

Religione e politica: alla ricerca di nuovi equilibri

SILVIO FERRARI
Universidad de Milán

1. Negli ultimi dieci anni è cresciuto il consenso attorno all'idea di un "ritorno del religioso" nella società occidentale che pareva avviata ad una progressiva secolarizzazione: già nel 1986 la "Civiltà cattolica" poteva scrivere che "il brusio degli angeli" si udiva più forte ⁽¹⁾ e, due anni or sono, la "rivincita di Dio" di Gilles Kepel ⁽²⁾ ha sintetizzato questo fenomeno in una formula che ha ottenuto grande fortuna. A soli trent'anni dalla proclamazione della "morte di Dio" e dell'"eclissi del sacro" ⁽³⁾ che avevano caratterizzato larga parte della teologia degli anni '60 e '70 un capovolgimento di prospettiva così rapida e totale non può che lasciare sorpresi.

Ma il recupero di importanza delle religioni e delle organizzazioni religiose (non soltanto delle Chiese) è accompagnato da una inquietante segnale: la crescita dell'intolleranza. La religione è divenuta una componente rilevante di molti dei più sanguinosi conflitti contemporanei (in Irlanda, nel Balcani, in Medio Oriente, in India), i contrasti tra i seguaci di differenti fedi si moltiplicano (tra cristiani e musulmani in Egitto, Sudan e Azerbagian, tra baha'i e sciti in Iran, tra ebrei e musulmani in Palestina), i diversi radicalismi religiosi guadagnano terreno tanto nel mondo islamico (si

pensi all'Algeria) quanto in quello ebraico di Israele ed in quello cristiano (dai movimenti fondamentalisti cresciuti negli Stati Uniti di Reagan e dilagati anche nell'America centro-meridionale fino –almeno nell'interpretazione che di essi viene data dalle comunità ebraiche e musulmane del Vecchio Continente– agli stessi appelli di Giovanni Paolo II per una rievangelizzazione dell'Europa) mentre, al contrario, il movimento ecumenico segna il passo (gelo nei rapporti tra cattolici e ortodossi, difficoltà tra Roma e Canterbury). Il ritorno del religioso – si è chiesto giustamente Michael Bourdeaux sulle pagine del "Tablet" ⁽⁴⁾– avverrà sotto il segno dell'intolleranza?

2. Non si tratta soltanto dell'affievolirsi della solidarietà tra le Chiese e del riemergere di antiche contrapposizioni interconfessionali una volta che i tradizionali avversari sono scomparsi (i regimi comunisti dell'Europa orientale) o indeboliti (il laicismo di matrice ottocentesca in Occidente); le cause di questa trasformazione sono più profonde e toccano alla base alcuni fondamentali pilastri che, a partire dal secolo scorso, reggono l'edificio dei rapporti tra Stato e confessioni religiose.

⁽¹⁾ "Il «brusio degli angeli» nella tecnopolis contemporanea", in *La Civiltà cattolica*, 18 ottobre 1986, pp. 105-111, dove si riprende il titolo di un libro di P.L. Berger pubblicato nel 1970 dal Mulino di Bologna.

⁽²⁾ G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991. Sul tema cfr. inoltre F. Margiotta Broglio, "Ritorno del sacro" e organizzazione degli interessi confessionali, in *Rivista di studi politici internazionali*, 1993, pp. 163-88.

⁽³⁾ Com'è noto, "L'eclissi del sacro nella civiltà industriale" è il titolo di un volume pubblicato da S. Acquaviva nel 1966 (Milano, Comunità); sulla prospettiva teologica della "morte di Dio" cfr. B. Mondin, *I teologi della morte di Dio*, Torino, Borla, 1968.

⁽⁴⁾ M. Bourdeaux, *Look to the East*, in *The Tablet*, January 2, 1993, pp. 3-4.

