sociale cristiana riproposta da ultimo nell'enciclica «Centesimus annus»; l'utilizzazione politica del radicalismo religioso islamico nei paesi del Medio Oriente e del nord Africa ha attirato l'attenzione sul ruolo della religione come fattore di geo-politica, sottolineato altresì dalla significativa componente religiosa del conflitto bosniaco; il riemergere dell'idea di nazione ha rivalutato l'importanza della religione nel forgiare l'identità storica e culturale di un popolo e, in taluni casi (per esempio nei paesi baltici), ha riproposto tentativi di servirsi della religione come collante dell'unità nazionale; il crollo inglorioso dei regimi comunisti nei paesi dell'Est ha restituito un posto di primo piano alle Chiese, che incassano ora i «dividendi» derivanti dalla loro opposizione verso questi regimi; l'ipotesi —resa popolare da un recente articolo di Samuel P. Huntington²— che il futuro ci riserbi una contrapposizione di civiltà (anzichè, come in passato, di sistemi politici e blocchi militari) ha condotto a riconsiderare la religione cristiana come elemento primario della tradizione europea nella prospettiva di un suo confronto (o scontro?) con quella araba.

3. Sotto l'influsso di questi fattori la religione subisce un evidente processo di «deprivatizzazione»³: l'esperienza religiosa, che a partire dalla fine degli anni '60, era stata progressivamente considerata come fenomeno essenzialmente «privato» e individuale, ha riacquisito una consistente presenza nell'area del «pubblico» e del collettivo. Ne sono un esempio il ruolo determinante giocato dalla Chiesa cattolica nella transizione della Polonia dal comunismo alla democrazia, la capacità (ulteriormente rafforzata dall'esito delle elezioni del novembre 1994) della «Religious New Right» di influire su alcuni profili della politica statunitense, l'importanza assunta dalla teologia della liberazione nel panorama sociale e culturale dell'America latina.

Al tempo stesso questo recupero di importanza della religione è accompagnato da un aumento della conflittualità religiosa⁴, che si manifesta sotto tre

² The Clash of Civilizations?, in *Foreign Affairs*, 3/1993, pág. 22-49.

³ E' la tesi sostenuta da José Casanova nel volume *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

⁴ Per un esame di questo fenomeno nell'area mediterranea cfr. i contributi raccolti in L. MARTINI (a cura di), *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso Mediterraneo*, Firenze, Forum per i problemi della pace e della guerra, 1994.

diversi profili. Da un lato, conflitti che fino a pochi anni or sono si sarebbero presentati come scontri tra opposti blocchi sociali, politici o etnici tendono ad assumere un sottofondo religioso sempre più marcato: in Bosnia come in Cecenia la linea di frattura tra le diverse fazioni in lotta tende a configurarsi secondo la loro appartenenza religiosa; dall'altro (e in parte anche come conseguenza di questi conflitti) i rapporti interreligiosi si caricano di tensioni, tanto all'interno del mondo cristiano (sono a tutti note le gravi difficoltà registrate nel dialogo tra cattolici ed ortodossi) quanto al suo esterno (l'irrisolta contrapposizione tra ebrei e cristiani, riemersa da ultimo in occasione delle celebrazioni del cinquantesimo anniversario della shoà; le polemiche, più estemporanee ma non insignificanti, tra cattolici e buddisti conseguenti alla pubblicazione dell'ultimo libro di Giovanni Paolo II); infine una nuova linea di contrasto si è recentemente evidenziata, in Occidente, tra una concezione «laica» dei diritti dell'uomo, incentrata sull'autodeterminazione dell'individuo, ed una concezione «cattolica», caratterizzata da un più forte richiamo ai limiti posti dal rispetto della legge naturale.

In sintesi, la religione è uscita dall'irrelevanza in cui era stata confinata negli ultimi decenni: ma questo recupero di importanza è sovente accompagnato da un incremento di conflittualità, quasi che il «ritorno del sacro» sia condannato ad andare di pari passo con un «ritorno dell'intolleranza»⁵.

E' possibile spezzare questo binomio? E quale contributo può portare il diritto ad un simile tentativo? Sono questi gli interrogativi a cui si intende rispondere nelle pagine che seguono.

II

4. Esiste nell'Europa occidentale un modello comune di relazioni tra Stato e confessioni religiose che, per comodità di esposizione⁶, può essere sintetizzato nella formula «laicità dello Stato» (applicabile in realtà anche ai paesi dove esiste una Chiesa nazionale o di Stato).

Questo modello comune europeo appare definito dalle seguenti coordinate:

- a) La neutralità (imparzialità) dello Stato nei confronti dei diversi soggetti religiosi individuali⁷;

⁵ Cfr. M. BOURDEAUX, Look to the East, nel *Tablet* del 2 gennaio 1993, pág. 3-4.

⁶ E' noto che non vi è consenso tra gli studiosi sulla nozione giuridica di laicità (cfr. da ultimo R. NAVARRO VALLS, Los Estados frente a la Iglesia, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1993, pág. 29-34): in questo scritto essa è utilizzata per definire sinteticamente il modello di relazioni tra Stato e confessioni religiose indicato in questo paragrafo.

⁷ Sul rapporto tra neutralità e laicità cfr. J. ROBERT, Liberté de conscience, pluralisme et tolérance, in *Conseil de l'Europe, Liberté de conscience*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1993, pág. 28-29.

