



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

18



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno IX - n. 2-2014  
**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, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fucillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, 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, A. Zanotti, 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  
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,  
A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli  
G.J. Kaczyński, M. Pascali  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

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

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefani  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro  
  
G. Chiara, R. Pascali  
S. Testa Bappenheim  
V. Maiello  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

## Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

# *Diritti culturali e libertà religiosa*

MARIA D' ARIENZO

## *1. Premessa*

La pluralità di letture e di metodologie di indagine sulle questioni emergenti dalla multiculturalità e dalla multireligiosità, che costituiscono indubbiamente sfide con cui il diritto è chiamato a confrontarsi, induce ad una lettura dialogica tra la metodologia di analisi e riflessione che caratterizza lo specifico armamentario culturale e giuridico di un ecclesiasticista e quella che connota l'approccio da parte dei cultori di discipline differenti, quali il diritto costituzionale e il diritto pubblico comparato<sup>1</sup>.

In un certo senso, il percorso di lettura e di riflessione offerto da tale incontro consente un confronto non soltanto sulle problematiche giuridiche della multiculturalità, ma soprattutto sulle specifiche prospettive che contraddistinguono lo studio del rapporto tra diritto e cultura di matrice religiosa nei diversi ambiti disciplinari.

La scelta di tre interessanti volumi<sup>2</sup> che costituiscono lo spunto di riflessione in un certo senso indica, forse non involontariamente, un percorso di analisi incentrato sulla dialettica tra tutela dei diritti e potere, sottesa alla regolamentazione giuridica della multiculturalità. In senso più esteso, il rapporto tra diritto e multiculturalità appare trasposto nell'articolazione dinamica tra tutela della specifica identità e appartenenza.

In altri termini, la chiave di lettura unitaria che è sembrato di riuscire ad evidenziare dai tre volumi appare costituita dal rapporto tra diritto e

---

<sup>1</sup> Il contributo, che rielabora, con l'aggiunta delle note, il testo della relazione tenuta il 29 novembre 2013, nell'ambito del Convegno dal titolo *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, organizzato dal Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università "Federico II" di Napoli, è destinato al volume in corso di stampa, per i tipi dell'Editoriale scientifica, nella collana Marcopolo diretta da Salvatore Prisco che si ringrazia per la disponibilità alla pubblicazione anticipata del testo.

<sup>2</sup> Vedere *infra* note 3, 4, 5.

religioni, o meglio, culture di matrice religiosa. Del resto, le problematiche giuridiche derivanti dalla multiculturalità per un ecclesiasticista si declinano sul piano della multireligiosità, ossia della regolamentazione del pluralismo di valori, prima ancora che di un pluralismo normativo. Di conseguenza, il *focus* è stato incentrato sui limiti posti all'espressione del diritto all'identità specifica rispetto ad un ordinamento giuridico e soprattutto all'ordine valoriale che esso esprime.

I tre volumi affrontano, difatti, da angolazioni prospettiche apparentemente diversificate tale tematica: i limiti alla libertà di espressione della propria identità nel rapporto dialettico con la comunità di appartenenza, quello di Elettra Stradella (*La libertà di espressione politico-simbolica e i suoi limiti: tra teorie e «prassi»*<sup>3</sup>); la tutela dei soggetti vulnerabili nel rapporto tra maggioranza e minoranza, quello di Elisa Olivito (*Minoranze culturali e identità multiple. I diritti dei soggetti vulnerabili*<sup>4</sup>); il rapporto tra diritto e cultura affrontato sul piano giurisprudenziale soprattutto in chiave comparatistica, quello di Ilenia Ruggiu (*Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*<sup>5</sup>).

## 2. Libertà di espressione politico-simbolica e identità religiose

Indubbiamente, i volumi di Elettra Stradella e di Elisa Olivito, in qualche modo appaiono riflettere un approccio metodologico non dissimile nell'affrontare il rapporto tra libertà individuale e potere di omologazione ai principî e ai valori su cui si struttura l'ordinamento politico e sociale, fondato sulla loro necessaria condivisione.

L'espressione politico-simbolica, e soprattutto i limiti alla sua libertà, è l'angolazione dalla quale Elettra Stradella analizza il rapporto tra diritti e doveri, entro il quale si sviluppa la concreta tutela del pluralismo ideologico. L'utilizzo del termine «espressione», quale specificità della libertà costituzionale di manifestazione del pensiero politico, individua il campo di indagine relativo, soprattutto, all'uso dei simboli quali rappresentazioni di una precisa interpretazione dei principî nei quali riconoscersi nei confronti della comu-

---

<sup>3</sup> ELETTRA STRADELLA, *La libertà di espressione politico-simbolica e i suoi limiti tra teorie e «prassi»*, Giappichelli, Torino, 2008.

<sup>4</sup> ELISA OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple. I diritti dei soggetti vulnerabili*, Aracne, Roma, 2006.

<sup>5</sup> ILENIA RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Franco Angeli, Milano, 2012.

nità politica. Il simbolo, in altri termini, sintetizza l'appartenenza ideologica che specifica l'identità di chi vi si riconosce. Oltre che manifestazione del pensiero individuale, l'uso del simbolo può rappresentare anche l'espressione di un'appartenenza ad un pensiero comune, e come tale condiviso, all'interno di un determinato gruppo sociale che realizza la propria forma comunicativa non soltanto quale modalità di esternazione del pensiero alternativa a quella verbale o scritta, ma soprattutto quale «progetto di azione», proprio in virtù del suo contenuto propositivo e del suo intrinseco e più o meno esplicito valore programmatico. Se questa è la funzione che appare assurgere dall'utilizzo del simbolo «in senso stretto», le categorie dell'espressione politico-simbolica sono analizzate dalla Stradella nelle loro complesse sfaccettature, sino a individuarne il valore «meta-simbolico», in cui il contenuto dell'espressione rimanda a un intento programmatico non corrispondente alla pura modalità espressiva, come nel caso dell'esibizione di croci uncinata che, richiamando l'esaltazione del nazismo, può costituire una manifestazione di odio razziale, o nel caso di condotte espressive di istigazione o di apologia di reato.

Proprio attraverso la simbologia dell'espressione nel campo «politico» e i limiti giuridici al relativo diritto di libertà di manifestazione del pensiero, l'Autrice indaga, attraverso un'analisi anche della prassi giurisprudenziale in chiave comparatistica, sull'effettivo grado di «apertura» degli ordinamenti al pluralismo ideologico. Il rapporto tra tutela della specificità e condivisione partecipativa al sistema democratico ordinamentale è incentrato sull'analisi della legittimità dei limiti posti dall'ordinamento all'espressione della libertà dell'individuo, anche se contrastante o addirittura sovversiva dell'ordine costituito e del sistema di principi difeso dal potere politico.