(⁴) F. Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, Bocca, 1924 (ristampato da il Mulino, Bologna 1992), p. 135. La formulazione proposta da Ruffini definisce il nucleo minimale ed essenziale della libertà religiosa, su cui si è scelto di concentrare l'attenzione proprio perchè recenti trasformazioni tendono a porlo nuovamente in discussione; il problema si ripresenta, complicato ed ingigantito, qualora si assuma una definizione più ampia, fondata sull'idea che la nozione di libertà religiosa non possa essere dissociata da quella di uguaglianza.

(⁵) Il brano di Lafitte è citato da P. Vignaux, *Tra "nuova destra" e "nuova sinistra" francese*, in G. Ruggeri (a cura di), *Una nuova pace costantiniana? Religione e politica negli anni '80*, Casale M., Marietti, 1985, p. 60.

(⁶) Si veda il *Protocole d'accord entre l'Etat [...] et L'enseignement catholique sous contrat [...]*, firmato l'11 giugno 1992.

Di fatto l'affermazione del principio di libertà religiosa—cioè del diritto di ciascun individuo, per usare parole di Francesco Ruffini (⁵), di prendere partito per la fede o la miscredenza, per l'ortodossia o per l'eterodossia "senza che gli altri uomini, o separati o raggruppati in associazioni o Chiese, o anche impersonati in quella suprema collettività che è lo Stato, gli possano mettere in ciò il più piccolo impedimento o arrecare per ciò il più tenue danno"—è andata di pari passo, nell'epoca d'oro del liberalissimo, con la privatizzazione del fenomeno religioso e la secolarizzazione delle strutture pubbliche, di cui la sparazione tra Stato e Chiesa era divenuta la bandiera. "Dio ha cessato di essere di ordine pubblico: egli è ormai solo di diritto privato", poteva scrivere Pierre Lafitte nel 1893 (⁶): ed a questo risultato si era in effetti pervenuti dapprima attraverso l'eliminazione o la neutralizzazione delle formule confessionistiche di cui era ancora largamente incrostata la legislazione della Restaurazione e poi attraverso la laicizzazione degli apparati istituzionali dello Stato e in particolare di quelli che presiedevano alla famiglia (emblematica è l'introduzione del matrimonio civile e, in molti paesi, del divorzio) e all'educazione (come dimostra la battaglia che, in tutta Europa, venne condotta per l'eliminazione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche).

In questo contesto la separazione—o almeno la netta distinzione—tra politica e religione appariva come la strada più rapida e sicura per garantire la libertà religiosa ad ogni individuo, affermando il carattere strettamente "di coscienza" (e quindi "privato") delle scelte religiose, areligiose o antireligiose compiute da qualsiasi cittadino e legittimando di conseguenza una concezione dello Stato come casa comune di credenti e non credenti edificata con mattoni che non erano presi a prestito da nessuna confessione religiosa.

E' chiaro che questo processo di privatizzazione non è mai stato condotto, almeno in Italia, alle sue estreme conseguenze sicchè mai é avvenuto (come aveva invece pronosticato Francesco Scaduto) che la Chiesa cattolica fosse considerata nel diritto italiano alla stregua del Lloyd Triestino: anzi, le trasformazioni politiche e sociali intervenute attorno alla prima guerra mondiale hanno restituito alle confessioni religiose un rilievo pubblicistico (al pari di altre organizzazioni di massa) testimoniato dalla conclusione dei Patti lateranensi e delle leggi del 1929-30 sulle religioni di minoranza.