- b) La previsione, all'interno del settore «pubblico», di un sottosectore «religioso»⁸ —inteso come «campo di gioco», «area protetta»⁹— all'interno della quale i diversi soggetti religiosi collettivi (Chiese, confessioni e comunità religiose) sono liberi di agire in condizioni di sostanziale favore rispetto a soggetti collettivi non religiosi;
- c) Il diritto dello Stato di intervenire in questa area soltanto per fare rispettare le regole del gioco ed i confini del campo di gioco.

4.1. Questo modello di relazioni tra Stato e confessioni religiose è profondamente radicato nella cultura politica e giuridica dell'Europa occidentale, al punto da essere sotteso alla stessa formulazione delle norme vigenti, nelle convenzioni internazionali e nelle norme costituzionali dei principali paesi europei, in materia di libertà religiosa e di rapporti tra Stato e Chiese.

Esse infatti sono formulate in modo tale da assicurare l'imparzialità dei pubblici poteri, vincolati a rispettare la libertà di professare qualsiasi fede religiosa¹⁰ e ad evitare discriminazioni fondate sulla religione¹¹.

In molti casi inoltre stabiliscono che l'autonomia interna delle confessioni religiose riceva una protezione superiore a quella offerta alle altre associazioni¹², prevedono (talvolta nella stessa Costituzione, più frequentemente nelle leggi ordinarie) disposizioni a sostegno di talune loro attività esterne di carattere religioso (assistenza spirituale nelle forze armate, agevolazioni per l'edilizia di culto, insegnamento della religione nelle scuole, ecc.)¹³ e garantiscono per le attività di carattere sociale (in particolare nel settore educativo, sanitario

⁸ A cui corrisponde, nel sistema delle fonti del diritto di paesi come la Spagna, l'Italia o la Germania, il sotto-sistema «diritto ecclesiastico»: cfr. S. BERLINGÒ, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Digesto*, v. VI Pubblicistico, Torino, Utet, 1991.

⁹ Su questa nozione cfr. P. BATELAAN, *L'école dans une société multireligieuse*, in *Conseil de l'Europe, Liberté de conscience*, cit., pag. 181.

¹⁰ Oltre all'art. 9 della Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, si possono ricordare a titolo esemplificativo l'art. 19 della Costituzione italiana; l'art. 16 della Costituzione spagnola; l'art. 6 della Costituzione olandese; l'art. 13 della Costituzione greca (limitatamente però alle religioni «note»). Per una rassegna esaustiva cfr. J. DUFFAR, *Le régime constitutionnel des cultes*, in *European Consortium for Church and State Research, The constitutional status of Churches in the European Union Countries*, Milano-Paris, Giuffrè-Litec, 1995, pag. 1-34; J. VAN DER VYVER, *Legal Dimensions of Religious Human Rights. Constitutional Texts*, in corso di stampa negli atti dell'incontro su «Religious Human Rights in the World Today» (Atlanta, 6-9 ottobre, 1994).

¹¹ Cfr., sempre a titolo esemplificativo, l'art. 14 della Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, l'art. 7 della Costituzione austriaca, l'art. 2 della Costituzione francese, l'art. 69 della Costituzione danese: più ampiamente cfr. J. DUFFAR, *op. cit.*

¹² Si possono ricordare l'art. 8 della Costituzione italiana, l'art. 137 della Costituzione di Weimar (incorporato nell'attuale Costituzione della Germania), l'art. 44 della Costituzione irlandese; per ulteriori riferimenti si rinvia agli scritti di Duffar e di van der Vyver citati alla nota 10.

¹³ Per alcune di queste disposizioni cfr. *European Consortium for Church-State Research, Church and State in Europe. State Financial Support. Religion and the School*, Milano, Giuffrè, 1992; *id.*, *Marriage and Religion in Europe*, Milano, Giuffrè, 1993; *id.*, *The constitutional status of Churches*, cit.

e assistenziale) una disciplina giuridica particolarmente favorevole, per esempio sotto il profilo del diritto del lavoro¹⁴ o del diritto tributario. Viene in tal modo tracciato il «campo di gioco» dove valgono le regole di favore per i soggetti religiosi.

Ricorre infine pressochè costantemente la previsione di limiti alla manifestazione della religione (ordine pubblico, salute, morale pubblica, diritti e libertà di terzi, ecc.)¹⁵, corrispondenti all'esigenza di fare rispettare le regole del gioco ed i confini del campo di gioco.

4.3. Ovviamente questo modello normativo presenta una notevole gamma di varianti, soprattutto in ciò che riguarda il grado e le forme di agevolazioni previste per le attività esterne delle confessioni religiose: in materia di effetti civili del matrimonio religioso, di insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, di finanziamento pubblico delle confessioni religiose, per esempio, le differenze tra Stato e Stato sono ancora rilevanti¹⁶. Esse però sembrano configurare una diversa misura di cooperazione dei pubblici poteri con le istituzioni religiose piuttosto che un'assenza di cooperazione: cioè una diversa versione del modello comune piuttosto che un modello alternativo. Assumendo il linguaggio del Trattato di Maastricht si potrebbe dire che le differenti applicazioni del modello riscontrabili nelle legislazioni nazionali si configurano —laddove esse non sono in contraddizione con gli elementi fondamentali del modello comune (come talvolta accade: si pensi alla proibizione del proselitismo stabilita dall'art. 13 della Costituzione greca o al divieto di celebrare un matrimonio religioso, se non preceduto da un matrimonio civile, previsto nelle leggi di Francia, Germania e Belgio)— come parti delle «identità nazionali» che debbono essere rispettate in quanto componenti essenziali della identità comune (art. F del Trattato sull'Unione Europea): ma ciò non toglie che l'esame delle legislazioni nazionali porti alla conclusione «qu'il existe des principes généraux communs au droit international et aux droits internes dans le régime des cultes»¹⁷.

