



diritto religioni

Semestrale
Anno V - n. 1-2010
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

9

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno V - n. 1-2010
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Lezioli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
G. Fubini, A. Vincenzo
L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
A. Fuccillo, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. De Gregorio
S. Testa Bappenheim
G. Schiano
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Letture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Scenari del neomovimentismo religioso europeo

DOMENICO BILOTTI

1. L'Europa alla prova del pluralismo: modificazioni in atto

Il tema della libertà religiosa si rivela di recente attualità nel dibattito delle istituzioni politiche europee¹. Difatti, la questione, ancorché avesse avuto un peso significativo anche nelle vicende storiche svoltesi nel corso del XX secolo, non poteva che eccedere il ristretto novero delle competenze istituzionali della Comunità Economica Europea, peraltro chiamata a misurarsi col ravvicinamento giuridico di ordinamenti culturalmente non troppo dissimili, principalmente distinguendosi – secondo consolidate teorie dommatiche – in Paesi di *Common Law* e Paesi di *Civil Law*, e, all'interno di questi, sistemi giuridici che adottavano o avevano adottato come modulo di riferimento la codificazione napoleonica, sulla scia dell'esperienza ordinamentale francese, e sistemi che seguivano invece la piattaforma, scientifica e culturale, della pandettistica tedesca e dell'Europa Continentale. Questo orientamento qualificativo, del resto, aveva subito una prima frattura a seguito della disgregazione del pristino blocco sovietico; l'abolizione della proprietà privata come la stessa nozione di “ateismo di Stato”² senza meno avevano

¹ Si discorrerà *infra* della Carta di Nizza, uno degli atti più ambiziosi per munire l'Unione Europea di un riferimento anche solo sostanzialmente assimilabile ad una disciplina costituzionale, atto ancor più significativo, perché il primo a muovere risolutamente verso questo scopo sin dai tempi della Carta sui Diritti Sociali Fondamentali del 1989. Tuttavia l'opzione metodologica dell'art. 17 del Trattato di Lisbona pare sufficientemente conforme a questi indirizzi (“1. L'Unione rispetta e non pregiudica lo status di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale. 2. L'Unione rispetta ugualmente lo status di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali. 3. Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese ed organizzazioni”).

² Può in questo caso notarsi come anche la dottrina politologica abbia ritenuto non neutralistica la concezione di politica ecclesiastica in esame, specie in rapporto alla diversa tradizione culturale

costituito un ennesimo *genus* per il comparatista, ma i due fenomeni si erano innestati su ordinamenti contraddistinti o da regimi monarchico-zaristi o da forze di produzione essenzialmente rurali, e perciò munite di codificazioni e regole civilistiche atte a disciplinare rapporti tra consociati di non evidente complessità. Alla separazione dell'URSS, la diversa risposta all'omologo (e provvisorio) smembramento di centri di potere ultradecennali si era tradotta in un differente quadro di riforme economiche e giuridiche che aveva ulteriormente ampliato il quadro d'insieme. Si aggiunga che nel frattempo, adeguatisi agli standard imposti dai trattati, molti Paesi dell'area mediterranea avevano aderito al progetto comunitario, portandovi le proprie peculiarità, specie, come evidente, in materia culturale e religiosa, dove più forti erano i perduranti legami con gli assetti consolidati, ivi comprese – e a vario titolo – le gerarchie ecclesiali e le categorie sociali ad esse riferibili. Le tradizioni giuridiche ed istituzionali europee non potevano più prestarsi a una lettura semplicistica, basata sulla presenza di un codice generale, specie nei rapporti tra privati, o sull'esistenza di un obbligo *complessivo* di vincolatività del precedente: ad esse andavano affiancate tradizioni costituzionali che si riferivano all'esperienza socialista come sistemi giuridici ancora contraddistinti dalla centralità (produttiva e giuridica) del ceto agrario e di moduli culturali di tipo spiccatamente patriarcale e confessionista³.

Alla luce di queste osservazioni, ben si comprende come la Comunità Europea, inizialmente interessata alla creazione di uno spazio economico comune sostenibile per resistere a spinte inflazionistiche e per promuovere canali di commercio estero privilegiati, abbia finito per doversi attivare in campi anche molto distanti dagli scopi pratici originari, sospinta nel far ciò sia dall'esigenza di garantire al processo di integrazione un favore altrimenti spesso discontinuo, se non quando assente, sia dall'urgenza, altrettanto indiscutibile, di armonizzare tra loro discipline giuridiche qualificabili come

italiana. Cfr. sul punto ALBERTO BENZONI, *I socialisti e la politica estera della Repubblica italiana*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, vol. III.

³ Cfr. ANTONIO NEGRI, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Feltrinelli, Milano, 2008, 93. “[...] la questione femminista, l'affermazione della differenza sessuale, la resistenza al patriarcato e ai suoi valori, il momento negativo della separazione... È quando questo separatismo diviene differenza che c'è la capacità di esodare, ovvero di ricostruire un intero mondo a partire dalle differenze passionali, personali, sociali, civili, storiche, politiche che sono state le condizioni preliminari inventate nella separazione. Questo mondo è troppo pesante perché lo si possa far saltare interamente al primo colpo; è troppo complesso perché ci si possa cullare nell'illusione di un palazzo d'Inverno da conquistare. Ma se è così, bisogna andarsene, costruire delle nuove forme di vita, delle articolazioni e dei percorsi inediti all'interno del campo sociale. Il femminismo ha interpretato in modo importante questo tipo di strategia [...]”.

restati culturali disomogenei, certo ben più di quanto lascerebbe presupporre la recente terminologia delle “tradizioni costituzionali comuni”⁴.

Uno studio sull’argomento non può del resto prescindere da due considerazioni di fondo, che dovrebbero militare a favore di un più concreto impegno delle istituzioni comunitarie per l’attuazione sostanziale e la predisposizione di congrue tutele per il diritto di libertà religiosa: da un lato, infatti, la libertà religiosa si configura come condizione ineliminabile per garantire forme di cooperazione e di coesistenza non solo tra Stati membri, ma anche tra forza lavoro immigrata e forza lavoro autoctona all’interno di ciascun singolo Stato; dall’altro, nondimeno, il terreno della libera estrinsecazione del sentimento religioso, che voglia prendersi in considerazione in forme associate o individuali, coinvolge come pochi una pluralità di campi distinti. Prova ne sia che la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea, pur soffermandosi specificamente su profili relativi alla libertà religiosa, risulta suddivisa in sei capi che proclamano i valori costitutivi della UE, e che ciascuno di essi potrebbe ben esser riferito alla tematica in esame: dignità, libertà, uguaglianza, solidarietà, cittadinanza, giustizia. Dal punto di vista applicativo le reciproche interferenze assiologiche e funzionali sono evidenti. Nel riconoscimento della dignità della persona, non può prescindersi da una valutazione delle attività di culto: la loro inibizione coatta violerebbe la dignità personale e una loro esecuzione non conforme al rispetto della persona certamente costituirebbe una grave lesione alla dignità degli individui⁵. La libertà, vista non nell’ottica di una proclamazione semplicemente cartolare, non potrebbe che classificarsi come “eguale libertà”, alla stregua di quanto del resto previsto dal Costituente italiano. L’uguaglianza come antitesi alle prassi discriminatorie⁶ ha poi una valenza autonomamente significativa nell’ambito gius-religioso e, stando alle recenti formule adottate dal Legislatore convenzionale, l’ente confessionalmente orientato ha un proprio spazio d’azione nel settore solidaristico e in

⁴ Elementi di criticità relativi a questa formula in DONATELLA LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009.

