



Cristiana Maria Pettinato

(ricercatore di Diritto ecclesiastico e canonico nell'Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Giurisprudenza)

**Religione e guarigione: libertà religiosa
e principio di autodeterminazione in materia di salute mentale
(*salus aegroti suprema lex o voluntas aegroti suprema lex*) ***

SOMMARIO: 1. Linee di lettura - 2. La guarigione forzata: i fatti di Vilnius - 3. Il percorso giudiziario che conduce alla decisione di Strasburgo - 4. La *dissenting opinion*: brevi appunti sul metodo - 5. Il sofferto cammino della libertà religiosa tra fede, stregoneria e follia - 6. La forza terapeutica della libertà religiosa: "capacità-libertà" di credere e diritto di guarire - 7. La funzione politica della religione in terra lituana: semi di neo-confessionismo - 8. La sfida dell'inclusione dell'altro da sé: scelte etero-spirituali e *prudentia iuris*.

1 - Linee di lettura

La vicenda all'esame della Corte di Strasburgo, oggi oggetto del nostro interesse, ci proietta nella dimensione più sacra e privata della vita dell'essere umano: quella delle opzioni religiose, dimensione che, nel caso di specie, si unisce alla volontà di autodeterminare attraverso di queste il proprio benessere psicofisico, ovvero il proprio stato di salute. Nel caso in esame una giovane con comprovati disturbi comportamentali, manifesti già prima della sua adesione al gruppo vicino al Movimento fondato dal Maestro indiano Osho (Rajneesh Chandra Mohan Jain)¹, in seguito alle denunce della madre e di altri familiari subisce una serie di trattamenti sanitari obbligatori che la costringono alla sospensione delle pratiche religiose cui è solita dedicarsi, in quanto, su parere dei medici di cura della struttura ospedaliera, l'esercizio di dette pratiche ha compromesso lo stato di salute mentale della ricorrente, rappresentando per questa un serio e

* Il contributo, sottoposto a valutazione, è stato realizzato con fondi per la ricerca di Ateneo - Piano per la Ricerca 2016/18.

¹ Alcune informazioni sulla vita e il movimento fondato dal Maestro indiano Rajneesh Chandra Mohan Jain, detto Osho, autore di numerosissime pubblicazioni divulgative, si leggono in *L'eredità di Osho Rajneeshi*, a cura di M. Introvigne, P. Zoccatelli (su <https://cesnur.com/movimenti-di-origine-giainista/leredita-di-osho-rajneesh/>). L'articolo è stato pubblicato anche nel volume di M. INTROVIGNE, *Le religioni in Italia*, Elledici, Torino, 2006.



accertato pericolo, motivo per cui si è reso necessario tutelare la protagonista della vicenda sottoponendola a delle cure forzose all'interno dell'ospedale. Ma il contenzioso originatosi dalla vicenda dell'ospedalizzazione forzata e da un dibattito televisivo, condotto in violazione della privacy della protagonista, porta alla luce alcune criticità. Alcune legate alla presunta violazione della libertà religiosa della protagonista, in un momento di particolare debolezza dello stato di salute di quest'ultima. Altre a un peculiare contesto culturale e politico, quello della Lituania, la cui storia è stata fortemente segnata dal fattore religioso e dai suoi legami con la vita politica, che hanno, di fatto, realizzato una forma di confessionismo in controtendenza rispetto alla dominante sensibilità pluralistica del mondo occidentale.

2 - La guarigione forzata: i fatti di Vilnius

La protagonista della vicenda giudiziaria è una giovane lituana, Neringa Mockutė, con una vita particolarmente segnata da alcuni dolorosi eventi, quali la malattia del padre, un serio incidente stradale e la perdita del primo lavoro. Nel febbraio del 2003 entra a far parte dell'*Ojas Meditation Centre* che è una branca del Movimento religioso fondato da Osho, dove ritiene di aver trovato la propria guarigione emotiva. Ma, nel maggio dello stesso anno, in seguito ad alcuni gravi episodi di disturbi comportamentali, sul luogo di lavoro e in casa propria, dove la protagonista giunge senza vestiti e in evidente stato confusionale, viene ricoverata nell'ospedale psichiatrico di Vilnius, trattenuta, sostanzialmente, fino al 5 giugno, sotto uno stretto regime di sorveglianza e ritenuta incapace di lasciare il reparto senza un sostegno. Nei diversi colloqui con il medico assegnatole emerge la determinazione della protagonista nel voler continuare a frequentare il Centro di meditazione, poiché la ragazza considera l'esercizio di tale pratica una questione personale, "*a personal matter*"² una "*priceless part of her life, and that its value on the spiritual level was equal to that of water, fresh air and food on the physical one*"³ quasi a volerne sottolineare la insostituibile rilevanza nella propria quotidianità. Dopo 22 giorni di ricovero e di trattamenti terapeutici conseguenti all'episodio di *transitory psychother disorder* la paziente viene dimessa il 26 giugno, e viene valutata in possesso di uno

² ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, 27 February 2018, n. 17, in [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{\"respondent\":\"LTU\"},\"documentcollectionid2\":\"GRANDCHAMBER\",\"CHAMBER\"},\"itemid\":\"001-181202\"}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{\).

³ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 109.



stato mentale chiaro e sereno, perfettamente capace di riconoscere la necessità di continuare un trattamento terapeutico, ma solo come paziente esterna. Qualche giorno prima delle dimissioni, il 17 giugno, nel contesto di una trasmissione televisiva viene, però, divulgata la notizia di un episodio di disordine mentale che ha come protagonista una ragazza che frequenta un centro di meditazione non registrato, che presenta molti profili di mistero attorno alle attività svolte. Il servizio giornalistico svela alcuni particolari su presunte attività orgiastiche compiute dai membri del centro, e rende pubblica la convinzione della famiglia della protagonista che la causa del *nervous breakdown* di Violeta, nome fittizio, sia stata la sua frequentazione del Centro Ojas⁴. Nel corso del programma viene anche intervistato il medico che ha avuto in cura Violeta nell'ospedale di Vilnius, il quale descrive il comportamento della ragazza nel raccontare della propria adesione al Centro come quello tipicamente reticente di chi appartiene a una setta. A seguito della messa in onda del programma la ricorrente si riconosce nella protagonista delle vicende narrate, e nell'agosto del 2003 pubblica sul sito del Centro Ojas cinque pagine di risposta nelle quali descrive la propria esistenza come da sempre attraversata da momenti di crisi nervose e depressive, quindi non temporalmente collegabili alla sua frequentazione del Centro Ojas. La ricorrente precisa, oltretutto, che la meditazione entra gradualmente nella sua vita come culmine di un lungo e travagliato percorso di ricerca spirituale che trova nella pratica della meditazione il punto finale di guarigione, pace e serenità⁵. Il punto centrale delle precisazioni e delle conseguenti accuse della ricorrente è che essa lamenta di aver subito un ricovero forzato e giuridicamente privo di fondamento in seguito alla circostanza che i medici hanno creduto acriticamente ai racconti della madre della ricorrente, secondo la quale la figlia era vittima dell'influenza di una setta. Di conseguenza, continua la protagonista, le cure ricevute in ospedale a Vilnius sono state dirette principalmente a impedirle di continuare a praticare la meditazione, ritenuta la causa della sua crisi nervosa, in più è stata costretta a promettere di non frequentare più il Centro Ojas, dove si presume si praticassero orge. In buona

⁴ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 20.

⁵ Di seguito le parole della ricorrente, pubblicate sul sito del Centro Ojas, che esprimono la sua posizione in merito alla pratica meditativa: "Meditation is for me a way to learn about myself and the world, and on the basis of that understanding and by deepening it, to open myself to peace, joy, truth and love. Today meditation for me is a means to reduce emotional, spiritual and psychological tension and stress, to understand the reasons behind unhappiness, including by learning how to avoid it, meditation allows me to live a more conscious life and one which is full of joy", in *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 21.



sostanza la conclusione cui sono pervenuti i medici di Vilnius è che, comunque, quell'insieme di pratiche aveva causato un danno psichico ed emozionale alla ricorrente. In conclusione si riteneva opportuno che per il suo stato socio-culturale di provenienza la paziente seguisse la tradizionale religione cattolica⁶. In sintesi la ricorrente lamenta di avere subito durante il suo ricovero delle pressioni dovute all'ambiente ostile - "*hostile environment that had harmed her mind and body*" - in cui si è trovata contro la sua volontà, avendo essa contestato di non avere mai formalmente acconsentito al suo ricovero, trovandosi in una condizione di sottomissione psicologica nei confronti delle incalzanti accuse degli psichiatri⁷.

3 - Il percorso giudiziario che conduce alla decisione di Strasburgo

A seguito di questi primi fatti la ricorrente cita in sede civile l'ospedale per danni, lamentando numerose violazioni dei suoi diritti tra i quali la libertà religiosa, che in questa sede è l'oggetto delle nostre riflessioni. Pronta la risposta difensiva dell'ospedale, che sul punto della libertà religiosa precisa che all'epoca dei fatti il Movimento Osho si muove ancora "*outside the law*", in quanto ottiene la registrazione come movimento religioso solo nel 2005, e che inoltre la ricorrente non prova l'infondatezza dell'ipotesi dei medici che la sua aderenza a "*non traditional beliefs*" sia all'origine del suo "*mental and emotional outburst*"⁸.

⁶ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 22: "In particular, the psychiatrists at the hospital had interrogated her about the Ojas Meditation Centre and its practices, forced her to promise not to meditate, alleged that sex orgies had taken place there, that meditation was harmful for her mental health, that she should follow the Catholic religion which is traditional in Lithuania and that meditation was not compatible with her "social status".

⁷ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 22 "The applicant had not been able to resist the psychiatrists at the hospital because refusing to talk to them or disagreeing with their statements about the Ojas Meditation Centre or their instructions to stop meditating had been treated as signs of mental illness. For that reason, the amount of medication at the hospital had not been reduced for a long time, strong drugs had been injected into her, and her release from hospital had been postponed. The applicant also noted that she had intended to submit a written statement to the hospital that she refused treatment, but she had been persuaded not to do so because the doctors had threatened that otherwise they would diagnose her problems in such a way that could later prevent her from getting a job" e nn. 30 e 31: "because of the side effects of the medication (sleepiness, inability to concentrate) and the possibility of physical restraint (being tied down) in case of disobedience, she had not been able to express her disagreement about being treated at the hospital in writing".

⁸ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n.25.



La Vilnius Regional Court nel giudizio di primo grado avalla la tesi della ricorrente ammettendo che ci sia stata una violazione della sua libertà religiosa, ai sensi degli articoli 9 della CEDU e 7, § 1, (6), del *Law and mental health care*⁹, secondo il quale il paziente ha il diritto di esercitare le proprie pratiche religiose, tranne nell'ipotesi di danno a se stesso o ad altri, in quanto è stata forzatamente dissuasa a praticare la meditazione e sottoposta a tentativi di alterare la sua personale visione spirituale in merito alle sue credenze non tradizionali. La Corte evidenzia che gli psichiatri non forniscono alcuna prova concreta della suggestione che la pratica meditativa sia collegabile ai disturbi nervosi da un evidente nesso di causalità¹⁰; quindi, la struttura sanitaria ha di fatto violato la libertà religiosa della paziente, poiché ha, oltretutto, ritenuto indebitamente rilevante, sotto il profilo legale e sotto il profilo della congruenza con l'attività medica in senso stretto, la circostanza che il Movimento Osho non avesse ancora ottenuto la registrazione ufficiale¹¹.

L'ospedale, difendendosi in appello, sottolinea l'errore commesso dalla Vilnius Regional Court nell'aver equiparato la meditazione alla religione, con una valutazione di merito su materia non attinente al campo medico scientifico, e precisa che all'epoca dei fatti al Movimento facente capo a Osho non poteva essere riconosciuto lo *status* di religione in quanto non aveva chiesto e ottenuto il riconoscimento civile. Di conseguenza la Corte d'Appello rifiuta l'idea che vi sia stata una violazione della libertà religiosa della paziente, violazione definitiva, infatti, "*fictitious*"¹². Nel motivare il parziale rigetto dell'appello, la Corte richiama l'art. 26 della Costituzione lituana che celebra il diritto di libertà religiosa, inteso come libertà di scegliere liberamente le proprie credenze e di professarne il relativo culto in forma privata o pubblica, con l'unico limite che è quello di garantire la sicurezza della società, l'ordine

⁹ Si tratta di una legislazione adottata in Lituania nel 1995 per regolare specificamente il fenomeno crescente dei disturbi psicotici assai diffusi nel paese. Sul tema si veda anche lo studio statistico di **D. PURAS**, *Mental health in Lithuania*, in <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/4D55104781E3CDDE06C3A7D3A4F71B1F/S1749367600007>, e **D. PURAS, A.G. VICIUS, R. POVILAITIS, M. VENIUTE, D. JASILIONIS**, *Lithuania mental healthy profile*, in *International Review of Psychiatry*, (February/May 2004), 16(1-2), pp. 117-125.

¹⁰ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 37: "The first-instance court underlined the fact that the psychiatric hospital had not provided any proof of the suggestion that practising a non-traditional religion would place the applicant or others in danger", questa posizione verrà confermata più avanti dalla Corte di Strasburgo nelle sue motivazioni, nn. 110-111.

¹¹ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 36.

¹² ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 42.



pubblico, la salute e la morale delle persone, quest'ultima intesa come propria della comunità dei cittadini lituani. Nella lettura interpretativa dell'art. 26 offerta dalla Corte costituzionale lituana il 13 giugno 2000 si specifica l'obbligo per lo Stato di rimanere neutrale rispetto alle opzioni religiose dei cittadini, e di rinunciare ad avere *"any right to establish a mandatory system of views"*, auspicando in tal senso la manifestazione di una posizione di pluralismo culturale e religioso: *"the freedom of convictions and their expression establishes ideological, cultural and political pluralism"*¹³. La libertà di pensiero, unita a quella di coscienza e di religione, diventa una questione che intercetta il diritto nella misura in cui queste si manifestano, però, in azioni esterne, perché fino a quel momento riguardano esclusivamente la sfera inviolabile della vita privata di un individuo. La Corte d'Appello prosegue citando l'art. 7 del *Law and Mental Health Care* il quale prescrive che i pazienti non subiscano trattamenti discriminatori in ragione del loro stato di salute, e che sia loro consentito l'esercizio della libertà religiosa e della pratica del culto. In ragione di tali premesse la Corte d'Appello dissente, quindi, dalla formulazione della decisione in primo grado, e non ritiene esistente una violazione del diritto di libertà religiosa della paziente, la quale si reputa non sia stata impedita a esercitare le sue pratiche religiose, nel caso di specie la meditazione. Proprio in merito alla pratica meditativa, nel silenzio della Corte, si dà per assodato il superamento del cosiddetto *Arrowsmith test* che serve a riconoscere quelle pratiche definibili come culti e coperte dalla tutela dell'art. 9¹⁴. Inoltre la Corte d'Appello esprime una valutazione moderatamente critica sul comportamento del medico ritenendo che egli abbia solo cercato di inculcare nella sua paziente una *"critical attitude towards her religious convictions"*¹⁵, e rigetta l'accusa della ricorrente di avere ricevuto trattamenti medici inappropriati¹⁶.

