



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno VIII - n. 2-2013**  
**luglio-dicembre**

ISSN 1970-5301

# 16



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno VIII - n. 2-2013  
**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. Fuccillo, 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

*Lecture, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, 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.

# *Elementi per la (ri)definizione della libertà religiosa tra paradossi e antinomie*

ALDO ROCCO VITALE

## 1. *Lo scenario*

«Chi elimina dalle fondamenta la religione per mezzo dell'ateismo, non può in nome della religione rivendicare a se stesso il privilegio della tolleranza».<sup>1</sup>

Una massima, tre paradossi.

Il primo paradosso è intrinseco al ragionamento che si evince dalla formulazione stessa del citato passo lockiano: cioè, la pretesa di rivendicare per se stesso il diritto ad essere tollerato come ateo in nome di quella religione che, proprio in quanto ateo, si nega.

Il secondo paradosso è, per così dire, estrinseco, cioè fondato sulla circostanza che un tale principio di *intolleranza* nei confronti dell'ateo sia cristallizzato proprio in uno scritto incentrato sulla tolleranza.

Il terzo paradosso consiste nel fatto che, tramite il diniego di tolleranza a favore dei papisti e dei non-credenti, come tipicità del pensiero lockiano, a seguito di giudizio insanabilmente negativo sugli stessi, l'ateo subisca la stessa sorte del cattolico, venendo ad esso equiparato; infatti, per Locke l'ateo e il cattolico sono ritenuti entrambi pericolosi per la convivenza politica e per la tolleranza medesima<sup>2</sup> e come tali non tollerabili.

Una massima, quindi, tre paradossi.

Ma non solo Locke sembra essere incorso in tali difficoltà.

---

\* Avvocato e Dottorando in Teoria e Storia del diritto presso Università Tor Vergata di Roma.

<sup>1</sup> JOHN LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, Utet, Torino, 2005, p. 172.

<sup>2</sup> Ben nota, infatti, la polemica di Locke contro i "papisti", cioè i cattolici, che come gli atei non possono essere tollerati poiché ritenuti opposti di per sé alla tolleranza medesima: «I papisti non devono godere i benefici della tolleranza, perché, dove essi hanno il potere, si ritengono in obbligo di rifiutarla agli altri»: JOHN LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, Utet, Torino, 2005, p. 111.

Con la sentenza n. 16305 del 28 giugno 2013, infatti, le Sezioni Unite (civili) della Corte di Cassazione, nell'ambito di una vera e propria saga giudiziaria che si protrae da anni, hanno respinto il ricorso del Consiglio dei Ministri proposto contro la decisione del Consiglio di Stato del 18 novembre 2011 con cui venivano accolte le doglianze dell'UAAR (Unione degli Atei e degli Agnostici e Razionalisti), il cui ricorso era stato già respinto dal Tar del Lazio, il 31 dicembre 2008, secondo cui sarebbe stato da ritenere illegittimo il rifiuto dell'Amministrazione, espresso tramite provvedimento del Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio dei Ministri, a stipulare una intesa tra lo Stato e la suddetta UAAR ai sensi del comma terzo dell'articolo 8 della Costituzione.

Dopo aver messo in evidenza alcune criticità logico-procedimentali le Sezioni Unite hanno affermato che «il principio di laicità dello Stato implica che in un regime di pluralismo confessionale e culturale sia assicurata l'eguale libertà delle confessioni religiose».

Tramite le intese, sempre secondo la suddetta sentenza, viene in essere la tutela tanto della libertà religiosa che della laicità, sebbene l'attitudine di un culto a stipulare le intese con lo Stato non possa «essere rimessa alla assoluta discrezionalità del potere dell'Esecutivo, che è incompatibile con la garanzia di eguale libertà di cui all'art. 8 comma 1».

Il potere esecutivo, in definitiva, non può sindacare discrezionalmente con quale confessione religiosa poter stipulare una intesa, ritenendo la Corte di Cassazione che «rientra tutt'al più nell'ambito della discrezionalità tecnica l'accertamento preliminare relativo alla qualificazione dell'istante come confessione religiosa».

Una tale "asetticità" richiesta all'azione dell'Esecutivo si deve spiegare necessariamente, secondo la Corte, con la circostanza per cui lo Stato non «può trincerarsi dietro la difficoltà di elaborazione della definizione di religione».

Si evince, sebbene la Cassazione ovviamente non si sbilanci in tal senso, che lo Stato da un lato non può discettare su cosa sia religione e cosa invece non lo sia; e, dall'altro lato, non può rifiutarsi di stipulare intese anche con le associazioni ateistiche, trovando queste ultime tutela all'ombra del combinato disposto non solo degli articoli 3 e 21 della Costituzione, ma anche e soprattutto degli articoli 3, 19 e 8 della Costituzione.

Senza dubbio la Cassazione, con la presente pronuncia, si è inserita sulla scia di un orientamento ben consolidato tanto nella giurisprudenza, soprattutto costituzionale,<sup>3</sup> quanto nella dottrina<sup>4</sup> che si trascina dall'annosa

---

<sup>3</sup> Cfr. Corte Cost. 117/1979; Corte Cost. 203/1989; Corte Cost. 346/2002.

<sup>4</sup> La letteratura sul punto è praticamente sterminata; di seguito, soltanto alcuni dei lavori consultati per la redazione delle presenti riflessioni: ASTORI ROMEO, *Finanziamento pubblico delle*

questione del riferimento al divino nel giuramento, cioè da più di un quarantennio.

Tuttavia l'inserimento delle Sezioni Unite in una simile tradizione giuridica, lungi dal rassicurare, non può che suscitare perplessità e dubbi, derivanti da riflessioni che, disancorandosi dalla dimensione strettamente positivista del problema, possano mettere in luce le criticità logiche, giuridiche e perfino semantiche di un tale orientamento, ormai sempre più saldo.

*Rebus sic stantibus*, dunque, non possono che auto-proporsi dei quesiti: cosa si intende per libertà religiosa? Cosa si intende per libertà di coscienza? Cosa si intende per libertà di pensiero? Esiste o non esiste una differenza tra religione, filosofia e ideologia? Il diritto può conoscere tali differenze? Lo Stato, tanto nella sua dimensione legislativa, quanto in quella esecutiva, come in quella applicativa, deve tenerne conto? È giusta oppure no una eventuale differenza di trattamento tra ateismo e confessioni religiose? E come giustificare una simile differenza? L'ateismo può essere considerato una confessione religiosa? La disciplina delle confessioni religiose può essere estesa all'ateismo? Quali, se vi sono, le istanze ultime in base a cui l'ateismo può essere riconosciuto come confessione religiosa? Quali le conseguenze di un tale riconoscimento? Quali le conseguenze per l'ordinamento giuridico e il diritto in genere?

Ovviamente non si potrà aver modo di rispondere a tutti i suddetti quesiti, il ruolo dei quali viene in rilievo soltanto nella possibilità di delineare alcuni dei termini dell'articolata questione.