⁵ Alcune correlazioni più dettagliate tra il concetto di “dignità umana” e la possibilità che essa sublimi attraverso la Fede di cui il rito è espressione, sia pure sostanzialmente limitate al solo spazio del “credo” cattolico-romano, possono esser rinvenute in JOSEPH RATZINGER, JÜRGEN Habermas, *Eтика, religione e stato liberale*, in *Humanitas*, 2, 2004, 232-260. Ad avviso di chi scrive, infatti, le varie contraddizioni proposte da Habermas si riferiscono sostanzialmente alle posizioni espresse dal suo interlocutore, non indagando, almeno nella sede richiamata, in ambiti ulteriori.

⁶ Si osservi al riguardo NICOLA FIORITA, *Immigrazione, diritto e libertà religiosa: per una mappatura preliminare del campo d’indagine*, in (a cura di) VALERIO TOZZI, MARCO PARISI, *Immigrazione e soluzioni legislative in Italia e Spagna. Istanze autonomistiche, società multiculturali, diritti civili e di cittadinanza*, edizioni Arti Grafiche la Regione, Ripalimosani, 2007, 285 e ss.

molti casi arriva a fornire servizi per i quali né lo Stato nazionale né il governo stesso dell'Unione riescono ad essere pienamente inclusivi e soddisfacenti. Se si osserva inoltre come la cittadinanza europea, pur sommatoria e derivata rispetto a quella dello Stato membro, sia una cittadinanza "a-confessionale", non legata all'aderenza a precetti confessionali, per garantirne il reale carattere di a-confessionalità non si può evitare di adottare una strategia di pluralismo confessionale tale da non impedire al cittadino europeo di professare liberamente la propria fede religiosa, anche ove minoritaria sul territorio nazionale o continentale. In ordine all'ultimo capo della Carta, infine, andrebbe prudentemente considerato che la Corte di giustizia delle Comunità europee, specie in tema di ricorsi per annullamento, ogni volta che sia concretamente intervenuta sull'argomento ha espresso inequivocabilmente la propria scelta, di metodo e merito, per il rito processuale, equo e accusatorio, svolgentesi nel pieno rispetto del contraddittorio⁷, e che un simile modello, pur escludendo sin qui una sindacabilità diretta e una concorrenza di giurisdizioni dello Stato nei confronti del gruppo religioso⁸, dovrebbe estendersi almeno in linea di principio ai procedimenti disciplinari che investono organi interni di tipo confessionale.

Siffatte ragioni hanno militato a favore di una progressiva espansione del fattore religioso non solo come oggetto di meccanismi e provvedimenti legislativi, ma anche come *locus* reale nella vita quotidiana. Ciò consente, in ultima analisi, di trarre due conclusioni particolarmente significative. In primo luogo, essendosi ampliato lo spazio di intersezione tra normative confessionali e normative statuali, ne è conseguentemente uscito "rafforzato", "ristrutturato", ed evidentemente "accresciuto", l'ambiente applicativo del Diritto Ecclesiastico. E, in seconda battuta, è divenuto sempre più necessario misurarsi con un Diritto Ecclesiastico Comparato (valutare come i Legislatori

⁷ La vicenda è ripresa da vicino nella recente giurisprudenza costituzionale italiana sorta a seguito della novella dell'art. 111 Cost. (e dei relativi esiti applicativi, influenzati più o meno marcatamente dai modelli accusatori europei -si consideri a questo titolo la l. n. 63/2001, che modifica la disciplina sulla formazione e valutazione della prova). "[...] da questo principio, con il quale il legislatore ha dato formale riconoscimento al contraddittorio come metodo di conoscenza dei fatti oggetto del giudizio, deriva quale corollario il divieto di attribuire valore di prova alle dichiarazioni raccolte unilateralmente [...]" (cfr. Corte Cost. n. 32/2002) e, pur ribadendo che il contesto è quello di una giurisdizione statuale e non quello d'un organo di disciplina confessionale (il che non giustificherebbe OGNI compressione del diritto di difesa), "[...] ne emerge un sistema che si propone di apprestare la necessaria tutela del principio del giusto processo in tutti i casi in cui può risultare compromessa l'imparzialità del giudice [...]" (cfr. Corte Cost. 283/2000).

⁸ Il principio della *sana cooperatio* tra ordini è ben esplicato, anche in riferimento alla possibilità che da essa sorgano vantaggi per la agibilità degli spazi democratici, in LUCIANO ZANNOTTI, *La sana democrazia. Verità della Chiesa e principi dello Stato*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2005.

rispondano in modo differente a problematiche sostanzialmente omologhe), con un Diritto Ecclesiastico Europeo (verificare la comparazione nel campo appena più definito degli Stati europei, con ciò dovendosi ritenere, ad avviso di chi scrive, tanto gli Stati aderenti quanto quelli in via di adesione o non interessati all'adesione) e con un Diritto Ecclesiastico Comunitario, probabilmente caratterizzabile come l'insieme delle norme relative alla disciplina del fatto religioso contenute nei trattati, nelle direttive, nei regolamenti e, benché in via più spesso meramente programmatica, anche nelle dichiarazioni⁹.