¹⁴ Per i problemi che si sono posti in questo campo, soprattutto in materia di estensione alla vita privata del lavoratore dipendente del dovere di lealtà verso l'istituzione ad ispirazione religiosa che svolge attività d'impresa, cfr. European Consortium for Church-State Research, *Churches and Labour Law in the EC Countries*, Milano-Madrid, Giuffrè-Facultad de Derecho, 1993.

¹⁵ Cfr., oltre all'art. 9 n. 2 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, gli art. 8 e 19 della Costituzione italiana, l'art. 5 della Costituzione greca, ecc. Su questo tema cfr. J. DUFFAR, *La liberté religieuse dans les textes internationaux*, in *Revue de droit public*, 1994, pag. 958-962; M. WA MUTUA, *Limitations on Religious Rights*, in corso di stampa negli atti dell'incontro su «Religious Human Rights», cit.

¹⁶ Cfr. i testi indicati alla nota 13.

¹⁷ J. DUFFAR, *Le régime constitutionnel* cit. Giunge a conclusioni analoghe, attraverso un'analisi di carattere più sociologico, E. POULAT, *Religione e sfera pubblica in Europa*, in *La religione degli europei*, v. II, Torino, Edizioni della Fondazione G. Agnelli, 1993, pag. 65-69.

III

5. Pur secondo linee di approccio profondamente diverse, le varie manifestazioni di «deprivatizzazione» della religione poste in luce in apertura di questo scritto mettono in questione il modello di rapporti tra società civile e società religiosa che sembrava fino a pochi anni or sono un dato definitivamente acquisito, al punto da essere definito il modello della «modernità» religiosa.

In Europa questo processo di «deprivatizzazione» della religione si è manifestato con particolare evidenza in quattro forme differenti, corrispondenti del resto agli avvenimenti più importanti che hanno contrassegnato i rapporti tra Stato e confessioni religiose negli ultimi venti anni:

- I. Il rafforzarsi dell'Islam, ovvero di una religione che respinge la «privatizzazione» della religione propria della tradizione occidentale degli ultimi due secoli;
- II. La diffusione di «nuovi» movimenti religiosi, che propongono una concezione «inglobante» dell'esperienza religiosa, tale da assorbire e, secondo alcuni, condizionare l'intera personalità dell'adepto;
- III. L'accentuazione della funzione sociale delle religioni tradizionali, intese come complesso di valori utili a superare una concezione atomistica della vita e ad agire come fattore di coesione tra i cittadini;
- IV. Il riemergere, specie nei paesi dell'Europa orientale, di una concezione di religione «nazionale», sintesi dei valori culturali e sociali di un popolo.

Ciascuno di questi processi storici comporta una critica dei capisaldi su cui è fondato il modello della laicità.

5.1. In primo luogo viene posto in dubbio il principio di imparzialità, affermando che lo Stato si serve in realtà di una nozione selettiva di religione.

La critica è avanzata in modo più radicale dai «nuovi» movimenti religiosi, a cui è sovente contestata dagli organi pubblici la qualifica di religione, e si appunta sulla debolezza scientifica dei criteri utilizzati per definire la nozione giuridica di religione¹⁸.

I termini del problema sono noti e derivano essenzialmente dal fatto che la tradizionale nozione di religione ricavabile dal cristianesimo, dall'ebraismo e

¹⁸ Cfr. a questo proposito R. O. FRAME, *Belief in a Nonmaterial Reality. A proposed First Amendment Definition of Religion*, in *University of Illinois Law Review*, 1992, n. 3, pag. 819-852; A. MOTILLA, *Sectas y Derecho en España*, Madrid, Editoriales de Derecho reunidas, 1990; P. BADURA, *Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz*, Tübingen, Muhr, 1989; S. FERRARI (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, Padova, Cedam, 1989; *id.* *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in corso di stampa negli atti del convegno su «Principio patizio e realtà religiose minoritarie» (Urbino, 22-24 ottobre 1993).

dall'islam, cioè dalle religioni con cui l'ambiente europeo ha avuto maggiori contatti, non si attaglia ad altre esperienze religiose (si pensi, per fare un solo esempio, al buddismo) sviluppatesi in aree geografiche lontane dal bacino del Mediterraneo e solo recentemente penetrate in Europa con un numero significativo di seguaci.

La critica si appunta sull'uso «ideologico» della nozione giuridica di religione e quindi sull'esistenza di una (inconfessata) «carta d'accesso» che seleziona, a seconda delle preferenze dell'opinione pubblica e delle istituzioni, i soggetti ammessi ad agire nel sotto-settore «religione» ed a godere i vantaggi connessi a questa «membership».

Da un'angolatura differente l'imparzialità dello Stato è posta in dubbio da altri gruppi religiosi minoritari (anche non «nuovi») i quali lamentano che ad essi venga assegnata una posizione giuridica meno vantaggiosa di quella riconosciuta ad altri gruppi religiosi — analoghi per numero di fedeli, «radicamento» nel paese, ecc.— ma culturalmente più integrati con l'habitat culturale e sociale circostante.