La preminenza data alla libertà di manifestazione del pensiero rispetto agli altri diritti fondamentali nella realizzazione concreta dell'identità specifica costituisce il fulcro intorno al quale si sviluppano le argomentazioni, finalizzate all'individuazione del presupposto fondamentale per l'esercizio della sovranità popolare e democratica nella laicità, intesa non come neutralità del potere politico e dello spazio pubblico, ma come metodo dia-logico-istituzionale di promozione del pluralismo<sup>6</sup> e tutela della coscienza

---

<sup>6</sup> Cfr. MARIO TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1996; SALVATORE PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, II ed., 2009; ID., *Costituzione, diritti umani, forma di governo. Frammenti di un itinerario di studio tra Storia e prospettive*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 121 ss.; GIANCARLO ROLLA, *Libertà religiosa e laicità. Profili di diritto costituzionale*, Jovene, Napoli, 2009; si vedano anche i contributi contenuti nel vol. EMANUELA CECCHERINI (a cura di), *Pluralismo religioso e libertà di coscienza*, Giuffrè, Milano, 2012; PAOLO STEFANI, *Il problema giuridico della laicità dello Stato nella società multiculturale*, Aracne, Roma, 2013.

identitaria in campo politico. In altri termini, la libertà di coscienza considerata quale «declinazione della libertà di espressione» consente alla Stradella di inquadrare le forme espressive del dissenso ideologico e i limiti imposti dall'auto-conservazione del potere democratico nell'ambito delle forme di obiezione di coscienza e del diritto di resistenza<sup>7</sup>.

Tale crinale di lettura, tuttavia, comporta come corollario l'attrazione dell'espressione simbolica nella sua complessità, comprensiva anche delle sue eventuali connotazioni religiose, nell'ambito della tutela del diritto di libertà di manifestare il proprio pensiero.

È pur vero, d'altronde, che per un ecclesiasticista l'uso dei simboli e la sua regolamentazione giuridica richiamano immediatamente la differenziazione del simbolo religioso rispetto sia ad altre forme di espressione simbolica – come quelle sociali, politiche, delle scienze esatte – sia alla funzione che lo stesso può assumere nella costruzione di un legame sociale intersoggettivo e identitario, assumendo la connotazione di trascendenza immanente o pragmatica<sup>8</sup> e la valenza di prodotto culturale<sup>9</sup>. In quest'ultimo caso, la natura religiosa del simbolo è considerata nella sua funzione di identificazione di un'appartenenza, ma anche di differenziazione, e dunque quale espressione di un sistema di relazioni sociali, o di comunicazione tra soggetti, il cui significativo è individuato nell'insieme di valori specifici e distintivi di una tradizione culturale rispetto alle altre.

La preminenza assiologica data al simbolo religioso quale forma di comunicazione intersoggettiva e di appartenenza ad una specifica tradizione confessionale trasforma la funzione «spirituale» del simbolo quale strumento di mediazione con la dimensione del sacro, evidenziato anche dai numerosi studi di antropologia religiosa<sup>10</sup>, in una funzione di identità culturale e sociale. Tuttavia, la natura «religiosa» del simbolo, e dunque la sua peculiare funzione rispetto ad altre forme di rappresentazione simbolica, è essenzialmente quello di costituire per l'*homo religiosus* un legame tra il sensibile e il trascendente, ascrivibile ad un sistema di relazioni non solo intersoggettivo, ma di comunicazione con una realtà sovraordinata e spiri-

---

<sup>7</sup> ELETTRA STRADELLA, *op. cit.*, p. 172 ss.

<sup>8</sup> GIAMPAOLO AZZONI, *La duplice trascendenza del simbolo*, nel vol. EDOARDO DIENI, ALESSANDRO FERRARI, VINCENZO PACILLO, *Symbolon/diabolon. Simboli, Religioni, Diritti nell'Europa multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 27-36, ma specialmente p. 34 ss. Sulla pragmatica simbolica, cfr. CARLO SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano, 1991, p. 171 ss.

<sup>9</sup> Cfr. JEAN BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, L'Harmattan, Paris, 2008.

<sup>10</sup> Sulle diverse prospettive riguardo all'interpretazione dei simboli e del simbolismo religioso, cfr. BRIAN MORRIS, *Anthropological studies of religion. An introductory text*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1987.

tuale. Il simbolismo religioso è il linguaggio della scienza sacra attraverso cui il credente realizza la propria «esperienza religiosa»<sup>11</sup>. Non un segno meramente distintivo di appartenenza, ma dotato di un contenuto «attivo» di collegamento, e dunque comunicazione, all'interno di una dimensione spirituale, con il mondo sovrasensibile e i valori di cui il credente è portatore nella sua dimensione sociale. In tale prospettiva, pertanto, anche espressione di una specifica identità religiosa e culturale che sul piano giuridico, tuttavia, si declina quale diritto di libertà di «espressione», o meglio, di «professione» della propria fede religiosa, all'interno dunque della tutela costituzionale, per restare nell'ambito dell'ordinamento italiano, dell'art. 19 e non dell'art. 21, ossia del diritto di libertà religiosa e non di manifestazione del pensiero.

In realtà, l'attrazione del simbolo religioso nelle forme di libertà di espressione<sup>12</sup> è consequenziale alla tesi di fondo relativa alla portata generale della disciplina della libertà di manifestazione del pensiero<sup>13</sup>, di cui quella in materia religiosa è una specificazione. La libertà di manifestazione del pensiero costituirebbe, come afferma l'Autrice, «una delle possibili modalità attraverso le quali la libertà di coscienza è in grado di svilupparsi»<sup>14</sup>.

La regolamentazione del rapporto antinomico tra fedeltà e doverosità costituzionale, analizzato dall'Autrice quale paradigma del rapporto tra metodi di auto-conservazione del potere e libertà dell'individuo, inevitabilmente acquista particolare rilevanza per un ecclesiasticista, costituendo il prisma

<sup>11</sup> JAMES ALFRED MARTIN, *Religious Experience*, in MIRCEA ELIADE, *Encyclopedia of Religion*, Mac-Millan, New York, 1987, 12, pp. 323-330; MICHEL DELAHOUTRE, *Expérience religieuse*, in PAUL POU-PARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1993, pp. 663-666 (ed. it. Mondadori, Milano, 2007, pp. 724-727); JULIEN RIES, *Symbole, Mythe et Rite. Constantes du sacré*, Cerf, Paris, 2012, p. 10 ss.; ID., *Symbolisme et expérience religieuse de la lumière dans les grandes religions*, Brepols, Turnhour, 2002.