2. *Alcune applicazioni problematiche e nuove frontiere per la scienza ecclesiastistica*

Quanto sin qui osservato ha il merito di porre il diritto di libertà religiosa in una prospettiva dinamica. Dal punto di vista delle sue manifestazioni nello spazio sociale, il modello adottato dal Costituente italiano, per altro non nuovo, può essere ancora ritenuto soddisfacente. Emergono le questioni fondamentali: il diritto di professare liberamente la propria convinzione spirituale o morale e in ciò avvalorando anche la scelta di non professarne alcuna, aprioristica e trascendente; il diritto di seguirne e praticarne i culti, riconoscendo rilevanza al doppio binario del culto *more domestico* e di quello che si svolge in forma corale; il diritto di farne propaganda e, seguendone la diffusione, coinvolgere nuovi soggetti nell'adesione a quel determinato convincimento¹⁰. Ma il diritto di

⁹ La questione fondamentale, questione “presupposta” e non “posta”, dovrebbe essere invece l'individuazione di un simbolo aggregante, a livello comunitario, che uniformi, nel limite dei “diritti nazionali”, le tutele previste a favore dei gruppi minoritari. In termini più generali, “[...] i simboli statuali – che denotano entità politiche sacralizzate – hanno una “funzione aggregante” (dal momento che essi costituiscono precisi messaggi di appartenenza) ma anche una “funzione escludente” (dal momento che – anche attraverso la loro individuazione e la loro ostensione – gli organi di potere comunicano quali valori debbano ritenersi esclusi [...]. [...] si può dire che i simboli statuali uniscono coloro che si identificano nei valori di riferimento di una determinata comunità politica, e successivamente dividono questi ultimi dai dissidenti [...]”, come osservato in VINCENZO PACILLO, *Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine*, in *Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose* (<http://www.olir.it>), dicembre 2004, 1.

¹⁰ Questa interpretazione di “sistema” dell’art. 19 è avallata dalla stessa Corte Costituzionale. Si è peraltro riconosciuto che la tutela accordata al diritto di libertà religiosa del singolo dovrebbe in qualche modo esser analogicamente estesa al gruppo organizzato in quanto ente. Per quanto le due differenti “protezioni costituzionali” non debbano essere confuse, almeno ad avviso di chi scrive, “[...] la protezione del sentimento religioso è venuta ad assumere il significato di un corollario del diritto costituzionale di libertà di religione, corollario che, naturalmente, deve abbracciare allo stesso modo l’esperienza religiosa di tutti coloro che la vivono, nella sua dimensione individuale e comunitaria, indipendentemente dai diversi contenuti di fede delle [...] confessioni” . Cfr. Corte Cost. n. 329/1997.

libertà religiosa, riletto in una prospettiva meno ipostatizzata, tanto nell'ottica della sua tangibile lievitazione nelle sfere dell'agire comunicativo quanto nella prospettiva di mutazioni sociali in atto, ancora non munite di una compiuta valorizzazione giuridica, presenta ulteriori caratteri di dinamicità e modifica-
zione progressiva in quello stesso spazio che la dottrina gius-pubblicistica e gius-economicistica ha definito “modello sociale europeo”¹¹.

È indubbio infatti che rendere effettivo il diritto di libertà religiosa, quale che sia il suo inquadramento scientifico (diritto civile, diritto politico, diritto sociale...), invita a guardare con maggior distacco alle categorie di “diritti” sin qui analizzate. Pur essendo riproponibile la qualificazione del diritto di libertà religiosa come “diritto civile”, preventivamente e necessariamente oggetto di un riconoscimento da parte di un'autorità pubblica, che così non obbliga a seguire un orientamento determinato e si spoglia, almeno formalmente, di una prospettiva confessionistica, è altrettanto innegabile che il diritto di libertà religiosa è anche e perciò “diritto pubblico”, che si fa valere *prima facie* nei confronti di ogni possibile ingerenza o molestia e che si attua conformemente alle disposizioni costituzionali. Tuttavia la “partita” (cioè, la definizione scientifica del diritto di libertà religiosa) non è affatto chiusa, ed è proprio ragionando in ambito comunitario che le prospettive si fanno più interessanti. Sebbene non lo si possa concepire *tout court* come un “diritto politico”, esso può manifestarsi anche in contesti di rappresentanza o partecipazione: connotare religiosamente un seggio elettorale, un ufficio comunale, una camera assembleare non è evidentemente senza significato ai fini della tutela della libertà religiosa e della sua affermazione sostanziale. Vieppiù, è da considerarsi come i processi di secolarizzazione non solo abbiano investito gli ordinamenti profani, i cui legami col precettismo confessionale specie in Occidente hanno conosciuto stagioni recenti di profondo allentamento, ma anche e di ritorno gli stessi ordinamenti endo-religiosi¹² che hanno verificato

¹¹ Appare significativo che le tipologie di Stato sociale più frequentemente osservate in Europa contemporaneamente si associno a un diverso tipo di politica ecclesiastica. Su questa scia interpretativa si noti già LUCIANO ZANNOTTI, *Stato sociale, edilizia di culto e pluralismo religioso. Contributi allo studio della problematica del dissenso religioso*, Giuffrè, Milano, 1990.

¹² Il ragionamento si ripropone sia sulla sponda del “simbolo religioso” che su quella del costume sociale, anche perché la “[...] difficoltà di Lukács, e probabilmente anche di Benjamin, e forse in generale dell'estetica “moderna” che sente come troppo stretti i confini della dottrina kantiana e neokantiana del disinteresse estetico, consiste, dal punto di vista che stiamo cercando di chiarire qui, nel fatto che non si riesce a pensare la secolarizzazione in tutta la sua portata: lo sviluppo dell'arte come fenomeno specifico (e dell'estetica come teoria) appare legato all'emancipazione dell'arte dalla religione; ma il significato dell'esperienza estetica, una volta che lo si voglia cogliere nella sua specificità, rimanda ancora una volta a un ambito che non si lascia definire se non in riferimento all'esperienza della religione [...]”. Cfr. GIANNI VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, 82. Da un punto di

al proprio interno l'utilità di strumentazioni tecnico-giuridiche provenienti dalle scienze laiche (principio di maggioranza, elettività di talune cariche, devoluzione di poteri in senso ascensionale e discensionale), almeno in alcuni casi e fatte salve le non negoziabili prerogative che ciascun fedele intende riservare al proprio sistema valoriale di riferimento (stabilire cosa sia giusto e cosa sbagliato, ricavare dalle dottrine insegnamenti morali universali non contingenti, ecc.). Accogliendo entrambe le prospettive di progressiva apertura del mondo confessionale a cosa avviene al di fuori di esso, anche ad opera di soggetti che siano contemporaneamente adepti di un culto e individui attivi in uno spazio sociale dato, non può che riprendersi, nelle forme nuove che vanno delineandosi, l'idea, già in Williams, di un diritto di libertà religiosa certamente connotabile anche da un punto di vista politico¹³.

