

Diritti umani e libertà religiosa

a cura di Vittorio Possenti



Rubbettino

C) RELIGIONE E LIBERTÀ RELIGIOSA:
CONTESTO ISLAMICO E CINA

IDA ZILIO GRANDI <i>Il diritto alla libertà religiosa in prospettiva comunitaria</i>	pag. 175
BARBARA DE POLI <i>I musulmani e la libertà religiosa: tra secolarizzazione e islamismo</i>	191
RENZO CAVALLIERI <i>La libertà religiosa in Cina</i>	221
GIUSEPPE GOISIS <i>Considerazioni sulla questione del Tibet</i>	247
D) LIBERTÀ RELIGIOSA: IL PUNTO DI VISTA GIURIDICO	
LAUSO ZAGATO <i>Libertà di religione e identità culturali nel diritto internazionale</i>	259
ADALBERTO PERULLI <i>Discriminazione sul lavoro per motivi religiosi</i>	297
Gli Autori	309

Introduzione

1. In vicinanza del sessantesimo anniversario della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (Parigi, 10 dicembre 1948) si sono susseguite varie iniziative per ricordare un evento che rappresenta uno dei massimi atti etico-politici della modernità. I contributi di questo volume dedicano attenzione al nesso tra «religioni e diritti umani», con un occhio di riguardo per la vicenda della «libertà religiosa». Persuade a farlo il fatto secondo cui le grandi religioni mondiali hanno riacquisitato influenza nella sfera pubblica, l'obiettivo rilievo del tema, i seri rischi che da tempo si addensano sulla libertà religiosa.

La sua storia è antichissima. Nel politeismo dell'antica Grecia o dell'impero romano prima di Costantino era lecito scegliere gli dèi da adorare. Vigeva un notevole pluralismo religioso, a condizione di non cadere nell'«empietà», in base a cui Socrate da un lato e i martiri cristiani dall'altro potevano essere mandati a morte. All'inizio della modernità la libertà religiosa fu forse il primo diritto a essere riconosciuto in dichiarazioni e trattati ben prima della costituzione delle Nazioni Unite: si pensi all'editto di Nantes (1598), alla pace di Westphalia (1648), al Tolerance Act inglese (1689), all'art. 22 del Covenant of the League of Nations (1919-20). Successivamente la Dichiarazione universale del 1948 affermò: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione. Questo diritto include la libertà di cambiare la propria religione o credenza, e la libertà, da solo o in comunità con altri, sia in pubblico che in privato, di manifestare la propria religione o la propria credenza nell'insegnamento, pratica, culto e osser-

Libertà di religione e identità culturali nel diritto internazionale

1. Il lavoro che segue intende affrontare alcuni profili di paritocolare attualità nel rapporto tra diritto internazionale e fenomeno religioso, alla luce dell'importanza assunta dal riemergere della questione identitaria nella crisi di fine millennio. Si investigherà dapprima (1) il ruolo che i nuovi strumenti UNESCO di tutela delle identità/differenze culturali possono giocare nell'evoluzione di tale rapporto. L'attenzione si concentrerà poi (11) sull'ambiente giuridico europeo: si tratterà allora di stabilire se e in quali termini il fenomeno in discorso – il riemergere della questione identitaria cioè – rafforzi elementi di tensione già segnalati nella prassi della Corte EDU in materia di libertà religiosa, nel confronto con la corrispondente prassi delle Corti nazionali di più alto grado, e soprattutto della Corte di giustizia.

Trattando del diritto all'identità (culturale e) religiosa, sarà la dimensione collettiva della manifestazione del diritto a essere privilegiata nelle pagine che seguono. La deviazione dal percorso consueto di indagine è peraltro assai meno rilevante di quanto possa sembrare. Diritto internazionale e libertà di religione costituiscono invero antichi compagni di strada, come dimostra il dibattito tra i grandi pensatori che hanno segnato le origini di quel diritto¹; da Alberico Gentili a Grozio, dai

1. E come d'altro canto certificano gli avvenimenti drammatici dell'ultimo anno, dal Myanmar al Tibet. V. F. MONTESSORO, *Myanmar: l'anno dei monaci*, in A. COLOMBO, N. RONZITTI (a cura di), *L'Italia e la politica internazionale*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 241-251.

grandi gesuiti spagnoli (De Vitoria e Suarez) a Vattel². Orbene, tra i padri della disciplina, un particolare ruolo assume, nella logica del presente lavoro, la figura di De Vitoria. Il riferimento, per la precisione, è al De Vitoria della *Relectio de Indis prior*³, colui che conduce la più coraggiosa, radicale e conseguente critica di quella tesi, all'epoca prevalente, che voleva gli indii, in quanto dotati di costumi disgustosi agli occhi cristiani, privi di titolo di legittimo *dominium* sui propri stessi beni e privi quindi del fondamento stesso di ogni successivo diritto individuale nonché, e a maggior ragione, del diritto alla conservazione e alla riproduzione di tali costumi e usanze. Si tratta della stessa voce che già si era alzata, tra le poche, a definire con sdegno «atto criminale assoluto» l'uccisione del re inca Atahualpa; l'unica anzi a coglierne fin dall'inizio la radicalità, il carattere di punto di non ritorno – in termini di annuncio di genocidio culturale – rispetto ad altre violenze e massacri compiute dai *conquistadores*.

Nulla di meno del richiamo a un simile tirano si addice alla crisi prodotta dal dilagare di identitarismi culturali che attraversiamo.

2. M.D. EVANS, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; C. FOCARELLI, "Evoluzione storica e problemi attuali del diritto alla libertà religiosa", in «Diritti umani e diritto internazionale», n. 2, 2008, pp. 229-252; L. ZAGATO, "Diritto internazionale e fenomeno religioso: note in margine al nuovo incontro tra antichi compagni di strada", in «Ragion Pratica», vol. 28, 2007, pp. 145-158.

3. Tenuta all'Università di Salamanca nel 1539. L'edizione critica delle opere del gesuita, a cura di padre Teofilo Urdanoz, è *Obras de Francisco De Vitoria: Relectiones Theologicae*, BAC, Madrid 1960. Su De Vitoria v., di recente, s. LANGELLA, "Diritti delle genti e diritti umani in Francisco De Vitoria", in «Civiltà del Mediterraneo», n. 9, 2006, pp. 106-126.

1. GLI STRUMENTI A TUTELA DELLE IDENTITÀ (CULTURALI E) RELIGIOSE; *ALIQUID NOVI* NEL DIRITTO INTERNAZIONALE?

2. A livello universale la libertà di religione, proclamata all'art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, è oggetto dell'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici⁴, nonché, per quanto riguarda la libertà di educazione religiosa, dall'art. 13 par. 3 del Patto sui diritti economici, sociali e culturali⁵. Specifici cenni alla libertà di religione sono poi contenuti in alcune Convenzioni tematiche: contro il genocidio⁶, sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro i lavoratori migranti⁷, sui diritti del fanciullo⁸, con-

4. Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, adottato a New York il 16 dicembre 1966 ed entrato in vigore a livello internazionale il 23 marzo 1976 (in UNTS, vol. 999). V. General Comment No. 22 (48), riguardante l'articolo 18 del Patto, adottato dall'HRC il 20 luglio 1993 nel corso della sua 48ª Sessione, tenuta a Ginevra dal 12 al 30 luglio 1993. Testo in United Nations-Human Rights Committee, General Comment No. 22 (48)(art. 18), Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4.

5. Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali, adottato a New York il 16 dicembre 1966 entrato in vigore a livello internazionale il 3 gennaio 1976 (in UNTS, vol. 993). L'art. 13 stabilisce l'obbligo per gli Stati di rispettare la volontà dei genitori o dei tutori legali di «scegliere per i figli scuole diverse da quelle istituite dalle autorità pubbliche» purché conformi a requisiti fondamentali richiesti dallo Stato in materia di istruzione.

6. Adottata dall'Assemblea generale delle NU il 9 dicembre 1948 ed entrata in vigore a livello internazionale il 12 gennaio 1951 (in UNTS, vol. 78). L'art. 2 indica l'oggetto della Convenzione negli atti volti alla distruzione (parziale o totale) di un gruppo «nazionale, etnico, razziale o religioso».

7. *International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families* (MWC), adottata a New York il 18 dicembre 1990 con risoluzione 45/158 dell'Assemblea generale, ed entrata in vigore sul piano internazionale il 1 luglio 2003. L'art. 12 ripropone il testo dell'art. 19 del Patto sui diritti civili e politici.

8. Adottata dall'Assemblea generale delle NU il 20 novembre 1989 ed entrata in vigore a livello internazionale il 2 settembre 1990. L'art. 14, ribadito (par. 1) il diritto del fanciullo alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, specifica al par. 2 che gli Stati rispettano il diritto-dovere dei genitori (o dei rappresentanti legali) di guidare il fanciullo nell'esercizio di tale diritto.

tro la discriminazione nell'educazione⁹, sui rifugiati¹⁰, sugli apolidi¹¹.

A livello regionale vengono in evidenza gli artt. 9 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU)¹², 12 della Convenzione

9. UNESCO Convention against Discrimination in Education, adottata a Parigi (XI conferenza generale) il 14 dicembre 1960, entrata in vigore sul piano internazionale il 22 maggio 1962 (in UNTS, vol. 429). Ai sensi dell'art. 1, la Convenzione impone il divieto di ogni discriminazione, esclusione, limitazione o preferenza basata, *inter alia*, sulla religione. L'art. 5 par. 1 lett. a) stabilisce che l'educazione deve essere volta al pieno sviluppo della dignità umana, al rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali; inoltre, l'educazione «shall promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial and religious groups».

10. Convenzione relativa allo status dei rifugiati, adottata a Ginevra il 28 luglio 1951 ed entrata in vigore a livello internazionale il 22 aprile 1954 (in UNTS, vol. 189), integrata dal Protocollo relativo allo status dei rifugiati, adottato a New York (Ris. AG n. 2198) il 31 gennaio 1967 ed entrata in vigore a livello internazionale il 4 ottobre 1967 (in UNTS, vol. 606). L'art. 4 della Convenzione obbliga gli Stati parte a concedere ai rifugiati sul loro territorio un «trattamento almeno pari a quello concesso ai propri cittadini» in materia di libertà religiosa, ivi compresa l'istruzione religiosa dei propri figli. Sulla Convenzione, P. BENVENUTI, *La Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati*, in L. PINESCHI (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 151-172 e M. PEDRAZZI, *Il diritto di asilo nel diritto internazionale agli albori del terzo millennio*, in L. ZAGATO (a cura di), *Verso una disciplina comune europea del diritto di asilo*, Cedam, Padova 2006, pp. 13-37.

11. Convenzione sullo status degli apolidi, adottata a New York il 28 settembre 1954 ed entrata in vigore a livello internazionale il 6 giugno 1960, per l'Italia il 3 marzo 1963 (in UNTS, vol. 360). L'art. 4 contiene una previsione di tenore analogo a quella del corrispondente art. 4 della Convenzione relativa allo status dei rifugiati (cfr. *supra*, nota precedente).

12. Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali, adottata a Roma il 4 novembre 1950 ed entrata in vigore a livello internazionale il 3 settembre 1953, per l'Italia il 26 ottobre 1955 (ETS n. 5). Sull'art. 9 della CEDU: H. CULLEN, «The Emerging Scope of Freedom of Conscience», in «European Law Review», n. 22, 1997, pp. 32-44; S. LARICOLA, *Art. 9*, in S. BAR-TOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI (a cura di), *Commentario alla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Cedam, Padova 2001, pp. 319-335; C. MORVIDUCCI, *Libertà VIII) Libertà di religione o di convinzioni*, in *Enciclopedia Giuridica*, Treccani, Roma 1990, vol. XIX, pp. 1-9; G. A. FROWEIN, *Article 9 § 1*, in L. E. PETTITI, E. DECAUX, P. H. IMBERT (a cura di),

americana dei diritti dell'uomo¹³, 8 della Carta africana dei diritti umani e dei popoli¹⁴.