<sup>12</sup> Relativamente al rapporto tra libertà religiosa e libertà di espressione, cfr. CARMELA SALAZAR, *Le "relazioni pericolose" tra libertà di espressione e libertà di religione: riflessioni alla luce del principio di laicità*, in [www.statoecliese.it](http://www.statoecliese.it). Rivista telematica. Con riferimento alla giurisprudenza inglese e statunitense, cfr. CRISTIANA CIANITTO, *La gestione dei conflitti tra libertà di religione e libertà di espressione: il caso britannico*; GIUSEPPE D'ANGELO, *I simboli c.d. passivi nello spazio pubblico tra tutela delle libertà (di coscienza, di espressione religiosa) e principi di non identificazione e separazione degli ordini: spunti di comparazione (ed in una prospettiva de iure) dalla più recente giurisprudenza statunitense*, entrambi pubblicati nel vol. NICOLA FIORITA, DONATELLA LOPRIENO, *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze University Press, Firenze, 2009 rispettivamente, pp. 141-149 e pp. 151-173. Cfr., da ultimo, il recente volume curato da MARCO PARISI, *Per una disciplina democratica delle libertà di pensiero e di religione. Metodi e contenuti*, AGR editrice, Inzago (Mi), 2014.

<sup>13</sup> ALESSANDRO PIZZORUSSO, *Istituzioni di diritto pubblico*, Jovene, Napoli, 1997, p. 249 ss.; ID., *Limiti alla libertà di manifestazione del pensiero derivanti da incompatibilità del pensiero espresso con principi costituzionali*, in *Diritti, nuove tecnologie, trasformazioni sociali. Scritti in memoria di Paolo Barile*, Cedam, Padova, 2003, p. 651 ss.

<sup>14</sup> ELETTRA STRADELLA, *op. cit.*, p. 191 in nota.

attraverso il quale leggere l'effettiva tutela del pluralismo dei valori.

Tale prospettiva di indagine appare riproporre la dinamica che è alla base dell'affermazione dei diritti di libertà di pensiero in materia religiosa e la laicizzazione dei principi posti a fondamento della sovranità politica, nonché dei criteri di legittimazione del potere. La libertà di interpretazione del testo sacro, rivendicata come diritto di libertà di pensiero e conseguentemente di fede religiosa, o di coscienza, soprattutto rispetto al potere delle autorità religiose della comunità di appartenenza<sup>15</sup> è alla radice del processo di affermazione dell'autodeterminazione dell'individuo nei confronti di un sistema di valori dato<sup>16</sup>. Del resto, il rimando seppur «desacralizzato», o meglio «laicizzato», alla dimensione del sacro riecheggia anche nel lessico della Carta costituzionale italiana, nel riferimento al «sacro dovere di difendere la Patria» sancito nell'art. 52 della Costituzione<sup>17</sup>.

L'aggettivo «sacro» che qualifica tale dovere costituzionale rimanda alla tematica dell'intangibilità dei valori che costituiscono l'essenza «spirituale» della relazione di obbligazione politica tra governanti e governati e, nel contempo, sintetizza il carattere di impegno solenne, non solo nella difesa, ma anche nel perseguimento degli interessi dell'ordinamento – basti pensare al dovere di fedeltà alla Repubblica (art. 54 Cost.), al dovere per ogni cittadino di concorrere al progresso materiale e spirituale della società (art. 4 Cost.), ai doveri inderogabili di solidarietà politica, sociale ed economica (art. 2 Cost) – che contraddistinguono l'appartenenza soggettiva alla comunità<sup>18</sup>.

L'interpretazione dei valori a cui uniformarsi costituisce la radice dell'affermazione della coscienza identitaria rispetto alle dinamiche di protezionismo del sistema sociale – sia esso religioso o politico – rivendicato quale diritto di libertà. Ed è appunto il rapporto tra la fedeltà alle proprie scelte di

---

<sup>15</sup> Sia permesso rinviare a MARIA D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008, p. XIII.

<sup>16</sup> ELETTRA STRADELLA, *op. cit.*, p. 189.

<sup>17</sup> Sul concetto di patria nell'Italia repubblicana, cfr. PIERLUIGI CONSORTI, FRANCESCO DAL CANTO, *La difesa della patria. Con e senza armi*, Franco Angeli, Milano, 2010.

<sup>18</sup> Sui doveri costituzionali cfr. gli studi ancora attuali di GIORGIO MARIA LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri fondamentali*, Giuffrè, Milano, 1967; CARLO CARBONE, *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1968. Cfr., inoltre, LUIGI VENTURA, *La fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano, 1984, pp. 16 e 18; SALVATORE PRISCO, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo Stato "laico"*, Jovene, Napoli, 1986; GIAN PIERO CALABRÒ, PAOLA HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 123-132. Sul dovere di fedeltà negli ordinamenti confessionali, cfr. CESARE MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale*, Cedam, Padova, 1975, p. 343 ss. In senso più generale, sulla responsabilità come dovere assunto nei confronti della comunità, mi sia consentito rinviare a MARIA D'ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzione nel diritto canonico*, Pellegrini, Cosenza, 2012, in particolare p. 14 ss. e 120 ss.

valore e la doverosità costituzionale al rispetto dei principî ordinamentali la prospettiva adottata dall'Autrice nell'analisi della dinamica tra la protezione della consapevole autodeterminazione individuale, sul piano assiologico, e il modello di auto-conservazione dell'ordinamento. La dinamica tra diritti e doveri in cui si articola giuridicamente il rapporto tra libertà del dissenso e difesa dei valori che costituiscono il collante della comunità politica di appartenenza è analizzata dalla Stradella nella prospettiva di verifica del grado di dinamicità democratica tra il potere omologante della maggioranza e le istanze minoritarie, tema affrontato più specificamente, e in prospettiva parzialmente diversa, nel volume della Olivito.