L'argomento non può darsi esaurito neanche in questi termini. Ove si accolga, infatti, una concezione dinamico-promozionale del diritto di libertà religiosa – ma, sebbene in modo più sfumato, il ragionamento potrebbe riguardare anche un'accezione assimilazionista e indifferentista dello stesso –, la disciplina giuridica del fatto religioso ha una non meno evidente componente di carattere sociale. Che costi deve sopportare uno Stato per dare effettività al diritto di libertà religiosa? E rendere effettivo questo diritto riconosciuto non ha davvero alcun costo in capo al cittadino, o anzi a “tutti”, secondo la scelta costituzionale? Che benefici incontrerebbe la vita del singolo? Avrebbe ricadute sull'ordinamento giuridico nel suo insieme? Tali interrogativi sono ancor più significativi se traslitterati in ambito globale, ben oltre la sterile riproposizione del dualismo tra modelli integrazionisti e modelli (marcatamente) separatisti: la natura trans-nazionale di molte confessioni religiose, discendente almeno in parte da una loro diffusa pretesa d'universalismo, continuamente spinge a misurare la disciplina giuridica con cui esse entrano a contatto nei diversi Stati nazionali. È alla luce di questo “confronto tra trattamenti” che la Chiesa Cattolica Romana ha deciso di munirsi di una politica concordataria d'ampio spettro: la legislazione concordata ha il merito di limitare le aporie

vista più vicino alla scienza canonistica, piace ricordare EDOARDO DIENI, *Finzioni canoniche. Dinamiche del “come se” tra diritto sacro e diritto profano*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹³ Una rilettura, in chiave di moderna “teoria del Diritto”, dell'opera di Roger Williams è del resto proposta in SERGIO FERLITO, *Separazione tra Stato e Chiesa e libertà religiosa nel pensiero di Roger Williams. La sanguinaria dottrina della persecuzione per causa di coscienza*. Londra 1644, G. Giappichelli Editore, Torino, 1994. Più di recente, sull'influenza di Roger Williams in sede di assemblea costituente americana, si veda VITTORIA BARSOTTI, NICOLA FIORITA, *Separatismo e laicità. Testo e materiali per un confronto tra Stati Uniti e Italia in tema di rapporti stato/chiese*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008, 19.

che fisiologicamente nascono in regimi di unilateralismo¹⁴, laddove ogni Stato potrebbe avanzare la pretesa di legiferare indiscriminatamente – ma legittimamente, in assenza di negoziazioni quadro con le minoranze religiose e di limiti più stringenti di quelli internazionalmente riconosciuti – anche in materia religiosa.

Non può in aggiunta tacersi come, anche nel silenzio o nell'assenza di discipline negoziate, la richiesta di una tutela evolutiva del diritto di libertà religiosa vada ridisegnando la piattaforma tradizionale dei diritti sociali, come da ultimo suggerito da quelle norme lavoristiche riguardanti il riposo settimanale e giornaliero, potenzialmente confliggenti con tempi, spazi e modi che non di rado le prassi confessionali reclamano per la preghiera o le celebrazioni rituali¹⁵.

Per ciò che concerne i diritti sociali è il caso di precisare che il modello emergente a partire dal Nuovo Trattato di Roma, e tendenzialmente osservabile negli Stati membri tutti (pur per ragioni significativamente diverse l'uno dall'altro), è quello di una “economia sociale di mercato”, dal lato dei rapporti tra professionisti e consumatori, ma anche di un “sistema integrato pubblico-privato”¹⁶ nella realizzazione di opere e progetti di utilità sociale: proprio in questo ambito, e l'esperienza italiana è indicativa al riguardo, l'apporto delle confessioni religiose e degli enti a loro riferibili costituisce una delle voci più radicate nel settore della solidarietà sociale. Questa attuosità religiosamente ispirata può del resto costituire, oltre a un elemento socialmente positivo e

¹⁴ Limitare quelle aporie, certamente, o creare di nuove. “*Una cosa è pertanto lo strumento concordatario, altra la rilevanza davvero eccessiva che a un singolo concordato ha dato la Costituzione italiana, che è indubbiamente servita alla sua difesa [...]*”, nota MARIO TEDESCHI, in ID, *Studi di Diritto Ecclesiastico*, Jovene, Napoli, 2004, II ed. '59.

¹⁵ Sul punto pare potersi rinviare ancora a ANTONINO MANTINEO, *Le festività religiose verso l'inclusione tra i diritti all'obiezione di coscienza e le tentazioni di pluriconfessionalismo particolaristico*, in *Diritto del lavoro on line*.

¹⁶ Sulle problematiche relative al cosiddetto *welfare-mix*, acutamente “[...] ritornando all'esame della legge-quadro n. 328 del 2000, abbiamo già rilevato come l'elemento nuovo fosse costituito dal ruolo assegnato dalla legge ai diversi soggetti del privato-sociale, nonché ai privati: in particolare, gli artt. 1, 3 e 5 hanno disciplinato la materia. Così, il punto quattro dell'art. 1 ha stabilito che “Gli enti locali, le regioni e lo Stato, nell'ambito delle rispettive competenze, riconoscono e agevolano il ruolo degli organismi non lucrativi di utilità sociale, degli organismi della cooperazione, delle associazioni e degli enti di promozione sociale, delle fondazioni e degli enti di patronato, delle organizzazioni di volontariato, degli enti riconosciuti dalle confessioni religiose con le quali lo Stato ha stipulato patti, accordi o intese operanti nel settore della programmazione, nella organizzazione e nella gestione del sistema integrato di interventi e servizi sociali”. Ed il successivo punto cinque, precisa che “alla gestione ed all'offerta dei servizi provvedono soggetti pubblici nonché, in qualità di soggetti attivi nella progettazione e nella realizzazione concertata degli interventi” gli stessi organismi di cui al punto precedente e, altresì, “altri soggetti privati”” (sottolineato mio), ANTONINO MANTINEO, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008, 226-227.

costruttivo, anche una possibile e futura inquietudine per i Legislatori nazionali: enti confessionali tenteranno di legittimare il più possibile la propria immagine attraverso uno spiccato e aprioristicamente non censurabile e non censurato interventismo sociale, pure laddove abbiano violato in altra maniera – ad esempio in tema di proselitismo – le disposizioni poste a tutela della libertà religiosa. Tali preoccupazioni, autorevolmente sollecitate, sono del resto conseguenza diretta dello speculare affinamento non solo delle forme di tutela e, in alcuni casi, promozione del proselitismo lecito, ma anche delle strategie propagandistiche più penetranti attinte dalla politica del marketing e dal ricorso spesso disinvolto a pratiche manipolative del consenso che la semplice normazione di diritto comune – con ciò non si vuol esprimere, come si vede, un giudizio di valore – non è più idonea a leggere, disciplinare e contrastare compiutamente.