¹³ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 65.

¹⁴ ECHR; *Arrowsmith v. the United Kingdom*, n. 7050/75, 16 May 1977; vedi, in particolare il rapporto della Commissione al § 71: *"when the actions of individuals do not actually express the belief concerned they cannot be considered to be as such protected under Article 9, even if they are influenced by it"*.

¹⁵ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 50.

¹⁶ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 51. Ritengo che cercare di indurre nel paziente psichiatrico un'attitudine critica nei confronti delle proprie convinzioni sia, infatti, un atteggiamento accettabile e, certamente, cosa ben diversa dal tentativo di generare un atteggiamento negativo di rifiuto. Il comportamento del medico, se si accetta la lettura della Corte d'Appello, denota una certa apertura al pluralismo e al rispetto della libertà e indipendenza personale nella formazione delle proprie convinzioni etico-spirituali, non di certo una disposizione di chiusura e biasimo verso di queste. Credo indichi, inoltre, un maggior grado di rispetto verso l'individuo soprattutto in una situazione di obiettiva criticità quale è la malattia, specialmente quella che colpisce la sfera psichica.



Quanto ai presupposti normativi della decisione della Corte d'Appello, v'è da dire si tratta, principalmente, di una valutazione della corposa e complessa normativa internazionale in materia di trattamenti sanitari, soprattutto di natura psichiatrica. In primo luogo viene menzionata *The United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, firmata dalla Lituania il 30 marzo del 2007, e ratificata il 18 agosto 2010, nella quale si prendono in considerazione le difficoltose condizioni di chi, essendo portatore di disabilità, rimane soggetto a diverse forme di discriminazione “on the basis of race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national, ethnic, indigenous or social origin, property, birth, age or other status”¹⁷. La Convenzione, e i suoi successivi protocolli esecutivi, nonché i diversi *reports* sulla sua reale applicazione, pongono in crisi i tradizionali metodi terapeutici per pazienti affetti da “*psychosocial disabilities*”¹⁸, inducendo a un ripensamento critico del “*current biomedical model*”¹⁹ che andrebbe sostituito da modelli alternativi che, come recita la Convenzione, abbiano uno “*strong focus on human rights, experiences and relationships [...]*”²⁰. Viene anche citata la Raccomandazione 1235(1994) del Consiglio d'Europa *on psychiatry and human rights*, in cui si ribadisce l'urgenza di modificare i parametri di valutazione e terapia dei disordini psichiatrici, avendo premura di garantire ai pazienti coinvolti il pieno esercizio di tutti i diritti civili e politici, premessa che include, quindi, tra questi anche il diritto di libertà religiosa.

Definito il giudizio di appello la questione viene discussa a Strasburgo. Fissate alcune premesse la Corte europea procede con la verifica delle eventuali violazioni degli artt. 8 e 9 e la disamina delle considerazioni delle parti. I giudici di Strasburgo, dichiarano ammissibile il ricorso della paziente per la violazione del suo diritto al rispetto della vita privata e familiare, in conseguenza delle informazioni dettagliate rilasciate al programma televisivo *Srovès* dalla madre della ricorrente, ma, soprattutto, dal medico curante della struttura psichiatrica, e sottolineano come le notizie divulgate non riguardino solo lo stato di salute della protagonista, ma intercettino, svelandolo, un altro profilo della vita della paziente, profilo giuridicamente tutelato sia a livello nazionale sia internazionale, ossia la libertà religiosa.

¹⁷ *The United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)*, Preamble 1.p, in <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html>.

¹⁸ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, 27 February 2018, n. 74.

¹⁹ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 74.

²⁰ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 74.



Estremamente interessante, soprattutto in relazione al tema che stimola le riflessioni di queste pagine, mi sembra la posizione del Governo lituano, chiamato in causa perché l'ospedale psichiatrico di Vilnius è pubblico, che invita la Corte a valutare la questione sotto una lente che non è solamente giuridica, e in alcuni brevi passaggi fornisce non sottovalutabili chiavi di lettura del caso in esame. Con riferimento alla divulgazione delle notizie personali riguardanti la ricorrente il Governo lituano si difende, infatti, precisando che il dibattito televisivo presenta un interesse generale per le tematiche affrontate, che possono essere comprese solo ricordando alcuni momenti della peculiare storia della Lituania che hanno emblematicamente inciso sulla sua formazione culturale. Il ricordo va ai cambiamenti scaturiti dal collasso dell'Unione Sovietica e dall'acquisizione dell'indipendenza da parte del paese baltico, di cui si dirà più avanti. Si fa memoria dell'importanza del fattore religioso in questo processo costituente ma, ancora più esplicitamente il governo lituano rivela, senza grandi remore direi, la presenza di un atteggiamento piuttosto negativo nei confronti dei nuovi movimenti religiosi, circondati da un certo alone di mistero e indeterminatezza, come il Movimento Osho. Esaminate le posizioni delle parti in causa, per la Corte europea la violazione dell'art. 8 della CEDU interseca quella dell'art. 9 nel momento in cui i fatti accaduti durante il ricovero forzoso nell'ospedale di Vilnius ledono il diritto della paziente a manifestare "*undisputably*" la propria volontà alla divulgazione, o meno, di informazioni strettamente personali riguardanti "*religious beliefs, health or sexual life*", così come stabilito dagli articoli 2 e 11 della legge lituana sulla privacy, *Law on the Legal Protection of Personal Data*²¹.

La Corte Cedu si pronuncia, così, accogliendo la tesi della ricorrente sulla violazione degli articoli 8 e 9. Nelle sue motivazioni, i giudici rinnovano l'orientamento ormai consolidato sulla questione della libertà religiosa concepita come uno dei fondamenti indiscutibili di una società democratica, in cui emerge il ruolo neutrale dello Stato, enfatizzato spesso dalla stessa giurisprudenza della Corte, il cui fine è il mantenimento dell'ordine pubblico e della "*religious harmony*"²². Nella dinamica delle relazioni tra culti diversi i giudici evocano un concetto oggi apparentemente superato, ovvero la tolleranza²³. Nel contesto dei

²¹ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., nn. 101-103.

²² ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 118.

²³ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 118: "The Court has frequently emphasised the State's role as the neutral and impartial organiser of the exercise of various religions, faiths and beliefs, and stated that this role is conducive to public order, religious harmony and tolerance in a democratic society".



fatti riportati probabilmente l'idea di tolleranza riemerge dal passato per tradurre e interpretare gli avvenimenti esaminati in una forma nuova²⁴. Credo, infatti, che molto più che il senso giuridico del limite e della concessione unilaterale, insito nell'idea tradizionale di tolleranza, nella sentenza qui riportata si voglia auspicare quella predisposizione psicologica di apertura e accoglienza del diverso che deve essere tipica di una società democratica. La tutela che la Corte impone nei confronti della libertà religiosa include il divieto di valutare la legittimità dei contenuti dei diversi *religious beliefs*, espressione che ormai tende a sostituire quella di credenze tradizionalmente legate a una confessione religiosa, ossia a un paradigma teistico-contenutistico che non può essere esteso uniformemente alle molteplici credenze filosofico-religiose emergenti o già consolidate nel tempo²⁵.

²⁴ Sul tema si vedano le pagine dedicate alla critica della *Epistula de tolerantia* di John Locke, del 1685 di **F. RUFFINI**, *La libertà religiosa, Storia dell'idea*, ristampa della 1^a ed. 1901, Feltrinelli, Torino, 1991, pp.57-70; **M. FIRPO**, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino, 1978; **AA. VV.**, *La tolleranza religiosa: indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano, 1991; **O. CONDORELLI**, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in **AA. VV.**, *La costruzione di una nuova scienza per una nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, a cura di **G. B. VARNIER**, Macerata, 2011, pp. 29-67.

²⁵ Indicazioni sul tema sono fornite dal CONSIGLIO DI EUROPA, *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief*, 24 June 2013, in https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf. L'ampiezza del tema ci induce a selezionare solo alcuni riferimenti bibliografici per un quadro di sintesi: **P. BELLINI**, voce *Confessioni religiose*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961, p. 926 ss.; **G. PEYROT**, *Confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, UTET, Torino, 1989, vol. III, p. 355 ss.; **G. CASUSCELLI**, *Ancora sulla nozione di "confessione religiosa": il caso Scientology*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1998, n. 3, p. 809 ss.; **R. BOTTA**, *Confessioni religiose (profili generali)*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol.VIII, Treccani, Milano, 1998, pp.1-8; **N. COLAJANNI**, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci Editore, Bari, 1990; **ID.**, *Confessioni religiose*, in *Enciclopedia del diritto*, Agg. IV, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 363-379; **ID.**, *Gli elementi essenziali delle religioni nella giurisprudenza costituzionale*, in <http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wpcontent/uploads/2015/11/colaianni.pdf>; **G. CAROBENE**, *Scientology tra religione e sanzione*, Liguori Editore, Napoli, 2012, in particolare sulla nozione di confessione religiosa e di setta, pp. 18-22, e bibliografia citata in nota. Su questa oggettiva difficoltà di *reductio ad unum*, **S. FERRARI**, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in **AA. VV.**, *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato, G.B. Varnier, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 20-24 e p. 30. A livello internazionale il dibattito è animato da opposte tendenze e possiamo rinvenire un primo precedente giurisprudenziale importante in una sentenza della Corte Suprema americana in cui ci si apre all'evoluzione del concetto tradizionale di confessione religiosa superando il



Prima ancora di rappresentare il tassello di un determinato assetto politico-costituzionale la dimensione religiosa è un fatto umano, privato, “one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life”²⁶, al quale viene riconosciuta ampia possibilità di espressione in forma comunitaria. A tal proposito la Corte biasima il comportamento di un soggetto pubblico quale è l’Ospedale di Vilnius per avere, con le sue decisioni terapeutiche restrittive, in qualche modo “punito” la paziente per il solo fatto di praticare “religious beliefs which have not been recognised by the State”²⁷. L’atteggiamento del medico curante viene definito come “unsympathetic”²⁸ rispetto alle credenze della paziente ricorrente, le cui prove delle pressioni subite per cambiare o, comunque, evitare di manifestare pubblicamente le sue credenze vengono accettate rispetto alla difesa predisposta dall’ospedale e dal Governo. Inoltre la Corte evidenzia come, a seguito di alcune perizie mediche, viene provato che la paziente non si sia trovata in pericolo di vita per tutti i 52 giorni di degenza e che, quindi, non esistevano le ragioni di urgenza che giuridicamente giustificano interventi terapeutici forzosi.

Uno dei nodi più interessanti della decisione della CEDU consiste nel riprendere criticamente un accenno della difesa del Governo sul dibattito lituano intorno alle nuove confessioni religiose dopo la caduta del regime sovietico, e l’influsso di queste sul percorso dell’indipendenza nazionale dello Stato baltico. La Corte ritiene che le espressioni usate per indicare le associazioni vicine al Movimento Osho, “sects or psycho-sects”, producono una serie di conseguenze negative su di queste, e, nel caso di specie, costituiscono un’interferenza nel diritto della ricorrente a manifestare la propria credenza o religione e al rispetto verso la propria

limite teistico-contenutistico, vedi *Torcaso vs. Watkins*, in U. S. Reports, 1961, vol. 367, pp. 488 ss., in particolare p. 495 e *United States vs. Seeger*, in U. S. Reports, 1965, vol. 380, p. 163 ss. Innumerevoli anche i contributi della dottrina anglosassone sul tema, per obbligo di sintesi si segnalano: N. LERNER, *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, in *Brigham Young University Law Review*, 2000, pp. 905-932, consultabile online su <https://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2011&context=lawreview>, e T. J. GUNN, *The Complexity of Religion and the Definition of “Religion” in International Law*, in *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, pp. 189-215, consultabile online su https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/38222785/Gunn_HHRJ_Complexity.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546886427&Signature=oBJFNPNxkTjOedDQYcjKB%2FIV4QI%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DThe_Complexity_of_Religion_and_the_Defin.pdf-

²⁶ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 117.

²⁷ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 121.

²⁸ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 123.



scelta spirituale²⁹. A ulteriore aggravamento della situazione si aggiunge che la paziente è stata trattenuta con un trattamento di ospedalizzazione involontaria non legale perché non attuato secondo le procedure previste dagli artt. 16 e 27 della *Law on Mental Health Care*³⁰.

In conclusione, la Corte di Strasburgo richiama la Costituzione lituana che puntualizza come la libertà di religione divenga oggetto di “*legal regulation*” solo se si esprime in azioni esterne, rimanendo, altrimenti, relegata alla sfera inviolabile della vita privata e non potendo, in quel contesto, essere limitata in alcun modo. Per la Corte di Strasburgo la legislazione lituana non prevede che la correzione attuata mediante trattamenti psichiatrici possa coinvolgere le credenze di un paziente, soprattutto, quando non è chiaro e provato l'imminente rischio che queste si traducano in atti di pericolo per il paziente o altri soggetti³¹.

A chiusura della decisione la Corte invoca il limite del margine di apprezzamento³², ovvero la dimensione concreta e viva della percezione

²⁹ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 125.

³⁰ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., i, n. 69.

³¹ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 129.

³² Il senso di questo richiamo è che si rende indispensabile un approccio contestualizzato al luogo, teatro degli avvenimenti sotto esame, e alla sua dimensione sociale culturale e giuridica, altrimenti si rischierebbe di generare un diritto asettico, uniformante, generalizzante, incapace di ascoltare e interpretare le esigenze reali del cittadino. Ecco che il margine di apprezzamento si fa strumento necessario di bilanciamento e proporzionalità tra le esigenze del cittadino e gli obiettivi generali della collettività o della politica. Non va dimenticato che in limite esiziale per l'ampiezza dell'operatività del margine di apprezzamento è dato dalla presenza dello sfuggente *consensus standard* tra gli Stati membri su un determinato diritto fondamentale, e la conseguente misura della tutela da accordargli. Ritorna il problema, evidentemente non superato, del criterio della maggioranza che potrebbe celarsi dietro l'operatività del margine di apprezzamento espressione del bilanciamento tra le norme della Convenzione e le prerogative della sovranità statale. In tal modo le esigenze della maggioranza avrebbero la possibilità di esprimersi non solo mediante i tradizionali strumenti di partecipazione democratica, nelle opportune sedi istituzionali, ma anche mediante la tutela indirettamente ottenuta di fronte alla Corte europea, la quale, in realtà dovrebbe operare col fine di tutelare quei diritti e quelle libertà che non vengono chiaramente o soddisfacentemente rappresentate dalla normativa statale. Sul tema assai vasta è la bibliografia, per alcuni cenni essenziali si vedano: **S. MANCINI**, *Lautsi II: la rivincita della tolleranza preferenzialista*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, in http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/images/stories/pdf/documenti_forum/giurisprudenza/corte_europea_diritti_uomo/0015_mancini.pdf; **S. GREER**, *The margin of appreciation*, *Strasbourg: Council of Europe*, 2000; **I. ANRO**, *Il margine di apprezzamento nella giurisprudenza della Corte di giustizia dell'Unione europea e della Corte europea dei Diritti dell'uomo*, in <http://old.unipr.it/arpa/dsgs/MD/margine%20di%20apprezzamento.pdf>; **R. SAPIENZA**, *L'interpretazione della Convenzione europea tra margine di apprezzamento statale e vincolo di interpretazione conforme. Profili sistematici*, in **AA. VV.**, *La convenzione*



di un diritto o di una libertà fondamentale, delineandone ulteriormente i profili interpretativi nel momento in cui dichiara che, anche qualora venisse invocato, non potrebbe essere “*broader or narrower*”³³ in relazione alla natura dei *religious beliefs*.