Il problema è senza dubbio complesso riguardando tematiche che tra loro sono tenute ad intersecarsi inevitabilmente, come la laicità e la sua differenza dal laicismo, la tolleranza, l'esatta distinzione tra libertà di religio-

---

*confessioni e libertà religiosa*, in *Vita e Pensiero*, 5/2000; ROBERTO BIN, *Libertà dalla religione*, [www.robertobin.it](http://www.robertobin.it); REMI BRAGUE, *Fede e democrazia*, in *Aspenia*, 42/2008; CARLO CARDIA, *Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, in *Daimon*, 7/2007; STELLA COGLIEVINA, *Il trattamento giuridico dell'ateismo nell'Unione Europea*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2011; MARCO CROCE, *La libertà religiosa nell'ordinamento costituzionale italiano*, in *Quaderni regionali*, 2/2012; CROCE MARCO, *La libertà religiosa nella giurisprudenza costituzionale*, in *Diritto Pubblico*, 2/2006; DURAND JEAN-DOMINIQUE, *Tra laicità e laicismo: esiste un modello francese?*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1/2005; GIOVANNI FILORAMO, *Trasformazioni del religioso e ateismo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2011; FIORITA NICOLA, FRANCESCO ONIDA, *Anche gli atei credono*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2011; PIERANGELA FLORIS, *Ateismo e Costituzione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2011; ALBERT FRANZ, *Ateismo in crescita?*, in *Concilium – Rivista internazionale di teologia*, 3/2000; JEAN GAUDEMET, *Laicità e concordato*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/1999; ANNA SVEVA MANCUSO, *L'attuazione dell'articolo 8.3 della Costituzione*, [www.StatoeChiese.it](http://www.StatoeChiese.it), febbraio 2010; GIANDOMENICO MUCCI, *Il neoateismo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3863/2011; GIANDOMENICO MUCCI, *La religione come anticorpo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3856/2011; MARIO TEDESCHI, *La Chiesa e gli altri culti*, in [www.StatoeChiese.it](http://www.StatoeChiese.it), novembre 2009; VINCENZO VITALE, *Natura e legittimità del giuramento nel processo penale*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 12/1981.

ne e di culto, l'identificazione precisa dei caratteri distintivi della libertà di coscienza e del rapportarsi di questa con la libertà religiosa e con quella di pensiero, la connessione tra il diritto e le altre prospettive dell'esistenza, i rapporti tra il diritto e le altre forme del sapere, ecc.

Nonostante l'intrecciarsi delle problematiche, la cui esauriente risoluzione richiederebbe lo spazio ed il tempo di una trattatistica dal vago sapore enciclopedico, si possono ugualmente tracciare, in questa sede, i perimetri delle stesse ed almeno accennare alle possibili soluzioni.

## 2. Il problema

1) - *Cosa è la religione?* La sentenza delle Sezioni Unite per un verso si assesta su quella linea di pensiero che riconduce la tutela giuridica, costituzionalmente cristallizzata, dell'ateismo sotto la volta della libertà di religione, ma per altro verso sostiene l'impossibilità da parte dello Stato, dell'ordinamento, del diritto, di conoscere cosa esattamente sia o non sia una religione.<sup>5</sup>

Insomma, le Sezioni Unite, mostrandosi del tutto insensibili agli insegnamenti della tradizione classica per cui *argumenta ponderantur, non numerantur*, ritengono in sostanza che il principio di uguaglianza risulti essere applicabile per tutti, anche se non si possa sapere chi siano i tutti per cui esso viga.

Al netto di tutte le sfaccettature di taglio più precipuamente ecclesiastico e costituzionale, come il problema del giurisdizionalismo, dell'autoqualificazione, del cosiddetto *favor religionis*, della tutela del pluralismo religioso, dell'applicazione concreta del principio di uguaglianza ecc., il tema non può che suscitare anche l'attenzione di chi guarda al fenomeno giuridico nella prospettiva della filosofia del diritto.

Solo tramite l'indagine filosofica quale portatrice di senso<sup>6</sup> possono rivelarsi, come altrimenti non si potrebbe con le sole forze delle discipline giuridiche positive, tutte le antinomie insite nella visione oggi dominante sul tema in oggetto delle presenti riflessioni, con la speranza che queste ultime possano essere d'ausilio anche alle altre prospettive del diritto (costituzionale ed ecclesiastico), posto che ad una errata configurazione dei concetti non può che scaturire una errata applicazione delle norme, cioè una vera e propria distorsione giuridica (come se si pretendesse di applicare le operazioni

---

<sup>5</sup> «Nel momento stesso in cui si desse la possibilità a qualsiasi organo statale, anche “ai limiti fini di”, di dire “questa è religione, questa non è religione”, si starebbe violando la libertà religiosa»: MARCO GROCE, *La libertà religiosa nell'ordinamento costituzionale italiano*, Quaderni regionali, 2/2012, p. 402.

<sup>6</sup> FRANCESCO D'AGOSTINO, *Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 27.

di bilanciamento di una equazione chimica ad una traduzione dal greco antico) che in quanto tale si situa ad una distanza siderale da quel principio di giustizia per cui occorre dare a ciascuno il suo.

Senza dubbio il giurista, soprattutto se radicato nell'angusto angolo di una delle varie discipline positivistiche a cui è dedito in via esclusiva, privo dell'ardimento necessario per indirizzare lo sguardo un po' più in là, verso l'orizzonte, verso quella eterea linea che separa il cielo dal punto in cui termina il codicillo, si trova dinnanzi ad un lavoro estenuante e apparentemente impossibile, dovendo muoversi, in questo campo, tra religioni, sette, chiese, politeismi, monoteismi, scuole filosofiche, e perfino ateismi d'ogni epoca e tipologia, preferendo, forse a causa di tutto ciò, una più tranquillizzante e meno faticosa investitura da *todos caballeros* pur mascherata dietro l'espedito tecnico della interpretazione evolutiva.<sup>7</sup>

Proprio per questo, in soccorso del giurista in difficoltà, risulta inevitabile cominciare a distinguere tra religione, filosofia ed ideologia, non già per un mero esercizio logico o retorico, ma perché la visione consolidata, che da adesso si definirà come "vulgata", e di cui si è già detto, tanto in giurisprudenza, quanto in dottrina, non sembra adusa a considerare tale differenza, cadendo preda di una tanto ingenua quanto grave confusione.<sup>8</sup>

Si tende, infatti, in un primo momento a ricondurre la religione all'ideologia o al pensiero filosofico (e spesso ad equiparare, perfino, gli ultimi due),<sup>9</sup> e, in un secondo momento, a dirottare il pensiero filosofico, o perfino quello ideologico, verso il piano della religione.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> «Una strada in tal senso potrebbe essere rappresentata da "un'interpretazione evolutiva e sistematica dell'articolo 8 della Costituzione, ormai necessaria" che "impone di assegnare al termine "confessioni religiose" un significato del tipo: "confessioni e convinzioni in materia religiosa" o, semplicemente, "convinzioni in materia religiosa", non essendo ammissibile che le confessioni religiose in senso stretto godano di un qualsiasi favor legis rispetto a spiritualità religiose solo impropriamente designabili come confessioni - ad esempio, i diversi generi di yoga e di buddismo o rispetto a sistemi teisti-razionalisti non abramitici ad esempio i deismi e le massonerie - o, ancora, rispetto a convinzioni in materia religiosa scettiche, agnostiche, apofatiche, atee, come ad esempio l'Unione atei e agnostici razionalisti associata alla International humanist and ethical union"»: MARCO CROCE, ult. op. cit., p. 418.