3. Partiamo da un dato di fatto: l'esercizio della libertà di religione si interseca spesso con l'esercizio di altri diritti. Nella prassi del Comitato dei diritti umani previsto dal Patto sui diritti civili e politici, in particolare, i casi di applicazione dell'art. 18 non sono molti. Raramente infatti il Comitato ha constatato casi di violazione diretta di norme che sanciscono la libertà di religione: ha piuttosto utilizzato, volta a volta, la norma sulla libertà di opinione (art. 19)¹⁵, quella sulla libertà di associazione (art. 22), di insegnamento (art. 24), sul divieto di discriminazione (art. 26)¹⁶ e sui diritti degli individui appartenenti alle minoranze (art. 27). Parallelamente, nel sistema CEDU, si intersecano spesso con l'art. 9 gli artt. 8 (rispetto della vita privata e familiare), 10 (libertà di espressione), 11 (libertà di riunione e associazione) e 14 (divieto di discriminazione).

Viene soprattutto in rilievo il collegamento tra libertà di religione e art. 27 del Patto sui diritti civili e politici, dedica-

La Convention européenne des droits de l'homme, Economica, Paris 1995, pp. 353-360; V. COUSSIRAT-COUSTERE, *Article 9 § 2, in*, pp. 361-363; M. PERTILE, *Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in L. PINESCHI (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 409-427.

13. Convenzione americana dei diritti umani, adottata a San José del Costarica il 22 novembre 1969 ed entrata in vigore a livello internazionale il 18 luglio 1978 (OAS Treaty Series n. 36, UNTS vol. 123).

14. Adottata a Nairobi il 27 giugno 1981 ed entrata in vigore il 21 ottobre 1986 (lo strumento è chiamato *Carta di Banjul* dalla città, capitale dello Zambia, in cui era stato elaborato il progetto finale). V. oltre, nota 204.

15. Comitato dei diritti umani, Constatazione del 18 ottobre 2000, Malcolm Ross v. Canada, 737/1997; v. oltre, par. 7.

16. Comitato dei diritti umani, Constatazione del 3 novembre 1999, Waldam c. Canada, 694/1996: il Comitato ha considerato contrario all'art. 26 il finanziamento da parte dell'Ontario delle scuole private cattoliche e non di quelle giudaiche. Lo Stato non è tenuto a finanziare le scuole private, ma è tenuto a non tenere una prassi discriminatoria nel farlo.

to al rispetto dei diritti delle minoranze «etiche, religiose e linguistiche»¹⁷. Detto articolo, a sua volta, va letto in collegamento con l'art. 1 comune ai due Patti, relativo al principio di autodeterminazione. L'attualità di tale principio non è certo venuta meno con la conclusione del processo di decolonizzazione, conoscendo piuttosto uno *shift* dalla centralità del diritto di autodeterminazione esterna a quella del diritto di autodeterminazione interna¹⁸.

Anche se il Comitato dei diritti umani non ha mai accettato un solo ricorso individuale basato sull'ex art. 1, valutandone piuttosto la consistenza sulla base dell'art. 27, dalla sua prassi, e dagli *obiter dicta*, si ricavano tuttavia spunti di inte-

17. Nel sistema regionale europeo, la disposizione corrispondente è l'art. 8 della Convenzione sulle minoranze europee, che prevede in capo alle minoranze il diritto di stabilire le proprie «istituzioni, organizzazioni ed associazioni religiose». V. *Framework Convention for the Protection of National Minorities*, adottata a Strasburgo il 1 febbraio 1995 ed entrata in vigore sul piano internazionale il 1 febbraio 1998 (ETS n. 157). Sulla Convenzione v. G. ALFREDSSON, "A Frame with an Incomplete Painting. Comparison of FCNM with International Standards and Monitoring Procedures", in «International Journal on Minority and Group Rights», n. 7, 2000, pp. 291 ss., e M. WELLER (a cura di), *The Rights of Minorities: A Commentary on the European Convention for the Protection of National Minorities*, Oxford University Press, Oxford 2006. Per una recente panoramica delle attività del Comitato consultivo previsto dalla Convenzione, s. ERRICO, "Protezione delle minoranze nazionali e sistema di controllo della Convenzione-quadro del Consiglio d'Europa del 1995", in «Diritti Umani e Diritto Internazionale», n. 1, 2007, pp. 442-447.

18. V. in particolare: G. PALMISANO, "L'autodeterminazione interna nel sistema dei patti sui diritti dell'uomo", in «Rivista di diritto internazionale», n. 2, 1996, pp. 365-413; ID., *Nazioni Unite ed autodeterminazione interna*, Giuffrè, Milano 1997. Sull'autodeterminazione interna v. anche: G. ARANGIO-RUIZ, *Autodeterminazione (diritto dei popoli alla)*, in *Enciclopedia Giuridica*, cit., vol. IV; A. CASSESE, *Self-Determination Revisited*, in AA.VV., *El Derecho internacional en un Mundo en transformación. Liber Amicorum E. Jimenez de Arechaga*, Fundacion de cultura Universitaria, Montevideo 1994, vol. I, pp. 229-240; A. FODELLA, *La tutela dei diritti collettivi: popoli, minoranze, popoli indigeni*, in L. PINESCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 711-723; L. ZAGATO, *Tutela dell'identità e del patrimonio culturale dei popoli indigeni. Sviluppi recenti nel diritto internazionale*, in M. L. CIMINELLI (a cura di), *La negoziazione delle appartenenze*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 35-65. V. oltre, nota successiva, e ancora oltre, par. 4.

resse. L'art. 1 indica un diritto collettivo, quello di autorganizzazione dei popoli (e/o delle minoranze) anche, per quanto ci interessa, sotto il profilo religioso-culturale, se pur non può essere fatto valere individualmente, e non costituisce un *quid* prioritario o pregiudiziale rispetto all'esercizio delle libertà civili e politiche da parte degli individui. Tale diritto collettivo si distingue non di meno da tutti gli altri diritti garantiti dai due Patti¹⁹. Orbene i diritti umani individuali più organicamente collegati all'identità culturale della minoranza — sono, oltre all'art. 27, proprio gli artt. 18, 19, 21 e 22.

Circa il fatto che l'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici ponga agli Stati l'obbligo di garantire diritti che, per quanto attribuiti ai singoli individui, riguardano nondimeno le comunità religiose di appartenenza, prevedendo la tutela come dovuto alle minoranze organizzate in Chiese (e quindi) alle stesse Chiese, non vi può essere dubbio; ciò è confermato del resto dal Commento generale all'art. 27 prodotto dal Comitato dei diritti umani nel 1993²⁰.

Resta che il tentativo di affrontare il tema della libertà di religione sotto il profilo della tutela delle minoranze ha incontrato gravi difficoltà, non previste nel momento in cui la Sottocommissione sulla prevenzione della discriminazione e pro-

19. Secondo un autore l'approccio interpretativo e applicativo adottato dal Comitato dei diritti umani presupporrebbe la convizione della diversità strutturale tra la norma sull'autodeterminazione e le altre disposizioni del Patto. Ne rappresenterebbe una «conferma, in particolare la giurisdizione dell'organo, la quale ha privato di garanzie giurisdizionale il diritto previsto dall'art. 1, mostrando così di trattare l'autodeterminazione come un principio diretto a tutelare non già direttamente la persona umana, in quanto appartenente a un determinato gruppo, bensì i popoli in quanto tali (e, in senso lato, i gruppi etnico-culturali)»: PALMISANO, *op. cit.*, p. 408. Più precisamente, ne ha disconosciuto la qualità di diritto dell'uomo individualmente agibile proprio per rafforzare la natura di principio collettivo destinato a tutelare i popoli in quanto tali. Secondo altra dottrina quello del Comitato è un *self-restraint* ormai superato, e una maggior audacia da parte di tale organo sarebbe auspicabile: in questo senso A. CASSESE, *op. cit.*, p. 345.

20. Cfr. General Comment No. 23 (27) (art. 27, del 1993, approfondito l'anno successivo dall'Osservazione Generale sull'art. 27 del Patto, adottata nel 1994).

reazione delle minoranze venne caricata nel corso degli anni Cinquanta dalla Commissione per i diritti umani delle NU di approfondire il tema della discriminazione religiosa. Spia dell'ottimismo iniziale è la «spensierata» relazione del 1960 del Relatore speciale Krishnaswami sulla discriminazione in materia religiosa, relazione che affermava l'esistenza a livello internazionale di un trend inarrestabile in atto verso un aumento della tolleranza religiosa²¹.

I tentativi si dimostrarono invece subito difficili, molto più di quanto avvenisse nel frattempo per il progetto di Dichiarazione e di Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale. Dopo ripetuti insuccessi²², ci si dovette limitare alla Dichiarazione del 1981 sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza religiosa²³, dichiarazione dal contenuto fortemente limitativo rispetto alla Dichiarazione del 1948 e allo stesso Patto sui diritti civili e politici. In altre parole, il collegamento, pur a prima vista tanto promettente, tra libertà di religione e tutela delle minoranze, ha incontrato ostacoli tutt'altro che indifferenti²⁴.

21. A. KRISHNASWAMI, *Report on Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, United Nations, New York 1960.

22. Il tentativo più corposo fu la *Draft Declaration on the Elimination of All Forms of Religious Intolerance*, preparata nel 1964, dalla sottocommissione sulla prevenzione della discriminazione e la protezione delle minoranze; sulle vicende successive si sofferma S. NEFF, "An Evolving International Legal Norm of Religious Freedom: Problems and Prospects", in «California Western International Law Journal», n. 7, 1977, pp. 565 e ss. (il testo originario della *Draft Declaration* e le successive modifiche sono allegate *in vi*, pp. 583-590).

23. Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione fondate sulla religione o sulle convinzioni adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite con Risoluzione 36/55 del 25 novembre 1981.

24. Decisamente più interessante si rivela un altro strumento di *soft law* quale la Dichiarazione delle NU sui diritti delle persone appartenenti a minoranze etniche, religiose o linguistiche del 1992: v. *United Nations Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, adottata dall'AG delle NU con Risoluzione 47/135 del 18 dicembre 1992, su www.minority-rights.org.

4. Tale collegamento si ripropone tuttavia con rinnovato vigore nella tempere di fine millennio; agli strumenti su cui ci si soffermerà di seguito si accompagna lo statuto della Corte penale internazionale²⁵. Questo contempla la distruzione del gruppo religioso tra le finalità che, in presenza di determinati comportamenti, integrano il crimine di genocidio (art. 6); e la persecuzione contro «un gruppo od una collettività dotati di propria identità», ispirata (*inter alia*) da motivi religiosi, tra i crimini contro l'umanità – art. 7 par. 1 sub *b*). Contempla anche tra i crimini di guerra, a determinate condizioni, la distruzione intenzionale di edifici dedicati al culto²⁶.

Ancora, la Corte interamericana dei diritti dell'uomo ha recuperato la nozione di genocidio culturale in alcune importanti sentenze degli ultimi anni²⁷. Il nuovo clima ha favorito

25. *Rome Statute of the International Criminal Court*, adottato da UN Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the establishment of an International Criminal Court il 17 luglio 1998, A/Conf. 183/9. L'accordo istitutivo della Corte penale internazionale è entrato in vigore sul piano internazionale il 1 luglio 2002.

26. Lo Statuto utilizza spunti forniti dalla giurisprudenza del Tribunale internazionale per i crimini nella ex Jugoslavia: v. L. ZAGARÓ, *op. cit.*, *passim*. Sul ruolo della giurisprudenza ICTY in materia di protezione del patrimonio culturale, T. MERON, "The Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict within the Case-Law of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia", in «Museum International», n. 57/228, 2005, pp. 41-59.

27. Corte interamericana dei diritti dell'uomo, pronunce del 29 aprile 2004 (merito) e del 19 novembre 2004 (riparazioni) nel caso *Massacre de Plan de Sanchez v. Guatemala*, Serie C n. 105 par. 42 e 116, par. 49. Su tali pronunce – anche richiamando la sentenza ICTY 2 agosto 2001, *Krstić*, Case N. 17-98-33-T – v. T. SCOVAZZI, *Bilan de recherches de la section de langue française du centre d'étude et de recherche de l'Académie*, in CENTRE D'ÉTUDE ET DE RECHERCHE DE DROIT INTERNATIONAL ET DE RELATIONS INTERNATIONALES, *Le patrimoine culturel de l'humanité*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston 2007, pp. 161-169. Sull'argomento v. anche: S. SCHARER, "The Intersection of Human Rights and Cultural Property Issues under International Law", in «Italian Yearbook of International Law», vol. XI, 2001, pp. 59-99 e L. ZAGARÓ, *La protezione dei beni culturali...*, cit., pp. 178 e ss. La giurisprudenza della Corte interamericana si è ulteriormente affinata nel periodo successivo, in particolare con le sentenze che condannano il Paraguay per violazione dei diritti delle popolazioni indigene: Corte interamericana dei diritti dell'uomo, sentenza 17 giugno 2005, *Comunidad Indígena Yákye Axa*

L'adozione da parte delle NU della lungamente attesa Dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni; questa, nel ribadire in particolare all'art. 4 il diritto di autodeterminazione interna dei popoli indigeni, riconosce all'art. 12 par. 1 il diritto di tali comunità a «manifestare, praticare, sviluppare e insegnare le loro tradizioni spirituali e religiose», nonché di preservare i propri siti religiosi²⁸.