4 - La *dissenting opinion*: brevi appunti sul metodo

I giudici Yudkiska e Ranzoni lamentano nella loro *dissenting opinion* un errore di metodo che ha condotto la maggioranza a considerare l'esistenza della violazione dell'art. 9.

Alla luce di un'interpretazione diversa, il reale oggetto di doglianza da parte della ricorrente dovrebbe essere il *lawfulness psychiatric treatment*, del quale l'aspetto religioso rappresenta solo una parte, dato per assodato che l'aderenza al Movimento di Osho rientri nell'ambito della tutela dell'art. 9, perché la Corte accetta la posizione della ricorrente e, dunque, non intende procedere a valutare se tale credenza sia meritevole di tutela ai sensi della Convenzione. La minoranza dei giudici di Strasburgo sostiene, attraverso la ricostruzione cronologica dei diversi episodi di crisi nervose-paranoidi della protagonista, iniziate già nel lontano 1992, in concomitanza con l'adesione ad altre comunità religiose, la correttezza dell'impostazione della Corte d'Appello secondo la quale la ricorrente “*had been forbidden from performing religious rites*” e ritiene di avere trovato “*no information that any restrictions had been applied to her*”³⁴. La questione è, per i *dissenting opinionists*, una questione metodologica, come accennato in premessa, e cioè si ribadisce che la Corte di Strasburgo non può sostituirsi a una Corte domestica nella ricostruzione dei fatti; “*it must be cautious in taking on the role of a first-instance tribunal of fact, where this is not rendered unavailable by the circumstances of a particular case*”³⁵.

Si legge ancora nella *dissenting opinion*, che non sarebbe stato rispettato lo standard della prova “*beyond reasonable doubt*”. Dalla verifica delle cartelle cliniche emerge chiaro, al contrario di quanto sostenuto e

europa dei diritti dell'uomo e il giudice italiano, a cura di F. Salerno, R. Sapienza, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 169-177; M. LUGATO, *The margin of appreciation and the freedom of religion: between treaty interpretation and subsidiarity*, in *Journal of Catholic Legal Studies*, vol. 52, n. 1, 2017, consultabile su http://scholarship.law.stjohns.edu/jcls/vol52/iss1/5?utm_source=scholarship.law.stjohns.edu%2Fjcls%2Fvol52%2Fiss1%2F5&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages.

³³ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 129.

³⁴ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 10 della *dissenting opinion*.

³⁵ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 11 della *dissenting opinion*.



non provato dalla ricorrente, che non vi sono state pressioni per spingerla a cambiare le sue credenze religiose, ma, semmai, una richiesta di modificare l'atteggiamento acritico nei confronti del fattore religioso e un'ulteriore sottolineatura del suo stato psicotico. Per i giudici di minoranza è evidente che, nel contesto di un *"compulsory treatment"*, la paziente abbia dovuto *"submit and subordinate her wishes to the authority of the psychiatrists"*³⁶, e dunque le decisioni terapeutiche dei dottori del Vilnius Hospital, per preservare la salute fisica e mentale della ricorrente, sono conseguenziali all'atteggiamento acritico della paziente nei confronti delle sue credenze religiose, atteggiamento che è la vera causa dei suoi disturbi psicotici. Infine non sembrano esserci prove sufficientemente dettagliate a dimostrare la tesi della ricorrente di essere stata impedita a esercitare le sue pratiche meditative.

Per i giudici di minoranza il regime psichiatrico risulta essere compatibile con l'esercizio della libertà religiosa, e in aggiunta a tale premessa essi non avallano neppure l'istanza dell'eccesso di cura, ritenendo che a volte anche un rischio meno serio di quello della vita può rappresentare uno stato di necessità tale da giustificare interventi terapeutici forzosi. I giudici di minoranza rilevano come la maggioranza abbia fatto ricorso a un uso limitato del margine di apprezzamento da parte dallo Stato lituano, al fine di limitare il diritto a manifestare le credenze religiose. Essi aggiungono che tale uso sarebbe perfino *"superfluous"* nel caso di specie, in quanto non si tratterebbe di verificare la proporzionalità di un'interferenza, poiché la maggioranza ha stabilito che tale interferenza non era *"prescribed by law"*, non essendosi resa, dunque, necessaria nessuna analisi di necessità o proporzionalità³⁷. Il punto della decisione disapprovato dalla minoranza è proprio questo, ossia che è stato ritenuto violato il diritto di libertà religiosa della ricorrente basandosi solo sull'involontaria natura dell'ospedalizzazione di questa, circostanza che non rientra invece nella tutela dell'art. 9, *"which is not a matter to be discussed under Article 9 of the Convention"*³⁸. La normativa locale previene le interferenze degli psichiatri sulle credenze

³⁶ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 13 della *dissenting opinion*.

³⁷ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 18 della *dissenting opinion*: "Secondly, the majority in paragraphs 118 and 129 held that the State enjoyed only a "limited margin of appreciation" to justify an interference with the right to manifest one's religious beliefs. In this respect, we note that the reference to the margin of appreciation was basically superfluous in the present case because this principle only comes into play when the Court assesses whether or not a lawful interference is proportionate. However, the majority found that the interference was not "prescribed by law", and therefore they did not enter at all into any necessity or proportionality analysis".

³⁸ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 18 della *dissenting opinion*.



religiose ai fini di una loro correzione e, comunque, ribadiscono i giudici di minoranza, non sono state fornite dalla ricorrente prove sufficienti a dimostrare l'esistenza di un rischio concreto di pericolo, per cui non risulta esservi stata alcuna deviazione dal protocollo che possa giustificare la doglianza per la violazione dell'art. 9.

5 - Il sofferto cammino della libertà religiosa tra fede, stregoneria e follia

Tra molteplici pronunce giurisprudenziali, di corti locali o internazionali, caratterizzate da percorsi argomentativi quasi sempre duplicati gli uni degli altri, se ne intravede qualcuna che, quanto meno, stimola riflessioni speciali su questioni importanti della vita quotidiana mai completamente risolte.

Una di queste questioni è quella presentata in queste pagine, ossia la relazione tra le conseguenze di una diagnosi di alterazione psichica e il diritto del malato di esercitare, comunque, la propria libertà religiosa, in un contesto politico, quello lituano, non particolarmente neutrale rispetto al fenomeno religioso in genere, e meno che mai alle sue manifestazioni più eterodosse rispetto alle comuni memorie. Un'ulteriore cifra di lettura di questa pronuncia giurisprudenziale è la prova di quanto performante possa essere il discorso giuridico se si lascia affiancare da altri saperi scientifici, in questo caso la psichiatria, muovendosi lungo il complesso percorso d'interpretazione e concettualizzazione della realtà nell'ottica della ricerca di un comune orizzonte sapienziale che abbia come unico obiettivo la persona umana³⁹.

Ogni cultura ha generato una concezione della malattia mentale magico-religiosa, prima che scientifico razionale⁴⁰ e, nel tentativo di reificare paure, misteri e la percezione della dicotomia tra luce e ombra, tra bene e male insita nell'esistenza umana, ha selezionato una serie di atteggiamenti ritenuti "normali", accettati, consentiti. Al di fuori di essi si è denunciata la presenza di una trasgressione ritenuta, a volte, prova

³⁹ Per una breve accenno alla dimensione culturale del diritto e alla sua funzione di interprete responsabile della complessa realtà umana si rinvia ad alcune riflessioni di **R. IANNONE**, *La dimensione culturale del diritto*, in *Quaderni di sociologia*, n. 29, 2002, in <https://journals.openedition.org/qds/1297>. Di orizzonte sapienziale, come limite e punto di incontro tra i diversi saperi scientifici, pur non nominando tra questi la *scientia iuris*, parla **GIOVANNI PAOLO II**, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 106.

⁴⁰ Sulla relazione tra religiosità e disagio psichico si legga **S. RE**, *Tutti i segni di una manifesta pazzia. Dinamiche di internamento femminile nel manicomio di Colorno (1880-1915)*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 165-167.



di una benedizione divina. Si pensi, ad esempio, ai santi della fede cattolica la cui vita era stata segnata da episodi particolari, non scientificamente probabili, alle estasi di Francesco, Caterina da Siena e Teresa d'Avila, la cui "follia" era tutto sommato percepita come esperienza mistica, riservata a pochi carismatici eletti dal Signore, che suscitava nei fedeli un misto tra spavento e ammirazione, accrescendone la fede⁴¹.

Spesso, però, tali stravaganze comportamentali sono state considerate solo insopportabili deviazioni dalle norme sociali e religiose condivise dalla maggioranza, atteggiamenti di anarchica ribellione che, insinuando dimensioni sconosciute dell'esistenza⁴², avrebbero potuto mettere in pericolo la stabilità della comunità, sempre precaria di fronte alla forza di un cambiamento. Tali espressioni di diversità andavano stigmatizzate, il più delle volte come stoltezza da isolare, deridere, criminalizzare al pari di un reato⁴³, identificate come una voce critica fuori dal coro o peggio come peccato; in entrambi i casi comunque repressi, al fine di ristabilire l'ordine violato, terreno e divino.

Il principio elaborato nella glossa di Bartolomeo da Brescia "*inobediaentia aequiparatur haeresi*"⁴⁴, diviene il fondamento teologico concettuale di una frenesia persecutoria dei tribunali della Verità che resiste per secoli, unendo la Chiesa e lo Stato nella politica di criminalizzazione del dissenso⁴⁵. Non è stato sufficiente neppure

⁴¹ P. DIENZELBACHER, *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo centrale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, Publications de l'École Française de Rome, 1991, pp. 489-506, in particolare p. 492.

⁴² F. MIGLIORINO, *L'istituzione sociale della «mancanza»* (a proposito di Antonio M. Hespanha, *Imbecillitas. As bem-adventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume Editora, 2010), in *Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno*, 42, 2013, p. 677.

⁴³ Questo è quanto accadeva soprattutto intorno al XVIII secolo in Francia prima della medicalizzazione del concetto di follia e l'apertura di ospedali specializzati trasformando la *pietas cristiana* in terapie mediche, vedi G. ZILBOORG, G. W. HENRY, *Storia della psichiatria*, Nuove Edizioni Romane, Roma 2001, p. 293.

⁴⁴ JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria a GRAZIANO, Decretum*, C. VIII, q.I, can.X, in *Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum*. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum, Romae: In aedibus Populi Romani, 1582, p. 1127; vedi sul punto P. COSTA, *Pagina introduttiva, I diritti dei nemici: un ossimoro?*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXVIII, 2009, p. 11.

⁴⁵ L'idea che l'eresia venisse punita, non tanto "in ragione della fede", quanto perché interpretasse una "violazione della legge umana", si legge anche nel commento alle pagine del *Defensor Pacis* (1324) di Marsilio da Padova contenute nel classico di F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 30. Interessanti analogie con le vicende esaminate in queste pagine si ritrovano nella vicenda di un mercante veneziano del XVI secolo,



l'affermarsi della scienza medica moderna, in pieno Rinascimento, per interrompere l'equazione malattia mentale-eresia religiosa; infatti, questa patologia fu per lungo tempo identificata e repressa come stregoneria nel contesto dell'Inquisizione, specialmente tedesca e spagnola (residuale quella italiana⁴⁶), sebbene proprio la rilettura critica delle fonti ci riveli i dubbi esistenti e le ipotesi di natura medico-scientifica elaborate già nel XVI secolo⁴⁷.

Zuangiaco Mocaia, che, nel 1566, viene sottoposto a un processo inquisitorio e punito nella pubblica piazza San Marco per le proprie convinzioni eterodosse, considerate moleste e provocatorie. Nelle parole del Nunzio Apostolico Giovanni Facchinetti risuona chiara la convinzione che gli eretici siano al tempo stesso "nemici occulti" dello Stato e la loro punizione si fonda anche sulla comune coscienza popolare violata da certi atteggiamenti sovversivi. Così si legge nella ricostruzione critica dei fatti di **J. MARTIN**, *L'Inquisizione Romana e la criminalizzazione del dissenso religioso a Venezia all'inizio dell'età moderna*, traduzione italiana a cura di **M. BOCCONCELLI**, in *Quaderni storici*, vol. 22, n. 66 (3), *Fonti criminali e storia sociale* (dicembre 1987), pp. 777-802, in particolare p. 778.

⁴⁶ Per una rapida panoramica si veda **A. PROSPERI**, *Per la storia dell'Inquisizione romana*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste 18-20 maggio 1988, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1991, pp. 27-64. Dello stesso Autore più approfondite ricerche sul tema in *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori e missionari*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2009. Per una ricostruzione storiografica delle fonti teologiche e giuridiche sulla sottile connessione tra magia ed eresia si veda lo studio di **F. MARTINO**, *Il volo notturno delle streghe. Il sabba della modernità*, La città del sole, Napoli, 2011, in particolare p. 88: l'Autore ricorda che il pontefice Giovanni XXII si rivolgeva a teologi e inquisitori i quali assecondavano la sua convinzione dell'equivalenza tra eresia e magia, sebbene questa tesi non fosse a quell'epoca ancora ufficialmente pronunciata. Nella bolla del 1326-27 *Super illius specula*, infatti, vi è traccia solo delle pene previste per gli eretici ma non di una equiparazione formale tra stregoneria e magia. Il documento non fu ricompreso né all'interno delle *Extravagantes* del pontefice né inserito nelle *Extravagantes communes*, non fu per lungo tempo, quindi, oggetto di studio da parte dei *Doctores* delle università, *ivi*, p. 89. Insiste l'Autore sulla stigmatizzazione delle paure per il diverso nella comunità medievale: "Negli individui e nelle comunità la grande paura nasceva per molteplici e differenti cause, ma era modellata e assumeva unitaria forma concettuale grazie a un pensiero che denunciava come diabolica ogni modifica dell'ordine sociale esistente", *ivi*, p. 251. Ancora sui fondamenti giuridici della caccia alle streghe si veda **C. ZENDRI**, *I giuristi e le streghe*, in https://storicamente.org/zendri#_ftnref61, inserito il 15 maggio 2008.