5.2. In secondo luogo viene contestata l'inclusione della religione in un sotto-settore qualitativamente analogo agli altri in cui si svolge l'attività umana.

La critica è portata in particolar modo dall'Islam ed è fondata sostanzialmente sulla affermazione che la religione non può essere confinata in un sotto-settore particolare ma costituisce essa stessa il campo di gioco complessivo, all'interno del quale tutti gli altri soggetti (economici, politici, giuridici, ecc.) giocano: non è un caso che, in arabo, la stessa parola («umma») definisca la società religiosa e quella politica.

Il punto risulta chiaro leggendo le dichiarazioni islamiche dei diritti dell'uomo, dove è evidente che il fondamento ultimo dei diritti dell'uomo non è giuridico ma teologico: la nota esplicativa in calce alla dichiarazione del 1981 precisa infatti che il termine legge impiegato nella dichiarazione stessa «significa la Shari'ah, cioè la totalità delle prescrizioni ricavate dal Corano e dalla Sunna»¹⁹ e l'art. 24 della successiva dichiarazione del Cairo ribadisce che «tutti i diritti e le libertà previste in questa dichiarazione sono soggette alla Shari'ah islamica»²⁰. Il diritto (e quindi anche il diritto alla libertà religiosa) resta subordinato alla religione, i cui precetti definiscono i limiti entro i quali devono svolgersi tutte le attività umane ed in base a cui esse devono venire valutate²¹.

¹⁹ Il testo della dichiarazione è pubblicato in G. MARTÍN MUÑOZ (a cura di), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid, I.C.M.A., 1993, pag. 297-317. Su questo documento cfr. inoltre H. BIELEFELDT, *La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981. Una presa di posizione cristiana*, in *Concilium*, 3/1994, pag. 133-142.

²⁰ Cfr. G. MARTÍN MUÑOZ, *op. cit.*, pág. 327.

²¹ Per un approfondimento di questa problematica si vedano i contributi raccolti in G. MARTÍN MUÑOZ, *op. cit.*

5.3. Con questa linea critica presentano alcuni punti di contatto gli esiti a cui perviene la polemica contro l'individualismo ed il relativismo del sistema giuridico contemporaneo sviluppata all'interno di molte Chiese cristiane e, in particolare, della Chiesa cattolica.

Da tempo esponenti autorevoli delle istituzioni ecclesiastiche di tutta Europa fanno rilevare in termini sempre più negativi che al sistema dei diritti dell'uomo è sottesa un'impostazione individualistica che, privando il diritto di un sicuro riferimento a valori oggettivi e permanenti, lo «relativizza» e lo esaurisce nella legge dello Stato (intesa come espressione della volontà della maggioranza): «l'alienazione tra democrazia e relativismo etico» è additata da Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis splendor*, come il pericolo più grave che incombe sui paesi occidentali. E' questo, in ultima analisi, l'humus sottostante ai ricorrenti appelli di alcune gerarchie ecclesiastiche contro le norme statali che disciplinano l'aborto, l'eutanasia (critiche particolarmente gravi sono state espresse in occasione dell'approvazione della nuova legge olandese), le convivenze omosessuali (come è avvenuto per la raccomandazione approvata dal Parlamento europeo nel febbraio 1993), le sperimentazioni genetiche, il controllo delle nascite (si pensi agli scontri verificatisi in occasione della conferenza del Cairo dell'autunno 1994). «Parlamenti democraticamente eletti -ha affermato Giovanni Paolo II riferendosi alle leggi sull'aborto e l'eutanasia— usurpano il diritto di determinare chi ha il diritto di vivere e, al contrario, chi può vedersi negare questo diritto senza avere commesso alcuna colpa»²²: prende forma chiara, in queste parole, la contrapposizione tra il diritto di autodeterminazione individuale (che assume forme collettive attraverso le regole democratiche) ed una legge naturale che afferma valori preesistenti e superiori a questo diritto di autodeterminazione.

Questa dicotomia (determinata dal progressivo indebolimento dei fondamenti religiosi e metafisici del diritto e della morale, come è sottolineato dal successo che hanno di recente riscosso le proposte di etiche «procedurali» o del «consenso sociale»)²³ si traduce in alcuni settori del mondo cristiano nell'istanza di «riordinare la società alla volontà di Dio»²⁴, restaurando la «verità che precede e va oltre il concetto stesso di democrazia e che da questa non può essere negata» e riconducendo «il diritto positivo degli Stati democratici al rispetto, assolutamente necessario, della legge naturale»²⁵.

²² Questo brano è contenuto in una lettera inviata dal pontefice al card. Lustiger: cfr. *Corriere della Sera*, 6 aprile 1994. Per una critica dell'individualismo sotteso alla «modernità» ed al suo sistema giuridico cfr. da ultimo L. RASMUSSEN, *Moral Fragments and Moral Community: A Proposal for Church in Society*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

²³ La più nota è quella di J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971. Su questo problema cfr. J. L. BRUGUÈS, *L'etica in un mondo disincantato*, in *Il Regno*, 1 dicembre 1994, pag. 695-700.

²⁴ Così si è espresso il presidente della Camera dei deputati italiana: cfr. *Corriere della Sera*, 28 agosto 1994.

²⁵ J. HERRANZ, *L'agonia del diritto agnostico*, in *Studi cattolici*, marzo-aprile 1994, pag. 168.