Soprattutto, il diritto internazionale si è arricchito, con le due Convenzioni UNESCO del 2003 e del 2005 a tutela delle identità culturali²⁹, di nuovi strumenti che ineriscono all'esercizio collettivo, da parte delle comunità e dei gruppi, della libertà di religione. In particolare l'art. 2 par. 2 della Convenzione UNESCO 2003, dedicata alla protezione del patrimonio culturale intangibile, nel definire il campo d'applicazione oggettivo della Convenzione stessa, fa menzione, alla lettera d) delle «conoscenze e pratiche relative alla natura e all'Universo», locuzione usata in riferimento alle culture olistiche dei popoli indi-

c. Paraguay (Serie C n. 125) e 29 marzo 2006, Comunidad Indígena Sawhoymaxa c. Paraguay (Serie C n. 146). In quest'ultima, soprattutto, la Corte fonda il riconoscimento del diritto alla terra in capo alla comunità in discorso non tanto sul genérico (per quanto essenziale...) diritto al sostentamento, quanto proprio sulla inerenza della terra alla cultura e alla spiritualità della comunità, in quanto tratto indispensabile dell'identità passata, presente e futura della comunità stessa. V.E. TRAMONTANA, «La dimensione collettiva dei diritti dei popoli indigeni nella giurisprudenza della Corte interamericana dei diritti umani», in «Diritti umani e diritto internazionale», n. 3, 2007, pp. 617-622.

28. *United Nations Declaration on the Rights of the Indigenous Peoples*, adottato dal Consiglio dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite il 29 giugno 2006 (UN Doc.A/HRC/res/1/2) e approvato dall'AG il 12 settembre 2007 (A/61/L.67). Per prime considerazioni s. ERICCO, «La Dichiarazione delle Nazioni Unite sui popoli indigeni», in «Diritti umani e diritto internazionale», n. 1, 2007, pp. 167-171.

29. Trattati di: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 ottobre 2003, entrata in vigore a livello internazionale il 20 aprile 2006, per l'Italia il 30 gennaio 2008 (attualmente ne sono parte 111 stati) e *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, Paris, 20 ottobre 2005, entrata in vigore a livello internazionale il 18 marzo 2007, per l'Italia il 19 maggio 2007 (attualmente ne sono parte 97 stati). Sui nuovi strumenti UNESCO, L. ZAGATO (a cura di), *Le identità culturali nei nuovi strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, Cedam, Padova 2008.

geni³⁰, mentre alla lettera precedente indica le pratiche sociali, e gli eventi rituali e festivi³¹. Considerate insieme, le due disposizioni contribuiscono a fornire, sovrapponendosi o comunque interagendo con il tradizionale discorso sulle tutele delle minoranze, armi a difesa del retaggio culturale e religioso di civiltà a rischio. Il pensiero va immediatamente alla tutela che a partire dai nuovi strumenti in discorso, può ricostruirsi, oltre che a favore di popoli indigeni, a protezione delle credenze animiste diffuse in Africa, nonché di culture religiose *lato sensu* residua (per fare un esempio, lo stesso Zoroastrismo).

In altre parole: con l'evidenza acquisita dal problema della difesa delle identità culturali dei gruppi e delle comunità, emerge con forza all'interno di questi l'esigenza di difendere le identità religiose. La situazione più emblematica riguarda forse le campagne di marginalizzazione e stradicamento forzato, accompagnate sempre da vilificazione e disprezzo, quando non da vera e propria demonizzazione, conosciute dalla religione africana nelle sue varianti³², e proseguite ancora dopo la deco-

30. Sull'argomento: T. COTTIER, M. PANIZZON, *Legal Perspectives on Traditional Knowledge: The Case for Intellectual Property Rights*, in K. MASKUS, J. REICHMAN (a cura di), *International Public Goods and Transfer of Technology under a Globalized Intellectual Property Regime*, New York 2005, pp. 565-594; E.I. DAES, *Protection of the Heritage of Indigenous Peoples*, United Nations, New York-Geneva 2000; D. SANDERS, «Indigenous Peoples: Issues of Definition», in «International Journal of Cultural Property», n. 8, 1999, pp. 4-13; L. ZAGATO, *Appunti su traditional knowledge dei popoli indigeni e diritti di proprietà intellettuale*, in M.L. CIMINELLI (a cura di), *La negoziazione delle appartenenze*, cit. pp. 75-95.

31. Si deve trattare, come è nello spirito della Convenzione, di culture viventi, escluse quindi le attività folkloristiche. Per un approfondimento cfr. L. ZAGATO, *La Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale intangibile*, in ID. (a cura di), *Le identità culturali nei nuovi strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, cit., pp. 27-70. Ivi, criticamente, v. anche M.L. CIMINELLI, *Salvaguardia del patrimonio immateriale e possibili effetti collaterali: etnogenesi ed etnonimici*, pp. 99-122 e D. GOLDONI, *Gli indigeni, noi, la pace. Una critica dei concetti di cultura nelle Convenzioni UNESCO*, pp. 71-98.

32. M. MUTVA, *Returning to My Roots: African "Religions" and the State*, in A.A. An-Naim (a cura di), *Prosecution and Communal Self-Determination in Africa*, Orbis book, Maryknoll 1999, p. 170.

lontizzazione a opera delle *elite* politiche africane pressoché senza eccezioni³³, sulla base di progetti politico-culturali volta a volta fondati sul materialismo di Stato (negli scorsi decenni), su confessioni cristiane, sull'Islamismo³⁴. È lecito pensare che tali campagne abbiano giocato un ruolo importante nella crisi identitaria delle attuali generazioni, figlie di quelle culture brutalmente estirpate.

Ai fini che qui rilevano, questo primo spunto di discussione può venire concluso: il rapporto tra profili personalissimi e profili organizzati della libertà di religione si colloca all'interno di una più generale tensione tra diritti umani individuali e diritti collettivi, di cui il diritto all'identità culturale costituisce manifestazione precipua. Assumono quindi crescente importanza nella materia i nuovi strumenti a tutela delle identità culturali; ad avviso di chi scrive, tali strumenti si sostituiscono tendenzialmente a quelli tradizionalmente posti a tutela delle minoranze, rivelatisi scarsamente incisivi, quantomeno per quanto attiene alla libertà religiosa.

33. L'unica eccezione è la Costituzione sudafricana del 1996, che peraltro non menziona espressamente la religione, riconoscendo comunque — Ch. 12, §§211-212 — «institution, status and role of traditional leadership, according to customary law».

34. E ciò malgrado la Carta africana dei diritti umani e dei popoli non si limita a vietare la discriminazione su base religiosa (art. 2) e a garantire la libertà di religione (art. 8); al contrario, agli artt. 17, 18 par. 2 e 20 par. 3 tale strumento impone agli stati parte (tutti gli stati del continente ad eccezione del Marocco) di promuovere e proteggere «moral and traditional values recognized by the community», di assistere la famiglia in quanto custode delle moralità e delle «traditional values», di aiutare le popolazioni a combattere la «foreign cultural domination». Sull'argomento v. P. DANCHIN, «Of Prophets and Proselytes: Freedom of religion and the Conflict of Rights in International Law», in «Harvard International Law Journal», n. 49, 2008, pp. 283 e ss.; M. SCARPATI, *Origini e sviluppo del sistema africano*, in L. PINESCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 663-674.

II. IL MARGINE DI APPREZZAMENTO NELLA PRASSI GIURISPRUDENZIALE DELLA CORTE EDU: RISCHI DI ARROCCAMENTO

5. Il par. 1 dell'art. 9 CEDU, non diversamente dal par. 1 dell'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici, presenta un duplice contenuto. La prima parte stabilisce il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione (cosiddetto foro interno): tali libertà hanno un carattere assoluto, in entrambi gli strumenti³⁵. Quanto alla nota differenza tra i due testi, dovuta al fatto che solo l'art. 9 CEDU riproduce quel diritto alla libertà di cambiare religione³⁶ già affermato dall'art. 18 della Dichiarazione universale del 1948, ma non ripreso dall'art. 18 par. 1 del Patto, si deve condividere senz'altro l'opinione di chi ritiene che, a livello universale, la libertà di coscienza sia esplicitamente circoscritta al diritto di avere un credo³⁷.

35. Nel Patto il precetto è rafforzato dal par. 2, alla stregua del quale «nessuno può essere assoggettato a restrizioni che possano menomare la sua libertà di avere o di adottare una religione o un credo a sua scelta».

36. In conformità all'art. 9, la Svezia dovette cambiare la sua legislazione, che prevedeva l'impossibilità di abbandonare la Chiesa di Svezia se non passando ad altra comunità cristiana, nel 1951.

37. C. MORVINDUCI, *Libertà di religione o di convinzioni*, cit., p. 4; l'interpretazione qui preferita trova conferma dalla Dichiarazione del 1981 sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione in materia religiosa, dal cui art. 1, nella versione finale, è stato espunto qualsiasi accenno al diritto di cambiare religione. L'eliminazione financo dell'ambigua dizione dell'art. 18 del Patto («adottare una religione o un credo a propria scelta») dalla Dichiarazione del 1981 contribuisce a fare chiarezza. La Dichiarazione del 1981, avendo «circoscritto in modo univoco la libertà di coscienza al diritto di avere un credo può infatti costituire un criterio emendativo dell'art. 18 del Patto che non risultava chiaro su questo punto». In senso conforme S. ANGIOLI, «Le dinamiche universalismo-regionalismo nei diritti umani e i loro riflessi sulle relazioni euro mediterraneo: quali prospettive per un dialogo tra Europa e mondo arabo?», in «Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo», gennaio-aprile 2003, pp. 51-52. Contra, K.J. PARTSCH, *Freedom of Conscience*, in L. HENKIN (a cura di), *The International Bill of Rights*, Columbia University Press, New York 1981, p. 211, secondo cui il diritto di cambiare opinione religiosa sarebbe comunque stabilito dal Patto, sia pure in forma «un po' ambigua» (sic!).

In generale, la prima parte del par. 1 dell'art. 9 è stata interpretata dalla Corte EDU come libertà negativa, libertà cioè dell'individuo da ogni costrizione a opera dello Stato. La Corte non appare voler sindacare il contenuto della libertà, purché compatibile con altri diritti sanciti dalla CEDU. Anche convinzioni non religiose possono astrattamente rilevare della tutela offerta dal par. 1 prima parte: tra questi pacifismo³⁸, comunismo, antitabattismo, la stessa opposizione per motivi etici alla caccia. Peraltro non tutte le convinzioni costituiscono manifestazioni della libertà di pensiero garantita dall'art. 9 par. 1; in particolare, nel caso *McFeeley*, la Commissione stabiliva che dall'art. 9 non si evince un diritto per i detenuti di godere di uno *status* particolare³⁹. Già nel 1967 la Corte aveva del resto avallato, in tal caso tra la perplessità della dottrina, l'esclusione dei testimoni di Geova dalla possibilità di usufruire del servizio sostitutivo del servizio militare in Austria⁴⁰. Ancora, nel caso *Angeloni*⁴¹ la Commissione avalla il rifiuto dello Stato svedese di concedere agli studenti l'esenzione dall'ora di religione, non considerando ragione sufficiente a giustificarlo l'ateismo dei genitori e dell'allunno stesso. Si deve allora concordare con chi rileva come, già in relazione alla prima parte dell'art. 9 par. 1, si possa notare, soprattutto con riferimento all'istruzione scolastica, una tendenza degli organi di Strasburgo «ad assumere una posizione restrittiva verso le convinzioni individuali minoritarie»⁴².