Appare ovvio, inoltre, che il modello di rapporti tra Stato e confessioni religiose elaborato nel periodo liberale ha assunto differenti forme a seconda dei tempi e dei luoghi in cui ha trovato applicazione. Ancora oggi esistono in Europa paesi in cui vige il regime della Chiesa di Stato: ma, fatta una parziale eccezione per la Grecia, nessuno potrebbe seriamente sostenere che in Danimarca, o in Gran Bretagna, o in Svezia, la libertà religiosa sia gravemente violata dall'esistenza di una Chiesa nazionale il cui principale riflesso, sul terreno giuridico, consiste nell'impossibilità per i fedeli delle confessioni religiose minoritarie di accedere alle più alte cariche dello Stato. Esistono inoltre in Europa paesi separatisti come la Francia (la cui tradizione in questo campo non è però priva di oscillazioni, come mostra il recente accordo tra lo Stato e la Chiesa cattolica per il finanziamento delle scuole private) (⁷) e paesi concordatari come la Spagna, l'Italia o la Germania: ma negli uni e negli altri—salvo casi particolari—il diritto di libertà religiosa non subisce vistose violazioni, almeno nel suo "nocciolo duro" costituito dalla facoltà di operare le scelte che più aggradano in materia religiosa senza subire conseguenze negative sul piano dei diritti civili e politici (il discorso sarebbe diverso se si desse più ampio contenuto al diritto di libertà religiosa: ma di questo si dirà più oltre).

Va infine ricordato che i diritti di libertà religiosa non sono stati rispettati — nè sempre nè integralmente — negli ultimi duecento anni: basta pensare, per rimanere a tempi a noi vicini, a ciò che è accaduto in Italia durante (e, in qualche misura, anche dopo) il fascismo o, con ben maggiore gravità, in Germania durante il nazismo per constatare la precarietà dei risultati conseguiti in questo campo.

Tuttavia, pur con queste riserve, si deve riconoscere che il principio della distinzione tra politica e religione (radicato fin dall'origine nel pensiero cristiano, ma tradito nei fatti in più d'una occasione), è penetrato nella coscienza del mondo occidentale in misura sufficiente per alimentare la convinzione che la libertà religiosa di ogni individuo — almeno in quel suo nucleo essenziale e ridotto di cui si è detto — costituisce un valore di rango superiore, che va comunque tutelato qualsiasi sia la forma di Stato o la forma dei rapporti tra Stato e confessioni religiose storicamente prevalsa in un paese. Del resto le stesse Chiese — quelle protestanti e, dopo il Vaticano II, quella cattolica — hanno esplicitamente riconosciuto il diritto di libertà religiosa che spetta a ciascun individuo⁽⁸⁾, facendo sostanzialmente propria l'affermazione dei diritti dell'uomo (e tra di essi del diritto di libertà religiosa) sviluppata del pensiero "laico" del Sei-Settecento pur sulla base di importanti radici rinvenibili nella tradizione religiosa giudaico-cristiana⁽⁹⁾.

3. Questo quadro — niente affatto consolidato e tranquillizzante, ma che sembrava ben definito nelle sue linee di sviluppo — è stato turbato da elementi di crisi giunti ad improvvisa maturazione.

Il primo è costituito dai nuovi movimenti religiosi o sette (ma quest'ultimo termine è carico, nel linguaggio comune, di una connotazione negativa che ne sconsiglia un uso indiscriminato) che sono venuti diffondendosi, da circa un ventennio,

nel mondo occidentale. Essi, o almeno alcuni di essi, sconcertano parte dell'opinione pubblica per la totalità di adesione che ricevono dai loro fedeli, tale da investire e trasformare tutta quanta l'esistenza — dai rapporti familiari a quelli amicali, dall'uso del denaro alle abitudini di vita — e quindi tali da condurre la religione a travalicare i rassicuranti confini del privato in cui era stata tradizionalmente (e tutto sommato pacificamente) rinchiusa: le tragedie di Jonestown nel 1978 e quella di Waco di quest'anno non possono essere comprese se non alla luce di questa dedizione assoluta ed incondizionata che induce i fedeli a sacrificare tutto — inclusa la vita — alla volontà del proprio capo. Al tempo stesso la peculiarità delle forme in cui si esprimono alcune di queste nuove fedi religiose — la ripetitività litanica delle preghiere degli Hare Krishna, paragonata da alcuni a forme di autolavaggio del cervello; la vendita ai propri fedeli degli strumenti e dei programmi di purificazione da parte della Chiesa di Scientology — suscitano in molti un'inquietudine tale da spingere a invocare controlli ed interventi delle autorità statali e quindi ad incrinare il dogma dell'assoluta inviolabilità delle scelte religiose personali che, fino ad oggi, ha segnato il limite invalicabile per qualsiasi iniziativa dei pubblici poteri⁽¹⁰⁾.