A ulteriore riprova della capacità del tema giuridico-religioso di penetrare fino in fondo nelle nuove problematiche e nei nuovi test di compatibilità ordinamentale proposti dalle modifiche legislative e dai costituentisi assetti sociali, basti pensare al peso crescente che il convincimento religioso va assumendo nelle questioni relative ai cosiddetti “nuovi diritti”, sia quelli che tali possono esser definiti da un punto di vista tecnico, perché mai prima d’ora evidenziatisi alla dottrina e alla giurisprudenza, sia quelli che – più precisamente – fanno rivivere concetti su cui già si è misurato il pensiero giuridico, ma in modalità aggiornate dal (e/o tramite il) progresso tecnico-scientifico. In ordine al primo elemento individuato, è il caso di riferirsi alla emergente discussione relativa ai diritti degli animali, la cui tutela da forme di sfruttamento, violenza ed abbandono è legata a filo doppio, e in almeno due sensi, al riconoscimento del sentimento religioso come *animus* che può guidare l’individuo nella pluralità dei suoi comportamenti sociali¹⁷. I problemi che si pongono, infatti, possono essere inerenti alla obiezione di coscienza religiosamente orientata in merito a forme di sperimentazione animale che, se dal punto di vista di un’ipotetica norma incriminatrice generale, non integrano tipologie di maltrattamento, dal punto di vista della predisposizione emotiva del singolo possono essere ben più penetranti e sgradevoli. Non solo: qualora si accordi particolare

¹⁷ In realtà la tematica può rappresentare uno spunto ed un incentivo ad affrontare diversamente, e in modo più ampio, la correlata questione della tutela ambientale. Con accenti (e bersagli) diversi possono qui esser richiamati FRANCESCA RESCIGNO, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2005; VALERIO POCAR, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2005; (con qualche ragguglio d’impostazione animalista e contemporaneamente spiritualistica) ALESSANDRO ARRIGONI, *I diritti degli animali. Verso una civiltà senza sangue*, Cosmopolis, Torino, 2004.

tutela, da una parte al simbolo religioso in quanto tale, cioè entità fisica, corpo riconoscibile, investito di un senso (non solo materiale ma anche) immateriale, e dall'altra alla vita animale in quanto anch'essa portatrice di diritti – non fosse che quello basico di una pacifica prosecuzione dell'esistenza –, in caso di violenza compiuta a danno di un animale consacrato, *ex post*, o comunque sacro *ex ante* per una determinata confessione religiosa, *praeter sacramentum*, sarebbero legittimi un qualche inasprimento sanzionatorio o una più forte tutela risarcitoria a vantaggio del proprietario dell'animale, o della comunità religiosa organizzata che attraverso esso espletava alcuni dei propri riti? Ragionare “di anime e di animali” in tempi in cui, a scopo deterrente o provocatorio poco qui importa, per scoraggiare l'edificazione di una moschea si indice sul terreno prescelto il pascolo di maiali...¹⁸ non è un esercizio sterile o meramente ipotetico. Bensì un'inquietudine concreta che spinge a ridurre, almeno in questi casi prudentemente evitabili, alla luce di una interpretazione sistematica delle norme di diritto comune, le ipotesi conflittuali tra minoranze etnico-religiose – ed anche economico-sociali¹⁹ – e comunità stanziali maggioritarie, probabilmente e in aggiunta contraddistinte da un diverso sentire in materia religiosa²⁰.

Che il tema sia destinato ad avere, nel corso degli anni, una sempre maggiore presenza nell'attualità è confermato dall'astensionismo del Legislatore che, anche ove intervenuto sulla questione delle sperimentazioni o dei maltrattamenti animali, ha sin qui preferito non soffermarsi specificamente sull'argomento: una presa di posizione tanto apparentemente scontata è potenzialmente foriera di ricadute speciose e, come spesso l'amplificazione della tutela del sentimento religioso ha comportato, la via del *quieta non mouere* mantiene la sua forza attrattiva per periodi contrassegnati da tensioni conflittuali. Un

¹⁸ Più che sufficiente, al riguardo dello sgradevole accaduto, il resoconto “*Un maiale-day contro la moschea*” su *corriere.it* (sito web ufficiale del quotidiano il “Corriere della Sera”), 14 settembre 2007.

¹⁹ La prevalenza del movente economico su quello politico, o la risoluzione del secondo nel primo, induce talune riflessioni disilluse, giacché il rapporto tra politico ed economico “[...] in fondo, è simile a [...] quello [...] tra le “due facce e il vaso”: si possono vedere o le due facce o il vaso, mai tutte e due le cose contemporaneamente – occorre fare una scelta. Per lo stesso identico meccanismo, se si mette a fuoco il politico, l'economia si riduce a un empirico “approvvigionamento di beni”, e se invece si guarda l'economico, la politica è ridotta a semplice teatro dell'apparenza, fenomeno transitorio e contingente destinato a sparire con l'avvento di una più avanzata società comunista (o tecnocratica) dove, come già suggeriva Engels, l’“amministrazione delle persone” è destinata a dissolversi nell’“amministrazione delle cose””, ŠLAVOJ ŽIŽEK, *Tredici volte Lenin per sovvertire il fallimento del presente*, Feltrinelli, Milano, 2003, 88.

²⁰ Sui rapporti tra *governance* e *lobbies* in ambito gius-religioso, cfr. GIANFRANCO MACRÌ, *La rappresentanza degli interessi religiosi nel processo costituente europeo*, su *Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose* (<http://www.olir.it>), gennaio 2005.

orientamento di politica legislativa in poco o in niente accantonato: persino nel caso della tortura umana, la cui condanna ha avuto nel mondo confessionale tanto sostenitori insospettabili quanto inflessibili oppositori, l'ordinamento italiano ha preferito non munirsi di una chiara tipizzazione legislativa, nemmeno in quei casi dove la tortura poteva apparire contigua agli *hate crimes*, e alla classe (o “alle classi”?) di reati culturalmente motivati.

La penetrazione del fattore religioso nelle scelte di famiglia, come negli stessi termini si notava per quelle categorie di illeciti che insistono su forme di “odio di genere” difficilmente arginabili col solo strumentario tecnico-tradizionale, non è un tema nuovo e perciò non riguarda “nuovi diritti”, cioè diritti di nuova evidenziazione pubblica in senso proprio, semmai la progressiva mutazione che situazioni giuridiche consolidate stanno riscontrando attraverso il cambiamento delle dinamiche relazionali²¹. Il tema gius-religioso opera in questo ambito da incisiva bisettrice, che divide trasversalmente non solo l’opinione pubblica europea o internazionale, non solo quella degli Stati membri della UE, ma, a un livello se possibile ancora più marcato, gli stessi gruppi confessionali omogenei. Avanzare spiegazioni antropologiche relativamente a questo *divide* è impresa ardua, e probabilmente non richiesta per la valutazione dei sommovimenti religiosi che hanno caratterizzato l’Europa nell’ultimo decennio o la caratterizzeranno nel prossimo. Tuttavia, è possibile registrare come le forme di religiosità diffusa, cioè quelle più tradizionali e radicate, seguite in modo più convinto dai fedeli in ottemperanza a un convincimento trascendente (ciò che negli ordinamenti laico-profani è: *opinio iuris sive necessitatis?*), hanno spesso veicolato tendenze in materia di diritto di famiglia particolarmente rigorose e funzionalmente connesse al mantenimento delle nozioni familialistiche che potevano connotare quella determinata aggregazione religiosa al momento stesso della sua nascita. Le esperienze religiose che meno stanno scontando il banco di prova delle nuove forme di relazioni affettive (quelle di fatto comunque intese, quelle *more uxorio* dal punto di vista propriamente civilistico²²) sono quelle che dimostrano l’atteg-