38. V. però la Decisione *Arrowsmith* – Decisione 12 ottobre 1978, *Arrowsmith v. Regno Unito*, 7050/75, in D.R. n. 19; la Commissione osservava come, dal volantino pacifista che invitava alla diserzione, dovesse desumersi trattarsi di opposizione politica alla presenza armata britannica in Irlanda del Nord. Non ricorrevano dunque gli elementi perché si potesse parlare di pacifismo in senso di atteggiamento spirituale, che anzi veniva contraddetto dal contenuto degli stessi.

39. Decisione 15 maggio 1980, *McFeeley v. R.U.*, 8317/78, in ECHR, vol. 23. Il riferimento era alla pretesa dei prigionieri politici dell'Irlanda di sottrarsi all'obbligo di portare la divisa carceraria.

40. Corte EDU 23 aprile 1964, *Gandhrab v. Repubblica federale tedesca*, 2299/64, in YECHR-XI.

41. Decisione 3 dicembre 1986, *Angeloni c. Svezia*, 10491/83, in D.R. n. 51.

42. M. PERTILE, *op. cit.*, p. 414.

6. La seconda parte del par. 1 disciplina invece, nella CEDU come nel Patto, l'esercizio del diritto di religione (foro esterno, *generally recognized forum*). Rientrano nel diritto a manifestare la propria religione, oltre al culto e all'osservanza dei riti, l'insegnamento delle tradizioni, l'uso di abiti religiosi, le pratiche religiose. L'esercizio di tale diritto conosce solo i limiti posti rispettivamente dal par. 2 CEDU e dal par. 3 del Patto⁴³.

Tra i diritti garantiti dalla seconda parte del par. 1 rientra senz'altro il diritto di autorganizzazione delle Chiese: proprio questo punto fu tra i limiti invalicabili per la realizzazione di una convenzione contro la discriminazione religiosa negli anni Settanta⁴⁴. Il diritto per i gruppi religiosi di avvalersi come tali della previsione di cui all'art. 9 par. 1 parte finale non è in discussione, a partire almeno dal caso *Scientology*⁴⁵, non diversamente del resto da quanto avviene nelle costituzioni nazionali⁴⁶. Nella libertà di religione rientra anche la libertà di

43. V. oltre, par. 9.

44. V. *supra*, par. 4. Nel corso di quel dibattito si verificò anche, nel 1965, un primo rilevante intervento della Chiesa cattolica – la Dichiarazione sulla libertà religiosa – in cui la S. Sede esprimeva chiaramente il punto di vista che la libertà di manifestare la propria religione significa essenzialmente il diritto delle Chiese di funzionare «without undue government interference». Nei documenti sottoposti negli anni successivi al Segretario generale – v. UN Doc. A/9134 (1973) – la Santa Sede indicava una serie di articolazioni del diritto in questione: diritto del clero di scegliere autonomamente il proprio personale; di insegnare; di comunicare liberamente con i propri correligionari all'estero; diritto delle Chiese di costruire edifici religiosi; di acquistare fondi e proprietà; di trasferire il proprio personale all'estero; diritto dei fedeli di scegliere il proprio stile di vita, compreso quello monastico; di contribuire con elargizioni alla vita della propria Chiesa; di prestare obiezione militare, servendo diversamente lo Stato. V. sull'argomento s. NEFF, *op. cit.*, pp. 569-570.

45. Dopo alcune incertezze iniziali della Commissione, la svolta è la Decisione 5 maggio 1979, *Pastore X e Chiesa di Scientology c. Svezia*, 7805/77, in ECHR, vol. 22.

46. Per quanto in particolare riguarda l'Italia, dispongono in tal senso gli artt. 7 (rapporti tra Stato e Chiesa cattolica) e 8. Questo, dopo aver solennemente affermato la libertà di tutte le confessioni religiose davanti alla legge (par. 1), stabilisce al successivo par. 2 che le confessioni diverse dalla cattolica «hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti», in quanto questi non siano in contrasto con l'ordinamento giuridico italiano.

acquistare e possedere beni, oggetti e materiali⁴⁷. Di converso, nel caso Manoussakis⁴⁸ la Corte ha giudicato una ingerenza ingiustificabile il rifiuto dell'autorità, civile e religiosa, di concedere l'autorizzazione alla destinazione a fini di culto di locali presi in affitto dai testimoni di Geova.

La libertà di autorganizzazione delle Chiese a fronte dello Stato può comportare delicati problemi. I casi Serif c. Grecia (1999) e Hassan c. Bulgaria (2000) riguardano entrambi interfezence dello Stato nell'elezione del Mufti di alcune comunità musulmane⁴⁹. La Corte, di fronte al rifiuto dello Stato di accettare il Mufti eletto dalla comunità e diverso da quello nominato (Bulgaria) o di accettare che venisse eletta una persona diversa (Grecia), condanna l'evidente ingerenza indebita, ma con titubanza, e poggiando su taluni profili specifici delle fattispecie. Non contribuisce così a spiegare i limiti di liceità dell'ingerenza da parte dello Stato⁵⁰. Più scontata è l'illiceità del rifiuto da parte del governo della Moldova di riconoscere la Chiesa ortodossa metropolitana di Bessarabia (collegata al patriarcato di Bucarest), considerata come gruppo scismatico rispetto alla Chiesa metropolitana della Moldova, collegata al patriarcato di Mosca⁵¹.

47. Corte EDU, 9 dicembre 1994, *Santi Monasteri c. Grecia*, 13992/87 e 13983/88, in *PECHR Series A*, vol. 301-A, par. 87; non però il diritto a uno statuto fiscale diverso da quello degli altri contribuenti. V. Commissione, Decisione 11 gennaio 1992, *Iglesia Bautista "El Salvador" c. Spagna*, in *DR*, vol. 72.

48. Corte EDU 26 settembre 1996, *Manoussakis e altri c. Grecia*, 18748/91, in *ECHR Rep.*, 1996-IV.

49. Corte EDU 14 dicembre 1999, *Serif c. Grecia*, 3817/97, in *ECHR Rep.*, 1999-IX e 26 ottobre 2000, *Hassan e Chaush c. Bulgaria*, 30985/96 (GC), in *echr Rep.*, 2000-XI.

50. Ad avviso di qualificata dottrina, meglio avrebbero fatto i giudici a dichiarare, prendendo la questione di petto, che nei casi in cui la nomina di un esponente religioso comporti l'attribuzione di funzioni statali amministrative o giudiziarie, è giustificato il gradimento preventivo, *L'exequatur*. Così B. CONFORTI, "La tutela internazionale della libertà religiosa", in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 2002, p. 276-277.

51. Corte EDU 13 dicembre 2001, *Chiesa metropolitana di Bessarabia c. Moldavia*, 45701/99, in *ECHR Rep.*, 2001-XII.

7. Sullo Stato incombe anche un obbligo di tutela positiva? Si arriva così a porre la questione della blasfemia.

Vengono in evidenza i due celebri casi *Otto-Preminger-Institut del 1994*⁵² e *Wingrove c. RU del 1996*⁵³. Il primo avveniva alla proiezione serale in una sala dell'istituto di un film vietato ai minori di 17 anni; la conseguente denuncia da parte della diocesi cattolica di Innsbruck porta al sequestro del film in tutto il Tirolo. A giudizio dell'Institut — concorde la Commissione — la misura presa dalle autorità violava il diritto alla libertà di espressione garantito dall'art. 10 della Convenzione. La stessa cosa avveniva nel caso *Wingrove*, salvo per il fatto che la misura amministrativa contestata riguardava in tal caso una censura preventiva applicabile in tutto il territorio del RU. Anche in questo caso la Commissione riteneva esservi stata violazione dell'art. 10 CEDU.

La Corte EDU concludeva diversamente, affermando dapprima che la libertà di religione costituisce una delle manifestazioni più alte della libertà di opinione, ma per introdurre poi una distinzione tra diritto alla critica della religione e modo in cui questo viene esercitato. La Corte in pratica afferma l'esistenza di una gerarchia tra diritti, con al vertice la libertà di religione, ritenendo ammissibile la repressione da parte dello Stato di espressioni — delle quali pure non si contesta il costituire manifestazione della libertà di espressione — giudicate di vilipendio nei confronti di una religione. La tutela del sentimento religioso ex art. 9 giustificerebbe allora l'ingerenza nella libertà di espressione artistica tutelata dall'art. 10 (ingerenza nell'ambito di una società democratica). La dottrina maggioritaria parla al riguardo di «attribuzione alla censura di una dignità morale e culturale che risulta preoccupante», tanto più in quanto si tratta in entrambi i casi di pellicole destinate a un pubblico

52. Corte EDU 20 settembre 1994, *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, in *PECHR, Series A*, vol. 295, in particolare par. 55-56.

53. Corte EDU, 25 novembre 1996, *Wingrove c. Regno Unito*, 17419/90, in *ECHR Rep.*, 1996-V.

adulto⁵⁴, soprattutto si profila per tale via il pericolo della protezione privilegiata del (o dei) gruppo religioso dominante⁵⁵.

Giova operare un confronto con il ben diverso atteggiamento manifestato, in casi simili, dalla Corte interamericana e dal Comitato dei diritti umani⁵⁶. In una fattispecie analoga a quella sottostante la sentenza Wingrove (censura preventiva, a opera del Cile, del film *Le tentazioni di Cristo*) la Corte interamericana ha adottato uno schema di ragionamento analogo a quello assunto nei due casi d'anzianità esaminati dalla Commissione, ma rovesciato dalla Corte EDU: il divieto assoluto di proiezione, rivolto anche agli adulti, ha violato la libertà di espressione⁵⁷.

Non meno significative sono le constatazioni del Comitato dei diritti umani nel caso Ross⁵⁸. Malcolm Ross era un insegnante che, al di fuori della scuola, e senza atteggiamenti scottamente razzisti, svolgeva – tramite pubblicazioni e interviste televisive – analisi sul rapporto tra Cristianesimo e Giudaismo tali da appesantire il rapporto tra studenti appartenenti alle diverse religioni; per questo era stato escluso dall'insegnamento. Il Comitato ritenne che, in particolare alla luce del clima di intimidazione esistente nella scuola nei confronti degli studenti ebrei – clima alla cui creazione le opinioni del professor Ross avevano contribuito – il comportamento delle autorità canadesi fosse giustificato. Giungeva peraltro a tale conclusione sulla base dell'art. 19 del Patto sui diritti civili e politici, considerando che non si dovesse applicare alla fattispecie l'art. 18

(egualmente invocato da Ross). In altre parole, il Comitato concludeva nel senso che, per la gravità delle sue conseguenze, l'attacco portato alle convinzioni religiose di una comunità non è tutelato dalla libertà di espressione; tale esito era peraltro raggiunto a conclusione di un ragionamento che si manteneva nell'ambito di tale libertà, senza instaurare pericolose gerarchie tra diritti. La differenza con il ragionamento della Corte nei casi Wingrove e Otto Preminger è dunque netta, malgrado ogni apparenza contraria⁵⁹.

8. La Corte EDU tende poi a una interpretazione restrittiva della nozione di «pratiche religiose» in un duplice senso: per un verso, cioè, molte pratiche religiose – ad esempio quelle legate al Ramadan, alla macellazione rituale, alla preghiera rivolta verso un luogo sacro – vengono ricondotte senz'altro nell'altivo del culto e dell'osservanza dei riti, come tali non sindacabili⁶⁰.

Per l'altro verso, quando ritiene trattarsi di pratiche religiose vere e proprie, nel senso della seconda parte dell'art. 9 par. 1, la Corte è invece rigida: un ufficiale dell'esercito turco non può richiamare la libertà di pratiche religiose per partecipare a riunioni di una setta il cui programma mette a repentaglio la laicità dello Stato⁶¹; i farmacisti non possono rifiutarsi di vendere contraccettivi avvalendosi della libertà di pratica

54. V. B. CONFORTI, *op. cit.*, pp. 282-283; H. CULLEN, "The Emerging Scope of Freedom of Conscience", in «European Law Review», 1997, pp. 43-44; P. EDGE, "The European Court of Human Rights and Religious Rights", in «International and Comparative Law Quarterly», December 1998, pp. 680-687; S. LARICIA, *op. cit.*, p. 320.