⁴⁷ Sul tema della follia come esperienza di diversità dalla norma, dalla maggioranza e come conseguente emarginazione si legga un classico edito nel 1961: **M. FOUCAULT**, *Storia della follia nell'età classica*, traduzione italiana a cura di F. Ferrucci, *Prefazione e Appendici* a cura di E. Renzi, V. Vezzoli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2011, edizione digitale 2012. Il tema affascinante dell'inquisizione, strumento prevalentemente ecclesiastico che si avvale della cooperazione statale, avente natura giuridico-teologica di persecuzione di dottrine e movimenti eretici è ormai ampiamente affrontato in letteratura storica. Tra la copiosa letteratura di riferimento si rinvia a **M.**



Lo studio approfondito del fenomeno inquisitorio ne ha rivelato la duplice natura di strumento di consolidamento confessionale e controllo sociale al tempo stesso⁴⁸. La cosiddetta “caccia alle streghe” è la cartina di tornasole dei conflitti religiosi all’interno di un paese. Non è, infatti, una forzatura leggere in senso “apologetico” episodi in cui si denuncia una presunta possessione di appartenenti a minoranze religiose, come quella ugonotta in Francia, ad esempio, o quella ebrea in Italia, da parte della più decisa ortodossia cattolica⁴⁹, o anche di giuristi illuminati come lo stesso Jean Bodin. La sua posizione fortemente repressiva nei confronti del fenomeno della stregoneria⁵⁰, giuridicamente

ASCHERI, *Streghe e 'devianti': alcuni 'consilia' apocrifi di Bartolo da Sassoferrato*, in **ID.**, *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, Maggioli, 1991, pp. 81-99; **A. PROSPERI**, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003, in particolare *Introduzione*, pp. XXII-XXVI, e sulle ipotesi attorno alla stregoneria perseguita dall'Inquisizione pp. 377-397 e pp. 418-421; sulla persecuzione come forma di repulsione sociale, religiosa e politica **R. MANSELLI**, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in **AA. VV.**, *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di M. Romanello, il Mulino, Bologna, 1975, in particolare pp. 183-184: “esse [le streghe] vanno punite in quanto sono fuori o tali almeno vogliono e dichiarano di essere, della comunità dei fedeli”; ci restituisce una lettura storica obiettiva delle fonti, spoglia da luoghi comuni, miti e leggende folkloristiche **C. ARNOULD**, *La stregoneria. Storia di una follia profondamente umana*, traduzione italiana a cura di V. Carrassi, Prefazione di **M. CENTINI**, Edizioni Dedalo, Bari, 2011, in particolare pp. 264-267, sulla lettura psicotica della stregoneria e il suo legame con il peccato e il conseguente controllo sociale da parte dell'Inquisizione; rilevano, ancora sul punto riguardante l'origine psicotica di quella che comunemente era considerata stregoneria, le ricerche di **M. DUNI**, “*I dubbi sulle streghe*”, in **AA. VV.**, *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst, G. Giglioni, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 203-221.

⁴⁸ L'Inquisizione, come si è già detto (retro rappresenta il frutto di una collaborazione dialettica “tra istituzioni ecclesiastiche e stati, impegnati nella costruzione della “politica della coscienza”, ossia nella creazione del consenso e nel controllo del dissenso”, così in **M. DUNI**, “*Review of A. Prosperi, L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*”, *Cromohs*, 10, 2005, p. 1, in <http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/view/15630/14497>.

⁴⁹ **C. DESSÌ**, *La melanconia delle streghe e delle possedute. Aspetti del dibattito medico-demonologico in Francia tra Cinquecento e Seicento*, in *Laboratorio dell'ISPF*, XV, 2018, su http://www.ispf-lab.cnr.it/2018_DSC.pdf, p. 3 e bibliografia *ivi* citata alla nota n. 5.

⁵⁰ **A. SUGGI**, *Stregoneria e politica nel Rinascimento. Il “caso” Jean Bodin*, in **AA. VV.**, *I vincoli della natura*, cit., pp. 223-237, e ancora sullo stesso tema **D. QUAGLIONI**, *La Démonomanie e i suoi lettori*, *Introduzione* in M. Valente (a cura di), *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Cet, Firenze, 1999, pp. 3-34; **R. RAMBERTI**, *Demoni, Streghe e pace civile. Discussione sulla Demonomania di Jean Bodin, secondo una recente edizione*, in *Governare la Paura*, 2008, su file:///C:/Users/Utente/Downloads/2494-6194-1-PB.pdf; **C. DESSÌ**, *La melanconia delle streghe*, cit., in particolare pp. 5-9; **F. MARTINO**, *Il volo notturno*, cit., p. 233-236.



repressa dalla Chiesa perché sussunta sotto la figura teologica dell'eresia⁵¹, si fonda anche sull'auspicio di una chimerica convivenza pacifica dei credenti nelle diverse fedi religiose, convivenza che egli immagina finalizzata alla preservazione dell'ordine politico e, sostanzialmente, basata sulla condivisione di principi morali e su una identica visione della relazione tra principio divino e realtà mondana⁵². Nonostante un'apparente apertura di tipo pluralistico, Bodin non sposa nessuna opzione religiosa specifica, egli crede piuttosto in una libertà religiosa aconfessionale⁵³. Peccato, però, che le premesse utopistiche del pensiero bodiniano finiscano per legittimare giuridicamente la violenza repressiva⁵⁴.

La storia continua a custodire tracce di collegamenti tra l'esercizio di una pratica religiosa e la possibile malattia mentale. L'autore di un trattato medico-filosofico ottocentesco, ad esempio, nel riportare alcuni casi pratici di pazienti affette da disturbi mentali, denominati melancolia, e rinchiusi in ospizi specifici, s'interroga sugli effetti negativi che scaturiscono da alcune pratiche religiose sulla salute delle pazienti, ritenendo opportuno operare alcune restrizioni della loro libertà per evitare il peggioramento legato, a suo avviso, all'esaltazione della malattia provocata dall'eccessivo zelo spirituale⁵⁵.

In un altro interessante trattato ottocentesco si legge con più dettagliata precisione della "melancolia religiosa", conosciuta anche col nome antico di demonomachia, come una delle più diffuse malattie

⁵¹ Fu Innocenzo VIII con la Bolla *Summi desiderantes affectibus* del 9 dicembre 1484 a equiparare la pratica della stregoneria alla devianza dalla fede cattolica e per questo stabilì che venisse accertata e repressa dai Tribunali della Santa Inquisizione, sulla base, poi, delle indicazioni pratiche contenute nell'opera edita nel 1486 di due Frati Predicatori dell'ordine dei domenicani **JACOB SPRENGER-HEINRICH INSTITOR KRAMER**, *Malleus maleficarum*, in tres divisus partes, in quibus Concurrentia ad maleficia, Maleficiorum effectus, Remedia aduersus maleficia, et modus procedendi, ac puniendi maleficos abundè continetur, præcipuè autem omnibus inquisitoribus, & diuini uerbi concionatoribus utilis, ac necessarius, ed., Castel Negrino, Aicurzio (MI), 2007, che divenne riferimento centrale della prassi repressiva. Sul punto vedi **F. MARTINO**, *Il volo notturno*, cit., pp. 114-116.

⁵² **C. DESSÌ**, *La melancolia delle streghe*, cit., p. 6.

⁵³ **J. BODIN**, *I sei libri dello Stato*, a cura di **M. ISNARDI PARENTE**, UTET, Torino, 1964, II, p. 581, nota 113 e p. 582. Sul punto vedi **C. DESSÌ**, *La melancolia delle streghe e delle possedute*, cit., p. 7.

⁵⁴ **C. DESSÌ**, *La melancolia delle streghe*, cit., p. 7.

⁵⁵ **P. PINEL**, *Traité Medico-Philosophic sur L'aliénation mental*, 1^a ed., Paris, 1809. Per la versione italiana si veda *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale. Prima versione italiana sulla seconda edizione francese di Costantino Doughi*, Tipografia Orcesi, Lodi, 1830, p. 206, nn. 226 e 227.



mentali generata da un esagerato ascetismo capace di indurre lugubri terrori nell'animo umano⁵⁶.

Non diversamente è accaduto nei secoli successivi, quando le diagnosi di disturbi psichici servivano a dissimulare forme persecutorie del dissenso politico, represso ugualmente in modo brutale e totalmente privo di basi scientifiche giustificanti. Coloro che in epoca di *Respublica Christiana* erano nemici dell'ordine giuridico sono diventati i nemici dello Stato, nella sua versione primigenia di Stato nazionale, e poi anche nella sua degenerazione moderna di dittatura totalitaria che tende a dissolvere ogni limite legale al controllo della società da parte del potere politico, quando entra in scena lo spettro del nemico di turno⁵⁷. Si pensi alle vicende delle deportazioni e degli internamenti forzosi legati alla Russia rivoluzionaria, alla follia nazi-fascista di Hitler e Mussolini e alla sua terminale degenerazione nell'Olocausto, o all'exasperata rivoluzione comunista di Mao, in Cina e in altri paesi dell'estremo oriente; ma anche l'Italia non è stata immune in epoca fascista dal controllo repressivo sui sovversivi politici⁵⁸. La follia viene strumentalizzata per creare la categoria del nemico "criminale"⁵⁹, aggirando, con questo espediente, la

⁵⁶ *Biblioteca del medico pratico o Compendio generale*, Edizione curata dal Dott. Fabre, Traduzione italiana a cura di M. Asson, G. Santello, T. XI, Pietro Naratovich Editore, Venezia, 1861, p. 598.

⁵⁷ La figura del nemico è una costruzione sociale sulla quale il diritto interviene per contribuire a regolarne la fattispecie e a gestirne l'impatto con l'ordine preesistente: cfr. **P. COSTA**, *Pagina introduttiva*, cit., p. 5, il quale parla sempre di "torsione del sistema giuridico" come reazione a tale evento (p. 18). Nei periodi di transizione ogni società tende a generare una paura di fondo che poi viene scaricata identificando un nemico esterno come capro espiatorio per sfogare aggressività, frustrazioni. Addossare la responsabilità di una crisi a un soggetto esterno può avere effetto positivo di protezione, ma se si supera un limite diventa un blocco che frena il progresso e ne distrugge i risultati, vedi **J. DELUMEAU**, *Le peur en Occident, 14-18 siècles. Une cité assiégée*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1978, edizione italiana a cura di P. Traniello, *La paura in Occidente (secoli XIV - XVIII). La città assediata*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1983, p. 19.

⁵⁸ **M. PETRACCI**, *I matti del duce. Manicomi e repressione politica nell'Italia fascista*, Donzelli, Roma, 2014.

⁵⁹ Ancora sulla creazione della figura del nemico e la sua criminalizzazione si leggano: **S.A. BONIECE**, *The Spiridonova Case, 1906: Terror, Myth and Martyrdom*, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Volume 4, Numero 3, Estate 2003, pp. 571-606; **F. VANDER**, *Kant, Schmidt e la guerra preventiva*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 48-51; **M. FLORES**, *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, Milano, 2005, in particolare pp. 42-53; **G. JAKOBS**, *Il diritto penale del nemico*, in **AA. VV.**, *Diritto penale del nemico. Un dibattito internazionale*, a cura di M. Donini, M. Papa, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 5-27; **P. PORTINARO**, *La spada sulla bilancia: funzioni e paradossi della giustizia politica in Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38, 2009, p. 93; **M. DONINI**, *Il terrorista straniero come nemico e le contraddizioni di una giurisprudenza penale in lotta*, in



necessaria distinzione tra diritto e morale⁶⁰. La sentenza esaminata, in fondo, sembra essere un pallido residuo di questa pratica di medicalizzazione del dissenso nell'attività di repressione politica.

6 - La forza terapeutica della libertà religiosa: "capacità-libertà" di credere e diritto di guarire

I fatti di Vilnius ci muovono, anche, a interrogarci sulla funzione terapeutica, e quindi, mi si consenta l'espressione, 'eugenetica', dell'esercizio della libertà religiosa, esercizio che può a mio avviso produrre benessere.

Quanto alla religiosità come possibile terapia risolutiva per i casi di malattia mentale i pareri sono molteplici, e per elencarli o commentarli ci introdurremmo, ancor più di quanto fatto fino a questo momento, in un intricato *munere alieno*⁶¹. A oggi, in un clima di rafforzata tutela per

Quaderni Fiorentini, cit., 2009, pp. 1699-1724. Sulla speciale situazione italiana in epoca fascista si vedano **A. ROCCO**, *Lavori preparatori del codice penale e del codice di procedura penale*, vol. IV, III, Roma 1929, pp. 8-10, dove si legge che "la ragione della collocazione dei delitti contro l'attività politica del cittadino fra quelli contro la personalità dello Stato si giustifica in quanto la protezione penale prima esclusivamente accordata a vantaggio dell'individuo per il godimento delle libertà politiche dalla legge conferitegli, ora mira prevalentemente al migliore funzionamento dello Stato e alla necessità che i cittadini vi concorrano con l'esercizio dell'attività" e che l'obiettivo della legislazione fascista è subordinare la persona "all'interesse supremo dell'esistenza e della conservazione dello Stato e impedisce che la libertà degli individui trascenda in licenza od arbitrio", stravolgendo così i principi penali dello Stato liberale; **C. FIORE**, *I reati di opinione*, CEDAM, Padova, 1972, p. 38; **F. SCHIAFFO**, *Alle origini dei reati di opinione: modelli di incriminazione e opzioni politico-criminali*, in *Studi in onore di G. Melillo*, III, Napoli, 2010, p. 1175; **F. COLAO, G. NEPPI MODONA, M. PELISSERO**, *Alfredo Rocco e il codice penale fascista*, in *Democrazia e diritto*, 2011, n. 1-2, pp. 175-181; **A. RIDOLFI**, *I reati di opinione tra Stato liberale e fascismo*, in *Historia et ius, Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, consultabile on-line su www.historiaetius.eu -8/2015, paper 15.

⁶⁰ Sul tema si vedano le riflessioni di **L. FERRAJOLI**, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale* (1989), Laterza, Roma-Bari 2000, p. 199 ss.

⁶¹ Già agli esordi della psicologia si discuteva dell'influenza della componente religiosa sul disturbo mentale e la sua guarigione, si veda *Delle malattie mentali, considerate in relazione alla medicina, all'igiene e alla medicina legale, Opera dell'Esquirol*, versione italiana dell'ultima edizione francese a cura del Dott. C. M., vol. I, p. II, presso Mariano Cecchi editore, Firenze, 1846, p. 720. Studi più recenti in **R. PRINCE**, *Religious experience and psychosis*, in *Journal of altered states of consciousness*, 1979, 5, pp.167-181; **G. BARTOCCI**, *Psicopatologia, cultura e dimensione del Sacro*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1994, e dello stesso Autore, *Culture Spirituality and Psychiatry: Comments*, in *Current Opinion in Psychiatry*, 2000, 13, pp. 541-542. Recentissimo lo studio di **D. BELLANTONI**, *Religione, spiritualità e senso della vita*, Franco Angeli, Roma, 2019.



tutti gli aspetti della vita di un individuo e una maggiore sensibilità culturale, politica e giuridica nei confronti dell'elemento religioso, si tende a evidenziare la componente "health friendly" della religiosità. Si va sempre più consolidando, da parte degli Stati occidentali, lo sforzo di attuare tutte quelle condizioni che tendono a rendere migliore e degna la vita dei cittadini, secondo i parametri segnati dal concetto di dignità umana, così come questa è ricostruibile dai dettati normativi nazionali e comunitari e rimarcato dalla giurisprudenza. Di pari passo va l'impegno di rinvigorire la tutela positiva della libertà religiosa che si esprime in *standard* continuamente ottimizzati di protezione delle prescrizioni religiose, e che finisce anche per garantire un innalzamento della qualità di vita.