Nella maggior parte dei casi questo appello ad un «rearme assiologico» si traduce in un richiamo a non trascurare «el humus histórico» da cui lo Stato trae la sua stessa esistenza e quindi al fatto che «el sustrato religioso y cristiano de la civilización occidental puede y debe ayudar a conformar su ethos» ma «sin que esta reconstitución sea autoritaria»²⁶. In questa formulazione e preso «cum grano salis», il riferimento al valore della storia potrebbe risultare un salutare antidoto a talune esasperazioni (più statunitensi che europee, a dire il vero) proprie della cultura del «politically correct» che, in nome di una visione astrattamente ugualitaria della società, mira ad eliminare ogni riferimento religioso dal tessuto sociale²⁷.

In altri casi però questo stesso appello assume un valore giuridico-filosofico ed è utilizzato per dare un fondamento metastorico non soltanto a taluni diritti fondamentali (per esempio, il diritto al matrimonio) ma anche alle loro traduzioni particolari (per esempio il matrimonio monogamico)²⁸ che vengono giustificate in una chiave universalistica imperniata sulla natura stessa dell'uomo e poco sensibile al peso degli elementi storici o culturali che possono giustificare diverse traduzioni concrete del medesimo valore fondamentale.

In questa prospettiva il discorso religioso, sotto forma del richiamo al diritto naturale, finisce per estendersi a concrete soluzioni giuridiche che restano sottratte (quasi fossero le uniche applicazioni possibili del valore ad esse sottostante) alla verifica, imposta dal metodo democratico, della loro corrispondenza alla volontà della maggioranza²⁹.

5.4. Da un punto di vista completamente diverso un'altra spinta ad abbattere le pareti del sotto-settore in cui la religione è confinata è conseguita alla caduta dei regimi comunisti e all'allargamento dei confini culturali dell'Europa ai paesi dell'Est. Questi avvenimenti hanno rimesso in circolo un modello di religione e di Chiesa «nazionale» caratteristico dei paesi in cui la religione ortodossa è maggioritaria e, in precedenza, limitato alla sola Grecia (dove peraltro, a differenza di quanto era avvenuto negli Stati del blocco comunista, esso era stato temperato del contatto con i paesi a tradizione cattolica o riformata). All'interno di questo modello la religione tende ad essere considerata come la

²⁶ R. NAVARRO VALLS, *op. cit.*, pag. 33 e 41.

²⁷ Per una recente manifestazione di questo orientamento si vedano le polemiche insorte negli Stati Uniti attorno all'uso del termine «Natale», che violerebbe «il principio della separazione tra religione e Stato» (Corriere della Sera, 20 dicembre 1994).

²⁸ Per una difesa del matrimonio monogamico basata sul diritto naturale cfr. L. DALLA TORRE, Diritti fondamentali e pluralismo culturale, in G. DALLA TORRE-C. DI AGRESTI (a cura di), Società multiculturale e problematiche educative, pag. 33-55.

²⁹ Con queste affermazioni, sia ben chiaro, non si intende sostenere alcuna «dittatura della maggioranza». Esistono valori (per esempio il rispetto della vita umana, la libertà religiosa) che non sono soggetti alla dialettica maggioranza-minoranza: e proprio attorno a questi valori si era creata, dopo il Vaticano II, una sorta di tacita alleanza tra il «cattolico» diritto naturale ed i «laici» diritti dell'uomo. Ma quest'area è ristretta a pochi ed essenziali principi e non si estende necessariamente alle modalità —storicamente mutevoli— con cui essi sono concretamente applicati.

sintesi dei valori sociali e culturali di un popolo e la Chiesa come un'istituzione nazionale³⁰; ciò finisce ad attribuire alla religione un'influenza pervasiva dell'intero settore pubblico (al di là quindi dei confini del sotto-settore assegnato alla religione nel modello «moderno») e ad accentuare (al di là dei limiti imposti dal principio di imparzialità dei pubblici poteri) la disparità di trattamento giuridico tra fedeli della Chiesa principale da un lato e fedeli di tutte le altre confessioni religiose (percepiti come «straniere» alla nazione) dall'altro. Ne sono un esempio la proibizione del proselitismo ancora sancita nella Costituzione greca (e condannata dalla Corte europea dei diritti dell'uomo nella sentenza Kokkinakis)³¹ oppure le limitazioni alle attività religiose dei fedeli e dei ministri di culto delle confessioni non riconosciute (o «straniere») che in vario modo si tenta di introdurre nelle leggi di molti paesi ex-comunisti³².

Effetti parzialmente analoghi sono stati provocati, anche al di fuori del mondo ortodosso, dall'esplosione dei nazionalismi (si pensi alla Croazia o ai paesi baltici) e dalla conseguente assunzione della religione come elemento «forte» della propria identità nazionale e come tratto distintivo dall'identità nazionale dell'avversario³³.

5.5. Infine non sfugge alla critica il sistema di limiti alle manifestazioni della libertà religiosa, di cui viene affermato il carattere storico, ideologico (è l'obiezione portata dall'Islam all'imposizione, per motivi di ordine pubblico, di un modello monogamico di matrimonio) e repressivo (è l'obiezione portata dai «nuovi» movimenti religiosi che respingono, in nome del diritto di autodeterminazione dei singoli fedeli, ogni tentativo dei pubblici poteri diretto a vietare pratiche e attività confessionali che possano ledere l'integrità fisica o psichica degli adepti).