55. V. oltre, par. 11.

56. Diversa è l'opinione manifestata in proposito da R. PISILLO MAZZESCHI, *Sintassi della libertà religiosa nel Consiglio dei diritti umani dell'ONU*, in questo volume.

57. Corte interamericana dei diritti umani 3 febbraio 2001, *Olmedo Bustos e altri c. Cile*, in Series C n. 73.

58. V. *supra*, nota 178.

59. Affatto condivisibile è quindi la critica di chi – B. CONFORTI, *op. cit.*, p. 283 – parla di una «giurisprudenza inutilmente conservatrice e che, per così dire, rovescia i rapporti tra libertà religiosa e libertà di manifestazione del pensiero» (come espressi invece dal Comitato). Nello stesso senso, giova sottolineare, andata l'opinione separata del giudice Pettiti nel caso Wingrove; pur condividendo le conclusioni della maggioranza, egli esprimeva la convinzione che il caso andasse risolto sulla base dell'art. 10 evitando ogni confusione tra «articles 9 and 10, morals and the rights of others», come la Corte aveva fatto nel caso Otto Preminger, e come si sarebbe peraltro ripetuto con la sentenza Wingrove (cfr. P. EDGE, *op. cit.*, p. 683).

60. Segnala la crearsi di una asimmetria, con restrizione (relativa) della possibilità di manifestare le proprie convinzioni su un piano di parità da parte dei non credenti, M. PERTILE, *op. cit.*, p. 418.

61. Corte EDU 1 luglio 1997, *Kalac c. Turchia*, 20704/92, in Rep. 1997-IV.

religiosa⁶². Quanto all'*e-meter* (apparecchio per misurare le condizioni mentali distribuito dalla Chiesa di Scientology), l'aspetto commerciale prevale su quello della manifestazione della libertà di pratica religiosa⁶³, donde l'impossibilità di far valere l'art. 9 contro limitazioni imposte dallo Stato alla circolazione dell'apparecchio stesso. La mancata autorizzazione dello Stato francese a una associazione ebraica che intendeva procedere alla macellazione rituale non costituisce violazione dell'art. 9 perché quel tipo di carne può essere procurato altrimenti⁶⁴. Allo stesso risultato la Corte giunge nel caso Zaoui c. Svizzera⁶⁵: l'attività di propaganda a favore del Fronte islamico di salvezza non rientra nella manifestazione della libertà di religione.

Caso interessante è quello del Tribunale francese che ordina a un ebreo ortodosso di comunicare alla ex moglie la lettera di divorzio, in assenza della quale ella non si sarebbe più potuta sposare religiosamente. La Commissione, sulla base della diffusione della lettera e della posizione presa dallo stesso tribunale rabbinico di Parigi, conferma la legittimità dell'ordine del Tribunale, affermando che il ricorrente non poteva laggiù la violazione dell'art. 9 nei suoi confronti⁶⁶.

L'art. 9 par. 2 della CEDU, così come l'art. 18 par. 3 del Patto, identifica i limiti cui lo Stato può sottoporre la libertà di manifestare il proprio credo religioso. Deve trattarsi di restrizioni previste dalla legge e che perseguano finalità altrettanto

62. Corte EDU, Decisione 2 ottobre 2001 (ricevibilità), *Pichon e Sgouas c. Francia*, in Rep. 2001-X.

63. Commissione, Decisione 5 maggio 1979, *Pastore X e Scientology c. Svezia*, 1979, 7805/77, in EYHR, vol. 22.

64. Corte EDU 27 giugno 2000, *Chatare Shalom Ve Tesdek c. Francia (GC)*, 27417/95, in ECHR Rep., 2000-VII, annotata in ELR, 2001, HR/272-273.

65. Corte EDU, Decisione 18 gennaio 2001 (ricevibilità), *Zaoui c. Svizzera*, 41615/98, non pubblicata.

66. In G.A. FROWEIN, *op. cit.*, p. 357.

essenziali: protezione della sicurezza pubblica, dell'ordine pubblico, della sanità e della morale, nonché degli altri diritti e libertà fondamentali.

La Convenzione, a differenza del Patto, prevede anche, tra le condizioni di applicazione delle restrizioni, il «costituire misure necessarie in una società democratica». Ciò non significa peraltro possibilità da parte degli Stati, nel sistema del Patto, di ampliare liberamente la portata di altre condizioni (ordine pubblico o moralità pubblica, per fare un esempio) onde favorire le pretese di un governo o di una religione dominante. Non va infatti dimenticato che la libertà di religione – per intero, non solo la libertà di coscienza – risulta sottratta alla deroga per motivi eccezionali di ordine pubblico di cui all'art. 4 del Patto stesso⁶⁷.

All'atto pratico, la Corte EDU si è puntualmente ispirata al principio del margine di apprezzamento⁶⁸: ha sempre conces-

67. A completamento del sistema, l'art. 5 comma 1 stabilisce poi che nessuna disposizione del Patto può essere interpretata nel senso di «implicare il diritto di qualsiasi Stato, gruppo o individuo di intraprendere attività o di compiere atti miranti a sopprimere uno dei diritti o delle libertà riconosciuti nel presente Patto». Trattasi ad un tempo di una ulteriore garanzia, ma anche di un limite alle, per così dire, forme di proselitismo esasperato che possono sfociare nell'intemperanza. Analoga previsione è contenuta nell'art. 17 – Divieto di abuso di diritti – della CEDU.

68. Sulla dottrina del margine di apprezzamento nella giurisprudenza della Corte EDU v. (oltre agli autori citati *supra*), L. ADAMOVICH, "Marge d'appréciation du législateur et principe de proportionnalité dans l'appréciation des restrictions prévues par la loi au regard de la Convention européenne des droits de l'homme", in «Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme», 1991, pp. 291 e ss.; E. BREMS, "The Margin of Appreciation Doctrine in the Case Law of the European Court of Human Rights", in «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», n. 56, 1996, pp. 242 e ss.; M. HUTCHINSON, "The Margin of Appreciation Doctrine in the European Court of Human Rights", in «International and Comparative Law Quarterly», n. 48, 1999, pp. 638-650; R. SAPIENZA, "Sul margine di apprezzamento statale nel sistema della Convenzione europea dei diritti dell'uomo", in «Rivista Diritto Internazionale», 1999, pp. 571-614; J. SWENEY, "Margin of Appreciation: Cultural Relativity and the European Court of Human Rights in the Post-Cold War Era", in «International and comparative law quarterly», n. 54(2), 2005, pp. 459 e ss.; H.C. YUROV, *The Margin of Appreciation Doctrine in the Dynamics of European Human Rights Jurisprudence*, Martinus Nijhoff Publishers, The

so di conseguenza ampia libertà allo Stato nel valutare la necessità o meno di restrizioni del diritto in una società democratica, limitandosi ad analizzare l'adeguatezza delle motivazioni fornite ai fini dell'adozione della misura restrittiva.

In relazione all'applicazione del par. 2, particolare importanza presentano alcune sentenze pronunciate dalla Corte EDU negli anni Novanta.

Cominciando dalla sentenza *Kokkinakis*⁶⁹: il caso sottostante riguardava la sanzione penale contro un testimone di Geova per proselitismo religioso, vietato dalla Costituzione greca (art. 13.2). La Corte europea, pur convenendo che l'ordinamento greco era in contrasto con l'art. 9, si inoltrava in un discorso confuso sulla distinzione tra «diritto di proselitismo» e «abuso del diritto di proselitismo»: in quest'ultimo rientrerebbe offerta di vantaggi materiali, indebita pressione psicologica su persone in stato di difficoltà, violenze fisiche o psichiche al fine di ottenere la conversione⁷⁰. Con la pronuncia in esame, la Corte sembra in astratto giustificare «uno Stato che pretende di immisschiarsi nel contenuto della coscienza religiosa di individui adulti e di indagare sulla loro esperienza in materia di dottrina religiosa»⁷¹.

Hague 1996. Sull'applicazione di tale dottrina alla libertà di religione v. poi R. NI-GRO, "Il margine di apprezzamento e la giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo sul velo islamico", in «Diritti umani e diritto internazionale», n. 1, 2008, pp. 71-105 e s. PREBENSEN, "The Margin of Appreciation and Articles 9, 10 and 11 of the Convention", in «Human Rights Law Journal», n. 17, 1998, pp. 13 e ss.

69. Corte EDU 25 maggio 1993, *Kokkinakis c. Grecia*, n. 14307/88, in PECHR, Series A n. 260-A.

70. Interessante anche in questo caso è l'opinione concorrente del giudice Pettiti: la libertà di proselitismo è parte integrante della libertà di religione, e per la protezione dei minori esistono disposizioni penali, per quella dei maggiorenni le norme in materia di pubblicità ingannevole.

71. T. SCOVAZZI, *Lesso dato del proselitismo*, in L. PINESCHI (a cura di), *op. cit.*, p. 440. L'autore, giustamente, critica il fatto che la Corte non abbia riconosciuto la necessità di tutelare il diritto della signora Kyriakakis (la supposta vittima dell'attività di proselitismo del Kokkinakis) «a ricevere liberamente informazioni sui temi religiosi» almeno fino al momento in cui fosse stata interdotta.

La legge greca che vieta il proselitismo religioso veniva ancora in evidenza nel ricorso⁷² da parte di tre ufficiali dell'aeronautica condannati per aver approfittato della propria situazione per svolgere azione di proselitismo (Chiesa pentecostale) sui propri subordinati e sui loro familiari. Anche in tale caso suscita sconcerto la distinzione tra «testimonianza cristiana e proselitismo illecito». La miglior dottrina non ha mancato di porre in risalto la tolleranza della Corte europea verso la punizione per sé (non accompagnata cioè da altri reati quali in ipotesi truffa, circonvenzione, ecc.) del proselitismo religioso⁷³, tolleranza cui corrisponde la mancata censura di «disposizioni incriminatrici potenzialmente omnicomprensive»⁷⁴.

Nel caso *Manoussakis*⁷⁵ viene in rilievo l'obbligo posto, ancora dalla legge greca, di ottenere l'autorizzazione amministrativa per l'apertura di luoghi di culto non ortodossi attraverso un iter di cui fa parte anche il parere dell'autorità religiosa ortodossa stessa. La Corte stabilisce che nel caso specifico la Grecia ha violato l'art. 9; non senza osservare tuttavia, nel diffuso sconcerto della dottrina, che le misure penali irrogate a *Manoussakis* erano comunque state irrogate al fine di proteggere l'ordine pubblico. Soprattutto i giudici di Strasburgo — pur convenendo trattarsi di una disposizione fatta per rendere difficile l'esercizio della libertà di religione dei non ortodossi — ritengono che lo Stato debba limitarsi a controllare l'esistenza dei requisiti formali previsti dalla legge (risalente al 1938). La Corte non arriva ad affermare quanto è evidente: l'intervento necessario della

72. Corte EDU 24 febbraio 1998, *Larissis e altri c. Grecia*, 23372/94, 26377/94 e 26378/94, in ECHR Rep., 1998-1.

73. B. CONFORTI, *op. cit.*, pp. 274-275; F. RIGAUX, "L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression", in «Revue trimestrielle des Droits de l'Homme», n. 17, pp. 144 e ss.; T. SCOVAZZI, "Libertà di religione e testimoni di Geova secondo due sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo", in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. XI(3), 1994, pp. 719 e ss.

74. M. PERTILE, *op. cit.*, p. 421.

75. Corte EDU 26 settembre 1996, *Manoussakis e altri c. Grecia*, 18748/91, in Rep. 1996-IV.

Chiesa ortodossa nella procedura di valutazione è contraria al principio del pluralismo religioso che caratterizza una società democratica, e incompatibile con l'obbligo di valutare solo gli aspetti formali della richiesta⁷⁶.

10. In materia di restrizioni alla manifestazione della libertà di religione un ruolo importante gioca la giurisprudenza relativa all'abbigliamento religioso. La Corte EDU e il Comitato dei diritti umani partono entrambi da un orientamento restrittivo delle manifestazioni di libertà di abbigliamento religioso da parte dei gruppi religiosi minoritari. Ciò è particolarmente evidente in relazione all'infastidito rigetto del rifiuto sikh di portare il casco quando ciò sia reso obbligatorio dalla normativa sulla circolazione o da quella sui lavori pericolosi⁷⁷.