### *3. Identità multiculturali tra gruppo di appartenenza e opzioni individuali*

La dialettica tra maggioranza e tutela delle minoranze costituisce il fulcro della riflessione di Elisa Olivito sul riconoscimento dei diritti, e dunque delle libertà, dei soggetti con minore forza contrattuale rispetto a chi ha maggiore capacità di difesa delle proprie posizioni giuridiche. Il concetto di minoranza è, pertanto, declinato non in termini numerici, ma in termini relazionali<sup>19</sup>. La differenziazione tra poteri forti e poteri deboli si esprime nelle istanze rivendicatrici della specificità all'interno della stessa comunità culturale di appartenenza. La scelta ponderata dell'attributo «vulnerabile», in tal senso, appare ben evidenziare la concezione del diritto quale espressione dei rapporti di forza che si determinano nei gruppi sociali, ossia come interpretazione dei principî giuridici da parte della cultura dominante rispetto alle istanze di protezione da parte di chi ha minore voce. La dinamica sottesa all'affermazione dei diritti è sviluppata non soltanto nella prospettiva *inter-comunitaria*, come asimmetria nei rapporti tra gruppi, ma soprattutto sotto il profilo *intra-comunitario*, ossia come analisi della disegualianza nell'esercizio dei diritti di libertà all'interno della stessa comunità di appartenenza. Se il concetto di «minoranza» sul piano intercomunitario esprime a livello pubblicistico una istanza di eguaglianza sostanziale delle pluralità di appartenenze, la «vulnerabilità» rappresenta la posizione di debolezza soggettiva, o meglio «minoritaria», che sul piano fattuale può determinarsi anche all'interno dei cosiddetti gruppi di minoranza, soprattutto rispetto alle donne o ai minori. È la percezione soggettiva della propria identità dissimile rispetto al

---

<sup>19</sup> Sul principio di maggioranza cfr. EDOARDO RUFFINI, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Adelphi, Milano 1976 [altra ed. ha per titolo *La ragione dei più*, Il Mulino, Bologna, 1977; ed. or. 1927]; FRANCESCO GALGANO, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, Il Mulino, Bologna, 2007.

gruppo o comunità di appartenenza a connotare il concetto di vulnerabilità in quanto posizione minoritaria rispetto agli interessi di conservazione e di trasmissione culturale da parte delle *élites* predominanti. La difesa e la tutela della specifica identità culturale rischia, talvolta, di lasciare in ombra la dinamicità interna alle comunità stesse, e di comprimere le istanze di libera autodeterminazione di chi non si identifica con il gruppo dominante nella comunità di appartenenza. In altri termini, l'ampliamento del *focus* d'indagine proposto dalla Olivito in rapporto alla concreta efficacia delle politiche muticulturali appare articolato intorno al rapporto tra eguaglianza e libertà.

La prospettiva considerata dall'Autrice focalizza l'attenzione sulla tutela dei diritti di libertà, o del diritto alla differenza, che appaiono paradossalmente compressi proprio dalla tutela dei diritti collettivi, tra cui sono compresi i cosiddetti *diritti culturali*.

Si potrebbe affermare, in altri termini, che la dinamica tra diritti culturali e autodeterminazione dei singoli ripropone su un piano apparentemente differente la dialettica tra la rivendicazione della libertà delle confessioni religiose e l'affermazione del diritto soggettivo di libertà religiosa, che è l'angolazione privilegiata dell'ecclesiaticista nell'analisi del rapporto tra politica, diritto e religione<sup>20</sup>.

Già a partire da Francesco Ruffini, la storia dell'idea di libertà religiosa appare segnare il superamento del concetto gius-politico di tolleranza, così come affermatosi in seguito alle guerre di religione nel XVI secolo, per garantire la pacifica convivenza di più religioni sullo stesso territorio. La tutela della libertà religiosa dell'individuo, anche rispetto alla comunità di appartenenza dalla quale si può essere coartati, costituisce uno dei contributi più rilevanti della riflessione ruffiniana alla tutela della identità specifica di ciascuno, e dunque della sua libertà, rispetto al potere politico<sup>21</sup>.

D'altro canto, l'approfondimento delle dinamiche storiche con cui si

---

<sup>20</sup> Sull'oggetto e il contenuto del diritto di libertà religiosa, cfr. l'ancora attuale studio di GAETANO CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957, ora nella ristampa, Cacucci, Bari, 2007; MARIO TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Vecchi e nuovi saggi di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 135 ss.; ID., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 117 ss.; SERGIO FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2003; MARIO RICCA, *Art. 19*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di RAFFAELE BIFULCO, ALFONSO CELOTTO, MARCO OLIVETTI, vol. I, Utet, Torino, 2006, p. 433 ss.

<sup>21</sup> FRANCESCO RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, con Introduzione di ARTURO CARLO JEMOLO (I ed. Torino, 1901), Feltrinelli, Milano, 1992, p. 11; ID., *Libertà religiosa e separazione tra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G. P. Chironi*, Torino, 1913, III, pp. 239-274, rist. nel vol. MARIO FALCO, ARTURO CARLO JEMOLO, EDOARDO RUFFINI (a cura di), *Scritti giuridici minori*, Giuffrè, Milano, 1936, p. 101 ss.

sono affermati i diritti di libertà, e *in primis* di libertà religiosa, ha evidenziato che è soprattutto all'interno delle controversie teologiche del XVI secolo che la libertà di pensiero e di coscienza è rivendicata con forza, specialmente nei confronti dell'autorità religiosa. E sono soprattutto quelle correnti di pensiero che si sviluppano in seno alle Chiese nate dalla Riforma protestante, considerate marginali – o meglio minoritarie – perché perdenti rispetto al potere religioso, a costituire le radici dell'affermazione del principio di autonomia dell'individuo e dei diritti di libertà, così come sanciti nelle Carte costituzionali e internazionali occidentali.

Rispetto all'uniformità di fede e all'ortodossia imposta anche con la forza del potere politico dall'autorità religiosa, quale difesa dell'unità delle Chiese nate in seguito alla frattura della *societas christiana*, è la libertà di interpretazione del testo sacro, o meglio la legittimità del dubbio sulle verità non necessarie alla salvezza, a costituire la rivendicazione dell'autonomia della coscienza individuale. La legittimità del dissenso e la tolleranza di chi, esprimendo un pensiero differente in materia religiosa rispetto alle *élites* dominanti della propria comunità religiosa di appartenenza, è considerato eretico e punito con la pena capitale rappresenta il fulcro della cosiddetta «lotta per la libertà religiosa», ovvero dell'affermazione della libertà di fede e di pensiero rispetto all'intolleranza del potere politico-religioso<sup>22</sup>. La libertà di uniformare i propri comportamenti ai convincimenti interiori e di professare la propria fede religiosa senza condizionamenti e coercizioni esterne costituisce la matrice dell'affermazione di un nuovo sistema di rapporti tra politica e religione, fondato sulla regolamentazione giuridica tra le due forme di appartenenza dei *cives-fideles*: alla comunità confessionale e alla comunità politica.