<sup>8</sup> Una lettura, come quella diffusa in giurisprudenza e dottrina, che accomuni tutto, per esempio l'Islam, il «mix narciso-oriental-sportivo alla californiana», e l'astrologia, sotto la stessa idea di "religione", non può che essere qualificata per ciò che è, cioè grossolana, come ricorda Marcel Gauchet a proposito del ritorno del religioso: «La collocazione di tutte queste manifestazioni sotto l'unica definizione di "ritorno del religioso", è il risultato di un amalgama superficiale»: MARCEL GAUCHET, *Il mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2008, p. 74.

<sup>9</sup> Tra i tanti esempi, cfr. Corte Cost. 168/2005 in cui esplicitamente ci si riferisce ad «ideologie religiose positive e negative».

<sup>10</sup> «In breve tempo la concretezza della realtà su cui operano i giudici ha imposto di spostare i confini di ciò che è definibile come religione fino a ricomprendervi qualsiasi concezione che riconosca

Si tratta, in un certo senso, di rigettare quel processo di misconoscimento della natura del fenomeno religioso che, presentandosi oggi in versione aggiornata, già preoccupava Schleiermacher il quale, pur dall'ottica del suo *sentimentalismo*, ammoniva i suoi contemporanei, ovvero quegli intellettuali che disprezzavano la religione, per evitare che essi incorressero nel doppio e fatale errore, cioè ricondurre la morale e la religione nella metafisica in essa annullandole, o annullare la metafisica e la religione riconducendole alla morale.<sup>11</sup>

Del resto, riconoscere la differenza che, invece, esiste tra religione, filosofia ed ideologia non significa soltanto appellarsi ad una *ortodossia* meramente semantica, ma accedere ad un ordine più profondo, concettuale, ontologico; posto, infatti, che, come ha scritto Martin Heidegger, «il linguaggio è la casa dell'essere»,<sup>12</sup> non può risultare indifferente, nemmeno per il giurista in tal senso più chiuso e disinteressato, l'esistenza di tre termini diversi che traducono tre diverse essenze, nonostante l'uso quanto meno improprio che di essi vien fatto da una talora poco attenta giurisprudenza e da una incauta dottrina.<sup>13</sup>

Pur senza riferirsi alla tradizione etimologica, il termine religione, così come si è affermato storicamente, rimanda al legame che si instaura, per le vie più diverse, tra la dimensione terrena e quella ultraterrena; la religione è insomma il rapporto tra l'uomo e ciò che sta oltre l'uomo, cioè il divino.<sup>14</sup> Questo ovviamente nella visione ordinaria, ancor tipica di tutti gli altri culti, anche dei due monoteismi non cristiani; la prospettiva cristiana, invece, sembra aver invertito, per il tramite dell'incarnazione, la suddetta logica, facendo sì che la religione non fosse più il rapporto che l'uomo cercava di instaurare con l'oltre-umano, ma il rapporto che Dio ha instaurato con l'oltre-divino, cioè, appunto, con l'uomo.

---

almeno l'esistenza di un Dio, non importa come caratterizzato. E poco dopo anche questo estremo argine oggettivo è venuto meno nelle decisioni dei giudici, praticamente ridotti ad accettare come religioso qualunque soggetto si autodefinisca tale»: NICOLA FIORITA, FRANCESCO ONIDA, *Anche gli atei credono*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, 1/2011, p. 29.

<sup>11</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia, 1989, p. 69-70.

<sup>12</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 60.

<sup>13</sup> Del resto nota giustamente Schmitz: «Chi vuole riuscire a cogliere l'essenza della religione a partire dalla molteplicità dei fattori religiosi deve, in primo luogo, sapere almeno approssimativamente che cosa siano i fenomeni religiosi a differenza di quelli non religiosi»: JOSEPH SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 87.

<sup>14</sup> «Nelle religioni avviene un superamento (trascendimento) del quotidiano e comunemente accessibile mondo della vita verso un'altra potente realtà che, essendo il "totalmente altro", deve trovarsi sopra o al di là o al di fuori dell'ambito del mondo dell'esperienza abituale»: JOSEPH SCHMITZ, op. cit., p. 77.

La religione, dunque, è non solo rapporto dell'uomo con il divino,<sup>15</sup> ma conoscenza autentica di questo rapporto,<sup>16</sup> esperienza intima di tale rapporto,<sup>17</sup> sofferenza verace di tale rapporto.<sup>18</sup>

La filosofia, dal canto suo, si è sempre interrogata oltre che su se stessa (non è certo questa la sede in cui poter approfondire un tale orizzonte), inevitabilmente anche e soprattutto sul mondo.

La filosofia, dunque, secondo la celebre definizione aristotelica altro non è che la scienza della verità,<sup>19</sup> tuttavia non la verità rivelata all'uomo o intuita nell'uomo, anche tramite la ragione, nel suo rapporto con il divino (quella per l'appunto sarebbe la religione),<sup>20</sup> ma la verità disvelata dall'uomo nel mondo che lo circonda.<sup>21</sup>

E la dimensione rivelativa della filosofia costituisce il carattere determinante di questa, necessario ed indispensabile per distinguerla dall'ideologia.

Così spiega, infatti, Pareyson nella sua condanna di quella "babele semantica" che continuamente confonde filosofia e ideologia, non diversamente da quanto accade con la vulgata giurisprudenziale e dottrinale sul tema oggetto delle presenti considerazioni.

Pareyson chiarisce che la differenza tra ideologia e filosofia risieda unica ed intera nella separazione tra pensiero espressivo da un lato e pensiero rivelativo dall'altro.<sup>22</sup>

Infatti, mentre nel «discorso puramente espressivo la storicità esaurisce

---

<sup>15</sup> «Religione significa rapporto con l'assoluto»: ROMANO GUARDINI, *Pensieri sul rapporto tra Cristianesimo e cultura*, in *Filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 92.

<sup>16</sup> «L'atteggiamento religioso non è un puro atto intellettuale, non pura teoria, bensì è un vivere; non una teoria circa la realtà, ma una realtà in sé, che comporta un aspetto teoretico»: JOSEPH SCHMITZ, op. cit., p. 36.

<sup>17</sup> «Anzitutto la religione è coscienza di Dio in generale»: G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli, 2008, p. 147.

<sup>18</sup> «È evidente che all'inizio tale contemplazione risulti penosa all'anima che, non ancora purificata dalle sue miserie, patisce la presenza contrastante e contemporanea di due opposte influenze: lo splendore divino e la bruttura umana»: GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, Città Nuova, Roma, 2006, p. 70.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993b, 20

<sup>20</sup> «La religione, in quanto atteggiamento supremo dell'uomo, non è mai solo teoria. Esige quella combinazione di pensiero e azione, su cui era fondata la forza persuasiva del Cristianesimo dei Padri»: JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2003, p. 186.

<sup>21</sup> «Un corrispondere che porta al linguaggio l'appello dell'essere dell'essente»: MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova, 1997, p. 49.