Per altre vie, e con differenti modalità, la distinzione tra religione e politica che è alla base del modello occidentale di rapporti tra Stato e religioni è posta in discussione dai fedeli dell'Islam, la cui penetrazione in Europa costituisce un'altra delle grandi trasformazioni che, negli ultimi anni, hanno investito anche il mondo delle religioni.

Recentemente Bernard Lewis ha scritto che vi è incompatibilità tra Islam e democrazia⁽¹¹⁾. Anche senza sottoscrivere un'affermazione così radicale è indiscutibile che dimensione spirituale e dimensione politica sono più strettamente associate nel pensiero

⁽⁸⁾ Cfr. J. Luther, *L'idea dei diritti fondamentali nel protestantesimo*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, dicembre 1991, pp. 329-51; A. Ferrari Toniolo, *I diritti dell'uomo nel pensiero della Chiesa*, in *Orientamenti sociali*, 1989/1, pp. 57-74.

⁽⁹⁾ Cfr., in particolare sul diritto di libertà religiosa, F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Torino, Bocca, 1901 (ristampato dall'editore Feltrinelli di Milano nel 1967 e nel 1991).

⁽¹⁰⁾ Per un'introduzione a questa problematica cfr. *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, a cura di J. A. Beckford, Bologna, il Mulino, 1990 con un'ampia bibliografia di G. Senin Artina sui nuovi movimenti religiosi in Italia.

⁽¹¹⁾ Cfr. *Ma il professor Lewis decreta: "L'Islam è incompatibile con la democrazia"*, in *Il Corriere della Sera*, 13 maggio 1993.

(12) Per un inquadramento di questa problematica cfr. Sami A. Aldeeb Abu-Salih, *Les droits de l'homme entre Occident et Islam*, in *Praxis juridique et Religion*, gennaio 1992, pp. 85-117 e, con specifico riferimento alla situazione italiana, L. Musselli, *Islam e ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, in *Il diritto ecclesiastico*, luglio-settembre 1992, pp. 621-44.

(13) Cfr. a questo proposito M. Juegensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993.

(14) Cfr. il numero 1-2/1993 di *Limes*, interamente dedicato a "La guerra in Europa. Adriatico; Jugoslavia, Balcani".

islamico che in quello cristiano, con la conseguente difficoltà di accettare il principio —che nella tradizione occidentale è il nocciolo del diritto di libertà religiosa— che lo statuto giuridico del cittadino è indipendente dalle sue scelte religiose. Questa difficoltà è confermata dal fatto che l'apostasia dalla religione musulmana comporta ancora, in molti paesi islamici, pesanti conseguenze sul terreno del diritto civile e talvolta penale: il diritto di cambiare religione —che, per ogni giurista di formazione occidentale, è parte integrante del diritto di libertà religiosa— non è riconosciuto nelle Dichiarazioni islamiche dei diritti dell'uomo del 1981 e del 1990. Ugualmente significativa —per portare un esempio tratto da un diverso campo— è la resistenza dei musulmani immigrati in Europa ad accettare un diritto di famiglia totalmente secolarizzato e la tendenza ad affermare che la libertà di mantenere, in questo campo, una normativa confessionalmente caratterizzata fa parte integrante della libertà religiosa (12).

Sarebbe però un errore pensare, sull'onda degli esempi addotti fino ad ora, che la crisi del modello occidentale di rapporti tra Stato e Chiesa sia soltanto un fenomeno di importazione: in realtà esistono fattori endogeni che è necessario prendere in considerazione per non cadere in un'interpretazione di stampo manicheo che finisca per scaricare su "nemici" esterni responsabilità che non sono loro.