Una significativa divaricazione si ha invece, in anni più recenti, sulla questione del velo islamico⁷⁸.

A) Nel caso *Sahin* la Corte EDU ha ritenuto giustificato, ex art. 9 par. 2, il divieto di portare il velo nelle università turche, da una parte sostenendo apertamente la necessità di lasciare ampio spazio alla valutazione delle autorità locali, dall'altra parte

76. Così T. SCOVAZZI. *Un luogo di culto non autorizzato*, in L. PINESCHI (a cura di), *op. cit.*, p. 448.

77. Comitato dei diritti umani. Constatazioni 25 ottobre 1988, Karmel Singh Binder c. Canada (Comunicazione n. 208/1986). Il Comitato nega la possibilità di avvalersi della libertà di coscienza quando questa venga utilizzata per «sfuggire ad obblighi legali imposti alla generalità dei consociati». In ambito CEDU, v. Decisione della Commissione 12 luglio 1978, X c. *Regno Unito*, 7992/77, in DR n. 14; l'obbligo di indossare il casco alla guida di motociccoli costituisce una restrizione giustificata dell'obbligo religioso di portare il turbante. Meno significativa, per le caratteristiche particolari del caso, la Decisione della Commissione 18 maggio 1976, X c. *Regno Unito*, 6886/75, in DR n. 5; il rifiuto opposto dalle autorità carcerarie alla volontà di un detenuto ebreo convertitosi al Buddismo di farsi crescere la barba, e il sequestro da parte delle stesse autorità di un libro ordinato dal detenuto contenente un capitolo dedicato ad arti marziali e autodifesa, è compatibile con la Convenzione.

78. V.L. ZAGATO, «Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale dei diritti umani», in «Diritto immigrazione e cittadinanza», n. 2, 2007, pp. 64-87.

accogliendo nel merito l'argomentazione del governo turco, secondo cui il divieto mira a proteggere le donne che non intendono portare il velo onde «affrancarle da ogni condizionamento sociale»⁷⁹.

La pronuncia non è isolata. Già in precedenza la Commissione aveva giudicato irricevibili i ricorsi di studentesse turche contro l'obbligo di fornire una foto senza velo per il rilascio del diploma⁸⁰. Ancora, era stato giudicato irricevibile dalla Corte il ricorso di un'insegnante svizzera convertita all'Islam contro il divieto di portare il velo a scuola⁸¹. Come nel caso *Sahin*, nella pronuncia *Dahlab* la Corte è particolarmente dura anche nel merito: il velo è portatore di un messaggio difficilmente conciliabile con il messaggio di tolleranza, rispetto per gli altri e non discriminazione che gli insegnanti devono dare ai loro allievi in una società democratica. Anni prima la Commissione aveva rigettato il ricorso di un'insegnante musulmano⁸² che lamentava di non poter recarsi in moschea ogni venerdì: nella fattispecie erano state tuttavia le circostanze del caso — difficoltà di organizzazione dell'attività didattica — a giustificare la misura.

79. Corte EDU 29 giugno 2004, *Leyla Sahin* c. *Turchia*, 44774/98 e Corte EDU, *Grande Camera*, 10 novembre 2005, *Leyla Sahin* c. *Turchia*, 44774/98. Sulla pronuncia, annotata da C. SKACH, «*Sahin* v. Turkey: Teacher Headscarf Case», in «*American Journal of International Law*», vol. 100(1), 2006, pp. 186-196 e da D. LEMÉFAYER, «*Commentaire de l'arrêt Leyla Sahin* c. *Turquie*», in «*Journal du Droit International*», n. 3, 2006, pp. 1146-1149, vedi: T. LEVTS, «*What not to Wear: Religious Rights, the European Court, and the Margin of Appreciation*», in «*International & Comparative Law Quarterly*», n. 56, 2007, pp. 395-414; J. MARSHALL, «*Freedom of Religious Expression and Gender Equality: Sahin v. Turkey*», in «*The Modern Law Review*», n. 69, 2006, pp. 452-461; R. NIGRO, *op. cit.*, *passim*; L. ZAGATO, «*Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale dei diritti umani*», *cit.*, *passim*.

80. Decisione 3 maggio 1993, *Kanadamani* c. *Turchia*, 16278/90, e *Lamyje Bulut* c. *Turchia*, 18783/91 in DR n. 74.

81. Corte EDU 15 febbraio 2001 (ricevibilità), *Dahlab* c. *Svizzera*, 42393/98, in ECNR Rep., 2001-IV.

82. Decisione 12 marzo 1981, X c. *Regno Unito*, 8160/78, in DR n. 22.

B) A conclusioni assai diverse è giunto il Comitato dei diritti umani nel caso Hudoyberganova⁸³. La signora Hudoyberganova, studentessa del Dipartimento di affari islamici (Uzbekistan), vestiva come islamica praticante (lo *Hijab*) e a partire dal 1997, e poi in modo ultimativo dal gennaio 1998, veniva invitata a conformarsi alle nuove regole dell'istituto che vietavano gli abiti religiosi. Di fronte al suo rifiuto di togliere il velo, era dapprima trasferita dall'istituto alla facoltà di lingue. Il 15 maggio dello stesso anno entrava in vigore la nuova legge uzbecka sulla libertà di coscienza e le organizzazioni religiose che vietava di indossare abiti religiosi in luogo pubblico. A seguito del suo ulteriore rifiuto di adeguarsi la studentessa veniva definitivamente espulsa dall'istituto; a nulla servivano i successivi ricorsi interni (nell'ambito di uno di questi il rettore, con lettera all'Ombudsmen, rilevava che la donna si comportava come appartenente a una organizzazione religiosa estremista *wahabita*).

Orbene, il Comitato innovava sul punto la propria giurisprudenza: in quanto, malgrado il ricorso fosse stato fatto congiuntamente sulla base degli artt. 18 e 19 del Patto, valutava il caso proprio sulla base del 18. Nel merito, inoltre, il Comitato, ribadito che la libertà di manifestare la propria religione comporta anche il diritto di indossare in pubblico abiti indocanti tale *statius*, fatti salvi i limiti stabiliti dall'art. 18 par. 3, constatava come lo Stato non avesse saputo fornire motivi che giustificassero il divieto e la durezza della sua applicazione. Chiedeva quindi all'Uzbekistan non solo di fornire un rimedio effettivo alla signora Hudoyberganova, ma anche di impedire il ripetersi di situazioni simili per l'avvenire.

Le conclusioni in discorso sono state sofferte, e hanno visto il dissociarsi di vari membri del Comitato, in qualche caso tramite esplicito richiamo alla divergente sentenza Sahin della

Corte EDU. Il riprolo empirismo del Comitato, a detta patre, rende in certa misura problematica una lettura che inferisca dall'esito del caso una modifica «strategica» nella prassi di tale organo. Invero, le constatazioni nel caso Hudoyberganova sono fondate, lo si è visto, sulla mancata dimostrazione da parte dello Stato del ricorrere dei gravi motivi che soli giustificano l'imposizione di un limite alla libertà di manifestare il proprio credo. In questo senso, esse rappresentano senz'altro un evento che va nel senso di restaurare il *rule of law*, ed è dunque apprezzabile in uno scenario internazionale in cui il rispetto dei diritti umani sembrava paralizzato di fronte alla semplice accusa di «fondamentalismo islamico».

Resta che il ragionamento del Comitato ha il merito ma anche il limite del formalismo. Qualora la vicenda della signora Hudoyberganova avesse avuto luogo in Turchia, il giudizio della Corte EDU – adeguato o meno che fossero le motivazioni addotte dallo Stato turco – sarebbe andato quasi certamente in direzione contraria. Si potrebbe sostenere, con qualche ragione, che la Corte EDU va dritta al cuore del problema, anche se in modo rozzo, e a tratti brutale.

Quel che è certo è che la prassi consolidata della Corte EDU di entrare nel merito delle questioni atinenti alla pratica religiosa con giudizi di valore che stupiscono per la loro durezza, risulta in controtendenza anche rispetto alle statuizioni delle Corti di più alto rango di alcuni Paesi europei, e pone in prospettiva problemi di non poco rilievo in relazione al rapporto tra CEDU e TCE⁸⁶.

11. Va senz'altro riconosciuta, intanto, l'esistenza di una tendenza da parte della Corte EDU ad accogliere comunque le motivazioni presentate dagli Stati a giustificazione del ricorso

84. V. in particolare l'opinione individuale del giudice Wedgwood, riportato *ivi*, p. 128.

85. B. CONFORTI, *op. cit.*, p. 279.

86. V. oltre, par. 14.

83. COMITATO DEI DIRITTI UMANI, *Costituzioni 18 dicembre 2005, Hudoyberganova c. Uzbekistan* (comunicazione n. 9311/2000), in L. PINESCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 122-128.

all'art. 9 par. 2. VI e cui paria un proposito di un circuito multinazionale utilizzato dai giudici di Strasburgo, che li porterebbe a misurarsi solo con le situazioni di fatto, dando largo spazio al criterio di proporzionalità, senza considerare le scelte di fondo operate dagli Stati, anche quando queste siano in clamoroso contrasto con il dettato convenzionale. Deporrebbe in tal senso i «casi greci» su cui ci si è in precedenza soffermati⁸⁸. In tal modo si produrrebbe una sorta di inversione dell'onere della prova per quanto riguarda il ricorrere delle situazioni di cui all'art. 9 par. 1 ultima parte (foro esterno). La Corte potrebbe essere più rispettosa dell'autonomia delle manifestazioni religiose, avendo comunque la possibilità di svolgere interventi restrittivi, ex par. 2.

La critica in esame convince solo in parte, ma per difetto. Il quadro giurisprudenziale emergente porta infatti a interrogarsi sull'esistenza di una più pericolosa tendenza della Corte EDU, quella cioè a restringere lo spazio per le convinzioni e le fedi minoritarie a vantaggio delle più forti e organizzate. Esempiarli al riguardo sono le pronunce Valsamis e Estratiou⁸⁹; in entrambi i casi i genitori, testimoni di Geova, rifiutavano di mandare i loro figli alla parata nazionale del 28 ottobre, ricorrenza dell'invasione italiana della Grecia, sostenendo che il carattere militarista dell'iniziativa era in contrasto con i loro principi religiosi. Anche in questo caso la Corte entrava nel merito, stabilendo che la festa commemorava l'attaccamento greco ai valori di democrazia e di libertà, e non costituiva espressione di volontà militarista; di conseguenza l'obbligo di partecipare alla parata non ledava né la libertà di religione garantita dall'art. 9 CEDU, né il diritto dei genitori di assicurare che l'educazione dei figli avvenga nel rispetto delle loro «convinzioni religiose e filosofiche», di cui all'art. 2 del protocollo

n. 1^o. In direzione diametralmente opposta andava, giova ricordare, una risalente (ma significativa, essendo stata emessa durante la Seconda guerra mondiale) pronuncia della Corte suprema degli Stati Uniti⁹¹: il rifiuto da parte di alunni testimoni di Geova del saluto alla bandiera – obbligatorio nelle scuole del distretto della Virginia occidentale – venne giustificato da quei giudici sulla base del fatto che il saluto alla bandiera presupponeva e favoriva una determinata convinzione e un'attitudine mentale; doveva quindi considerarsi incostituzionale.

Le pronunce Valsamis ed Estratiou, lo si è visto, non sono isolate: nella stessa direzione va lo sfavore nei confronti dell'ateismo di cui si è dato conto⁹². È come se per la Corte EDU il diritto dei non credenti «comperti solo obblighi negativi, o di non ingerenza, e non anche obblighi positivi, come invece avviene per tutti i diritti universalis»⁹³. Del pari rileva la decisione della Commissione con cui venne avallato il rifiuto di riconoscere natura di religione al culto Wicca⁹⁴, anche in questo ca-

90. Protocollo addizionale alla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, adottato a Parigi il 20 marzo 1952 ed entrato in vigore sul piano internazionale il 18 marzo 1954. La Corte peraltro, in entrambe le pronunce, osservava che la punizione inflitta – la sospensione da scuola per l'assenza a una cerimonia che per giunta si teneva in un giorno di festa, la domenica – era sproporzionata, e che la mancanza di strumenti di ricorso a disposizione dei familiari, vuoti amministrativi che giudiziari, costituiva violazione dell'art. 13 della Convenzione.