²¹ Su questi aspetti sopravvivono contrarietà non del tutto spiegabili col ricorso all’analisi storica. Difatti non convince completamente il modo in cui normalmente si discorre di: “[...] presenza socioecclesiastica. Se intende la presenza sociale della Chiesa, sono d'accordo. Se invece con questa impressione intende qualcosa di più ampio, e cioè una presenza sociale del mondo cattolico in generale, allora avrei dei dubbi. A me pare, infatti, che dagli anni Sessanta in poi ci sia stato un lento ritrarsi di questa presenza che peraltro, fin dall'origine dello Stato nazionale, era molto limitata. Dopo il 1860, e molto a lungo, infatti, in settori importanti della vita nazionale come quelli della cultura, della stampa, dell'università, i cattolici sono stati estremamente sottorappresentati. [...] Almeno in Italia, l'esclusione della dimensione religiosa dallo spazio pubblico mi pare sia stata in buona parte un'autoesclusione [...]”, cfr. ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, CAMILLO RUINI, *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2009, 66.

giamento più inclusivo e caritativo nei confronti dell’altrui comportamento domestico, anche ove non lo condividano o addirittura ne contestino in radice la genuinità, la positiva proponibilità oppure l’adattabilità ai propri canoni. Questo atteggiamento può nondimeno essere applicato a campi ulteriori a quello delle relazioni *amorevoli* o delle discriminazioni di genere, ma più ampiamente a quelle pratiche che, assolutamente non prevedibili da parte di Testi Sacri millenari o centenari – sia per la modificazione delle strutture sociali che per la sostenuta accelerazione del progresso medico e scientifico –, lasciano a quel particolare tipo di “interprete” che è il “fedele” un ruolo magari non “creativo” (accettando metodologicamente l’inammissibilità di una lacuna nella *ratio divina* in chi vede in essa una forma di perfezione), eppure innegabilmente “conciliativo”, volto alla errante ma serena ricerca di un *habitus* mentale congruo a seguire la contemporaneità senza tradire la Fede²³.

3. Lo spazio delle trasformazioni ed ipotesi recenti di conflittualità sociale

Le osservazioni sin qui proposte non mirano ovviamente a (pre)determinare una visione olistica del diritto di libertà religiosa²⁴, né pretendono che le

²² Anche se una sua specifica configurazione pare ancora controversa, specie in ordine a due problematiche: quella della coabitazione (nozione più ristretta della necessaria comunanza affettiva) e quella delle prestazioni materiali per l’assistenza tra conviventi (che la dottrina risolve con un’interpretazione evolutiva [*sic*] dell’art. 2034 del C.c.).

²³ La gran parte dei tentativi compiuti in questo senso, quale che sia l’esito cui essi conducono, non può che fondarsi su un riconoscimento della diversità tra precezzo di matrice divina e concreto obbligo giuridico gravante sul consociato, “[...] almeno nel caso del cristianesimo, a questa tendenza esistono potenti contrappesi. Il primo è, o almeno dovrebbe essere, la consapevolezza che questa religione non è nostra opera, ma dono gratuito di Dio – come già dicevo – destinato a tutti gli uomini, i popoli e le culture. Il secondo è che all’essenza più profonda del cristianesimo appartiene l’amare il prossimo come “noi stessi”. Il cristianesimo, dunque, per sua natura, è aperto e inclusivo, non esclusivo e ostile, riconosce all’altro eguale dignità. Spesso i cristiani si sono comportati in maniera assai diversa, ma così facendo, si sono allontanati dalla loro vocazione autentica. Quanto al dialogo interreligioso, la sua principale difficoltà non consiste nel fatto che i credenti delle diverse religioni non possano riconoscersi uguali come persone [...]”, CAMILLO RUINI, in Id, ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *Confini*, cit. 108.

²⁴ Risulta più convincente, nella qualificazione non tanto del diritto di libertà religiosa quanto delle modalità entro cui dovrebbe svolgersi, l’impostazione metodologica fatta propria dalla Corte Costituzionale, quando ha dichiarato illegittimi una serie di articoli del R.D. 30 ottobre 1930 n. 1731 (Norme sulle comunità israelitiche e sulla Unione delle comunità medesime) che imprimevano natura pubblicistica alla personalità giuridica della Unione in esame. Difatti: “[...] non [...] conforme ai richiamati principi la normativa da cui tale regime deriva, soprattutto perché essa comporta l’assoggettamento di formazioni sociali, che si costituiscono sul sostrato di una confessione religiosa, alla penetrante ingerenza di organi dello Stato; il che, inoltre, rispetto alle altre religioni, costituisce una palese discriminazione che contrasta con il principio di uguaglianza, con quello della libertà religiosa

richiamate istituzioni comunitarie, nell'accostarsi alla corrente morfologia dell'associazionismo religioso, adottino tattiche promozionali o finanche di mera sanzione giuridica chiaramente eccedenti le loro competenze. Semmai spingono a credere che una valorizzazione adeguata del sentimento religioso, individuale o collettivo che sia, che abbia una più intima ontologia di ordine etico-morale e perciò non strettamente confessionista, possa giocare un ruolo positivo nel risolvere quei contrasti pratici che tante volte costituiscono banco di prova impegnativo per l'interprete, lo studioso e gli operatori giuridici tutti. Soprattutto, simile valorizzazione potrebbe, da un lato, avere un ruolo propositivo ed assertivo nel riconoscimento di tutti quei diritti che, o per la loro intrinseca natura o per le forme attuali che vanno assumendo, risultano allo stato sforniti della imprescindibile protezione da parte dell'ordinamento; dall'altro, pare innegabile che un iter di comprensione di certe rivendicazioni di tipo religioso-spirituale costituisca un buon viatico per favorire l'integrazione e per scongiurare scenari che altrimenti potrebbero a breve proporre il riaffacciarsi di una questione religiosa e di una frattura sociale all'interno dello spazio continentale. Questo rischio non è semplicemente ipotetico, condizionato e potenziale: al contrario, ha già gettato le fondamenta della propria evenienza pericolosa in molti degli Stati europei. Ogni fenomeno si presenta in un contesto specifico, quello della sua apparizione, ed istituire parallelismi azzardati non giova alla nettezza del metodo di ricerca. Non sono all'orizzonte vicende come le persecuzioni anticristiane in Asia²⁵, anche se minoranze etniche diffuse, peraltro portatrici di sistemi valoriali e confessionali diversi da quelli dominanti, ricevono sempre più spesso trattamenti che definire *under-standard* è comunque ingenuo rispetto alla continua minaccia di violenze, prevaricazioni e sindromi di esclusione e panico sociale. Né può profilarsi una deriva neo-teocratica, o neo-cesaropapista, come in Stati del Medio Oriente, dove il crinale tra

e con quello della autonomia delle confessioni [...]" Cfr. Corte Cost. n. 259/1990. Per una critica sulle incertezze terminologiche che spesso si rinvengono nella giurisprudenza, tra "religione" e "confessione religiosa", si rinvia a ANTONINO MANTINEO, *Associazioni religiose e "nuovi movimenti" religiosi alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<http://www.statoechiese.it>), ottobre 2009.