Il primo di questi fattori è l'abbraccio —inaspettato dopo anni di galoppante europeismo— tra nazionalismi e religioni (13). Gli studiosi di politica internazionale avevano previsto che il crollo dell'impero sovietico potesse innescare, nelle repubbliche baltiche, nei Balcani, in Cecoslovacchia o altrove, un processo di rinascita di nazionalismi per lungo tempo compressi: ma nessuno aveva pronosticato che i nuovi confini sarebbero stati designati (anche) in base alla fede religiosa degli abitanti e che la religione sarebbe ritornata —a quasi

duecento anni dal Congresso di Vienna— un fattore geopolitico di grande importanza.

La riscoperta della religione come elemento primario dell'identità nazionale —da affermare in competizione con altre "nazioni" presenti sullo stesso territorio attraverso una mobilitazione di tutte le risorse disponibili— ha favorito una saldatura tra sentimento nazionale e sentimento religioso che appare carica di rischi: i nuovi Stati che sono venuti o verranno ad esistenza, infatti, non potranno che privilegiare quella religione nazionale che è stata causa del loro successo e saranno inevitabilmente tentati di guardare con sospetto, come si guardano cittadini di dubbio patriottismo, i fedeli delle religioni di minoranza. Quando, addirittura, i nuovi Stati non vengano alla luce sulla base del principio cinquecentesco, che pareva definitivamente sepolto nel buio della storia, "cuius regio, eius et religio": che è quanto sta accadendo, di fatto, nei territori della ex-Jugoslavia (14).

Il progetto di costruire lo Stato come casa comune di credenti e non credenti (o di credenti in diverse fedi) sembra essersi frantumato, in alcune parti d'Europa, sotto il peso della riscoperta del valore politico della religione, cemento dell'unità nazionale.

Un cenno va da ultimo dedicato ad un problema più ampio e complesso che ha importanti riflessi se non sul diritto di libertà religiosa almeno sulla misura in cui esso è riconosciuto: il progressivo logoramento della nozione stessa di laicità dello Stato.

Nel secolo scorso l'idea di laicità aveva assunto una fisionomia precisa, diretta ad affermare l'autonomia dello Stato e degli apparati pubblici da ogni controllo confessionale. Una volta raggiunto (almeno in larga parte) questo obiettivo, il contenuto della laicità è venuto sbiadendosi ed oggi questa nozione configura uno spazio vuoto, un campo aperto a contenuti ideali non

determinati a priori ma ricavati di volta in volta dalla "coscienza civile e religiosa dei cittadini" (15) o, per essere più concreti, dei gruppi organizzati - Chiese, sindacati, partiti, movimenti culturali, ecc. - che raccolgono e danno voce alle istanze individuali e si propongono in questa veste come interlocutori dello Stato. La laicità, che è stata un preciso programma politico, si è trasformata in un contenitore vuoto, da riempire con i progetti emergenti dal corpo sociale (o, se si vuole utilizzare termini meno irriverenti, è divenuta un metodo volto ad assicurare l'imparzialità dei pubblici poteri di fronte agli "inputs" provenienti dal basso) (16).

In questa prospettiva non può lasciare sorpresi che, nel clima di disorientamento provocato dal crollo dell'ideologia comunista e dall'indebolimento di molte altre forme di pensiero "forte" (clima aggravato in Italia dal discredito che ha colpito le istituzioni politiche e, in parte, i centri di potere economico) la sostanziale "tenuta" delle Chiese abbia riaperto uno spazio per una ripresa "politica" della religione, intesa a ridare al sacro un ruolo centrale non solo nella vita privata di ogni individuo ma anche sul terreno sociale, culturale, politico (17): cioè su quel terreno del "pubblico" da cui la religione era stata espulsa. I vescovi sono diventati, secondo parte della stampa, i "nuovi filosofi" proprio a causa della frequenza e varietà dei loro interventi in campo politico e sociale: ed il principio della cooperazione tra Stato e confessioni religiose - che apre gli Accordi di Villa Madama e le sei intese con i gruppi religiosi di minoranza - conferisce dignità giuridica a questo stesso fenomeno.