³⁰ «I figli e le figlie degli slavi —ha scritto l'arcivescovo Vladimir di Tashkent in una lettera pastorale della primavera del 1993— devono saldamente ricordare che abbandonare l'ortodossia significa nello stesso tempo vilipendere gli antenati, tradire i loro insegnamenti, rinnegare Cristo Salvatore» (citato in R. SCALFI, Il nazionalismo esasperato nell'ortodossia russa, in *La nuova Europa*, gennaio-febbraio 1994, pag. 87). Cfr. più ampiamente S. PERENTIDIS, Ortodossia e Stato laico: tradizione, dottrina, ideologia, in A. RICCARDI (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Milano, San Paolo, 1994, pag. 231-46.

³¹ La Corte ha ritenuto contraria all'art. 9 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo la condanna inflitta da un tribunale greco ad un testimone di Geova che aveva tentato di convertire alla propria religione una donna ortodossa. Per il testo della sentenza cfr. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1994/3. Su di essa cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La libertad de proselitismo en Europa*, *ibid.*, 1994/1, pag. 59-71; H. V. CONDÉ, *The Frontiers of Religious Tolerance: Human Rights and Proselytism. The Case of Kokkinakis v. Greece* (1994, in corso di stampa).

³² Cfr. per esempio l'art. 15 del progetto di legge russo del novembre 1994 («On the Freedom of Conscience and Religious Organizations»). Si veda anche l'art. 70 del progetto di legge rumeno del 1994 («The law for cults and for religious freedom in Romania») che riserva alle sole confessioni religiose riconosciute «the effectuation of acts of worship, the publishing of books of ritual, the production of object of worship, the construction of appropriate houses of worship».

³³ Si veda a questo proposito M. JUEGENSMAYER, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993.

IV

6. Tutte queste linee di critica tendono a comporre quello che taluni definiscono —per rimarcare l'irriducibile alterità rispetto al sistema giuridico vigente— un modello «post-moderno» di relazioni tra Stato e confessioni religiose, destinato a contraddistinguere l'inizio del nuovo millennio. Prima di accettare questa conclusione è però opportuno sottoporre a revisione il modello della «modernità» religiosa (o —è lo stesso— la nozione di laicità dello Stato) per valutare se è ancora possibile salvaguardarne le componenti essenziali e, al tempo stesso, adeguarlo ai cambiamenti intervenuti in molti paesi del Vecchio Continente.

E' in questa prospettiva che va impostato il discorso sulla tolleranza³⁴: per verificare quante e quali tra le nuove istanze sottese all'emergere del modello «post-moderno» possano essere recepite («tollerate») dal sistema giuridico vigente attraverso la predisposizione di una gamma di soluzioni che, sia pure con un diverso grado di trasparenza, costituiscano applicazioni sufficienti («tollerabili») del nucleo di valori fondamentali sottostanti al sistema stesso. In tempi di rapide e rilevanti trasformazioni politiche (il «1989»), religiose (i «nuovi» movimenti religiosi) o sociali (la corrente migratoria da sud verso nord) il grado di tolleranza di cui è capace il sistema giuridico acquista un'importanza centrale per la sua stessa sopravvivenza (così come il lavoro del giurista, chiamato ad identificare di volta in volta il punto d'equilibrio tra i valori fondamentali da un lato e le loro applicazioni concrete dall'altro).

6.1. E' bene ribadire subito che il discorso sulla tolleranza non riguarda i principi fondamentali del modello comune europeo di relazioni tra Stato e Chiese, che sono qualificati da un elevato grado di rigidità, ma soltanto le loro traduzioni concrete, di cui va valutato il grado di compatibilità con i principi stessi. Per quanto riguarda questi ultimi, e ricorrendo nuovamente al quadro concettuale ed al lessico forniti dal Trattato di Maastricht, si potrebbe dire che il modello normativo sintetizzato con la formula «laicità dello Stato» —proprio perchè ricorre, nei suoi profili fondamentali, nelle legislazioni di tutti gli Stati dell'Europa occidentale— affonda le sue radici in un patrimonio culturale condiviso da questi paesi, esprimendone la «tradizione costituzionale comune» e costituendo pertanto «un principio generale del diritto comunitario» (art. F del Trattato sull'Unione Europea): con la conseguenza che tale modello non potrebbe essere alterato senza intaccare un profilo essenziale (quello concernente i rapporti tra Stato e confessioni religiose) dell'identità giuridica dell'Europa occidentale.

Due esempi serviranno a chiarire quest'ultima affermazione.

Si è detto che uno degli elementi fondamentali del modello consiste nel diritto di libertà religiosa, inteso non soltanto come diritto di professare e mani-

³⁴ Cfr. su questo punto P. MARSHALL, *Human Rights and Religious Toleration*, in corso di stampa negli atti dell'incontro su «Religious Human Rights in the World Today», cit.

festare la propria fede o convinzione ma anche come diritto a non subire, per questo motivo, alcuna discriminazione³⁵.

In questa prospettiva è incompatibile con la tradizione giuridica europea ogni sistema che preveda diritti e doveri differenziati a seconda della fede religiosa professata, come avviene per esempio in alcuni paesi musulmani: la distinzione, in ragione della professione religiosa, tra soggetti che sono pienamente titolari dei diritti civili e politici e soggetti che ne godono in misura più limitata sarebbe incongrua con il principio di libertà religiosa individuale e risulterebbe pertanto «intollerabile», così come la connessione di conseguenze civilmente o penalmente rilevanti alla scelta di abbandonare una religione per abbracciarne un'altra (o nessuna).