La tutela della sovranità territoriale e dell'unità della comunità politica, lacerata dalla difesa delle diverse ortodossie di fede, si affermano attraverso la legittimazione di più religioni sullo stesso territorio<sup>23</sup>. Sebbene il concetto politico di tolleranza quale *instrumentum regni*, così come affermatosi in Francia nel XVI secolo, non costituisca un pieno riconoscimento del pluralismo religioso, in quanto erano legittimate nel territorio francese soltanto la religione cattolica e quella ugonotta, ciò nondimeno esso può essere considerato la prima tappa di quel processo di «laicizzazione» della politica che si concretizzerà successivamente nel principio di laicità quale garanzia e tutela della libertà religiosa, del pluralismo e della specifica identità di ciascuno.

<sup>22</sup> ROLAND BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna, 1963.

<sup>23</sup> THIERRY WANEGFFELN (dir.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont Ferrand, 2002.

È difatti la libertà di coscienza il fine e il fondamento della tolleranza quale strumento di governo da contrapporre, pertanto, all'intolleranza delle Chiese e all'esclusivismo inteso come «esclusiva» interpretazione della volontà divina e conseguente «esclusione» di chi, ponendosi in dissenso, viene accusato di eresia. La libertà della sfera spirituale e della coscienza individuale, quale libertà di uniformare i propri comportamenti ai convincimenti interiori e di professare la propria fede indipendentemente da qualsiasi condizionamento esterno, costituisce il limite alla giurisdizione e al potere coercitivo di qualsiasi autorità umana, sia religiosa che politica.

La separazione del potere politico rispetto a quello religioso si attua attraverso la distinzione tra lo spazio pubblico, rappresentativo dei valori comuni a tutti i cittadini, e l'ambito privato nel quale si esplicano tutte le opzioni di coscienza o valori di appartenenza anche religiosa.

Tuttavia, proprio le radici storico-politiche che hanno contrassegnato l'affermazione della laicità quale tutela della specifica identità e autodefinizione di ciascun individuo evidenziano la giustapposizione di due profili del diritto di libertà in materia religiosa distinti anche se contemporanei che hanno connotato le dinamiche tra autorità e libertà nel processo di costruzione dello Stato moderno: quello della libertà di fede, rivendicato dagli individui nei confronti soprattutto delle confessioni religiose di appartenenza; e quello della libertà confessionale, rivendicata dalle Chiese o confessioni religiose nei confronti del potere politico. Sotto questo profilo, il concetto gius-politico di laicità riflette e conserva le due istanze sottese alla concettualizzazione storico-giuridica del diritto di libertà in materia religiosa quale oggetto di tutela: da un lato, il riconoscimento e la valorizzazione della diversità di fede, costituendo la laicità uno strumento di metodo contro l'intolleranza – *in primis* del potere religioso, o delle ortodossie delle confessioni istituzionalizzate – in quanto tutela della libertà dei dissidenti anche rispetto alle comunità religiose di appartenenza, e per estensione, contro ogni forma di discriminazione; dall'altro, la garanzia della libertà delle diverse professioni di fede, in quanto promozione della dimensione collettiva – oltre che individuale – del diritto, ossia della libertà confessionale, intesa come diritto collettivo, la cui titolarità è in primo luogo attribuita alla confessione di appartenenza.

Ed è appunto tale crinale di lettura che appare contraddistinguere l'analisi delle politiche multiculturali nel volume della Olivito. La tutela delle identità culturali specifiche appare riproporre rispetto alla diversità culturale la stessa dinamica che, soprattutto a partire dal XVI secolo, ha segnato il processo di affermazione del pluralismo religioso. Il riconoscimento delle differenze culturali, che spesso sono soprattutto di matrice religiosa, è rivendicato non

nella dimensione meramente individuale, bensì in quanto queste appaiono definite dall'appartenenza a gruppi etnici e sociali con tradizioni, valori, pratiche e strutture normative differenti rispetto alla cultura dominante. Se la dimensione individuale della specifica identità appare essere garantita dalla tutela del pluralismo e dal principio di non discriminazione, determinata dalla neutralità della sfera pubblica rispetto alle molteplici opzioni di valori, sono invece le istanze di libertà, o meglio il diritto alla diversità, rivendicate dai gruppi o comunità di appartenenza, a costituire le nuove sfide poste dalla multiculturalità al diritto e alla società occidentale. Sono le identità collettive, quali portatrici di valori culturali allogenici rispetto a quelli occidentali che evidenziano che non è il principio di eguaglianza, ma anzi il diritto alla differenza ad essere l'istanza principale di riconoscimento pubblico.

Del resto, il diritto alla diversità e il riconoscimento delle specifiche identità collettive è già previsto proprio dalla Carta costituzionale italiana all'art. 8, riguardante l'eguale libertà delle confessioni religiose, il loro diritto di organizzarsi secondo propri statuti e la possibilità di stipulare intese con lo Stato al fine della loro regolamentazione giuridica. Tuttavia, proprio la tardiva e non piena attuazione dell'art. 8, terzo comma, della Costituzione mette in evidenza le difficoltà al pieno accoglimento di una politica di stampo, più che pluralista, multiculturale, soprattutto rispetto a tradizioni giuridiche, valori e pratiche completamente differenti rispetto alla cultura giuridica occidentale.

Si potrebbe, in un certo senso, affermare che la dinamica di riconoscimento di ciò che appartiene a tradizioni culturali e giuridiche diverse riproponga, per la comunità politica occidentale, la dialettica tra ortodossia ed eresia che ha contraddistinto la difesa dell'unità delle comunità religiose.