Anche sotto questo profilo, quindi, il tradizionale modello di rapporti tra Stato e confessioni religiose mostra qualche crepa.

4. In questa situazione, cosa è possibile fare?

Occorre in primo luogo riaffermare con franchezza l'assoluta irrinunciabilità

dei diritti dell'uomo, in cui si identifica ormai un pezzo fondamentale della tradizione culturale dell'Occidente. L'idea di un complesso di diritti di libertà che spettano in uguale misura a ciascun uomo per il solo fatto di essere uomo rappresenta un patrimonio di cui, pur nel confronto con altre tradizioni e civiltà, non è possibile fare a meno senza rinunciare all'identità stessa dell'Occidente. Il diritto di libertà religiosa quindi, inteso come facoltà di operare le proprie scelte in materia di fede (inclusa quella di non professare alcuna fede o di cambiare la propria fede) in assoluta autonomia e senza alcun condizionamento giuridico diretto o indiretto non può essere rimesso in discussione; lo stesso vale (si pensi al caso Rushdie) per il diritto di sostenere pubblicamente tesi ritenute eterodosse o addirittura blasfeme senza per questo incorrere in condanne a morte o per il diritto (si pensi questa volta ai nuovi movimenti religiosi) di professare liberamente la propria fede - per quanto "strana" e inconsueta essa possa apparire alla maggioranza dei cittadini - almeno finché non sia provato che, sotto il manto della libertà religiosa, si ledono altri diritti ugualmente fondamentali (il diritto alla vita, la libertà di movimento e di comunicazione, ecc.).

In questa prospettiva assumono un significato largamente positivo gli sforzi volti a dare più solida base al diritto di libertà religiosa sia nell'ordinamento costituzionale di ciascun Stato sia nel diritto internazionale, combinando due ordini di garanzie - quelle interne e quelle esterne - che possono utilmente essere integrate (la confessione religiosa che in un paese è minoritaria, e quindi potenzialmente meno protetta, può trovare difesa in convenzioni internazionali promosse da Stati dove essa è religione di maggioranza): in particolare vanno ricordate le richieste di trasformare in convenzione giuridicamente vincolante la dichiarazione delle Nazioni Unite sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione e la convinzione (1981) e quelle di

(15) L'espressione è tratta dalla sentenza della Corte costituzionale n. 203 dell'11-12 aprile 1989 (in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1990/1, pp. 193-205) dove il tema della laicità trova ampio sviluppo.

(16) Questa trasformazione della laicità pone almeno due ordini di problemi (che in questa sede ci si limita a segnalare): da un lato il criterio, che non può prescindere da un giudizio di merito (di cui però non è sempre chiaro il fondamento), con cui lo Stato procede a selezionare, recepire e sostenere le domande (o, per essere più precisi, alcune di esse) provenienti dalla società civile e religiosa; dall'altro l'esistenza di istanze che sono sotto-rappresentate, perché essenzialmente individuali o perché espresse da gruppi che non sono sufficientemente forti per farsi "udire" dai pubblici poteri.

(17) Su questo fenomeno (e sui profili contraddittori con cui talvolta si presenta) cfr. il saggio di F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, in *Quaderni di sociologia*, v. XXXVI, 1992, pp. 28-38.

ampliare i poteri degli organismi sovranazionali a cui i singoli individui possono fare ricorso per denunciare la violazione dei propri diritti di libertà.

In questo stesso contesto va ribadito il nesso che lega libertà ed uguaglianza religiosa: la libertà di ciascun individuo ha infatti un limite intrinseco nella uguale libertà che spetta agli altri individui. Questo limite va concepito rigorosamente (cioè in termini di *identità* dei diritti e doveri che fanno capo ad ogni soggetto) laddove è in gioco quel "nocciolo duro" della libertà religiosa che è stato richiamato in apertura di questo paragrafo mentre può essere inteso in maniera più articolata quando si tratta di definire la disciplina giuridica dei gruppi religiosi (sempre rispettando, però, il principio di *equivalenza* e di *proporzionalità* tra ciò che viene riconosciuto dai pubblici poteri alle diverse confessioni): ma in ogni caso non può essere trascurato senza finire per vanificare, portando al di là di una certa soglia la disuguaglianza tra i seguaci di diverse fedi, la stessa libertà religiosa.