<sup>22</sup> «Io credo che la differenza fra ideologia e filosofia si trova esaurientemente spiegata se viene ricondotta alla differenza fra pensiero espressivo e pensiero rivelativo»: LUIGI PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971, p. 94.

l'essenza stessa del pensiero»<sup>23</sup> così che la funzione delle idee si risolve soltanto nell'esprimere la situazione storica, nel pensiero rivelativo si creano quelle possibilità di senso e di dialogo che consentono di rilevare la verità, di scrutare la dimensione ontologica della realtà.<sup>24</sup>

Pareyson, ripercorrendo i passi di Marx, mette in evidenza la mistificazione dell'ideologia, che comporta sempre uno iato fra la dichiarazione espressa e la motivazione segreta che induce a compiere la dichiarazione.<sup>25</sup>

Il pensiero filosofico, invece, munito della sua forza speculativa, si rivela incompatibile con ogni strumentalizzazione ideologica, perché radicato sul piano ontologico, in quanto, come già detto, la filosofia è scienza della verità.

Sintetizzando estremamente, si potrebbe affermare che l'ideologia è la comprensione del mondo, senza ricerca, partendo da una verità *velata*; la filosofia è la comprensione determinata del mondo in quanto ricerca della verità *disvelata*; la religione è la ricerca della comprensione del mondo (sensibile e sopransensibile) a seguito della verità *rivelata*.

Si consideri, inoltre, un ulteriore elemento di distinzione tra le tre dimensioni: almeno nella sua determinazione cristiana, la religione, nonostante oggi si tenda a privatizzarla sempre più,<sup>26</sup> si struttura in modo diverso da una associazione, non solo in quanto sociale<sup>27</sup> e non meramente associativa,<sup>28</sup> ma soprattutto in quanto questa sua socialità è non già semplicemente collettiva, cioè una mera riunione di singoli, ma autenticamente comunitaria, cioè

---

<sup>23</sup> LUIGI PAREYSON, op. cit., p. 94.

<sup>24</sup> «Infatti è proprio la filosofia, come pensiero rivelativo e ontologico, che rende possibile quel dialogo che invece il pensiero mistificante e strumentale delle ideologie non solo non permette, ma anzi esclude»: LUIGI PAREYSON, op. cit., p. 125.

<sup>25</sup> LUIGI PAREYSON, op. cit., p. 107-111.

<sup>26</sup> Si pensi, tra i tanti esempi possibili, a quanto scrive Roberto Bin nell'opera già citata in nota 4, in cui si equipara la religione alle opinioni, con la conseguenza che si dovrebbe pretendere la riservatezza su tali opinioni religiose, come su tutte le altre: «Le opinioni, invece, non sono certificate né certificabili (nel senso che è vietato certificarle); le opinioni politiche (il voto) sono persino coperte da segreto. Qualsiasi incentivo lo Stato offra a chi riveli le proprie convinzioni già di per sé urta, a mio modo di vedere, con la segretezza di queste opinioni. Il problema ha un duplice volto: da un lato si tratta di proteggere ciò che di più geloso ha l'individuo (coscienza e pensiero); dall'altro si tratta di impedire che siano resi pubblici fattori che la costituzione vieta di assumere come legittimi elementi di differenziazione. Esistono *di fatto* condizioni di svantaggio che l'individuo subisce a causa delle proprie opinioni religiose o politiche (e che non siano parte del contenuto della propria scelta religiosa o politica)? La risposta è: no, e non possono esistere; la condizione più sicura per evitare che insorgano è la riservatezza su tali opinioni»: ROBERTO BIN, op. cit.; in senso contrario cfr. DURAND, op. cit., p. 140.

<sup>27</sup> «Nessun uomo può contestare che le religioni siano dati di fatto sociali e possiedano una struttura sociale»: JOSEPH SCHMITZ, op. cit., p. 67.

<sup>28</sup> «Cercare Dio è di per sé un atto sociale»: ARNOLD TOYNBEE, *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano, 2003, p. 343.

scaturigine di una nuova entità, ovvero della *κοινωνία εκκλησιαστική*.<sup>29</sup>

La filosofia, invece, segna un percorso individuale, non chiuso alla relazionalità, ma segnato dalla possibilità di accedere ad essa, così come al suo oggetto d'indagine e fine ultimo, cioè la verità, secondo una specificità prettamente personale.<sup>30</sup>

L'ideologia, infine, si caratterizza per il suo essere anti-sociale,<sup>31</sup> poiché nella esaltazione delle individualità o della collettività, cioè nella sua espressione della propria potenzialità totalizzante, tende a recidere ogni legame sociale e personale tra gli uomini e tra essi e la verità, spiegandosi così perché essa sia naturalmente la diretta concorrente della religione,<sup>32</sup> cioè a quest'ultima opposta e non omologabile, sebbene analogabile.<sup>33</sup>

A questo punto, tuttavia, lungi dall'essere prossima alla soluzione, l'intera questione sembra complicarsi.

Non è escluso, infatti, che nonostante questa differenza tra religione, filosofia e ideologia, i piani possano incrociarsi, e non solo ritenendo, per esempio, che la religione debba essere considerata alla stregua di una mera opinione o di una opzione ideologica.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Nella prospettiva cattolica si può cogliere al meglio ciò che si intende: «Non più molti, uno accanto all'altro, ma uno solo in Gesù Cristo»: JOSEPH RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, p. 26. Così anche ERIO CASTELLUCCI: «Il concetto di comunione non soppianta quello di società, ma lo integra e ne rivela le radici»: ERIO CASTELLUCCI, *L'ecclesiologia di comunione al Concilio Vaticano II*, in *Communio*, n. 226/2010, p. 19.

<sup>30</sup> «Il rapporto fra la verità e la sua formulazione è interpretativo [...]. L'interpretazione è infatti l'unica forma di conoscenza che sia capace per un verso di dare una formulazione personale e quindi plurale di qualcosa di unico e indivisibile, senza per questo comprometterne o disperderne l'unità, e per l'altro verso di cogliere e rivelare un infinito, senza limitarsi ad alludervi o girarvi intorno, ma possedendolo veramente»: LUIGI PAREYSON, op. cit., p. 81.

<sup>31</sup> Storicamente questo carattere dell'ideologia è forse il più facilmente riconoscibile; non è del resto un caso che l'affermarsi di ogni ideologia, in unione con la sua diffusione tra le masse e la sua istituzionalizzazione, per esempio tramite il controllo delle leve dello Stato e della società, abbia comportato lacerazioni anti-umane non solo tra i rapporti sociali in specie, ma tra quelli umani in particolare.

<sup>32</sup> Si consideri il caso dello storicismo, come esempio tra i tanti, nelle parole di Furet: «Nel XIX secolo la storia prende il posto di Dio nell'onnipotenza sui destini dell'umanità, ma è solo nel XX secolo che appaiono le follie politiche nate da questa sostituzione»: FRANCOIS FURET, *Il passato di un'illusione. Saggio sull'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano, 1995, p. 40.

<sup>33</sup> Questa la visione di Shils riportata da Boudon: «Le ideologie devono essere pensate sul modello delle dottrine religiose piuttosto che su quello delle dottrine scientifiche»; RAYMOND BOUDON, *L'ideologia*, Einaudi, Torino, 1991, p. 39.