91. U.S. SUPREME COURT, Decided June 14 1943, *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US 624 (1943), <http://laws.findlaw.com/us/319/624.html>.

92. V. Angelelli c. Svezia, *supra*, nota. Anche in questo caso, non si può dire che la parallela «giurisprudenza» del Comitato dei diritti dell'uomo sia coincidente. È ben vero infatti che nella Constatatione 9 aprile 1981, Härtikainen c. Finlandia, questo aveva avallato l'obbligo, stabilito dalla normativa finlandese, che i figli di non credenti – o comunque di quanti chiedessero l'esonero dall'insegnamento della religione – frequentassero un corso alternativo di storia delle religioni o di etica. Si tratta tuttavia di situazione ben diversa dal rifiuto *tout court* di esenzione per i figli di atei (sopattutto quando grandi abbastanza da poter a loro volta avere maturato anche in proprio una tale convinzione).

93. B. CONFORTI, *op. cit.*, p. 274.

94. Riportato in J. FROWEIN, *op. cit.*, p. 355.

87. M. PERTIERRÉ, *op. cit.*, p. 426.

88. V. *supra*, par. 9.

89. Corte EDU 18 dicembre 1996: *Valsamis c. Grecia*, 21787/93 e *Estratiou c. Grecia*, 24095/94, in ECtHR Rep., 1996-VI.

so, tra l'altro, muovendo in direzione contrastante con la più recente evoluzione dell'ambiente giuridico statunitense⁹⁵.

Vi è insomma nell'atteggiamento dei giudici di Strasburgo qualcosa che va oltre il minimalismo, o la stessa pretesa di indicare ai cittadini quale debba essere il corretto comportamento per manifestare correttamente la propria fede e le proprie convinzioni religiose. La Corte EDU, in presenza di gruppi minoritari, o comunque con forti profili di estraneità rispetto alle credenze dominanti, risulta particolarmente generosa nell'applicazione della dottrina del margine di apprezzamento: dando adito al sospetto che in tal modo intenda stabilire ella stessa – in via indiretta, certo – cosa è meglio che la gente creda o non creda.

12. Prima di passare a un rapido confronto con la prassi di altri organi giurisdizionali, va ancora controllato se il periodo più recente conosca una qualche inversione di tale tendenza.

Certo, non è sufficientemente indicativa in tal senso la pronuncia *Esercito della salvezza v. Federazione Russa*⁹⁶, dal momento che la giustificazione addotta dalla Federazione per gli ostracoli posti dalla legislazione e dalla prassi amministrativa al riconoscimento dell'organizzazione faceva leva, *inter alia*, sul carattere paramilitare dell'organizzazione religiosa, dimostrato dall'abbigliamento e dai gradi militari interni all'organizzazione. Non poteva la Corte EDU prendere in considerazione siffatte temerarie valutazioni. La decisione in senso favorevole all'Esercito dalla salvezza era quindi inevitabile.

95. Ivi il pentagramma wicca rientra ormai tra gli emblemi accettati nei cimiteri nazionali e sulle lapidi ufficiali dei soldati caduti. *Notizia Associated Press*, 23 aprile 2007.

96. Corte EDU, 6 ottobre 2006, *Esercito della salvezza c. Federazione Russa*, 72881/01. Nella successiva pronuncia 5 aprile 2007, *Chiesa di Scientology di Mosca c. Federazione Russa*, 18147/02, la Corte EDU decide egualmente a favore della ricorrente, cui era stato negato, con motivazioni spicchiose, la ri-registrazione tra le associazioni religiose richiesta dalla legge del 1° Ottobre 1997 (*Law on Freedom of Conscience and Religious Associations*) anche per le associazioni già registrate in base alla legge del 1990.

Più promettente, come indice di un mutamento di atteggiamento, parrebbe la pronuncia del 9 ottobre 2007⁹⁷ in cui la Corte giudica esservi stata violazione dell'art. 2 del I Protocollo sulla libertà di educazione religiosa per l'obbligo posto dalla Turchia a un bambino di famiglia alevita di seguire i corsi di religione (storia delle religioni) nella scuola pubblica.

Nel solco dell'indirizzo giurisprudenziale restrittivo esaminato più su si colloca invece appieno la sentenza 6 novembre 2008 relativa ai Centri Rajneesh (*Bhagwan*) in Germania⁹⁸. Costoro lamentavano la sistematica campagna di messa in guardia dell'opinione pubblica nei confronti di pseudo-religioni, pseudo-sette, culti distruttivi, ecc. – culti tra cui era compreso anche il loro – operata nel tempo dai governi di vari Länder.

Dopo una sentenza interlocutoria della Corte amministrativa di Colonia, le motivazioni dei ricorrenti erano state respinte con durezza inaudita dalla Corte amministrativa d'appello della Renania Wefstalia e dalla Corte amministrativa federale. Quest'ultima affermava che

The Government's constitutional right to inform the public and to protect the human dignity and health of citizens justified the interference with the freedom of religion or belief. The right to inform the public included the right to warn the public and to consider the conduct of others as dangerous.

Interveniva successivamente (nel giugno 2002) in senso riequilibratorio, la Corte costituzionale federale tedesca. Questa, pur senza sconfessare i governi regionali, stabiliva esservi comunque stata mancanza di proporzionalità nell'uso delle espressioni «distruttive» e «pseudo-religioni» usate dai Länder nella loro attività informativa. Orbene, la Corte EDU, nella

97. Corte EDU 9 ottobre 2007, *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, 1448/04.

98. Corte EDU 6 novembre 2008, *Leela Förderkreis E.V. e altri c. Germania*, 58911/00.

sua sentenza, non prende neppure in esame le conclusioni della Corte federale, sostenendo la correttezza *in toto* – anzi, la necessità in uno Stato democratico – della campagna condotta dai Länder, senza trovare alcunché di sproporzionato nella loro prassi. Fosse stato per la Corte EDU, si deve allora concludere che nel comportamento della autorità regionali non sarebbe risultata traccia alcuna neppure di quegli elementi ultronici pur cautamente censurati dalla Corte costituzionale federale.

13. La giurisprudenza della Corte EDU entra in tensione, in materia di libertà di religione, con quella delle giurisdizioni nazionali degli Stati Parte della CEDU. Ciò sotto un duplice punto di vista. Per un lato, sempre più spesso il troppo ampio ricorso alla teoria del margine di apprezzamento lascia i singoli sistemi nazionali privi di indicazioni quanto meno orientate nel senso dell'armonizzazione, e rovescia sulle loro corti di grado più elevato il compito di interpretare, in termini inevitabilmente divaricanti, la stessa portata della deroga che l'art. 9 par. 2 CEDU consente agli Stati per quanto attiene alla libertà dei diversi gruppi e confessioni di manifestare le proprie convinzioni religiose.

È emblematico al riguardo il problema posto dall'abbigliamento religioso islamista, in particolare femminile⁹⁹. Di conseguenza, la pur articolata disciplina offerta dall'art. 9 CEDU subisce una sorta di banalizzazione, al momento di rapportarsi con la dimensione acquisita dall'Islam nel continente; lungi dal costituire pilastro di un ambiente giuridico omogeneo, ta-

99. V. sull'argomento: A. AMICARELLI, "La questione del velo islamico tra ordinamenti nazionali e giurisdizioni internazionali", in «Diritti dell'uomo», n. 1, 2005, pp. 32 e ss.; E. BRANDOLINO, "La Corte europea dei diritti dell'uomo e l'annosa questione del velo islamico", in «Diritto pubblico comparato ed europeo», n. 1, 2006, pp. 97 e ss.; A. IANNELLO SALICRÚ, "La giurisprudenza internazionale in materia di simboli religiosi: gli orientamenti a Ginevra e Strasburgo", in «Gli stranieri», 2005, pp. 14 e ss.; L. ZAGATO, "Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale dei diritti umani", cit. *passim*.

le disciplina viene diversamente forzata al servizio delle specifiche soluzioni nazionali, legislative e giudiziali. In altre parole, governi e giudici nazionali europei marcano in ordine sparso: ne sono riprova le divergenti scelte operate da R^U¹⁰⁰ e Francia¹⁰¹, entrambi rivendicanti peraltro una continuità con la giurisprudenza della Corte EDU¹⁰². Segnale di disagio ancora più acuto sono, forse, le riscaldisse maggioranze con cui le Corti di più alto grado di singoli Länder tedeschi decidono tra soluzioni alternative¹⁰³.

100. Il *leading case* è in Gran Bretagna il caso Sabina Begum v. Headteacher and Governors of Denbigh High School, passato dapprima al vaglio del giudice amministrativo (sentenza 15 giugno 2004, EWHC 1389, consultabile sul sito www.publications.parliament.uk/pa/ld/judgmnt.htm), poi della Corte d'appello (sentenza 2 marzo 2005, EWCA Civ. 199) quindi della Camera dei Lords (House of Lords 22 marzo 2006, UKHL 15, pubblicata in HRL 2006, pp. 198 ss.). Per un quadro d'insieme cfr. A. DI STEFANO, "Il velo islamico a scuola. Il punto di vista della Camera dei Lords", in «Diritti umani e diritto internazionale», n. 1, 2007, pp. 173-186. Per una valutazione d'insieme sull'evoluzione dell'ordinamento giuridico britannico in materia religiosa, v. A. TORRE, "Dall'antica intolleranza al moderno pluralismo: credo religioso e vita pubblica nell'evoluzione della Costituzione britannica", in «Diritto pubblico comparato ed europeo», n. 1, 2005, pp. 245 e ss.

101. V. *Loi n. 200-228 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics* del 15 marzo 2004 (in JO del 17 marzo 2004 p. 5190).

102. Per quanto in particolare riguarda la Francia v. L. DELSENNE, "De la difficulté de l'adaptation du principe républicain de laïcité à l'évolution socio-culturelle française", in «Revue de droit public», n. 2, 2005, pp. 427 e ss. e J.-F. FLAUS, "Laïcité et Convention européenne des droits de l'homme", in «Revue du droit public», n. 2, 2004, pp. 321 e ss. Per la «saga» Begum, cfr. A. DI STEFANO, *op. cit.*, *passim*; T. POOLE, "Of Headscarves and Heresies: the Denbigh High School case and Public Authority Decision making under the Human Rights Act", in «Public Law», 2005, pp. 685 e ss.; I. A. THIO, "School Dress Codes, Religious Freedom and Human Rights", in «Law Quarterly Review», n. 121, 2005, pp. 572 e ss.

103. La Corte di giustizia statale dell'Assia si è espressa nel 2007 su un ricorso presentato dalla procura di Stato relativo alla consonanza con la Costituzione dello stato di alcune previsioni dello Hesse State Neutrality Act. Tale Act per un verso richiama espressamente le tradizioni cristiane dello Stato, per l'altra proibisce a docenti e dipendenti pubblici di ostentare simboli religiosi. Una maggioranza di soli 6 giudici a 5 ha confermato la costituzionalità dell'Act, e la mancata violazione dell'art. 9 CEDU, pe-

Per l'altro lato, in relazione alla tutela delle convinzioni, individuali e organizzate, minoritarie, va segnalato il pur cauto emergere di segnali contrastanti con l'atteggiamento della Corte EDU. Tra queste merita di essere sottolineata la pronuncia della suprema Corte austriaca, del 2005, sul divieto di presentarsi in luoghi pubblici (una Corte, addirittura) in costume religioso nazionale comprendente anche un'affiliata spada da cerimonia per una persona di etnia sikh. La Corte riconosce che l'atteggiarsi del ricorrente attiene alla sua identità religiosa e che tale identità a sua volta è strettamente rapportata alla sua identità (etnica e) culturale.¹⁰⁴

14. Linee di contrasto emergono anche dal raffronto tra giurisprudenza della Corte EDU e la giurisprudenza della Corte di giustizia della Comunità europea.

Pur se la Comunità non esercita competenze in materia di libertà di religione¹⁰⁵, Nondimeno, l'applicazione del principio

ralto senza misurarsi con il problema del carattere eventualmente discriminatorio – nei confronti di simboli cristiani considerati manifestazione della civiltà occidentale e privi quindi di carattere religioso – del divieto di portare il velo islamico. Colpisce l'incertezza di quei giudici, tanto più che l'anno precedente la Corte costituzionale del Baden-Württemberg aveva deciso a favore di una insegnante islamica che aveva contestato il carattere discriminatorio del divieto di portare il velo a fronte della presenza di suore, nei loro abiti, nella scuola pubblica dello Stato. V. FRA – Information Portal, <http://infoportal.europa.eu/InfoPortal>.