La pluralità delle opzioni di valore dei singoli trova il suo collante nella condivisione di valori incarnati nella cittadinanza, strutturanti gli ordinamenti giuridico-politici e costitutivi dei principi di ordine pubblico, quale limite di inclusione/esclusione<sup>24</sup>. Principi che per loro natura sono relativi e non assoluti, in quanto frutto dell'esperienza giuridica in continua evoluzione, ma che costituiscono il limite, o il discrimine di inclusione/esclusione rispetto alle rivendicazioni di nuovi diritti provenienti da culture, spesso di matrice religiosa, differenti rispetto alla cultura occidentale dominante, o a nuove istanze di riconoscimento di identità collettive anche di genere. Basti pensare alle istanze di riconoscimento delle unioni matrimoniali omosessuali, rispetto alle quali si oppone la concezione della necessaria eterosessualità

---

<sup>24</sup> Cfr. PIERANGELA FLORIS, *Autonomia confessionale. Principi-limite fondamentali e ordine pubblico*, Jovene, Napoli, 1992.

dei coniugi quale presupposto imprescindibile dell'istituto. È pur vero che un eventuale, e alla lunga forse probabile, riconoscimento del diritto matrimoniale degli omosessuali, in ottemperanza al principio di eguaglianza e non discriminazione per ragioni di sesso o di genere nel godimento dei diritti, spianerebbe la strada ad un concetto di famiglia non solo più ampio, ma indubbiamente differente rispetto a quello fondato sull'istituto giuridico del matrimonio, così come previsto dall'art. 29 della Costituzione italiana, che riflette il bagaglio culturale di matrice cristiana di cui la cultura giuridica occidentale è intrisa. Il superamento della diversità di genere nel rapporto di *coniugio*, e dunque della concezione di matrimonio tra persone di sesso diverso, porrebbe indubbiamente seri interrogativi rispetto al non riconoscimento delle unioni matrimoniali potenzialmente poligamiche, con le quali si dà vita, in ottemperanza ad una previsione di natura religiosa regolamentata dagli ordinamenti giuridici dei Paesi islamici, ad un rapporto familiare nella sua struttura non dissimile dalla concezione occidentale. Del resto, il ricongiungimento familiare del minore con la madre, anche se seconda moglie del padre che ha visto riconosciuto negli ordinamenti occidentali il primo matrimonio, comporta di fatto la ricostruzione nel Paese di accoglienza del legame familiare poligamico e comunque della famiglia allargata. Il riconoscimento dell'unione matrimoniale poligamica garantirebbe, almeno, alla donna lo *status* di moglie e il riconoscimento dei suoi diritti, in posizione di eguaglianza rispetto alla prima moglie.

In realtà, tali problematiche evidenziano il limite che caratterizza le politiche multiculturaliste in ambito almeno europeo, per le quali la diversità è promossa purché compatibile con i valori inclusivi e tendenzialmente omologanti della cultura dominante.

#### 4. *Religione e cultura. Prospettive antropologiche e giuridiche*

Differente è invece l'approccio all'analisi delle politiche multiculturali nel volume di Ilenia Ruggiu. Con efficace stile narrativo, l'Autrice analizza, *in primis*, casi giuridici concreti nei quali l'argomentazione delle problematiche si articola in una vera e propria rappresentazione, quasi teatrale nello stile utilizzato, del rapporto tra diritto e cultura, o meglio tra giurisprudenza e riconoscimento di diritti culturali. Il metodo casistico serve all'Autrice per descrivere le diverse soluzioni del diritto giurisprudenziale rispetto ai conflitti multiculturali, evidenziando che è dalla dimensione concreta della controversia giurisprudenziale che è possibile ricostruire, attraverso un procedimento induttivo, un nuovo strumentario non solo concettuale, ma anche

operativo ai fini di una maggiore, e per l'Autrice, auspicabile standardizzazione della soluzione dei conflitti normativi rispetto a culture diverse. L'uso dell'argomento culturale nelle decisioni giurisprudenziali e il concetto stesso di cultura così come evidenziato nelle decisioni, analizzato nei primi due capitoli, consente all'Autrice di proporre quale strumento tecnico operativo la predisposizione di specifici «*test culturali*»: una forma di procedimentalizzazione o verifica di rispondenza a requisiti predeterminati dell'elemento culturale di una delle parti nel processo, affinché un giudice possa ritenerlo rilevante nella soluzione del caso concreto in deroga all'applicazione di una norma generale ed astratta.

Tuttavia l'analisi dell'uso del termine *cultura* nel diritto giurisprudenziale di diversi ordinamenti ha consentito ad Ilenia Ruggiu di evidenziare la trasformazione metodologica che anche nel diritto costituzionale l'esperienza giuridica multiculturale impone, attraverso il necessario utilizzo non soltanto del metodo casistico, ma anche di quello della comparazione, quale strumento interpretativo – e per alcuni anche prescrittivo – e dell'interdisciplinarietà.

Del resto, l'indicazione di un metodo interdisciplinare, o comunque di un'interazione tra diritto e saperi diversificati rispetto all'esperienza giuridica interpretata positivisticamente si evidenzia già nel titolo del volume, che icasticamente sintetizza, attraverso la figura del «giudice antropologo», le linee di ricerca relative all'insufficienza dell'autoreferenzialità del diritto per risolvere, nei casi concreti discussi nelle aule giudiziarie, le problematiche della multiculturalità.

Ed è appunto nel rapporto tra il giurista e l'antropologo, ossia la necessità di una prospettiva di apertura o di dialogo rispetto alla diversità nella formazione culturale dello studioso e non solo del concreto operatore giuridico, che è possibile cogliere la cifra comune con le metodologie di analisi che si sono sviluppate soprattutto, e probabilmente per ragioni intrinsecamente epistemologiche alla disciplina, innanzitutto nel campo ecclesiasticistico.

Se la necessità di avvalersi del confronto con saperi diversi da quelli strettamente giuridici era già stata evidenziata dalla dottrina ecclesiasticista più sensibile all'interpretazione del diritto come scienza umana e sociale proprio nell'analisi della regolamentazione giuridica del fattore religioso<sup>25</sup>, negli studî sui gruppi sociali<sup>26</sup>, sull'associazionismo spontaneo nell'ambito del

---

<sup>25</sup> MARIO TEDESCHI, *La scienza del diritto ecclesiastico e le altre scienze giuridiche*, nel vol. *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico*, Napoli, 1988, pp. 3-41.

<sup>26</sup> MARIO TEDESCHI, *Nuove religioni e confessioni religiose*, in *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, p. 281 ss.; ID., *Gruppi sociali, confessioni e libertà religiosa*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1997, specialmente p. 6 ss.

diritto canonico<sup>27</sup> o sull'interazione del metodo tra scienze naturali e scienze umane<sup>28</sup>, negli ultimi decenni tali impostazioni metodologiche si sono ampliate non soltanto alla chiave sociologica, ma specialmente, proprio in relazione alle problematiche multireligiose e dunque multiculturali, agli studi antropologici, il cui oggetto peculiare è proprio lo studio della cultura.