D'altra parte non è il caso di illudersi. La storia ci ha insegnato, ancora di recente, che i diritti dell'uomo costituiscono una barriera assai fragile di fronte alla violenza di uno Stato totalitario o anche alla semplice prevaricazione di uno Stato che si ispiri a modelli autoritari: le carte costituzionali ed i trattati internazionali hanno mostrato e continuano a mostrare tutta la loro fragilità ed impotenza nel impedire violazioni dei diritti di libertà compiute in nome della Nazione, dello Stato, del Partito e talvolta della stessa Religione.

E' necessario allora riflettere sull'opportunità di coniugare la tutela dei diritti individuali di libertà e di uguaglianza con la tutela dei diritti collettivi che spettano alle comunità etniche, nazionali, linguistiche e religiose presenti nel territorio di uno Stato (ovvero con i diritti delle minoranze) recuperando il ritardo da

tempo accumulato in questo campo (in tema di diritti delle minoranze non vi è nulla di analogo alle convenzioni internazionali per la salvaguardia dei diritti dell'uomo già da tempo esistenti). Proteggere le minoranze contribuisce a garantire il pluralismo che, a sua volta, appare l'antidoto più efficace contro tentazioni autoritarie dello Stato che finirebbero poi per ritorcersi contro gli stessi diritti individuali di libertà.

Vi è dunque un nesso tra diritti individuali e diritti collettivi, tra diritti dell'uomo e diritti delle minoranze: ma quale nesso? L'esperienza storica, e in particolare la storia della libertà di religione, indica infatti che alcune tra le più gravi violazioni dei diritti dell'uomo sono avvenute—in assenza di tutela statale—proprio all'interno e ad opera dei gruppi di cui gli individui facevano parte.

E' possibile quindi—ed è bene essere avvertiti di questo rischio—che l'affermazione dei diritti collettivi avvenga a spese dei diritti individuali: ma ciò non è inevitabile poiché esistono spazi dove entrambi i diritti—individuali e collettivi—possono comporsi e coesistere. Per fare un esempio: la difesa della vita di Rushdie rappresenta una battaglia per la libertà su cui—proprio in nome dei diritti dell'uomo—non è possibile transigere; ma lo stesso non può dirsi per la questione dello "chador" nelle scuole francesi, dove un più esplicito riconoscimento del diritto di indossare il vello islamico avrebbe potuto consentire ai *rederim* musulmani il rispetto dei propri precetti religiosi senza violare la libertà di alcuno.

In sostanza vanno identificate le zone—nell'ambito del diritto di famiglia, per esempio, o della libertà di educazione—dove spazi di autonomia per le comunità religiose possono essere aperti nel rispetto dei diritti individuali di libertà e di uguaglianza. E del resto il diritto ecclesiastico di paesi come l'Italia, la Spagna o la Germania sembra già essere fondato (pur tra molte difficoltà e con qualche contraddizione)

sulto concorso di differenti principi ispiratori che — se combinati nelle giuste proporzioni — dovrebbero assicurare questo difficile equilibrio: il diritto di libertà e di autodeterminazione di ciascun individuo in materia religiosa; la cooperazione tra Stato e comunità religiose, volta a garantire a quest'ultime l'accesso alle risorse e strutture pubbliche per lo sviluppo dei propri valori; la laicità dello Stato, intesa come imparzialità dei pubblici poteri nei

confronti dei diversi gruppi religiosi (ed è su questo terreno che si registrano le maggiori difficoltà).

Individuare un punto d'incontro tra diritti individuali e collettivi che sia adeguato alle trasformazioni etniche, culturali e religiose avvenute in Europa nell'ultimo ventennio potrebbe essere il compito più importante — e più carico di responsabilità "politiche" — che attende i giuristi di questo fine secolo.