Si è detto altresì che un altro elemento fondamentale del modello europeo di rapporti tra Stato e confessioni religiose risiede nell'aconfessionalità dello Stato ovvero nel rifiuto di ogni pretesa di aggiudicare l'intero settore «pubblico» ad una sola verità, trasformando i pubblici poteri in strumenti per «formulare in modo uniforme le appartenenze ultime, le credenze e le preferenze dei cittadini»³⁶: la secolarizzazione della sfera pubblica impone che questo compito di definizione e proposizione dei valori «ultimi» sia lasciato ad una serie di «agenzie» (tra cui le Chiese) che agiscono in regime di pluralismo e da cui la legislazione statale può essere influenzata (in proporzione alla recezione di quei valori nel corpo sociale) ma non «sequestrata» (nel senso che non può essere identificata con alcuno di quei sistemi di valori).

In questa prospettiva la giustificazione di concrete scelte legislative (per esempio il rifiuto dell'aborto o dell'eutanasia) attraverso il riferimento esclusivo ai precetti di una religione o anche del diritto naturale (e non al consenso della maggioranza dei cittadini) sarebbe insufficiente perchè sottrarrebbe all'applicazione delle regole democratiche non solo il principio del rispetto della vita umana (che giustamente si vuole sganciato dalla dialettica maggioranza-minoranza) ma anche alcune sue controverse applicazioni: dibattere sul momento di inizio o di fine della vita umana, infatti, non significa porre in discussione il principio (indiscutibile) del rispetto della vita umana.

6.2. In altri settori, però, lo stesso modello consente margini di tolleranza superiori, ammettendo applicazioni differenziate ma non incompatibili con i suoi principi fondamentali.

Il dato da cui partire —al fine di individuare questi settori— è l'accentua-

³⁵ Sul nesso tra questi due diritti —già chiaramente manifestato dagli art. 1 e 2 della Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione basate sulla religione o sulla convinzione— cfr. ora il «general comment» del Comitato per i diritti dell'uomo sull'art. 18 del Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici (testo in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 1994/2, pag. 489-492).

³⁶ J. VAN GERWEN, L'Europa, i cristiani e il destino dell'umanità, in *La scuola cattolica*, 1994, pag. 141.

zione del pluralismo religioso: l'area dell'appartenenza religiosa, che soltanto vent'anni or sono (tolta la minoranza ebraica, del resto largamente assimilata al contesto culturale europeo) era massicciamente cristiana nelle due versioni cattolica e riformata, è divenuta notevolmente più variegata in seguito alla diffusione dell'Islam e dei «nuovi» movimenti religiosi da un lato ed al recupero d'importanza dell'ortodossia dall'altro. Il concetto di interesse comune sotteso all'azione del legislatore non può non restarne influenzato ed il peso dei valori cristiani tradizionalmente sottesi a questo concetto non potrà, alla lunga, non essere riconsiderato alla luce della presenza stabile in Europa di minoranze portatrici di altri valori.

Il punto dove queste trasformazioni hanno maggiore impatto sono le nozioni di ordine pubblico o di morale pubblica, utilizzate dall'art. 9 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo (e da molte legislazioni nazionali) per limitare le manifestazioni della libertà religiosa. In una società religiosamente omogenea queste nozioni riflettono inevitabilmente (e in un certo senso pacificamente) i valori della religione predominante; in una società caratterizzata da un maggiore pluralismo religioso esse debbono recepire (e tentare di armonizzare) una gamma più ampia di valori. Alcuni decenni or sono era pacifico che la religione cristiana professata da uno dei genitori costituisse un titolo preferenziale per l'affidamento dei figli in caso di separazione o di divorzio: oggi la giurisprudenza prevalente tanto a livello nazionale³⁷ che internazionale (come di recente confermato dalla Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso Hoffmann contro Austria)³⁸ tende a ritenere che (salvo casi eccezionali) la religione dei coniugi sia irrilevante in tema di affidamento dei figli.

Lo stesso discorso vale per definire il punto di equilibrio tra sistemi di valori religiosi e sistemi di valori secolari: l'elasticità dell'ordinamento giuridico, garantita dall'inserimento in esso di concetti giuridici «aperti» come quello di «provvedimenti necessari in una società democratica» (art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo), consente un certo margine di oscillazione dell'ago della bilancia in conseguenza del grado (storicamente e geograficamente mutevole) di rispondenza sociale all'una o all'altra tavola di valori: ne è una prova recente l'utilizzazione che di questa clausola ha fatto la Corte europea sui diritti dell'uomo nella sentenza Otto Preminger Institut contro Austria³⁹.

³⁷ Cfr. European Consortium for Church-State Research, *Marriage and Religion in Europe*, Milano, Giuffrè, 1993.

³⁸ Il testo di questa sentenza, resa il 23 giugno 1993, si trova nei «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1994/3, pag. 734 ss. con un commento di T. SCOVAZZI, *Libertà di religione e testimoni di Geova* secondo due sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo.

³⁹ La Corte ha ritenuto legittimo il sequestro, disposto dalla magistratura austriaca, di un film ritenuto offensivo del sentimento religioso dei cittadini: secondo la Corte la particolare religiosità della popolazione del Tirolo (dove il film era proiettato) giustificava un tale provvedimento, che invece non sarebbe stato ammissibile in altre parti d'Europa. La sentenza è stata resa il 20 settembre 1994.