Se è assodato che ogni tipo di opzione religiosa o culturale incida sulla rappresentazione della vita e della morte, e sulla loro conseguente decodificazione in termini giuridici⁶², studi recenti, condotti prevalentemente da centri di ricerca statunitensi, hanno anche rivelato quanto positiva sia l'incidenza del fattore religioso sul livello di benessere psicofisico di un individuo e quanto elevate siano le possibilità di guarigione o di difesa da rischi patologici⁶³. Questo potrebbe spiegarsi

⁶² **M. VENTURA**, *Laicità e fattore religioso in bioetica*, in **AA. VV.**, *Bioetica e Diritti dell'uomo*, a cura di L. Chieffi, Paravia Scriptorium, Torino, 2000, pp. 37-50; **F. FRENI**, *La laicità nel biodiritto, Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 197-238 e pp. 305-357; **G. ANELLO**, *Multiculturalità, "diritti" e differenziazioni giuridiche: il caso dei trattamenti sanitari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2013, pp. 1-15 e bibliografia specifica richiamata in nota.

⁶³ Gli studi sul tema sono numerosissimi, ma per l'alta specializzazione del contenuto si segnalano di seguito solo alcuni come indicazioni generali: **P.L. SCHILLER, J.S. LEVIN**, *Is there a religious factor in health care utilization? A review*, in *Society Science Medicine*, Vol. 27, n. 12, 1988, pp. 1369-1379; **M. BRADY, A. PETERMAN, G. FITCHETT, M. MO, D. CELLA**, *A case for including spirituality in quality of life measurement in oncology*, in *Psycho-oncology*, 1999, 8, pp. 417-428; **L. MILLER, N.P. WICKRAMARATNE, M.J. GAMEROFF, M. SAGE, C.E. TENKE, M.M. WEISSMAN**, *Religiosity and major depression in adults at high risk: a ten-year prospective study*, in *Am J Psychiatry*, January 2012, su <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21865527/>; **L. MILLER, R. BANSAL, C.E. TERNKE, X. HAO**, *Neuroanatomical correlates of religiosity and Spirituality. A study in adults and high and low risk for depression*, in *American Journal of Psychiatry*, December 2013, in <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3921896/>, e bibliografia specialistica *ivi* citata: "The importance of religion or spirituality therefore likely reinforces persons who are at greater familial and neuroanatomical risk for developing depression against actually becoming ill by providing reserve in the regions within the endophenotype and in the mirror-image locations. The importance of religion or spirituality appears to confer a NEUROANATOMICAL resilience in those who are otherwise predisposed to developing depressive illness"; **L. PORTNOFF, C. MCCLINTOCK, E. LAU, S. CHOI, L. MILLER**, *Spirituality cuts in half the relative risk*



perché di regola l'appartenenza a una comunità religiosa prescrive delle regole di comportamento che invitano il credente osservante a modulare il proprio stile di vita secondo principi di equilibrio e morigeratezza che inciderebbero positivamente nello stato di salute⁶⁴ e che, inoltre, garantirebbero relazioni più equilibrate anche con il prossimo, estendendo il benessere dalla dimensione privata personale a quella familiare e, per finire, sociale, con un effetto domino la cui incidenza benefica non può essere sottovalutata. Lo stile di vita religioso, lungi dall'essere preferibile rispetto a uno agnostico a pena di violare la libertà religiosa nella sua accezione negativa più tradizionale, sembrerebbe, però, influire positivamente non solo sulle generali condizioni di benessere legate alle patologie corporee, ma anche sugli stati degenerativi legati alla sfera emozionale e psichica. Papa Montini invitava i medici a cercare "un caldo afflato umano, una simpatia profonda verso il fratello, che (a voi) si affida, un impegno di servizio e di aiuto", nonostante "la severa oggettività" delle ricerche, "che a occhio profano possono sembrare forse aride, forse astratte, velate come sono dai linguaggio esoterico della terminologia scientifica"⁶⁵. Lo stesso papa Francesco ricorda, oggi, che la medicina e la religione condividono il medesimo principio ispiratore: "non può essere altro che la ricerca del bene. Questo bene non è un ideale astratto, ma una persona concreta, un volto, che molte volte soffre"⁶⁶.

for depression: Findings from the United States, China, and India. Spirituality in Clinical Practice, Vol 4(1), March 2017, pp. 22-31; **J. PRUSAK**, *Differential diagnosis of "Religious or Spiritual Problem"- possibilities and limitations implied by the V-code 62.89 in DSM-5*, in <http://www.psychia.com>, *triapolska.pl/uploads/images/PP_1_2016/ENGover175Prusak_PsychiatrPol2016v50i1.pdf*, in particolare p. 177; "Studies have shown that a lot of people who have undergone traumatic experiences are seeking help in spirituality, seeing it as an important resource. Positive ways of coping with problems (e.g. by developing a supportive relationship with God, seeking spiritual relationships and support) correlated with improved mental health and increased posttraumatic growth. The fact of taking into account the spiritual and religious issues in psychotherapy and their proper diagnosis are particularly evident in the work with so-called "religious patients", who often anticipate the negative attitude of the therapist to their religion, expecting a rejection of their religious beliefs, and prefer to seek help in the place where they feel understood and accepted".

⁶⁴ **A. FUCCILLO**, *Diritto, religioni, culture: il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, 2^a ed., Giappichelli, Torino, 2018, p. 359.

⁶⁵ **PAOLO VI**, *Discorso di Paolo VI ai partecipanti alla X Settimana Medica degli Ospedali di Roma*, Giovedì, 8 aprile 1965, in https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650408_settimana-medica.html.

⁶⁶ **FRANCESCO**, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al IV seminario sull'etica nella gestione della salute*, 1° ottobre 2018, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181001_etica-salute.html.



La rivendicazione dell'esercizio della libertà religiosa in condizioni patologiche solleva il problema del bilanciamento necessario tra le esigenze di tutti i protagonisti coinvolti. Ci sono gli individui che si trovano a essere *patientes* e lo sono, non solamente, nei confronti di un malfunzionamento della loro personale sfera psicofisica, ovvero una qualsiasi patologia, ma anche nei confronti di possibili interferenze esterne; poi ci sono i medici portatori di un sapere tecnico specifico, il più delle volte semanticamente indecifrabile, e a volte contrastante con le stesse credenze personali del malato; e, infine, c'è anche lo Stato con la sua funzione paternalistica di cura e tutela dei beni primari della salute e della vita umana. Solo il rigore scientifico uniformemente applicato e condiviso della valutazione diagnostica può assicurare un'uniformità di trattamento dei casi di patologie psichiche, che limita la discrezionalità del medico curante e impedisce, come spesso accaduto in passato, di dare una lettura soggettiva, o, perfino, non scientifica di certi disturbi, forzatamente interpretati come espressione di dissenso nei confronti di un certo *establishment* politico-culturale-religioso da punire ed estirpare anche con la violenza. Si è fatto già cenno agli episodi d'inquisizione per stregoneria riguardanti soggetti essenzialmente eretici o, più recentemente, alle epurazioni nazifasciste o alle persecuzioni politiche in Unione Sovietica, dove i dissidenti politici venivano "zittiti" e disinnescati con una diagnosi di schizofrenia e il conseguente ricovero coatto⁶⁷.

L'episodio oggetto della sentenza effettivamente pare proprio ricordare questi eventi. La ricorrente contesta che il medico curante ecceda la propria competenza professionale, imponendo la propria visione personale di disapprovazione delle confessioni religiose minoritarie, e in un eccesso di zelo lo stesso psichiatra adduce, perfino, che le pratiche culturali esercitate dalla paziente siano in realtà all'origine di un peggioramento della condizione precaria di salute di questa. La decisione del medico è sottoposta al vaglio critico della Corte d'Appello, prima e, poi, a quello della Corte di Strasburgo, sotto il profilo contenutistico ma anche formale perché non è, oltretutto, supportata da una diagnosi scientifica supportata dal riscontro effettivo delle valutazioni espresse. Sembra piuttosto essere il frutto di una cultura ostativa diffusa in Lituania nei confronti delle nuove forme di religiosità

⁶⁷ S. BLOCH, *The Political Misuse of Psychiatry in the Soviet Union*, in AA. VV., *Psychiatric Ethics*, S. Bloch, P. Chodoff (a cura di), 2^a ed., Oxford University Press, Oxford-New York-Melbourne, 1991, pp. 493-515.



che vengono, automaticamente, marginalizzate e, con intento dispregiativo, definite sette⁶⁸.

Si tratta della ripetizione di un atteggiamento piuttosto esteso nei confronti di un sistema di pensiero o di credenze filosofico-religiose che si presenta difforme da quello tradizionalmente radicato nel tessuto sociale, e per la sua alterità vissuto come pericoloso sovvertimento di equilibri consolidati. Specialmente dopo gli episodi sanguinosi moltiplicatisi un po' ovunque a cominciare dagli anni settanta - dal massacro di Los Angeles compiuto dai seguaci di Manson nel 1969, all'eccidio di Jonestown in Guyana a opera dei seguaci del "Tempio del Popolo" nel 1978, fino all'attentato compiuto dai membri della setta "Aum Shinrikyo" in Giappone nel 1995 - specialmente negli Stati Uniti si è diffusa la tendenza a stigmatizzare l'appartenenza a questi gruppi religiosi minoritari e di nuova formazione come il frutto di un processo patologico o di un tentativo di violazione della libertà personale del soggetto indotto con tecniche di plagio ad affiliarsi.

Nell'ottica di tutela dei soggetti psicologicamente più fragili mi chiedo se, e in quale misura, sia necessario verificare se un individuo per potere esprimere una scelta di tipo religioso, e quindi manifestare la propria fede, disponga del requisito giuridico fondamentale per dare vita ad atti imputabili, ossia la capacità di intendere e volere, come se la fede

⁶⁸ Per una sintesi della concezione pre-conciliare di setta si vedano: **E. DEGANO**, voce *Società proibite segrete (sette)*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, Sansoni, Firenze, 1953, col. 868-869; **J. CARROL**, voce "Secta", in *Dictionarium morale et canonicum*, a cura di Mons. P. Palazzini, Officium Libri Catholici, Roma, 1968, pp. 252-253: "Notio igitur sectae in sua comprehensione generali sive conceptum haeresis sive conceptum schismatis includere potest". Solo dopo il Vaticano II comincia a essere utilizzata l'espressione "nuovi movimenti religiosi", o "movimenti religiosi alternativi" che non ha una mera valenza cronologica, ma piuttosto indica una qualità relazionale rispetto alle grandi tradizioni fideistiche, **M. TEDESCHI**, *I nuovi movimenti religiosi in Italia. Problemi giuridici e Nuove religioni e confessioni religiose*, in **ID.**, *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, pp. 89-102 e p. 281 ss; e ancora **ID.**, *La Chiesa e gli altri culti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009. Si veda, inoltre, **G. FERRARI**, "Sette e Religioni", 1991, n. 1, pp. 9-32. In Europa il dibattito sulle cosiddette "sette" si anima in seguito ad alcune pronunce giurisprudenziali, in Francia, Germania e Spagna, e non ultima con quella della Corte di Strasburgo nel caso *Church of Scientology Moscow v. Russia*, no. 18147/02, 5 April 2007, che riguardano la qualificazione giuridica della Chiesa di Scientology come confessione religiosa e i dubbi sulla sua natura di setta. Sul tema si vedano gli studi di **F. FINOCCHIARO**, *L'organizzazione di Scientology ed i suoi fini*, in *Diritto Ecclesiastico*, 2, 1991, p. 122 ss., **ID.**, *Scientology nell'ordinamento italiano*, in *Diritto Ecclesiastico*, 1995, I, p. 601, e ancora **ID.**, *Aspetti pratici della libertà religiosa in uno Stato in crisi*, in *Diritto Ecclesiastico*, 2001, 1, p. 18; inoltre **G. CAROBENE**, *L'affaire di Scientology. La qualificazione in via giudiziaria di una confessione nel contesto 'europeo' della libertà di religione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2008, confluito poi nello studio monografico *Scientology tra religione e sanzione*, cit.



fosse una questione riguardante esclusivamente la comprensione razionale della vita, e, quindi, preclusa a chiunque non sia in pieno possesso della capacità intellettuale giuridicamente prevista. Situazione differente è quando dal contesto del sacrario della propria coscienza si esce allo scoperto con atti che possono incidere sulla vita sociale dell'individuo: mi riferisco all'adesione a gruppi religiosi e la eventuale decisione di compiere atti di disposizione del proprio patrimonio e/o del proprio corpo, avendo la capacità di valutarne le conseguenze e senza, quindi, incorrere, in situazioni pregiudizievoli.

Fortunatamente il DSM-IV⁶⁹ precisa una fondamentale differenza tra le forme patologiche deliranti e la libera adesione a forme di pensiero che non rientrano tra quelle costituenti la cultura di provenienza dell'individuo. Bisogna considerare che certa letteratura medica è convinta che stati di "allargamento di coscienza", magari indotti artificialmente, possano presentare rischi per l'equilibrio psichico⁷⁰. Ancora più diffuso, e a tutt'oggi radicato, è il pregiudizio che l'adesione a nuovi movimenti religiosi sia il frutto di tecniche manipolative della coscienza, e non, invece, frutto di libere adesioni; o perfino che la presenza di un disturbo psichico sia all'origine della scelta irrazionale di aderire a un nuovo movimento religioso. Oltretutto questo nuovo fermento religioso è sorprendente per quella cultura iperrazionale che non si aspettava una tale deriva opposta alla prosperante secolarizzazione ritenuta, erroneamente, un dato obiettivo e imm modificabile. Con il tempo si è accantonata l'idea che l'affiliazione a un nuovo gruppo pseudo-religioso sia legata all'attuazione del cosiddetto "lavaggio del cervello"⁷¹. Con più moderazione, ma sempre

⁶⁹ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth Edition, Washington, 1994; l'ultima edizione, il DSM-V, è stata pubblicata nel maggio 2013, 2014 per l'edizione italiana.