<sup>34</sup> «Il credo diventa convinzione»: MARCO CROCE, op. cit., p. 409; il nostro autore in questa sede non si avvede del problema autentico, cioè che nel mondo contemporaneo accade proprio l'inverso, cioè la convinzione, l'opinione soggettiva diventa un credo; notava in proposito Siri: «La gravità di questo tempo rispetto agli altri è questo: che non si tratta più di contrasto tra verità ed errore, ma tra verità e non verità, tra ordine della verità e dittatura dell'opinione. Gli uomini si ritengono liberi: è questa loro opinione, di essere liberi perché è scritto nei testi giuridici, il massimo momento e

Ci si può trovare, infatti, dinnanzi al fenomeno inverso, cioè alla sacralizzazione di un concetto filosofico, per esempio la laicità,<sup>35</sup> o alla obbedienza fideistica nei confronti di una ideologia che assume i toni messianici di una vera e propria escatologia.<sup>36</sup>

Cos'altro è il laicismo se non la sublimazione culturale dell'idea di laicità che, estrapolata e radicata dal suo contesto storico-concettuale di origine prettamente cristiana,<sup>37</sup> viene innalzata a principio supremo dello Stato contemporaneo rendendola oggetto di vero e proprio culto da parte dei cosiddetti *laici*?<sup>38</sup>

Per altro verso, non si può ignorare che l'ideologia che, storicamente, più di ogni altra ha assunto le connotazioni di una vera e propria religione, sia stata quella marxista, con la sua pretesa di redimere la storia e il mondo dai peccati socio-economici dell'umanità.<sup>39</sup>

---

manifestazione della loro servitù. In realtà molti vivono sotto una dittatura: la dittatura dell'opinione»: GIUSEPPE SIRI, *La dittatura dell'opinione*, in *Renovatio*, 6/1970, p. 477-490.

<sup>35</sup> La laicità diventa essa stessa qualcosa di sacro; respingendo ogni riferimento al sacro, espungendo il sacro dall'ambito pubblico, pretendendo una totale assenza del sacro se non nel solo privato, ne prende il posto, e inevitabilmente e paradossalmente si sacralizza essa stessa. Si pensi, tra i tanti esempi, alla dichiarazione di Mitterand, riportata dal Durand, sul rischio che il riferimento alla tradizione cristiana nel Preambolo della Costituzione europea avrebbe potuto far incorrere alla laicissima Francia e ai suoi principi più "sacri" poiché nel caso di inserimento di tale riferimento il trattato avrebbe minacciato «directement la République et ses principes les plus sacrés»: JEAN-DOMINIQUE DURAND, op. cit., p. 149.

<sup>36</sup> Parla di «laicizzata escatologia marxista che pone la società perfetta alla fine dei tempi», AUGUSTO DEL NOCE, *Le matrici storico-politiche dell'ateismo*, in *L'ateismo. Natura e cause*, Editrice Massimo, Milano, 1986, p. 82.

<sup>37</sup> Sul tema la letteratura è molto vasta; a titolo di esempio di prestare attenzione alla attenta ricostruzione del Gaudemet che sul punto nota infatti: «"Laico", che verrà assorbito dalla maggior parte delle lingue occidentali, appartiene, per le sue origini, alla lingua della Chiesa cristiana ove indicava l'insieme del popolo cristiano distinto dai ministri, segnati dal sacramento dell'ordine»: JEAN GAUDEMET, *Laicità e concordato*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, 1/1999, p. 128.

<sup>38</sup> Luigi Sturzo utilizzerebbe l'efficace formula del *confessionalismo laico* per spiegare una simile concezione della laicità, cioè, con le sue parole, la tendenza per cui «invece di confessare la fede in Dio ed in una chiesa, si dovrebbe confessare una specie di fede nello Stato laico»: LUIGI STURZO, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2001, p. 216.

<sup>39</sup> I riferimenti al comunismo quale vera e propria religione sono moltissimi; a titolo meramente esemplificativo: «Il comunismo, inteso non tanto come sistema sociale quanto come religione esso pure, è fanaticamente ostile ad ogni religione, e a quella cristiana in primo luogo. Esso intende precisamente essere a sua volta una religione, capace di scalzare e di sostituire il Cristianesimo; e pretende di rispondere alle esigenze religiose dell'anima umana e di dare un senso all'esistenza. Il comunismo aspira all'integralità, vuole abbracciare e dominare tutta la vita, e perciò non intende soltanto riferirsi a questo o a quell'aspetto sociale [...]. In quanto credenza religiosa, il comunismo è esclusivista»: NIKOLAJ BERDJAËV, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, La Casa di Matriona, Milano, 1985, p. 202-203; in tal senso anche Raymond Aron: «Atei con gioia, ostili alla vita religiosa, gli intellettuali di sinistra hanno voluto diffondere la miscredenza, come i missionari propagano la fede, convinti che uccidendo gli dei e rovesciando gli altari avrebbero liberato l'umanità [...]. Il

Oltre il rapporto con la trascendenza, e l'essere sociale e comunitaria, almeno un terzo elemento può individuarsi per comprendere cosa sia una religione e cosa invece no, cioè l'elemento della dimensione simbolica, ovvero il continuo rimandare a qualcos'altro, ad un senso della realtà ulteriore rispetto a quello che è immediatamente percepibile.<sup>40</sup>

Infine, si consideri che, se presa sul serio, l'intenzione di ricondurre la religione all'ambito del pensiero filosofico, comporta un inconveniente: non si può evitare di affrontare il delicato e complesso problema della dimensione veritativa della stessa.

Ritenere che la religione altro non sia che un sistema filosofico, infatti, non pone al riparo da eventuali complicazioni, cioè dal fatto di dover inferire che, per esempio, il Cristianesimo sia una filosofia, per ciò stesso, dunque, qualcosa di razionale, ben lontana da quell'idea di religione intesa quale sentimento soggettivo in totale contrasto con la ragione, con il diritto, con lo Stato.<sup>41</sup>

Ma se il Cristianesimo, sempre per esempio, dovesse essere inteso come mera filosofia, non si farebbe altro che condividere quella visione patristica per cui il Cristianesimo era la *vera filosofia*.<sup>42</sup>

In effetti la ragione e l'uso della stessa, con il suo temperamento con le esigenze della fede, trovano nel Cristianesimo l'unico terreno fertile irripetibile altrove.<sup>43</sup>

Ed è proprio per questo che nell'occidente di matrice cristiana si è storicamente sviluppata quella avversione alla religione altrove non rinvenibile,

---

comunismo è la prima religione di intellettuali che si è validamente affermata»: RAYMOND ARON, *L'opio degli intellettuali*, La biblioteca di Libero, Roma, 2005, p. 303.

<sup>40</sup> «Il culto credente, quale è la religione, comporta una dimensione simbolica [...]. Esso esprime una funzione tra ciò che è dato e ciò che esso significa. Il mondo della religione è subito un mondo simbolico che vuole dire qualche cosa e che quindi è fornito di senso [...]. Il senso non è una pura creazione del nostro cervello [...]. La religione è l'espressione di questa dimensione simbolica del reale come della vita: il reale è più di quanto esso permette di cogliere di primo acchito, ha un senso»: JEAN GRONDIN, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 2011, p. 45-47.