104. Il divieto rappresentava quindi (indiretta) discriminazione su base religiosa, che a sua volta si trasformava in discriminazione diretta su base etnica. Le possibili conseguenze sono oggetto di dibattito nella dottrina austriaca. V. FRA – Information Portal, <http://infoportal.europa.eu/InfoPortal>.

105. V. art. 5 TCE. Non ci si sofferma qui sui falliti tentativi di definire ad Amsterdam, all'art. 236, lo statuto legale delle Chiese, tentativi dai quali è sorta solo la Dichiarazione n. 11 allegata al Trattato di Amsterdam (ripresa peraltro, nel Trattato di Lisbona, dall'art. 17 TUE); v. V. BUONOMO, in questo volume). Sull'evoluzione del rapporto tra Comunità europea e libertà di religione v.: F. CARELLI, "Confessioni religiose ed integrazione europea tra pluralismo e multiculturalismo", in «Diritto Comunitario e degli Scambi Internazionali», n. 44(1), 2005, pp. 179-188; G. CIMBALO, *L'incidenza del diritto europeo sul diritto ecclesiastico: verso un diritto ecclesiastico della Comunità europea*, in L.S. ROSSI (a cura di), *L'incidenza del diritto*

di non discriminazione, nell'esercizio delle competenze tradizionali (libertà di circolazione, proprietà intellettuale, concorrenza, aiuti di Stato, telecomunicazioni e televisione) come di quelle acquisite successivamente (ambiente, sanità, famiglia, istruzione e cultura, discriminazioni sessuali e razziali) ha avuto grande influenza sullo stesso esercizio della libertà di religione. Basti pensare al riguardo al ruolo giocato dalle sentenze Van Duyn¹⁰⁶, e Prais Bhagwan¹⁰⁷.

In sostanza: o la Corte considera quello religioso l'elemento caratterizzante il caso sottoposto al suo esame (dichiarando la propria incompetenza); o l'elemento religioso può venire riassorbito in un'altra competenza¹⁰⁸, e rilevare dell'applica-

europeo sullo studio delle discipline giuridiche, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, pp. 213-240; G. MACRÌ, "Europa, governance e gruppi religiosi", in «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», n. 1, 2004, pp. 190-200; M. VENTURA, "Diritto e religione in Europa: il laboratorio comunitario", in «Politica del diritto», n. 4, 1999, pp. 577-628. Per quanto riguarda in particolare il dibattito che ha accompagnato il Trattato su una Costituzione per l'Europa, v. N. COLAJANNI, "Europa senza radici (cristiane)?" in «Politica del diritto», 2004, pp. 515-532.

106. CGCE 4 dicembre 1974, 41/74, *Van Duyn/Horné Officia*, in Racc., 1337. Il caso sottostante riguarda la signora Van Doyrn, cittadina olandese impegnata in Scientology, cui è rifiutato l'ingresso nel regno Unito per motivi di ordine pubblico. Essendo la misura dovuta al suo solo militare in Scientology, la Corte rileva una palese discriminazione nei confronti dei cittadini inglesi, liberi di aderire a tale organizzazione.

107. CGCE 5 ottobre 1988, 196/87, *Udo Stoyman/Statsecretaris Van Justitie*, in Racc., 6159. Il caso verte sul rifiuto del permesso di soggiorno per lavoro subordinato da parte delle autorità olandesi a un cittadino tedesco, membro della Comunità Bhagwan; il lavoro che costui svolge per la comunità, e da cui dipende il suo mantenimento, non costituirebbe, secondo tali autorità, lavoro subordinato. La Corte (punto 11) afferma che i lavori svolti per conto di una comunità religiosa nell'ambito delle sue attività commerciali possono avere carattere economico ai sensi dell'art. 2 del Trattato ove non abbiano natura meramente accessoria, e anzi sia possibile attribuire natura di corrispettivo alle corrispondenti attività svolte dalla Comunità a favore delle persone in discorso (mantenimento e altro).

108. L'intervento della Corte non è certo ridotto ai casi suindicati. V. in particolare CGCE: 27 ottobre 1976, 130/75, *Prais c. Consiglio delle Comunità europee*, in Racc., 1589; 30 marzo 1993, 168/91, *Konstantinidis/Statl. Alersteig, Sandesamt e Landshutskamt Calu, Ordnungsgamt*, in Racc., 1-1191.

zione di un principio fondamentale del diritto comunitario, in particolare il principio di non discriminazione¹⁰⁹.

Il fenomeno appare tutt'altro che esaurito: nel caso Commissione c. Regno del Belgio¹¹⁰ del 1999 i giudici di Lussemburgo hanno stabilito che, mantenendo in vigore una legge del 1921 la quale prescrive la presenza obbligatoria di almeno un cittadino belga nel consiglio di amministrazione di una associazione no profit (e quindi *inter alia* religiosa) e la maggioranza per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica, il governo belga viene meno ai suoi obblighi in materia di libertà di stabilimento¹¹¹.

Ancora, viene in evidenza il nuovo caso *Scientology* del 2000¹¹², relativo questa volta alla legge francese del 1966, poi modificata. Tale legge, nello stabilire la libertà degli investimenti stranieri in Francia, fa eccezione per gli investimenti potenzialmente pericolosi (art. 11 bis), per i quali è necessaria una autorizzazione preventiva. Il caso verteva sul tentativo di acquisto dei beni del ramo francese di *Scientology* in Francia, che versava in gravi problemi finanziari, da parte della casa madre statunitense; dopo aver tentato vanamente una prima volta direttamente, incorrendo nel rifiuto di autorizzazione: motivato ex art. 11 bis, *Scientology* vedeva respinto anche un

secondo tentativo di intervento, passato peraltro per il tramiante della sezione del RU dell'organizzazione. La negata autorizzazione da parte francese a questa seconda operazione finanziaria veniva impugnata davanti al giudice di quel Paese, donde l'accertata necessità di ricorrere in via pregiudiziale alla Corte di giustizia. Orbene, alla luce della necessità di interpretazione restrittiva delle deroghe al trattato, la Corte ribadiva che solo una minaccia grave a un interesse fondamentale della collettività può giustificare una misura legislativa del tipo di quella francese, resa a bloccare un investimento proveniente da altro Paese membro. La legge del 1966, limitandosi a prescrivere la autorizzazione governativa per «qualsiasi investimento atto a pregiudicare ordine e sicurezza pubblica» in modo assolutamente indeterminato, è in contrasto con gli obblighi stabiliti dall'art. 56 del Trattato CE.

Nell'ambito delle sue competenze, la Corte di giustizia si è rivelata insomma assai più aperta verso le religioni «minori» di quanto avvenga per la Corte EDU. Ciò pur scontando che i giudici di Lussemburgo abbiano sfruttato l'occasione per accentuare l'interpretazione limitativa delle deroghe per motivi di ordine e sicurezza pubblica alle libertà fondamentali enunciate dal Trattato.

Ancora, si conferma il contrasto tra le pronunce *Otto-Pretinger-Institut* e *Wingrove*¹¹³ e gli obiettivi garantiti dall'art. 151 TCE; circolazione e libera concorrenza tra prodotti culturali, e tutela delle minoranze. Le due pronunce della Corte EDU infatti subordinano alla tutela del sentimento religioso della maggioranza non solo la libertà di espressione individuale, ma anche il «corrispondente diritto di minoranze culturali di fruire di opere artistiche eventualmente non gradite ad eventuali maggioranze etnico-ideologico-culturali»¹¹⁴.

109. La Comunità garantisce — M. VENTURA, *op. cit.*, p. 609 — il libero mercato delle credenze: per così dire, la trasparenza concorrenziale del mercato religioso. In termini parzialmente convergenti, altra dottrina asserisce che, dal punto di vista del diritto comunitario, l'insieme dei soggetti indicati dalla Dichiarazione 11 allegata al Trattato di Amsterdam costituisce un insieme di agenzie «che gestiscono il mercato e i servizi relativi al "sacro" e, in quanto tali, ad essi si applica il principio della libera concorrenza, investendo non solo la giurisprudenza della Corte ma molteplici normative: così G. CIMBALO, *op. cit.*, p. 217.

110. CGCE 29 giugno 1999, C-172/98, *Commissione c. Regno del Belgio*, in Racc., I-7289.

111. È appena il caso di ricordare come sia principio consolidato della giurisprudenza CE che anche le associazioni *no profit* possano partecipare della vita economica e perciò solo essere oggetto della disciplina comunitaria.

112. CGCE 14 marzo 2000, C-54/99, *Eglise de Scientologie de Paris et Scientologie International Reserves Trust c. Repubblica francese*, in Racc., I-1335.

113. V. *supra*, par. 7.

114. M. VENTURA, *op. cit.*, pp. 596-597. L'autore individua anche un terzo elemento di contrasto tra pronuncia dei giudici di Strasburgo e diritto comunitario, notando che il ragionamento dei primi «sembra confliggere con il principio comu-

Discriminazione sul lavoro per motivi religiosi

Infine, il cerchio si chiude sulla considerazione che il diritto dell'Unione europea, una volta entrato in vigore il Trattato di Lisbona, si qualificherà a tutto tondo come diritto posto a specifica tutela delle diversità e delle identità culturali. Alla stregua del nuovo art. 3 par. 3 TUE, l'Unione «rispetta la ricchezza della sua diversità culturale e linguistica».

Sarà, questo è certo, un fenomeno difficile da governare, ove solo si tenga conto dei problemi posti dall'allargamento¹¹⁵. Resta che, allo stato, l'approccio della Corte di giustizia *in subiecta materia* sembra strategicamente caratterizzato da una certezza di laicità e tutela delle identità collettive che la navigazione a vista della Corte EDU non pare garantire. E quanto assicurano una boccata d'ossigeno.

nitario del superamento, in nome della sovranazionalità, dell'identificazione tra nazionalità e cittadinanza». Qui il discorso si fa forse troppo audace, a parte l'imprecisione terminologica nel richiamo alquanto garbaldino alla nozione di sovranazionalità. Per un opportuno approfondimento v. E. RIGÒ, *Cittadinanza. Trasformazione e crisi di un concetto*, in L. ZAGATO (a cura di), *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, 11 ed., Libreria Editrice Cafoscina, Venezia 2009, pp. 11-34.

115. Per un quadro adeguato R. POTZ, *Freedom of Religion and the Legal Position of Religious Minorities*, in AA.VV., *Le Statut des confessions religieuses des États candidats à l'Union européenne*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 45-61.

PREMESSA

La constatazione s'impone in ragione del ritorno delle religioni nella sfera sociale: se globalmente la pratica religiosa appare in calo, le identità religiose sono fermamente riaffermate, anche nella sfera delle formazioni intermedie, come il mondo del lavoro e dell'impresa. L'impresa, microcosmo rivelatore delle tensioni sociali e luogo in cui sempre più si rivendica il riconoscimento, da parte dei lavoratori, della loro identità religiosa, diventa spesso il teatro di un confronto serrato tra (libertà di) religione e prerogative del datore di lavoro.

La libertà religiosa nei Paesi occidentali riveste generalmente valore costituzionale. È prevista e tutelata da norme di diritto internazionale. Il datore di lavoro deve rispettare questa libertà; la legge interviene per tutelare tutte le discriminazioni fondate su ragioni religiose, che si tratti di una discriminazione all'ingresso o in uscita (licenziamento) ovvero di altra misura assunta nel corso del rapporto di lavoro. Famoso resta il caso iraliano del prete operaio, dipendente di una grande impresa metalmeccanica, licenziato perché non aveva rivelato il suo stato al momento dell'assunzione: fattispecie in cui, peraltro, la discriminazione per motivi religiosi si colorava di discriminazione sindacale. La Corte di cassazione statui che l'interratto aveva il diritto di non dichiarare il suo stato di prete, giacché questa informazione non aveva alcun legame diretto con la sua attività professionale; l'art. 8 dello Statuto dei lavoratori vieta del resto, al momento dell'assunzione, ogni inda-