⁷⁰ D. ARMAND, *Il magnetismo animale tra scienza, politica e religione. Nuove fonti e ipotesi di ricerca*, in *Laboratorio dell'ISPF*, II, 2005, pp. 10-30; *La teoria del "Magnetismo animale" di Franz Anton Mesmer e i suoi sviluppi*, in AA. VV., *Energia e significato*, a cura di M. Di Fiorino, L. di Lorenzo, *Psichiatria e Territorio*, Forte dei Marmi (Lucca), 1993, pp. 31-39; *Regressioni ipnotiche e ricordi di esistenze passate. Considerazioni critiche di uno psichiatra*, in AA. VV., *Quante vite viviamo? Dibattito sulla reincarnazione*, a cura di don E. Fizzotti S.D.B., LAS, Roma 1995, pp. 119-134; *Filosofia del New Age e psicopatologia*, in AA. VV., *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, a cura di M. Di Fiorino, *Psichiatria e Territorio*, Forte dei Marmi (Lucca), 1990, pp. 133-141.

⁷¹ M. INTROVIGNE, "Il plagio non esiste", in <http://www.magazine.it/sette-massimo-introvigne-il-plagio-non-esiste/>, 27 novembre 2018; l'Autore, profondo conoscitore e studioso del fenomeno dei nuovi movimenti religiosi, in una recentissima intervista sottolinea l'obsolescenza del concetto di *brainwashing*, ed esclude, ancora una volta, che vi siano gruppi religiosi che "costituzionalmente" siano dediti alla commissione di



nell'ambito di una visione psicologica del fenomeno settario⁷², si discute però di tecniche di suggestione che, anche se non direttamente mirano a provocare un'alterazione dello stato di coscienza, quasi certamente di fatto lo provocano, e sono, a ogni buon conto, frutto di atteggiamenti autoritari poco inclini a riconoscere margini di autonomia e libertà agli appartenenti al gruppo⁷³.

Preceduti da una chiara presa di posizione cautelativa da parte degli organi comunitari⁷⁴, gli esiti degli studi dello psichiatra francese Jean-Marie Abgrall nel volume *La Mécanique des sectes*, condotti sul fenomeno settario per conto del governo francese nella veste di custode del dogma della laicità anticlericale⁷⁵, sembrano perfino avere incoraggiato la formulazione del reato di "destabilizzazione mentale"⁷⁶ da parte del Dipartimento di Giustizia e Polizia e dei Trasporti del Cantone di Ginevra, oltre che numerose proposte di leggi restrittive e conseguenti esiti giurisprudenziali⁷⁷. Le teorie di Abgrall, che poi hanno

reati. Sulla tecnica del "lavaggio del cervello" si veda tra molti: **J.T. RICHARDSON**, *Classical and Contemporary Application of Brainwashing Models. A Comparison and Critique*, in D.G. Bromley, J.T. Richardson (a cura di), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy. Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, Mellen, New York e Toronto, 1983, pp. 29-45.

⁷² **M. SINGER**, "Therapy with ex Cult members", in *Journal of the National Association of Private Psychiatric Hospitals*, vol. 9, n. 4, in particolare pp. 14-18.

⁷³ **M.M. HASQUIN**, *Les Sectes contemporaines*, 2^{ème} ed., Edition de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1983, p. 94.

⁷⁴ "Risoluzione su un'azione comune degli Stati membri della Comunità europea di fronte a diverse infrazioni alla legge compiute da recenti organizzazioni che operano al riparo della libertà di religione" del 22 maggio 1984; "Risoluzione sulle sette in Europa" del febbraio 1996, in *Gazzetta ufficiale delle Comunità europee*, 2 luglio 1984, n. C 172, p. 41 e 18 marzo 1996, n. C 78, p. 31. Si veda anche di **M. INTROVIGNE**, *Rapporti parlamentari e governativi sulle «sette» in Europa Occidentale, 1996-1999*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II, 1999, p. 400 ss.

⁷⁵ **M. INTROVIGNE**, *Il sacro postmoderno: chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano, 1996, p. 98.

⁷⁶ *Audit sur les dérives sectaires. Rapport du groupe d'experts genevois au Département de Justice et de Police et des Transports du Canton de Genève* (Février 1997), Éditions Suzanne Hurter, Ginevra 1997, p. 293. Si segnala che un anno prima il governo francese ha pubblicato un rapporto parlamentare sullo stesso tema: *Les Sectes en France. Documents de l'Assemblée Nationale*, Parigi, 1996. Per un commento sul tema si veda **M. INTROVIGNE**, "Sette" e "diritto di persecuzione": le ragioni di una controversia, in **G. CANTONI, M. INTROVIGNE**, *Libertà religiosa, "sette" e "diritto di persecuzione". Con appendici*, CRISTIANITA, Piacenza, 1996, in particolare pp. 59-116

⁷⁷ Si vedano: **M.C. IVALDI**, *Alcune considerazioni sulla regolamentazione dei movimenti a carattere settario nell'ordinamento francese*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., ottobre 2012, e **C.M. PETTINATO** *Sui controlli fiscali discriminatori in danno della libertà*



finito per influenzare il pensiero comune ostile alle cosiddette sette, si fonda sostanzialmente sull'idea che l'ingresso nei nuovi movimenti religiosi avvenga in forza dell'esercizio di una persuasione coercitiva e del mantenimento coercitivo della permanenza all'interno del gruppo, che privano il soggetto della sua piena e totale libertà di autodeterminarsi, proprio come accadrebbe all'interno di un istituto di detenzione.

Lo studio evidenzia inoltre che nell'interesse del soggetto è necessario che questi possa usufruire di un'informazione completa e veritiera sulla natura e le tecniche utilizzate, e a questo proposito potrebbe rivelarsi già utile l'applicazione di un sistema simile alle leggi poste a protezione del consumatore, di modo che l'informazione sui prodotti offerti sia completa e non induca in errore violando la libera autodeterminazione del soggetto interessato. Bisogna, però, anche fare attenzione a non ridurre la scelta religiosamente orientata a un mero esercizio della razionalità, perché non si può trascurare la complessità della natura umana e della sua sfera psichica, dove vivono e interagiscono anche elementi non traducibili secondo gli assiomi della ragione, come i sentimenti e le emozioni ad esempio. Molto spesso sono proprio queste le spinte verso il fenomeno religioso, e in particolare verso mondi e tecniche non tradizionali, apparentemente più inclini ad accogliere i tumulti dell'anima, che le valutazioni asettiche sui contenuti di una determinata dottrina religiosa.

Un altro luogo comune è da sfatare per tutelare l'attività dei nuovi movimenti religiosi, e prima ancora la libertà di chi sceglie nella propria vita percorsi alternativi a quelli comunemente e tradizionalmente radicati nel tessuto social. Credo che non si possa pensare restando ancorati a un dualistico e, apparentemente antitetico luogo comune, secondo il quale si intende l'appartenenza 'conformistica' a tradizioni religiose consolidate come un atteggiamento che nasce da una scelta autonoma del soggetto, quindi libera, e, al contrario si classifica come frutto di una forma di dipendenza, o violenza, ciò che, invece, ha l'aspetto di una scelta anticonformista, che si discosta dalla consuetudine e che viene, quindi, accolta dalla comunità con una certa dose di diffidenza. L'approccio scientifico alla realtà complessa e poco conoscibile delle adesioni ai nuovi movimenti religiosi, così come della vita all'interno di queste, deve essere guidato dai criteri di prudenza⁷⁸; da una parte per poter individuare e isolare quegli aspetti patogenici che possono celarsi dietro scelte apparentemente neutre, e dall'altra per non

religiosa. *Brevi spunti di riflessione*, in *Diritto e religioni*, n. 2, 2013, pp. 193-216.

⁷⁸ Si veda **G. CAROBENE**, *Scientology tra religione e sanzione*, cit., p. 55.



sconfinare nel rischio di allontanarsi dal terreno della scienza patologizzando concezioni ed esperienze che sono strettamente spirituali, e, dunque, insindacabili sotto un profilo scientifico. Questa operazione va condotta alla luce della nuova evoluzione della concezione della capacità giuridica di un soggetto come superamento della limitante visione patrimonialistica. Il soggetto è, infatti, portatore di una pluralità di pretese esistenziali tutelabili alla stregua delle decisioni in ambito economico patrimoniale⁷⁹, perché i diritti, riconducibili alle libertà fondamentali, altro non sono se non il frutto della maturazione culturale di una società e del suo *ethos*, nonché espressione dello sviluppo della personalità del soggetto “associato secondo una libera vocazione sociale”⁸⁰. Anche la Chiesa Cattolica in tempi di embrionale evoluzione della scienza medica ha avvertito l’esigenza, di giustizia aggiungerei, di definire in modo preciso i tratti differenziali tra uno stato di patologia psichica definito *malincolia* e la possessione diabolica che necessitava di un intervento esorcistico. La stessa teologia morale isola i casi di “scrupolosità” religiosa come degli eccessi che possono degenerare in disturbi patologici della coscienza morale⁸¹. Spesso, la conversione religiosa di una persona viene percepita come qualcosa di anomalo, un cambiamento radicale di una visione di vita che si materializza in atteggiamenti contrastanti le abitudini precedenti, e che inducono a un giudizio negativo e a una “pseudodiagnosi” di morbosità. Compito di un medico credo sia quello di tentare di discernere se ci si trovi in presenza di un reale disturbo della personalità, che intercetti in qualche misura tematiche religiose, confondendosi con queste, e finendo per assumere, quindi, forme di esaltazione spirituale, come il disturbo ossessivo compulsivo a carattere spirituale⁸². L’unica sfera in cui può

⁷⁹ G. RESTA, *I diritti della personalità*, in AA. VV., *Le persone e la famiglia*, 1, *Le persone fisiche e i diritti della personalità*, a cura di G. Alpa, G. Resta, in *Trattato di diritto civile* diretto da R. SACCO, Utet, Torino, 2006, p. 387 ss.

⁸⁰ A. MORO, *Intervento in Assemblea costituente*, seduta pomeridiana 24 marzo 1947, in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea costituente*, Roma, 1976, p. 594.

⁸¹ A.M. DE LIGUORI, *Compendio di teologia morale*, Trattato I, *Della coscienza*, Dissertazione II, *Degli scrupoli*, Note e Dissertazioni per Guseppe Frassinetti, Terza Edizione, Tipografia della Gioventù, Genova, 1867, pp. 22-30; A. GEMELLI, *De scrupulis: psychopathologiae specimen in usum confessoriorum*, Ed. 2^a, quam ex italico in latinum sermonem vertit Caesar Badii, Vita e pensiero, Mediolani, 1921.

⁸² R. P.TURNER, D. LUKOFF, R. TIFFANY BARNHOUSE, F.G. LU, *Religious or spiritual problem. A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV*, in <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7623015>; S. PALLANTI, *Psicopatologia*, in AA. VV., *Il disturbo ossessivo compulsivo e il suo spettro*, a cura di E. Smerali, Masson, Milano, 2003, in particolare p. 37; D.D. DOUGHERTY, S. WILHELM, M. JENIKE, *Disturbo ossessivo*



legittimamente intervenire il medico è quella del patologicamente rilevante, che deve in modo inequivoco e manifesto distinguersi dal frutto del pieno e libero esercizio di una libertà fondamentale quale quella religiosa. La sfida, che in questo caso si prospetta alla figura del medico, consiste nella capacità di mantenere un distacco neutrale, rispetto alle preferenze religiose dei suoi pazienti, perché si tratta, comunque, di questioni di anima, di scelte, di valori che nascono dall'esperienza dello spirituale, rispetto al quale l'intelligenza critica, che sta alla base della professione medica, e che ha emarginato dal proprio campo di indagine questa esperienza presumendone la non necessità, fa fatica a relazionarsi⁸³. Successivamente queste informazioni rafforzate dal più alto grado di certezza scientifica saranno utili strumenti al servizio delle speculazioni dottrinali e delle esigenze pratiche dei giudici, chiamati ad adottare quelle decisioni, ideologicamente asettiche che possono essere restrittive della sfera di libertà dei soggetti coinvolti, qualora sia necessario operare un bilanciamento con altri interessi meritevoli di tutela, a volte preferenziali, come il diritto alla salute⁸⁴.

7 - La funzione politica della religione in terra lituana: semi di neo-confessionismo

Dalla lettura dei referti medici della ricorrente risalta una motivazione del ricovero d'urgenza che travalica i limiti della competenza medica, con scelte clinicamente inappropriate⁸⁵, per trasformarsi in un giudizio

compulsivo e disturbi correlati, in R.E HALES, S.C. YUDOLSKY, L. WEISS ROBERT, *Manuale di psichiatria. American Psychiatric publishing*, a cura di E. Sacchetti, C. Mencacci, E. Aguglia, U. Albert, C. Attamura, F. Bogetto, M. Clerici, C. Colombo, S. Pallanti, P. Santonastaso, E. Smeraldi, E. Zanola, A. Zuddas, EDRA, Milano, 2015, cap. 13; *DOC religioso* in <https://www.ipitia.com/doc-religioso/>.

⁸³ Sul tema si leggano le riflessioni di A. VITALE, *Psicologia analitica e spiritualità*, in *Rivista di Ascetica e Mistica*, 4, 2011, pp. 1007-1021.

⁸⁴ M. LUCIANI, voce *Diritto alla salute (dir. Cost.)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, Istituto della Enciclopedia italiana, UTET, Roma, 1989, vol. XI, pp. 1-14; sulla lettura costituzionale italiana si veda G. ZAGREBELSKY, *Un'introduzione al diritto fondamentale alla salute*, in *Sanità e diritti fondamentali in ambito europeo e italiano*, a cura di C. Bottari, L.S. Rossi, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2013, pp. 11-14; B. SERRA, *Sanità, religione, immigrazione. Appunti per una realizzazione equa e sostenibile del diritto alla salute*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., ottobre 2016, in particolare p. 24.

⁸⁵ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, 27 february 2018, cit., n. 39; "However, the Vilnius Regional Court dismissed as unsubstantiated the applicant's claims that she had been provided with inappropriate medical care at Vilnius Psychiatric Hospital and that the doctors there had forged her medical records". Ancora poi al n.112 si rievvidenzia questo



di valore sull'opzione fideistica della paziente. I medici sostengono, infatti, che la paziente al momento di aderire al gruppo di meditazione che si ispira ai precetti di Osho, non abbia sviluppato una sufficiente attitudine critica nei confronti delle regole del centro⁸⁶. Da qui la conseguente diagnosi di aver subito un forte pregiudizio allo stato di salute a causa delle peculiari pratiche di meditazione previste dal gruppo cui appartiene e di altri disordini comportamentali, specialmente di natura sessuale, strettamente connessi all'adesione alle regole del Centro⁸⁷. Le circostanze al vaglio dei giudici sottolineano la diversa rilevanza della fede religiosa nella sua duplice dimensione, pubblica e privata, ma ancora di più nel caso specifico si registra una sorta di prevaricazione del concetto collettivo di fede, del sentimento diffuso e maggioritario sulla scelta peculiare del singolo individuo. Tra le righe delle motivazioni dei referti medici si scorge un'allarmante posizione di pregiudizio contro le sette minoritarie, tra le quali quella risalente a Osho, di cui la paziente fa parte, che, infatti, di quelle relazioni mediche contesta fermamente il contenuto non corrispondente alla realtà dei fatti. La denuncia di violazione dell'art. 9 della CEDU suggerisce alcuni spunti di riflessione critica sulla situazione specifica delle confessioni religiose di minoranza in Lituania⁸⁸. Dietro le motivazioni di natura medico-scientifica che impongono il trattamento coattivo alla ricorrente sembra si nascondano, infatti, gli atavici residui dei pregiudizi nei confronti delle sette religiose di minoranza in Lituania, dove si è radicata nei secoli una stretta relazione tra il concetto di cittadinanza e l'appartenenza religiosa alla confessione cattolica. Si registra, infatti, un'identificazione culturale fortemente radicata che impedisce il fluido attecchimento di confessioni di minoranza e, in particolare, delle cosiddette sette, ossia quei culti minoritari di difficile identificazione, specialmente se ancora non hanno ottenuto il riconoscimento ufficiale che ne avalli l'assestamento nel tessuto sociale. Riaffiorano ciclicamente i problemi

particolare: "In this particular case there was not a single medical record specifying why psycho-correction methods had been needed and how exactly the meditative religion practised by the applicant had harmed her mental health".