L'importanza dell'antropologia e della sua metodologia di analisi per il giurista è stata sottolineata nel 2005 già da Sergio Ferlito, nel volume dal titolo eloquente *Le religioni, il giurista e l'antropologo*<sup>29</sup>. In quest'opera viene specificato il contributo non solo teorico, ma soprattutto pratico che il diritto ecclesiastico, definito quale «settore dell'ordinamento giuridico che presiede alla formazione dei fatti sociali religiosamente connotati», può dare al dibattito giuspolitico sulla multiculturalità<sup>30</sup>, proprio per la molteplicità di prospettive che connotano la sua natura di «scienza di mezzo»<sup>31</sup>. La centralità degli strumenti conoscitivi propri dell'antropologia culturale e della sociologia delle religioni nello studio delle problematiche dal fattore religioso è indicata come indispensabile per comprendere le culture religiosamente connotate, ossia gli abiti mentali e le pratiche sociali derivanti dalle implicazioni normative proprie dei diritti religiosi.

La relazione tra diritto, religione e cultura è stata ulteriormente approfondita da Mario Ricca, che ha evidenziato lo stretto legame tra culture religiose e categorie giuridiche<sup>32</sup>, proponendo una prospettiva di analisi finalizzata alla elaborazione di un lessico giuridico in grado di superare la «Babele biblica» per costruire una democrazia cosmopolitica<sup>33</sup>, attraverso l'allargamento delle forme di partecipazione democratica aperte alla comunicazione e alla relazione tra le culture. Non dunque una mera traduzione lessicale degli istituti giuridici appartenenti a tradizioni ordinamentali differenti, ma un'elaborazione «interculturale» delle categorie concettuali che ne costituiscono il presupposto e il contenuto, sulla base di un metodo fondato

---

<sup>27</sup> MARIO TEDESCHI, *Preliminari a uno studio dell'associazionismo spontaneo nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1974, in particolare p. 63 ss.

<sup>28</sup> MARIO TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007<sup>3</sup>.

<sup>29</sup> SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2005.

<sup>30</sup> SERGIO FERLITO, *op. ult. cit.*, pp. 14-15.

<sup>31</sup> La definizione è di MARIO TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 45; Id., *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 1.

<sup>32</sup> MARIO RICCA, *Diritto e Religione. Per una sistemica giuridica*, Cedam, Padova, 2002; Id., *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004; Id., *Soggettività giuridica e comunità culturali (Metafore e metamorfosi per un diritto interculturale)*, nel vol. MARIO TEDESCHI (a cura di), *Comunità e soggettività*, Pellegrini, Cosenza, 2006, pp. 215-277.

<sup>33</sup> MARIO RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008.

non soltanto sull'argomentazione giuridica, ma anche sulla narrazione delle implicazioni emotivo-razionali sottese alla scelte di valori e pratiche sociali che costituiscono l'esperienza concreta della propria identità culturale.

L'elaborazione di un diritto interculturale, come prospettiva di studio della ibridazione sociale prodotta da culture diverse, è prospettata anche da Pierluigi Consorti quale metodo di analisi e strumento di mediazione dei conflitti alternativo al multiculturalismo nei confronti di tradizioni culturali allogene<sup>34</sup>. Rispetto al modello assimilazionista o comunitarista, il diritto interculturale si fonda sul dialogo politico-istituzionale aperto all'apporto anche del settore associativo della società civile<sup>35</sup>, costituendo un metodo di «mediazione trasformativa» delle differenze, al fine di promuovere il pluralismo etico, religioso e culturale e la tutela effettiva del diritto all'identità specifica.

In tal senso, l'apertura alla metodologia interdisciplinare costituisce un contributo essenziale all'ampliamento della conoscenza delle altre culture che consente al «giurista interculturale» di promuovere, attraverso soluzioni pratiche – nelle quali la traduzione concettuale delle categorie giuridiche siano il frutto non soltanto di una interpretazione, ma essenzialmente di una contaminazione, e dunque di una trasformazione – la relazione tra le diverse narrazioni della propria esperienza identitaria. Tale metodo di ricerca tende essenzialmente, più che ad un ampliamento dell'oggetto specifico della disciplina compresa nel settore scientifico disciplinare IUS 11 – in quanto è nell'epistemologia stessa della prospettiva ecclesiasticistica l'analisi delle relazioni giuridiche delle diversità identitarie – a porre l'accento sulle identità culturali, di cui quelle connotate religiosamente sono una specificazione. Il rapporto tra diritto e cultura non solo sostituisce in tale prospettiva quello tra diritto e religioni, ma lo ingloba, in quanto l'elemento religioso è studiato sostanzialmente quale fattore di identità culturale, almeno nella prospettiva di una soluzione interculturale dei conflitti identitari, a livello sia teoretico e preventivo che pratico, in relazione al caso concreto.

Tuttavia, ciò che distingue essenzialmente la prospettiva – o meglio, la formazione culturale che la metodologia di analisi implica – di un costituzionalista rispetto ad un ecclesiasticista è rintracciabile proprio nella relazione tra religione e cultura. Mentre la metodologia proposta dalla Ruggiu prospetta l'equiparazione giuridica tra i due concetti nella tutela dei diritti all'identità specifica<sup>36</sup>, ipotizzando, di conseguenza, la probabilità che lo

---

<sup>34</sup> PIERLUIGI CONSORTI, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013.

<sup>35</sup> PIERLUIGI CONSORTI, *op. ult. cit.*, p. 168.

<sup>36</sup> Cfr. la *Lettura* al volume di I. Ruggiu di PAOLA PANNIA, ELETTRA STRADELLA in *Diritto e Religioni*, 16, 2-2013: «L'assimilazione tra le due dimensioni [ religione/cultura] sembra [...] andare di pari