<sup>41</sup> Se la religione cristiana fosse una mera filosofia, non sarebbe comprensibile il concetto stesso di laicità, soprattutto di quella orientata al separatismo; perché, infatti, separare lo Stato da una corrente filosofica? Perché dover effettuare una tale separazione per alcune "filosofie" e non per altre?

<sup>42</sup> «Giustino il filosofo, può servire da figura sintomatica di questo accesso al Cristianesimo: aveva studiato tutte le filosofie e alla fine aveva riconosciuto nel Cristianesimo la *vera philosophia*. Era convinto che diventando cristiano non aveva rinnegato la filosofia, ma che solo allora era diventato pienamente filosofo. La convinzione che il Cristianesimo sia una filosofia, la filosofia perfetta, quella che ha potuto spingersi fino alla verità, resterà in vigore ancora a lungo dopo l'epoca patristica»: JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza...* op., cit., p. 180.

<sup>43</sup> «Il Cristianesimo non è affatto basato, secondo Agostino e la tradizione biblica, che per lui è normativa, su immagini e presentimenti mitici, ma si richiama invece a quel divino che può essere percepito dall'analisi razionale della realtà»: JOSEPH RATZINGER, ult. op. cit., p. 178.

in quanto la carica razionale della tradizione cristiana, con il tempo, ha preso il sopravvento e si è rivolta contro le sue stesse origini, come dimostra, per esempio, lo sviluppo del concetto stesso di laicità.<sup>44</sup>

In definitiva: l'ateo potrà non credere alla religione, ma se riduce la religione a mera filosofia non potrà dis-conoscere la razionalità della stessa, cioè non potrà non *credervi*; questa, tuttavia è un'altra questione troppo complessa per essere affrontata in questa sede.

2) - *Cosa è l'ateismo?* Tutto ciò chiarito, non si può fare a meno di considerare, seppur brevemente, qualche tratto caratteristico dell'altro elemento chiamato in causa oltre la religione, cioè l'ateismo.

Sul punto si dovrebbe far luce in modo più adeguato, posto che molteplici sono le forme di ateismo.

Taluni distinguono tra ateismo negativo, cioè la semplice negazione dell'esistenza del divino, e ateismo positivo, cioè non soltanto la negazione di ogni trascendenza, ma anche e soprattutto la valorizzazione di un umanesimo totalmente antropocentrico, depurato da qualunque contenuto trascendente.<sup>45</sup>

Altri come Jacques Maritain rilevano che esiste un ateismo pratico, cioè quello di chi crede di credere in Dio, ma che in realtà nega la sua esistenza con il proprio comportamento; uno pseudo-ateismo, tipico di chi crede di non credere in Dio, ma che inconsciamente invece vi crede, poiché ciò che nega non è effettivamente ciò che crede; un ateismo assoluto, cioè l'ateismo di chi realmente nega l'esistenza «proprio di quel Dio in cui credono i credenti, di Dio, cioè Creatore, Salvatore e Padre».<sup>46</sup>

Altri ancora come Cornelio Fabro rinvengono un ateismo teoretico, un ateismo pratico, un ateismo teologico, un ateismo esistenziale, un ateismo formale.<sup>47</sup>

Augusto Del Noce, dal canto suo, differenzia tra ateismo pessimista, ateismo religioso, ateismo positivista, ateismo esistenzialista, ateismo etico, ateismo estetico.<sup>48</sup>

C'è anche chi distingue tra ateismo forte, quello che qui si potrebbe defi-

---

<sup>44</sup> Si pensi in proposito a ciò che scrive Marcel Gauchet per il quale, addirittura, il Cristianesimo «ha generato un mondo che lo contesta» tanto da poterlo definire come una «religione dell'uscita dalla religione»: MARCEL GAUCHET, op. cit., p. 72.

<sup>45</sup> UGO PERONE, voce *Ateismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 819-824.

<sup>46</sup> JACQUES MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 1954, p. 9.

<sup>47</sup> CORNELIO FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Forum, Udine, 2007.

<sup>48</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 31.

nire classico, cioè quello elaborato da Feuerbach, Marx, Freud,<sup>49</sup> Nietzsche, Sartre e ateismo debole, cioè quello attuale cristallizzato nelle opere di pensatori come Dawkins, Harris, Hitchens.<sup>50</sup>

Non manca, infine, chi evidenzia forme di ateismo battagliero,<sup>51</sup> o di ateismo di assuefazione,<sup>52</sup> o perfino di ateismo isterico, nel senso di vera e propria isteria ateistica.<sup>53</sup>

Davanti a questo scenario così frastagliato, il giurista, così poco avvezzo ad effettuare distinzioni, rischia di perdersi per sempre.

Ecco allora l'esigenza di alcune brevi indicazioni.

Storicamente i rapporti tra religione ed ateismo sono stati sempre ben determinati, nel senso che la dicotomia tra credenti e non-credenti è sempre stata chiara.

La modernità, anzi, ha fatto dell'ateismo il suo punto d'onore per differenziarsi dalle epoche "buie" precedenti in cui era la religione a governare l'esistenza intera.

Il culmine si è raggiunto con l'ateismo scientifico, quale risultato del materialismo storico, della dottrina marxiana. Per Marx, infatti, come si sa, «la critica della religione è il presupposto di ogni critica» in quanto solo con essa si scopre che «l'uomo fa la religione e non la religione l'uomo».<sup>54</sup> In quest'ottica Antony Flew, prima della sua conversione, ebbe a ricordare l'inversione "dell'onere della prova" a carico dei teisti, che cioè toccasse a chi sostiene l'esistenza di Dio provare una tale esistenza.<sup>55</sup>

Minnaert, tra i tanti, ebbe a ritenere che il fenomeno religioso, sconfitto dalla modernità, altro non fosse che un relitto d'altri tempi e che come tale sarebbe stato destinato a scomparire definitivamente in poco tempo.<sup>56</sup>

Questo auspicio è stato, tuttavia, disatteso, almeno negli ultimi due decenni, dal cosiddetto ritorno del religioso,<sup>57</sup> a cui, prontamente, ha fatto se-

---

<sup>49</sup> HEINZ ZAHRNT, *La sfida della moderna critica della religione*, Queriniana, Brescia, 1993.

<sup>50</sup> JOHN HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 50-51.

<sup>51</sup> VALERIA ROSSI, *Gli argomenti del nuovo ateismo*, Rivista di teologia morale, 171/2011, p. 421.

<sup>52</sup> ALBERT FRANZ, op. cit., p. 58.

<sup>53</sup> GERHARD LOHFINK, *Dio non esiste*, San Paolo, 2011, p. 7.

<sup>54</sup> KARL MARX, *Introduzione per la critica della filosofia del diritto di Hegel*.

<sup>55</sup> ANTONY FLEW, *La presunzione dell'ateismo stratoniano*, in *Dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia, 1967, p. 47.

<sup>56</sup> MARCEL MINNAERT, *L'opinione di un ateo*, in *Dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia, 1967, p. 72.