²⁵ Il riferimento potrebbe essere al caso indiano e ai divieti correntemente operanti che impediscono la conversione dall'induismo ad altre "confessioni religiose". Essi, però, al di là di episodi di violenza sociale che denotano un certo pregiudizio anticristiano, sono riferibili a qualunque altra ipotesi di conversione, e, in modo sia pure approssimativo, miravano inizialmente a scongiurare quelle ipotesi di conversione manipolata e fraudolenta che poi nella giurisprudenza europea (cfr. in merito la sentenza "Kokkinakis") hanno dato luogo alla nozione di "proselitismo abusivo". In ogni caso, gli stati ad oggi interessati a questo perdurante divieto sono: Orissa, Madhya Pradesh, Arunachal Pradesh, Gujarat, Rajasthan, Chhattisgarh, Himachal Pradesh.

prevalenza del religioso sul politico o viceversa è sfumato, ma dove in ogni caso l'argomentazione confessionale sovrasta quella civile nella discussione politica e giuridica. Dette impostazioni non sono aliene alla realtà di quei popoli, lo sarebbero semmai in quella europea (specie quella comunitaria) contemporanea. E però non può per questo esser smentito come il fattore religioso si intrecci alle crisi sociali che stanno coinvolgendo le principali regioni geopolitiche europee...

Nell'Europa Orientale, pur smembratasi l'unione socialista ma non un'area di influenza e lobbismo russa o filo-russa²⁶, il ritorno massiccio e partecipato delle popolazioni locali verso riti e sentimenti religiosi non è senza significato: può anzi trattarsi di una nuova presa di coscienza rispetto alle politiche privative perseguitate per decenni dai governi della zona. Ma è altrettanto vero che pure in queste aree si sta diffondendo un atteggiamento repressivo nei confronti delle minoranze, specialmente quella gitana, che colà può vantare un insediamento centenario. La Chiesa Ortodossa, contraddistinta dal principio dell'autocefalia nazionale, può trasmettere un messaggio costruttivo ed antisettario nei confronti delle minoranze, come del resto, nonostante i percorsi scismatici che la attraversano da circa un millennio²⁷, è autenticamente proprio dell'insegnamento ortodosso e dalla particolare azione *terapeutica* attraverso cui mira a riscattare l'Uomo dal Peccato.

Quando queste motivazioni di carattere etnico (maggioranza *versus* minoranza) si sono intersecate con uno scenario sociale instabile e violento, anche le zone più aperte a un fecondo dibattito inter-religioso e multiculturale hanno conosciuto fenomeni di intolleranza e una conflittualità sociale certamente aggravata dalla miseria degli ultimi²⁸. Le prese di posizione dell'Ortodossia

²⁶ Sia consentito rifarsi alle preoccupazioni espresse da ADRIANO ROCCUCCI, *Roma-Mosca, volo senza scalì*, in *Limes*, "L'Agenda di Papa Ratzinger", suppl. al n. 2/2005, 73-94.

²⁷ Il riferimento è, ovviamente, allo scisma del 1054, ma – adattata a un discorso di critica dell'ecumenismo (post)moderno – è certamente una posizione di "separazione", almeno nel senso di "distanza", e perciò resistenza, quella assunta dalla Chiesa Greco-Ortodossa [del] vecchio calendario moderato "Santo Sinodo in Resistenza", dalla Chiesa Ortodossa Rumena [del] vecchio calendario, nonché dalla omologa espressione nazionale bulgara.

²⁸ Si verifica una tentata tipizzazione legislativa, "[...] all'esame del comma nono dell'art. 10, si deve sottolineare che l'avere fatto rientrare attività come l'assistenza sociale e socio-sanitaria, la formazione, l'istruzione – purché dirette a persone svantaggiate in ragione di condizioni fisiche, psichiche, economiche, sociali o familiari (art. 10, comma 2, lett. a) – tra quelle che godono delle dette agevolazioni, permette agli enti ecclesiastici, che proprio in questi settori hanno spesso gestito molte iniziative, di poterle realizzare alle condizioni previste [...]". [...] gli istituti religiosi, le associazioni e società cooperative che svolgono attività nel campo dell'istruzione sono considerate Onlus, limitatamente alle attività di istruzione e di formazione nei confronti di persone svantaggiate e se hanno richiesto l'iscrizione all'anagrafe [...] (sottolineato mio). Cfr. ANTONINO MANTINEO, *Le confraternite*, cit., 190-191.

Greca sulla rivolta di Atene, pur autorevoli²⁹, suscitano perplessità e anzi l'apprezzamento del messaggio religioso sembra star diventando veicolo preferenziale della propaganda partitica.

Il fenomeno della contaminazione, tra conservazione e resistenza delle interpretazioni ecclesiali meno propense al dibattito con nuove realtà sociali e tentativo di godere del consenso di queste, non è nuovo alla realtà italiana³⁰, e per di più risulta aggravato da un pluridecennale dualismo tra intransigenze clericali ed esasperanti visioni tecnocratiche non tanto delle Scienze – il che potrebbe rivelarsi inevitabile³¹ –, ma anche della stessa attività legislativa. Le frizioni tra le due opposte tendenze sembrano favorire contingenti prevalenze di una fazione sull'altra, e il quadro europeo non è privo d'esempi simmetrici e speculari: si consideri la nuova stagione dei diritti civili in Spagna, dove pure si è registrato un aumento delle erogazioni a favore della Chiesa Cattolica, o la conclusione del paradigma dell'antiproibizionismo olandese, che, alle prime crepe nell'ordine pubblico, ha giustificato stravolgimenti nel modello dell'accoglienza e dell'inclusività garantista che i Paesi Bassi parevano aver proficuamente, e radicalmente e definitivamente, adottato³².

²⁹ *Auctoritas* a cui è possibile assegnare un qualche fondamento giuridico, se si ripropone l'opzione paraconfessionale veicolata dalla Carta Fondamentale ellenica, che all'art. 3 definisce “prevalente” la religione cristiano-ortodossa. Ad avviso di chi scrive, tuttavia, il pluralismo delle eguali libertà – pluralismo fragile e sminuito, sia chiaro – può attecchire, e anzi è consigliabile che lo faccia, anche in territori culturalmente e religiosamente connotati in modo radicale.