stesso diritto interculturale sia ascrivibile, quale disciplina autonoma, tra le nuove materie del diritto pubblico<sup>37</sup>, per l'ecclesiasticista tale concezione unitaria di religione e cultura tende, diversamente, ad assorbire proprio la specificità religiosa che connota la tutela dell'alterità sul piano giuridico sostanziale. L'equiparazione tra cultura e religione rischierebbe di tradursi sul piano pubblicistico e costituzionalistico nell'assorbimento dello stesso diritto di libertà religiosa nel diritto di libertà culturale. Tuttavia, così come evidenziano gli studi ecclesiasticistici, la cultura di matrice religiosa, intesa quale abito mentale e «rete di significati», pur essendo il prodotto di una tradizione certamente non statica, è solo uno degli aspetti dell'elemento religioso caratterizzante il fondamento del diritto di libertà garantito costituzionalmente a ciascun individuo e alla comunità religiosa di appartenenza. La libertà di coscienza, quale nucleo essenziale del diritto di libertà in materia religiosa, costituisce l'altro lato della medaglia del pluralismo dei valori che la laicità garantisce. La libertà di scegliere di uniformare i propri comportamenti, e dunque il proprio agire sociale alle prescrizioni normative derivanti dall'appartenenza ad una comunità religiosa, tuttavia, non è completamente equiparabile all'appartenenza ad una comunità culturale, proprio perché le comunità religiose, quali strutture normativo-organizzative delle religioni, non sono completamente sovrapponibili alle comunità culturali, nemmeno considerando queste ultime, in quanto «rete di regole», oltre che «rete di significati», come suggerisce Ilenia Ruggiu, anch'esse quali «forme di ordinamenti giuridici, con propri criteri di riconoscimento e di trasformazione»<sup>38</sup>.

Se nella prospettiva antropologica, religione e cultura sono non soltanto equiparabili, ma si pongono in un rapporto di *genus a species*, dal punto di vista giuridico tale equipollenza tradisce un'operazione non neutra, tendente ad identificare, selettivamente, il termine religione con la comunità religiosa, che invece costituisce uno degli elementi strutturali specifici del fenomeno religioso collettivo, ossia a ridurre la religione a cultura.

Se entrambe, le comunità culturali e le comunità religiose, possono essere considerate «comunità sociali», in quanto aggregazioni collettive titolari di diritti e contraddistinte dalla normatività del codice comportamentale di

---

passo con una sostanziale assenza di parametri identificativi dell'uno e dell'altro concetto, che apre la via al criterio della "autoqualificazione" come strumento di individuazione. Ora, tale criterio presenta significativi profili critici, rintracciabili sia sul versante della religione che su quello della cultura», p. 668.

<sup>37</sup> ILENIA RUGGIU, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>38</sup> ILENIA RUGGIU, *op. cit.*, pp. 55-56. Cfr. in proposito le osservazioni critiche di PIRLUIGI CONSORTI, *op. cit.*, p. 209 ss.

appartenenza<sup>39</sup>, non egualmente possono essere considerate giuridicamente quali ordinamenti, con analoga capacità e funzione prescrittivo-normativa, se non cogliendone soltanto e meramente l'aspetto esteriore permeato dal codice culturale, sebbene di matrice religiosa, dei soggetti appartenenti ad essa. In altri termini, sottacendo la diversa funzione teleologica, oltre che assiologica, che riveste per il singolo la cogenza normativa delle regole che strutturano l'appartenenza identitaria.

In realtà, sotto il profilo giuridico, ciò che contraddistingue una comunità religiosa è proprio la centralità del diritto religioso nella sua funzione di collegamento, nel senso di *religare*, del sociale allo spirituale, nel quale si evidenzia la coincidenza della religione con il diritto: in una comunità religiosa, la religione è anche diritto e il diritto è anche religione<sup>40</sup>, perché l'elemento fondante e coesivo è dato proprio dal complesso normativo generale della legge religiosa che si attua attraverso la realizzazione nei legami sociali comunitari dei precetti religiosi finalizzati alla propria realizzazione spirituale<sup>41</sup>.

La religione è normativa in quanto complesso di prescrizioni rituali e culturali e di norme comportamentali che necessitano della concretizzazione nel vissuto quotidiano, in quanto per definizione essa non è mai individuale, ma relazionale. Ciò che contraddistingue una comunità religiosa dalle altre realtà comunitarie è la peculiarità del diritto religioso, ossia la qualificazione religiosa del diritto quale *ordo*, tessuto connettivo che struttura la vita religiosa «comune» dei credenti, quale esplicazione sociale concreta del complesso normativo generale della legge religiosa<sup>42</sup>.

In ultima analisi, si può affermare che mentre una comunità religiosa può anche essere analizzata in quanto comunità culturale, una comunità esclusivamente culturale non può esserlo in quanto comunità religiosa.

L'approccio dell'ecclesiasticista nella determinazione dei concetti giuridici relativi al fattore identitario consente pertanto di precisare la relazione tra cultura e religione e dunque tra libertà culturale e libertà religiosa. La

---

<sup>39</sup> La categoria di comunità sociale è prevista dalla L. n. 16/2001, *Lei da Liberdade Religiosa*, in *Diario da Republica*, I série-A, n. 143-22 de Junho de 2001, art. 20. La traduzione italiana è contenuta in appendice (pp. 112-125) all'analisi di SERGIO FERLITO, *La legge portoghese di libertà religiosa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, I, 2003, pp. 70-112. Sui concetti di comunità sociale e ordinamento sociale mi sia consentito rinviare a MARIA D'ARIENZO, *Confessioni religiose e comunità*, nel vol. MARIO TEDESCHI (a cura di), *Comunità e soggettività*, cit., p. 287 ss.

<sup>40</sup> Cfr. SILVIO FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2002.

<sup>41</sup> Riprendo le considerazioni già espresse in MARIA D'ARIENZO, *op. ult. cit.*, p. 291.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 290 ss.

categoria generale che fonda i diritti identitari di libertà non è la cultura, né la religione rappresenta una sua mera specificazione, così come avanzato anche in alcuni studi pubblicistici e costituzionalistici, ma al contrario è la specificità religiosa che contraddistingue le categorie concettuali più complesse rispetto a quelle ascrivibili al fattore culturale, o comunque rispetto alle quali si struttura analogicamente la loro regolamentazione giuridica in quanto tutela del diritto alla differenza o specifica identità<sup>43</sup>.

In tal senso, se è vero, come incisivamente afferma Ilenia Ruggiu, che «affrontare il tema della cultura senza l'apporto dell'antropologia è un suicidio scientifico»<sup>44</sup>, è altrettanto vero che nello studio delle tematiche relative alla multiculturalità e alla multireligiosità un contributo rilevante può rinvenirsi proprio nella peculiarità metodologica di analisi che caratterizza gli studi delle discipline comprese nell'ambito ecclesiasticistico riguardanti anche i profili di rilevanza giuridica dei fenomeni di pluralismo religioso, il quale a sua volta si estende su piani più articolati, che investono fattori etici e spirituali altrettanto complessi.

---

<sup>43</sup> Cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *op. cit.*, p. 210 ss.

<sup>44</sup> ILENIA RUGGIU, *op. cit.*, p. 20.