<sup>57</sup> RODNEY STARK, MASSIMO INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in occidente*, Piemme, Casal Monferrato, 2003.

guito uno speculare ritorno dell'ateismo.<sup>58</sup>

Questa seconda ondata di ateismo, connessa alla seconda ondata di diffusione della religione, tuttavia, ha portato con sé una peculiarità fino ad ora mai osservata prima, cioè la sacralizzazione dell'ateismo stesso che, adesso, si auto-propone e viene inteso come vera e propria religione anti-religiosa, chiesa anti-clericale, fede anti-fideista.<sup>59</sup>

L'ateismo, che sembrava essersi inabissato tra le piaghe della storia dopo la morte dell'organismo che lo aveva ospitato *parassitariamente* per decenni, cioè il marxismo, è ritornato alla ribalta sulla scena culturale e pubblica, ma, rinascendo come una araba fenice dalle proprie ceneri, si è riproposto con la pretesa di essere una vera e propria religione.<sup>60</sup>

Tutto ciò che precedentemente aveva costituito la critica più serrata all'ateismo, cioè l'essersi sempre ammantato di un messianismo improprio, di un misticismo materialistico, di un fideismo cieco, e che sempre era stato respinto con vigore dagli stessi pensatori atei, oggi, invece, dagli atei attuali viene rivendicato con orgoglio, tanto da pretendere gli stessi una tutela giuridica, costituzionale, fondamentale, in nulla diversa da ciò che gli ordinamenti riconoscono e garantiscono alle tradizionali confessioni religiose.

Allora, perché non tutelare l'ateismo parimenti alle altre confessioni religiose? Perché non ritenere giusta la vulgata dottrinale e giurisprudenziale che iscrive l'ateismo sotto la tutela dell'art. 19 e, in prospettiva, dell'art. 8 della Costituzione italiana?

Il problema non è altro che questo, anzi, il problema è proprio questo, cioè la duplice contraddizione della pretesa di considerare l'ateismo alla stregua di una religione. Pur rimanendo valida la critica che in molti hanno rivolto all'ateismo per l'essersi presentato, velatamente nel corso del tempo, apertamente oggi, come una forma di religione,<sup>61</sup> l'ateismo non è comunque una religione, anche se si fa di tutto per assimilarvelo, e ciò perché l'ateismo si consuma sotto il logorio di due antinomie.

---

<sup>58</sup> GEORGES COTTIER, *Ateismi di ieri e di oggi*, La Scuola, Brescia, 2012.

<sup>59</sup> «Oggi l'ateismo più vivo è proprio questo, di sostituzione. L'ateismo della fede ateistica, che ritiene di doversi diffondere come una dottrina, attraverso apostoli dell'ateismo»: VITTORIO MATHIEU, *Atei ed ateismo oggi: valutazioni teoretiche e pratiche e loro valore*, in *Il senso dell'ateismo contemporaneo*, Patron, Bologna, 1967, p. 39.

<sup>60</sup> «The New Atheism has transformed itself not only into a secular religion, but into an intensely intolerant and dogmatic secular religion»: FRANK FUREDI, *How the became a religion in all but name*, in *Spiked*, 1/02/2012, reperibile presso il seguente sito internet: <http://www.frankfuredi.com/index.php/site/article/532/>

<sup>61</sup> «Non è forse una specie di atto di fede, un atto di fese a rovescio, il cui contenuto non è un'adesione al Dio trascendente, ma una presa, appunto, di posizione contro questo Dio trascendente?»: JACQUES MARITAIN, op. cit., p. 15.

La prima antinomia, di carattere fenomenologico, consiste proprio in questo, cioè nella pretesa dell'ateismo di espungere il sacro dal mondo, commettendo l'errore, per se stesso esiziale, di sostituirsi, consapevolmente o meno, alla religione medesima.

La seconda antinomia in ciò sussiste, accedendo ad un livello più profondo, cioè al livello ontologico: l'ateismo non potrà mai espungere il sacro, il religioso, il trascendente dal mondo, in quanto, come si evince già dalla sua stessa etimologia, porterà sempre su di sé il riflesso del volto di quel nemico che vuole eliminare.<sup>62</sup>

Ciò si spiega facilmente.

L'ateismo è negazione assoluta di Dio che è l'essere per definizione; la negazione dell'essere è, almeno in un certo senso, il nulla, o meglio, il nulla è l'altra faccia dell'essere, così come spiega Pareyson: «L'altra faccia dell'essere è il nulla; l'ontologia è sempre accompagnata dalla meontologia, che ne è l'inseparabile rovescio».<sup>63</sup>

L'ateismo, quindi, afferma ciò che nega e presuppone esistente ciò che ritiene inesistente.

Sul punto insiste con estrema chiarezza Jean-Luc Marion, che ribadisce come «l'ateismo non solo non nega mai un concetto di "Dio", ma ne presuppone sempre uno, per poter escludere Dio dall'esistenza».<sup>64</sup>

L'ateismo, insomma, affondando in queste due irrisolvibili antinomie, implode sotto il peso della propria stessa struttura; esso diventa, marxiamente, sovrastruttura di stesso e, in questa lacerante contraddizione, si dissolve.<sup>65</sup>

A ben vedere, infine, un'altra insidia si cela dietro la pretesa di riconoscere ufficialmente all'ateismo lo statuto, perfino di rango costituzionale, di una religione.

Questo desiderio e queste mutazioni genetiche dello sviluppo naturale dell'ateismo, portano alla luce, affermandolo con forza, uno dei principi basilari a cui l'ateismo si oppone, cioè la circostanza che antropologicamente l'uomo è una creatura religiosa,<sup>66</sup> a tal punto da trasformare in religione, pa-

---

<sup>62</sup> Nota giustamente sul punto Comte-Sponville: «L'ateismo porta profondamente, quasi inevitabilmente, il contrassegno dello stesso Dio che rifiuta»: ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Salvare lo spirito*, in *Concilium* – Rivista internazionale di teologia, 4/2010, p. 44.

<sup>63</sup> LUIGI PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989, p. 13.

<sup>64</sup> JEAN-LUC MARION, *Il postmoderno e l'inganno dell'ateismo*, in *Vita e pensiero*, 6/2010, p. 14.

<sup>65</sup> Lucidissime in tal senso le parole di Cornelio Fabro sulla buona fede degli atei: cfr. op. cit., p. 107-112.

<sup>66</sup> «Chiunque è pronto a riconoscere che la religiosità è una dimensione fondamentale dell'uomo»:

radossalmente, perfino il pensiero che è teso a negare risolutamente proprio la stessa religione.

Del resto, se così non fosse, se cioè l'ateismo potesse essere tutelato all'interno della libertà di religione, poiché alle religioni equiparato a seguito della incapacità dell'ordinamento di poter sapere cosa sia una religione, ad esso dovrebbero applicarsi non solo le libertà, ma anche le restrizioni a cui sono soggette le confessioni religiose, e, di conseguenza, le rivendicazioni che le associazioni ateistiche reclamano per sé, dovrebbero essere estese anche alle confessioni tradizionali.