⁸⁶ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 50.

⁸⁷ ECHR, *Mockutė v. Lithuania*, cit., n. 22.

⁸⁸ Informazioni specifiche sul paese baltico luogo di svolgimento dei fatti narrati in sentenza, la sua storia e la sua cultura in C. CARPINI, *Storia della Lituania: identità europea e cristiana di un popolo*, con Prefazione di F. Cardini, Borla Città Nuova, Roma, 2007; L. DONSKIS, *Mistero, memoria e ribellione: mappa culturale della Lituania contemporanea*, in *Quaderni Premio G. Acerbi Letteratura lituana*, a cura di S. Cappellari, G. Colombo, Gilgamesh Edizioni, 2013, pp. 90-97.



nascenti dal percorso di diversificazione tra spiritualità⁸⁹, come attitudine dell'anima o del pensiero verso il mondo del trascendentale, come flusso del senso del sacro svincolato, però, da intermediazioni istituzionali, e la religione come incarnazione sociale istituzionalizzata⁹⁰

⁸⁹ Spiritualità come attitudine dell'essere umano verso la dimensione spirituale. Vedi per una visione preconciliare del tema **M.F. SCIACCA**, voce *Spiritualismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, cit., pp. 1153-1159. Dopo il Vaticano II si modifica l'approccio al tema. Tra le molte letture possibili sulla spiritualità come alternativa alla religione tradizionale si vedano: **L. NEGRI**, *Cristianesimo e senso religioso*, in *Communio*, n. 52, 1980, pp. 21-37; **G. SOMMAVILLA**, *Il nichilismo europeo post-cristiano matrice delle religioni alternative*, in *Communio*, cit., in particolare p. 63; **V. PAGLIA**, *Il Cristianesimo e le altre religioni. Riflessioni sul cammino post-conciliare*, in *Communio*, n. 213, 2007, pp. 19-27; **G. GIORDAN**, *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano, 2006; **ID.**, *La spiritualità come nuova legittimazione del sacro*, in «Teologia», 35, 2010, pp. 9-30; **ID.**, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in *Quaderni di sociologia*, <https://journals.openedition.org/qds/1117>, pp. 105-117; di spiritualità senza Dio parla **L. BERZANO**, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2014, p.8; sullo spirito commerciale delle offerte teologiche delle nuove religiosità **S.J. SUTCLIFFE**, **I. SAELID GIHLUS**, *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, Routledge, Oxford, 2014, p. 162; **S. PALMISANO**, *La spiritualità del dio personale*, in **F. GARELLI**, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 181-212. La posizione della Chiesa Cattolica post-conciliare sulle nuove forme di religiosità è quanto mai chiara, e rimane in fondo quella espressa nella *Nostra aetate*, che invita i cristiani all'apertura al dialogo per cogliere i *germina veritatis* ma con la certezza di trovarsi nella verità, e far sì che "Tutto quanto di bene si trova nei singoli e nelle tradizioni religiose" venga "sanato, elevato e perfezionato" (*Ad gentes* n. 9), si veda: **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_it.html; **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Problemi attuali di escatologia*, 1990, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_it.html; **BENEDETTO XVI**, *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, 14 settembre 1998, nn. 5, 37, 85, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/ihf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html; esamina le considerazioni di Giovanni Paolo II su religione e spiritualità **C. CARDIA**, *Karol Wojtyła: vittoria e tramonto*, Donzelli Editore, Roma, 1994, pp. 39-70.

⁹⁰ Religione, il vocabolo semanticamente pluralistico per eccellenza, tenta di descrivere in sintesi l'innato bisogno o facoltà dell'uomo di creare, o interpretare, il legame con le potenze superiori, e i misteri della vita e della morte. Impossibile in questa sede una soddisfacente e completa rassegna bibliografica sul tema. La nostra tradizione occidentale è fortemente permeata dal pensiero tomistico su questo tema. La ragione umana, secondo San Tommaso, "*propter defectos quos in seipso sentit*", induce l'uomo a sottoporsi a un Essere superiore dal quale farsi dirigere (**SANCTE TOMAE DE AQUINO**, *Summa theologiae*, II^o II^o, q. 85, a.1), e a creare un ordine che si riferisce a Dio: "*religio proprie importat ordinem ad Deum*" (q. 81, a. 1 in www.corpusthomisticum.org). Vedi anche **E. PINARD DE LA BOULLAYE**, voce *Religione*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. X, cit., pp. 699-739. "Religione è un sistema unificato di credenze e di pratiche e riti relative



della spiritualità. Riemergono gli interrogativi su quale sia la qualificazione giuridica di una confessione religiosa, non chiaramente risolti e regolamentati da una norma che ne cristallizzi autoritativamente i caratteri⁹¹. Fino a questo momento sembrano essere le ondivaghe giurisprudenze locali, insieme alle pronunce della Corte di Strasburgo, a colmare la lacuna legislativa sul tema. Il problema si amplifica nel momento in cui nel lessico della fenomeno religioso fa la sua apparizione il termine generico di *beliefs*, molto più elastico e, quindi, più adatto a essere applicato a quelle credenze che non possono essere qualificate come fedi religiose, ma che pretendono di godere del medesimo spazio giuridico di libertà e garanzia consentito alle tradizionali religioni. La questione dell'omologazione tra le credenze si radica, con cifre differenti, nei diversi tessuti sociali e nelle più disparate tradizioni culturali e politiche degli Stati, così come nei loro peculiari percorsi storici.

Nel discorso poliedrico sulla tutela della libertà religiosa va preliminarmente ricordato che essa nasce come diritto per tutelare il primato della coscienza individuale dell'uomo sui diritti, o privilegi storicamente radicati, delle comunità religiose⁹². Continua ad accadere, però, non solo in quei paesi che appartengono a una tradizione giuridico culturale in cui la comunità prevale sull'autonomia del singolo⁹³, ad esempio i paesi islamici, che, materialmente, si crei una differenza di trattamento tra concetto personale di fede religiosa e concetto collettivo. Quest'ultimo sembra godere di una protezione più estesa, nel momento in cui accade che una confessione religiosa si innesta col tempo sul tessuto culturale di un paese, fino a creare un'identificazione tra cittadinanza e religione tradizionale. Il caso di specie ne è un esempio, in quanto il teatro in cui si svolgono gli eventi è la Lituania, paese tradizionalmente cattolico che ha fatto della propria religione tradizionale un baluardo della lotta per l'indipendenza dopo l'annessione della Russia, come già sottolineato dalla Corte suprema di

a cose sacre, cioè separate (dalla vita comune). Tali credenze e pratiche unificano tutti quelli che vi aderiscono in una singola comunità morale chiamata chiesa": così É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, (1912) traduzione italiana a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 85. Ancora in sintesi sulla definizione di religione, vedi G. FILORAMO, voce *Religione*, in *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, 1993, pag. 620; M. STAUSBERG, S. ENGLER, *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pag.14.

⁹¹ Vedi retro p. 6, nota n. 17. Sul concetto sociologico di religione si veda G. CAROBENE, *Scientology tra religione e sanzione*, cit., pp. 13-18.

⁹² Vedi MARIA d'ARIENZO, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e Magistero ecclesiastico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2009, p. 8.

⁹³ Vedi M. d'ARIENZO, *Dichiarazione universale*, p. 6.



Strasburgo in una vicenda avente a oggetto l'uso distorto dei simboli religiosi cattolici⁹⁴. La particolare esigenza di protezione di un bene giuridico come la religione tradizionale viene sintetizzata dalla giurisprudenza della CEDU come "*pressing social need*". I comportamenti della giovane paziente ricorrente alla Corte di Strasburgo rappresentano uno stile di vita che si ritiene incompatibile con i "*principles of a religious person*" e deprecabili perché non in coincidenza con uno standard di morale pubblica. Si tenta nel caso di specie di attuare un *fair balance* tra il diritto alla salute e quello alla libertà religiosa⁹⁵, tentativo ormai compiuto quando se ne presenta l'esigenza con la consapevolezza della innegabile difficoltà di fondo di attuare una reale implementazione delle diverse istanze⁹⁶.

La comprensione reale e profonda di un fenomeno non può prescindere dalla relazione di questo con quelli che lo hanno preceduto, in qualche modo contribuendo a generarlo. Tutta la storia della Lituania è intrisa della relazione con il fenomeno religioso a cominciare dai tentativi compiuti dai Cavalieri dell'ordine Teutonico nel lontano XIII secolo di convertire al Cristianesimo l'ultimo popolo europeo rimasto ancora lontano dalla conversione a questa fede, come racconta Pietro di Duisburg nella sua *Chronicon Terrae Prussiae* del 1326⁹⁷.

Nel paese baltico, un tempo facente parte dell'ex Unione Sovietica, molto incisive sono le influenze culturali segnate da un cattolicesimo che fino al Vaticano II ha utilizzato il termine "setta"⁹⁸ come comprensivo di tutte le devianze teologiche eretico-scismatiche e che, in Lituania, si è fatto portavoce, soprattutto con il pontificato di Giovanni Paolo II, di una mentalità cristiana che ha ostacolato il diffondersi delle sette di

⁹⁴ ECHR, *Sekmadienis Ltd. v. Lithuania*, 30 aprile 2018: "*Catholicism was the religion of a very big part of the Lithuanian population and (that) the use of its most important symbols in the advertisements, which distorted their meaning, offended the feelings of religious people*".

⁹⁵ Sul tema si veda lo studio di **B. SERRA**, *Sanità, religione*, cit., in particolare le considerazioni introduttive pp. 5-6.

⁹⁶ **S. BARTOLE**, *Il ricorso al diritto comparato in tema di diritti umani, fra vincoli giuridici e mediazioni culturali* in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2007 (2), pp. 229-244, in particolare p. 242.

⁹⁷ **PETRUS DE DUISBURG**, *Chronica terrae Prussiae*, Monumenta Poloniae Historica, nova series II -tomus XIII. Ediderunt, praefatione notisque instruxerunt Jaroslaus Wenta - Slavomirus Wyszomirski, Academia Scientiarum et Litterarum Polona, Cracoviae, 2007. **PETRUS DE DUISBURG**, *Cronaca della terra di Prussia*, traduzione italiana e commento di P. Bugiani, *Premessa* di P.U. Dini, *Prefazione* di F. Santi, CISAM, Spoleto, 2012. Vedi anche la ricostruzione di **F. DVORNIK**, *Gli Slavi nella storia e nella civiltà europea*, traduzione italiana di P. Portoghese, Dedalo Libri, Bari, ed. 1985, in particolare pp. 295-305.

⁹⁸ Vedi *retro* nota 68.



minoranza, attribuendo a queste il temuto potere di scardinare le basi culturali e politiche del paese. Dopo l'uscita dalla Unione Sovietica e i tentativi violenti da parte della Russia di dar vita a una nuova annessione, che hanno rischiato di cancellare i tratti distintivi della popolazione lituana, l'elemento religioso della cattolicità si è fatto anche simbolo di una politica patriottica che ha guardato con diffidenza a ogni novità che potesse modificare l'assetto democratico del paese. Vale la pena di recuperare la memoria del viaggio di Giovanni Paolo II nel paese baltico compiuto nel dicembre del 1994, quando ancora erano fumanti le macerie della caduta del regime comunista provocata dal cedimento del muro di Berlino. Il pontefice nel suo discorso del 2 dicembre cita la collina delle croci di Siauliai come luogo simbolo della sofferenza, religiosa e politica al tempo stesso di un popolo sotto il peso soffocante del regime totalitario. Ed è proprio la croce che da simbolo religioso si trasforma in simbolo di unificazione politica e cemento culturale di un popolo⁹⁹. L'Europa dell'Est si differenzia da quella occidentale perché i suoi cittadini sperimentano l'unione tra senso religioso e senso di appartenenza sociale e culturale, pur rimanendo lontani, di fatto, da una corrispondente ritualità¹⁰⁰.

Ci troviamo di fronte a esperienza religiosa fortemente condivisa che inevitabilmente diventa esperienza culturale di un popolo. Medesima sorte è toccata alla fede cristiana ortodossa nelle vicende relative alla costruzione dell'identità nazionale russa, a seguito del crollo del regime comunista sovietico¹⁰¹. Un'intera nazione euroasiatica ha

⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Presidente della Lituania S. E Algirdas Brazauskasm*, 2 dicembre 1994, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/december/documents/hf_jp-ii_spe_19941202_presidente-lituania.html: «[...] le croci "memoriale" delle sofferenze di tanti cittadini lituani. Quelle croci, innalzate dal popolo, restano a testimoniare la terribile prova sopportata sotto un regime totalitario; esse sono, allo stesso tempo, il segno della grandezza d'animo della gente che ha saputo trovare nelle proprie tradizioni culturali e spirituali il coraggio necessario per continuare a sperare in un avvenire migliore. È dalla consapevolezza di un così duro passato che occorre partire per progettare il futuro della intera Lituania, che ha dinanzi a sé in questi anni compiti e sfide di grande rilevanza». A questo proposito corre obbligo di ricordare la lunga e articolata polemica politico-dottrinale innescata dalla prima pronuncia della CEDU sul caso Lautsi nel 2009 e dalla sentenza della Grande Chambre del 2011 che ne ha ribaltato la decisione, incentrando il proprio ragionamento sulla convinzione della neutralità ideologica del crocifisso, simbolo culturale più che religioso.