³⁰ Per alcuni Autori il *punctum dolens* pare concentrarsi soprattutto nell'attitudine a fornire interpretazioni letterali delle norme e delle Scritture, “[...] un esempio dovuto a Johnson: all'ingresso del parco un cartello dice che è vietato l'ingresso ai veicoli a ruote. Come lo dobbiamo interpretare? Come tutti i problemi di giudizio morale (una prescrizione) si presta ad ambiguità classificative. Mentre tutti si trovano d'accordo sul fatto che biciclette e moto non possono entrare, diventa più difficile giudicare circa i pattini a rotelle e probabilmente bisognerà chiedere a un poliziotto, cioè può rendersi necessaria un’interpretazione autorevole”; e magari la cosa può finire in un tribunale. Per non parlare di un invalido sulla sedia a rotelle. Se il cartello viene preso alla lettera, dovrebbe essere addirittura rimosso un veicolo militare (con le ruote) issato su un piedistallo a ricordare la seconda guerra mondiale [...]. Cfr. PAOLO VINEIS, ROBERTO SATOLLI, *I due dogmi. Oggettività della scienza e integralismo etico*, Feltrinelli, Milano, 2009, 148. Va pure notato che l'esempio, oltre ad essere volutamente paradossale nella versione di Johnson, non significa necessariamente che interpretazioni tanto macchinose siano esclusivamente frutto degli interessati al mantenimento delle ortodosse.

³¹ Cercando di descrivere il momento in cui questo approdo della tecnica verso il Potere si verifica, è possibile partire dall'impostazione kantiana “[...] sulle condizioni di possibilità della fisica come scienza [...]: la fisica come scienza, o in generale la scienza-tecnica moderna come essa si dispiega nel mondo [...], nella società totalmente organizzata, è possibile solo a condizione di non pensare più la verità sul modello dell'evidenza di coscienza; l'impresa scientifica moderna porta con sé la consumazione di quel modello, la messa in secondo piano della verità-conformità, in definitiva la sempre più accentuata divaricazione tra il reale -come ciò che si dà nell'immediatezza di una intuizione cogente- e il vero, come ciò che si accerta solo a patto di collocarsi in un orizzonte [...]”, cfr. GIANNI VATTIMO, *Oltre l'Interpretazione*, cit., 112.

³² Quel modello aveva riscosso tuttavia simpatie in tutti i Paesi della regione centro-europea. A titolo

Si rivelano insomma fondate le preoccupazioni che avevano accompagnato le multiformi agitazioni dei *banlieuesards*³³. Anche ove si ragioni di “dialogo sociale europeo”³⁴, quando esso si svolga da parte di attori reciprocamente sordi, l’emotività suscitata dal fatto religioso trova canali (la bioetica, le politiche redistributive, il consolidamento delle dottrine³⁵) per fuoriuscire³⁶, denunciando per carenza le inerzie del Legislatore.

d’esempio, “[...] (Etiske Rad) negli anni novanta fu ancora più chiaro nel proporre una classificazione a tutti gli effetti di tipo fuzzy, che possiede categorie intermedie tra i due estremi: “a) una persona è morta quando le tre funzioni fondamentali, cioè la circolazione, la respirazione e la funzione cerebrale, sono cessate definitivamente; b) quando cessa la funzione cerebrale inizia il processo della morte; c) quando si entra nel processo della morte i trattamenti di sostegno artificiale delle funzioni possono essere sospesi (la cessazione del trattamento non è la causa della morte ma ne termina il processo); d) il momento della morte si colloca alla fine, non all’inizio, del processo: in altre parole, coincide con la cessazione irreversibile delle funzioni cardiaca e respiratoria; e) l’unico scopo che legittima il prolungamento del processo della morte mediante trattamenti è il trapianto da donatore a cuore battente [...]” in PAOLO VINEIS, ROBERTO SATOLLI, *I due dogmi*, cit. 44.

³³ Ci si riferisce perlomeno a ALAIN BERTHO, *Banlieue, banlieue, banlieue*, La Dispute, Paris, 1997; ANNIE FOURCAUT, *Un siècle de banlieue parisienne*, l’Harmattan, Paris, 2000; STÉPHANE BEAUD, *La France invisible*, La Découverte, Paris, 2006.

³⁴ Cfr. Art. I-48 comma I, Trattato che adotta una costituzione per l’Europa (“L’Unione riconosce e promuove il ruolo delle parti sociali al suo livello, tenendo conto della diversità dei sistemi nazionali. Essa facilita il dialogo tra tali parti, nel rispetto della loro autonomia”).

³⁵ Cfr. ANTONIO NEGRÌ, *Fabbrica di porcellana*, cit., 116-117, “[...] un fenomeno davvero paradossale, poiché dobbiamo a degli atei e a dei materialisti – come furono Bodin e Hobbes – la reintroduzione di una trascendenza, un fondamento dell’Uno, al fine di garantire tutte le forme di potere, ogni maniera di gestire la collettività, e quindi la forza legittimante di tutte le violenze fisiche. Un “Uno” sotto forma di necessità. È in queste condizioni che, da Machiavelli a Spinoza passando per le correnti settarie del protestantesimo europeo o dal francescano pre-riformato, l’idea di una democrazia come governo di tutti e per tutti, organizzata da una libera conflittualità, ha non solo preso forma ma si è imposta come il nemico assoluto dello stato. E la maniera in cui oggi, a nostra volta, cercheremo di definire la democrazia è sempre quella: come un governo di ognuno per ognuno – ma attraverso tutti [...]”.

³⁶ Una chiave di lettura per cogliere questa emotività è da sempre offerta dal parallelismo con le Arti, e quella musicale in particolar modo, perché: “[...] episodi come la performance musicale appena evocata [...] funzionano a tutti gli effetti come un breve momento di sublime sospensione, passato il quale le ostilità possono immediatamente riprendere il loro corso. L’interruzione, così, non solo non evita il combattimento, ma finisce per alimentarlo, fornendo il necessario scenario emotivo condiviso dalle parti in lotta. Si può anche azzardare l’ipotesi che l’evento non sia riuscito ad impedire il conflitto proprio perché troppo nobile e “profondo”: ciò che sarebbe servito nella circostanza era qualcosa di decisamente più superficiale. Un’esperienza ben più efficace e diretta di umanità universale, e cioè dell’assoluta assenza di senso del conflitto cui si è costretti, può passare attraverso un semplice scambio di sguardi [...]” (sottolineato mio), come annota SLAVOJ ŽIŽEK, *Tredici volte Lenin*, cit. 51.