Il concetto di laicità separatista, troverebbe applicazione anche nei confronti degli atei? L'ateo, come il credente, dovrebbe professare il proprio ateismo solo in privato? Non si dovrebbe chiedere all'ateo lo stesso sacrificio che si richiede al credente, cioè di servire due padroni, in privato la propria coscienza e in pubblico lo Stato e la sua laicità?<sup>67</sup>

Jurgen Habermas, in proposito, ha notato che «per ora lo Stato liberale pretende soltanto da coloro che fra i suoi cittadini sono credenti di suddividere la propria identità, per così dire, in quote pubbliche e quote private. Sono loro che devono tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio secolare, prima che i loro argomenti abbiano la prospettiva di trovare l'approvazione delle maggioranze».<sup>68</sup> perché non pretendere lo stesso da un ateo nel momento in cui l'ateismo è considerato alla stregua di una religione e le associazioni ateistiche paritariamente alle chiese?

L'errore da evitare è dunque duplice: da un lato, evitare di de-istituire la religione riconducendola alla dimensione della filosofia o, peggio, a quella della ideologia; dall'altro lato, istituire l'ateismo come religione e le associazioni ateistiche come chiese.

---

REMI BRAGUE, *Fede e democrazia*, Aspenia, 42/2008, p. 203.

<sup>67</sup> Sul punto, per esempio, in tono palesemente anti-religioso, Roberto Bin scrive: «È concepibile che alla soddisfazione del bisogno religioso, che interessa solo parte della società, siano destinate risorse pubbliche, raccolte anche con il contributo di chi – per motivi di coscienza che, per Costituzione, non possono certo essere considerati inferiori – non solo non condivide, ma avversa con forte convinzione una concezione religiosa (o confessionale) della vita?»: ROBERTO BIN, op. cit.; il nostro autore non riesce a giungere alle conclusioni del suo stesso ragionamento, conclusioni che si possono trarre con i seguenti quesiti: se l'ateismo è da tutelare come una religione, non è forse vero che la religione è da tutelare come l'ateismo? Se ciò è vero, è concepibile che al finanziamento pubblico di pratiche mediche e giuridiche (aborto, eutanasia, matrimonio omosessuale ecc.), di cui usufruisce solo una parte della popolazione, siano destinate risorse pubbliche raccolte anche con il contributo di chi, per altrettanto validi motivi che per Costituzione non possono essere certo considerati inferiori a quelli opposti, non solo per ragioni religiose, ma anche di coscienza non le condivide, ma le avversa con forte convinzione sulla base di una concezione non atea (o laicista) della vita?

<sup>68</sup> JURGEN HABERMAS, *Fede e sapere*, Micromega, 5/2001, p. 13.

### 3. Conclusioni

Dietro l'apparente neutralità del dispositivo della Corte di Cassazione, si cela ben di più.

Appare evidente, a questo punto, che all'interno del concetto e della tutela di libertà di religione non possa trovare spazio l'ateismo nonostante ciò che erroneamente si ripete quasi all'unisono da parte di giurisprudenza e dottrina.

È altrettanto evidente, inoltre, che, pur evitando riflussi erastiani, l'ordinamento può arrivare a conoscere cosa sia o meno una religione. Le presenti riflessioni, infatti, altro non sono che un vero e proprio atto di fede, un atto di fede nella ragione, elemento fondante della scienza giuridica, ragione che, in quanto tale, è l'unica deputata a distinguere i piani della realtà consentendo così all'uomo di esperire la propria libertà.

Il diritto, nella sua dimensione dottrinale e giurisprudenziale, e prima o poi anche legislativa, sembra affossato nella profonda ed oscura buca del non-cognitivismo, tanto da non poter sapere cosa sia religione e cosa no, così che, ritenendo che di notte tutte le vacche siano nere, l'ateismo venga ricompreso non solo all'interno della libertà religiosa, ma ipotizzando perfino che le associazioni ateistiche possano stipulare intese con lo Stato similmente a qualunque confessione o chiesa.

Le presenti riflessioni, dunque, costituiscono quella fiducia nella ragione che per natura contraddistingue l'uomo; del resto, Karl Popper ebbe a scrivere: «L'uomo può conoscere: dunque, può essere libero».<sup>69</sup>

La libertà di religione, presuppone quindi, che essa non sia ridotta alla libertà di pensiero.<sup>70</sup>

Come evidenzia Francesco D'Agostino «si può riconoscere la libertà religiosa e dare a questo riconoscimento un'assoluta pregnanza, solo quando si prende sul serio Dio [...]. Ma anche il non-credente può e deve prendere sul serio Dio, può e deve cioè arrivare alla consapevolezza che chiunque voglia parlare seriamente dell'uomo non potrà mai realmente ragionar fuori dell'ipotesi "Dio"».<sup>71</sup>

È dunque preoccupante che vi sia un intero filone giuridico di dottrina e

---

<sup>69</sup> KARL POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 46.

<sup>70</sup> «La cultura laica ha esaltato sì la libertà religiosa, per giungere infine però a banalizzarla, riconducendola all'interno della ben più generica e opaca libertà di pensiero»: FRANCESCO D'AGOSTINO, *La libertà religiosa come valore teologico*, in *La libertà di religione e di culto. Contenuto e limiti*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 24.

<sup>71</sup> FRANCESCO D'AGOSTINO, *ult. op. cit.*, p. 26-27.

giurisprudenza che non solo non colga tutto quanto fin qui esposto, ma non sia in grado nemmeno di percepire il problema ulteriore e più radicale insito nel non saper o voler cogliere simili delicate questioni.

Evidentemente la crisi del diritto che sta vivendo l'epoca contemporanea è molto più acuta di ciò che sembra, come sottolineato da Joseph Ratzinger: «La fine della metafisica, che in ampi settori della filosofia moderna viene presupposta come un fatto irreversibile, ha condotto al positivismo giuridico che oggi ha assunto soprattutto la forma della teoria del consenso: come fonte del diritto, se la ragione non è più in grado di trovare il cammino verso la metafisica, vi sono per lo Stato solo le comuni convinzioni sui valori dei cittadini [...]. Non la verità crea il consenso, ma il consenso crea, non tanto la verità, quanto ordinamenti comuni».<sup>72</sup>

È proprio vero, dunque, come ha scritto Natalino Irti, che «la caduta degli dei, celesti ed eterni, lascia il diritto in nuda solitudine».<sup>73</sup>

Proprio per evitare la solitudine del diritto, o meglio, del giurista, affossato nella sua attuale crisi non-cognitivista, incapace di esercitare la ragione per distinguere la realtà, proprio cominciando dal saper differenziare cosa sia religione e cosa invece non lo sia, tali riflessioni sono state pensate pur nella loro non esaustività, sebbene con la speranza di aver saputo cogliere almeno un frammento di verità.

Se così non fosse, sarebbe senza dubbio valida anche per il diritto, e soprattutto per il povero e *irtianamente* solitario giurista, la laconica e sagace critica di Nikolaj Berdjaev: «La nostra epoca è, forse, così scientifica che la scienza dice “a proposito di qualcosa”, ma non dice “qualcosa”».<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> JOSEPH RATZINGER, *La crisi del diritto*, Parole di ringraziamento in occasione del conferimento della laurea honoris causa della Facoltà di giurisprudenza della LUMSA, 10/11/1999.

<sup>73</sup> NATALINO IRTI, *Solitudine del diritto*, Politeia, 80/2005, p. 11.

<sup>74</sup> NIKOLAJ BERDJAEV, *Filosofia e religione*, Il Ramo, Rapallo, 2010, p. 25.