Sulla base di queste osservazioni —e muovendo dall'assunto che la presenza in Europa di una numerosa comunità islamica sia destinata a divenire permanente— è allora possibile chiedersi se il diritto di astenersi del lavoro in giorno diverso dalla domenica⁴⁰ o il diritto di indossare in luoghi pubblici segni distintivi della propria appartenenza religiosa⁴¹ o perfino il diritto di ottenere il riconoscimento in Europa di matrimoni poligamici celebrati in paesi dove la poligamia è consentita o (per fare un esempio che non riguardi la comunità islamica) il diritto di devolvere ad un «fondo fiscale di pace» la quota di imposte destinata alle spese militari (come chiedono i quaccheri)⁴² sia effettivamente contrario ai capisaldi del modello di rapporti tra Stato e confessioni religiose che è tipico della tradizione europea. Sia ben chiaro che non si intende, in questa sede, esprimere un giudizio di opportunità politica sull'introduzione di queste innovazioni nel diritto dei paesi europei: ma si intende chiedersi se sia giuridicamente possibile continuare a rifiutarle sulla base di una nozione di ordine pubblico che appare per certi versi obsoleta.

V

7. Le osservazioni svolte fino ad ora consentono di tirare alcune conclusioni.

Il processo di «deprivatizzazione» della religione rimette in questione la laicità come contenuto esclusivo o almeno prevalente dello Stato e delle strutture sociali. L'idea che lo spazio pubblico debba essere privo di connotazioni religiose (la «naked public square» evocata da Neuhaus)⁴³ perchè la sua aconfessionalità è condizione dell'uguaglianza e della libertà dei cittadini appare più debole, oggi, di alcuni anni or sono. Il dibattito attualmente in corso, in Italia, sulla questione scolastica ne è una prova: in tutti gli schieramenti politici sono caduti i veti che in un passato anche recente avevano impedito di aprire una discussione seria attorno all'ipotesi di una scuola religiosamente orientata e finanziata dallo Stato⁴⁴.

E' fin superfluo segnalare che queste trasformazioni comportano una delicata ridefinizione dei confini tra pubblico e privato: ma sarebbe affrettato concludere che una nuova confessionalizzazione dello Stato e delle strutture pub-

⁴⁰ Già parzialmente riconosciuto nell'art. 12 dell'Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España. In Spagna ed in Italia lo stesso diritto è riconosciuto, in termini più ampi, ai fedeli di altre confessioni religiose.

⁴¹ E' fin superfluo ricordare le polemiche suscitate in Francia dal fatto che alcune studentesse si sono presentate a scuola indossando lo «chador».

⁴² Cfr. B. FORBES, *Objection de conscience dans le domaine fiscal*, in Conseil de l'Europe, *Liberté de conscience cit.*, pag. 131-135.

⁴³ Cfr. R. NEUHAUS, *The Naked Public Square*, Grand Rapids, 1984.

⁴⁴ Si veda da ultimo P. FERRATINI, *Molto rumore per nulla. Sette mesi di politica scolastica*, in *Il Mulino*, gennaio-febbraio 1995, pag. 53-62.

bliche sia l'unico sbocco a cui esse possono condurre. Certamente questa è una possibilità, tanto più probabile quanto più si ritiene di dovere replicare al radicalismo religioso islamico (o a quello laico del «politically correct») attraverso un radicalismo religioso cristiano che brandisce il diritto naturale come altri brandiscono la sharia'a: ma la (apparente?) debolezza dell'identità cristiana dell'Europa al confronto con la (apparente?) forza dell'identità musulmana della sponda meridionale del Mediterraneo non può essere superata pensando di cancellare tutto ciò che è accaduto tra il 1789 ed il 1989, bensì cercando una nuova sintesi tra la radice laica e la radice cristiana della civiltà europea.

In questo contesto è utile riflettere sulla laicità come metodo della dialettica tra le forze politiche e religiose: l'eclissi della laicità come unico contenuto possibile dello Stato e delle strutture sociali non pregiudica la possibilità che il confronto tra queste forze possa svolgersi all'interno di un orizzonte non pre-determinato ma aperto ad esiti diversi a secondo del rapporto, storicamente variabile, che si instaura tra gli attori sociali.

Naturalmente un confronto può realizzarsi soltanto se esistono alcuni punti di riferimento generalmente condivisi: il modello comune europeo di rapporti tra Stato e confessioni religiose, a cui si è fatto più volte richiamo, ne provvede alcuni. Da un lato essi sono sufficientemente precisi per impedire l'esplosione del sistema in una moltitudine di schegge impazzite (una sorta di effetto «torre di Babele»); dell'altro sono sufficientemente generali per garantire l'elasticità del sistema e consentirgli di raccogliere, senza perdere la propria identità, alcune delle sfide portate dalle trasformazioni sociali, culturali e politiche avvenute e ancora in corso in Europa. Il meccanismo di selezione interno all'ordinamento giuridico europeo, di cui si è illustrato il funzionamento, permette di accogliere le «nuove» domande di libertà che non alterano i profili fondamentali del modello, respingendo invece quelle istanze che deformerebbero la sostanza culturale in cui si esprime la tradizione comune europea.

In questa prospettiva intaccare la generalità dei principi comuni, riducendoli al contenuto di una specifica visione del mondo incapace di ricomprendere la varietà delle esperienze esistenti, è altrettanto pericoloso che intaccarne la precisione, rendendo evanescenti i connotati dell'identità giuridica europea.