¹⁰⁰ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

¹⁰¹ Sul tema si indicano alcune letture generali: M. BOURDEAUX, *The politics of religion in Russia and the new States of Eurasia*, Preface di K. DAWISHA, B. PARROTT, M.E. SHARPE, Cambridge University Press, New York, 2015; M. Mandelstam Balzer



ritrovato il suo antico vigore nazionale grazie anche all'elemento identificativo della *communis religio*, sebbene le analisi statistiche degli anni seguenti alla nascita della Russia rivelino che all'ondata di adesioni battesimali non è seguita, di fatto, una costanza della pratica religiosa tra i cittadini sovietici, sebbene, invece, i segni religiosi ortodossi siano stati ampiamente adoperati da una classe politica utilitaristicamente paraconfessionista. La situazione della libertà religiosa nella nazione russa ha subito, nel giro di pochi anni, due cambiamenti considerevoli. In primo luogo troviamo la Legge del 1990 dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose¹⁰², che chiude un lungo e doloroso periodo di persecuzioni religiose da parte del governo comunista, instaurando un regime ammiccante al modello occidentale di libertà religiosa¹⁰³. La concomitante crisi di adesione alla religione ortodossa e, quindi, il rischio di perdita di potere del Patriarcato sulla popolazione, hanno indotto a un'errata attribuzione di responsabilità di tali eventi all'ingresso dei nuovi credi religiosi e alle sette. La campagna denigratoria condotta dal patriarca di Mosca Alexiei II sposa il *leit motiv* più tradizionalmente nazionalista nel momento in cui indica i "missionari stranieri" come i

(editor), *Religion and politics in Russia*, Routledge, Abingdon, 2010; G. CODEVILLA, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milano, 2011, in particolare p. 585: nel rigettare il principio separatistico e nel rivendicare il riconoscimento di uno *status* giuridico preferenziale la Chiesa ortodossa si proclama come "realtà sacra suprema per la stragrande maggioranza della popolazione oltre che forza storica determinante nella creazione dello Stato russo".

¹⁰² «Освободе совести и религиозных организациях» (O svobode sovesti i religioznykh organizacijach), "Della libertà di coscienza e delle organizzazioni religiose", del 1 ottobre 1990 (testo disponibile in www.lawrussia.ru) e «О свободе вероисповеданий» (O svobode veroispovedanij), "Sulla libertà delle professioni religiose", del 25 ottobre 1990 (testo disponibile in www.pravo.gov.ru). Sul punto si veda G. CODEVILLA, *Chiesa e Impero in Russia*, cit., pp. 557-560, e p. 617.

¹⁰³ Tale conquista di tipo democratico viene accolta dalla Chiesa dominante, quella ortodossa, che intravede la concreta possibilità, dopo decenni di repressione, di eludere i controlli statali. Solo dopo sette anni, nel 1997, però, a seguito delle pressioni da parte del Patriarcato di Mosca e delle organizzazioni anti settarie che, nel frattempo, si sono sviluppate nel territorio russo, viene promulgata la Legge della Federazione Russa Della libertà di coscienza e delle associazioni religiose, che rispetto alla prima rappresenta una sorta di involuzione in senso confessionista. L'applicazione della legge del 1990 si inserisce in un contesto profondamente segnato dalla crisi economica e dalla inarrestabile diffusione dello stile di vita proveniente dall'occidente materialista che ha prodotto un varco per la diffusione di nuove credenze religiose e una iniziale curiosità verso il mondo della spiritualità, troppo tempo oggetto di repressione, diluitasi, poi, lentamente in un laconico indifferentismo. Sul punto si veda G. CODEVILLA, *Chiesa e Impero in Russia*, cit., pp. 565-573.



colpevoli di una aggressione alla “organizzazione della vita che si è formata in Russia sotto l’influenza della Chiesa ortodossa russa”¹⁰⁴, e della distruzione di un ideale morale e spirituale comune a tutti i sovietici. Strumento utilizzato è l’ideologia del movimento anti-sette occidentale, fondata sulla nozione pseudo-scientifica di lavaggio del cervello che viene paragonata al proselitismo, come male da combattere per salvaguardare la purezza della cultura religiosa autoctona. Nelle accuse del patriarca si annida la convinzione che un’apertura verso la libertà religiosa e di coscienza possa minacciare l’integrità della coscienza nazionale e della identità culturale del paese che, invece, avrebbero un’innegabile connotazione ortodossa¹⁰⁵. Così nel 1997 viene promulgata dal presidente Eltsin la nuova legge, dal contenuto più repressivo, che vede la luce dopo le continue pressioni del patriarcato di Mosca¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Di eredità culturale russa influenzata dal fattore religioso parlano: **P. KOLSTO, H. BLAKKISRUD**, *Nation-building and common values in Russia*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2005; **A. CURANOVIĆ**, *The religious factor in Russia’s foreign policy*, Routledge, Abingdon 2012, i primi tre capitoli della parte I; **K. KOVALSKAJA**, *The traditional and the non-traditional in the religious life of the Russian Federation*, in <http://mundoeslavo.com>.

¹⁰⁵ **M. SHTERIN, J.T. RICHARDSON**, *Local Loopholes. The Regional Religious Legislation in Russia (1994-1997)*, relazione presentata al convegno della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni, Tolosa, 7-11 luglio 1997; **G. CODEVILLA**, *Stato e Chiesa nella Federazione Russa. La nuova normativa nella Russia postcomunista*, La Casa di Matriona, Milano, 1998, p. 37. Dello stesso Autore si legga *Dallo scontro all’incontro. 1917-1997: ottanta anni di politica ecclesiastica russa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2015; Si legga anche **SANTO SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA**, *Introduzione di Kirill I Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, Fondamenti della dottrina sociale. Chiesa ortodossa russa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2011.

¹⁰⁶ **G. CODEVILLA**, *Stato e Chiesa nella Federazione Russa*, cit., p. 59 ss. Sulla posizione d’intolleranza nei confronti delle minoranze religiose si vedano: **M. SHTERIN**, *New Religions in Changing Russia: opportunities and challenges*, in O. Hammer, M. Rotstein (eds.), *Cambridge Companion to New Religious Movements*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 286-302; **OLGA SIBIREVA**, *Freedom of Conscience in Russia: Restrictions and Challenges in 2017*, in <http://www.sova-center.ru>; **V. KARPOV, E. LISOVSKAJA**, *Religious Intolerance towards Western Churches in Russia*, in <http://www.eastwestreport.org>; **O. OLIKER**, *Religion and violence in Russia*, in https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fspublic/publication/180530_Oliker_ReligionandViolenceinRussia_Web.pdf. Uno dei contenuti più inquietanti della Legge federale del 26 settembre del 1997, in parte sostituita dalla Legge Jarovaja del luglio 2016, è il capitolo secondo in cui si descrive la differenza tra ciò che è lecito, come le associazioni religiose, per le quali è previsto un percorso legale di registrazione e possesso di immobili, attività caritative, seminari, di formazione e di relazioni internazionali e in gruppi religiosi e ciò che non essendo lecito subisce il destino discriminatorio della liquidazione, a seguito di decisione giudiziaria, ispirato a un’ideologia persecutoria anti sette. «О свободе совести и о религиозных объединениях» (O svobode sovesti i o religioznykh



L'emanazione della nuova Legge sulla libertà religiosa solleva numerosi dubbi sulla liceità di nuove ipotesi delittuose di incerto fondamento scientifico, non previsti dal diritto penale comune e che sarebbero attribuibili in modo esclusivo alle nuove sette, quali il cosiddetto "lavaggio del cervello" o la "manipolazione mentale", o quando, come avviene in Russia, si elencano tra le "sette totalitarie" semplicemente tutte le comunità religiose diverse dalla Chiesa Ortodossa russa, con la quale il governo russo intrattiene una sinfonica relazione che viene definita la forma ideale del rapporto Chiesa -Stato¹⁰⁷. La Russia assume un atteggiamento ammiccante alla legislazione greca e non tiene conto del fatto che questo tipo di concezione limitata e limitante della libertà religiosa si scontra, oltretutto, con la posizione assunta dall'Unione europea, ragione per cui la Russia spesso incorre in sanzioni per le sue posizioni intransigenti nei confronti del proselitismo, ritenuto una sorta di attacco frontale alla religione di Stato, e, inoltre, questo atteggiamento è anche all'origine di numerose pronunce della stessa Corte di Strasburgo¹⁰⁸.

Questa premessa storica ci consente una lettura dei fatti di Vilnius più aderente alla realtà storica di questo paese. La preoccupazione che emerge dalle considerazioni e dalle successive decisioni terapeutiche del medico dell'ospedale è, infatti, in qualche misura espressione di quella più generale che anima lo stesso governo lituano nell'ostacolare la diffusione delle religioni diverse dalla ortodossa e soprattutto le nuove religioni che vengono paragonate alle sette. Interessante è la posizione del governo lituano che descrive l'atteggiamento di tutela prestato nei confronti della religione cattolica motivandolo con l'accento non solo

ob'edinenijach), testo disponibile sul sito internet www.pravo.gov.ru e consultabile anche in italiano su <https://www.olir.it/documenti/?documento=1874>. Per un contributo critico alla normativa citata si veda **G. CODEVILLA**, *Il progetto di Legge Tjul'kin per modificare la legislazione sulle associazioni religiose*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., luglio 2007, in particolare sulla legge 1997 pp. 4-5. Per una visione completa della situazione politica in Russia che aiuta a comprendere il clima "neoconfessionista" anche degli altri paesi dell'ex federazione, come la Lituania, si vedano dello stesso **Autore** *Dalla Rivoluzione bolscevica alla Federazione russa. Traduzione dei primi atti normativi e testi costituzionali*, Franco Angeli Editore, Bari, 1996; *Laicità dello Stato e separatismo nella Russia di Putin*, in **AA. VV.**, *Chiesa Cattolica in Europa centro-orientale: libertà religiosa e processo di democratizzazione*, a cura di A.G. Chizzoniti, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 137-286.

¹⁰⁷ **G. CODEVILLA**, *Dallo scontro all'incontro*, cit., p. 94, nota n. 291.

¹⁰⁸ Si vedano sul tema tre pronunce della CEDU nelle quali si delinea il clima di tensione religiosa interno al paese: ECHR, *Church of Scientology Moscow v. Russia*, 5 aprile 2007; ECHR, *Testimoni di Geova v. Russia*, 10 giugno 2010; ECHR, *Church of Scientology of St. Petersburg and others v. Russia*, 2 ottobre 2014.



alla questione, opinabile se non addirittura rifiutabile, del criterio di maggioranza riferito alla chiesa cattolica, ma anche perché si vede quest'ultima come fonte della morale comune. Ancor più significativo è il valore politico, non solo ideologico della religione cattolica per la parte da questa confessione religiosa svolta nell'implementazione della giovane democrazia lituana in quanto essa "*particularly contributed to the anti-Soviet resistance during the period of occupation and to the restoration of independence of Lithuania in 1990*"¹⁰⁹.

L'atteggiamento di rigidità radicato nei paesi dell'ex Unione sovietica nei confronti della libertà religiosa si spiega con la necessità avvertita da quelle popolazioni di salvaguardare, prima ancora della propria identità religiosa ortodossa, la propria identità culturale, che poi con quella religiosa si fonde e si lega in un vincolo di sostegno e riconoscibilità reciproca. Viene in mente il concetto del "*living together*" o "*vivre ensemble*"¹¹⁰ come patrimonio di valori comuni che rappresentano un insieme di norme morali e culturali condivise, non solo religiose, dunque, che costituiscono un limite, quasi di ordine pubblico, all'ingresso di elementi diversi e destabilizzanti¹¹¹. Consentire il libero ingresso e il conseguente sviluppo di sette minoritarie viene percepito in Lituania come un pericoloso attentato alla propria tradizione culturale, e ai valori fondativi della nazione e del vincolo sociale sul quale essa si base, tra questi valori emergono quelli religiosi, ma con riferimento esclusivo, ed escludente, alla religione cattolica. "Nella religione c'è qualcosa di eterno che è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato"¹¹²,

¹⁰⁹ ECHR, *Sekmadienis Ltd. Vs. Lithuania*, 30 gennaio 2018, si veda sul tema il commento di **N. COLAJANNI**, *Quando la libertà prevale sulla morale: la pubblicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 8 del 2018, in particolare p. 5.

¹¹⁰ **S. ANGELETTI**, "*Vivre ensemble*" con il velo integrale? *Religione e spazio pubblico di fronte ai giudici di Strasburgo*, in <http://people.unica.it/pierangelafloris/files/2014/11/ANGELETTI-SASvFrance.pdf>; **A. LICASTRO**, *I mille splendidi volti della Corte di Strasburgo: guardarsi in faccia è condizione minima del "vivere insieme"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 28 del 2014.

¹¹¹ Interessante osservare l'intreccio tra dimensione politica e religiosa nella vicenda del Tempio del Popolo - gruppo attivo all'interno di una rispettata dell'organizzazione religiosa, "i Discepoli di Cristo", che aveva caratteristiche più politiche che religiose. Si trattava di un strumento ingannevole a base politica "fondato sull'uso della religione per promuovere il socialismo", **J.R. HALL**, *Gone from the Promised Land. Jonestown in American Cultural History*, Transaction Books, New Brunswick (New Jersey)-Oxford, 1987, pp. 26-27.

¹¹² **É. DURKHEIM**, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), traduzione italiana a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 490.



la società la fonte viva a cui si alimenta una religione, ma quest'ultima si distingue dal culto individuale,

“non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità”¹¹³. “La condivisione sociale del credo crea, una comunanza moralmente coesa e una coscienza collettiva. Infatti, la coerenza religiosa e l'omogeneità culturale sono perfino considerate un prerequisito dello stato costituzionale”¹¹⁴.

Ecco spiegato perché un indebolimento del fattore religioso tipico dei momenti storico-politici di transizione politico-istituzionale di un paese si accompagna, di solito, a una “mediocrità morale”¹¹⁵, sebbene il concetto di sacro non scompaia ma si ricicli in forme di religiosità politica, tipici fenomeni dei totalitarismi novecenteschi, e cerchi spazi di sopravvivenza nel territorio inospitale della secolarizzazione e del pluralismo.

L'esperienza lituana può essere letta come riprova che cultura e religione siano pensabili fra i fondamentali fattori genetici delle identità individuali e collettive¹¹⁶. Ogni religione possiede un forma culturale, o una molteplicità di espressioni culturali come il cattolicesimo, e tra religione e cultura si crea uno scambio ciclico di forme e contenuti, questo scambio si innesta, poi, nel tessuto di una laicità che deve farsi inclusiva, articolata, dialogante, interculturale nella sua duplice accezione descrittiva e prescrittiva¹¹⁷, o semplicemente nel metodo, senza però,

¹¹³ **É. DURKHEIM**, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 491.

¹¹⁴ **E. FALLETTI**, *Autodeterminazione, libertà religiosa e consenso medico*, in *www.europeanrights.eu*, 1 luglio 2018, p. 1.

¹¹⁵ **E. FALLETTI**, *Autodeterminazione*, cit., p. 492.

¹¹⁶ La connessione tra cultura e religione è oggetto di studio di una larga parte della dottrina ecclesiasticistica italiana, che traghetta il tradizionale sistema del diritto ecclesiastico verso quello del diritto interculturale, *cross culture law*, che si ritiene avere una più qualificata attitudine alla soluzione dei conflitti contemporanei tra i diversi sistemi religiosi e giuridici. Si veda in particolare **M. RICCA**, *Dike meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, **ID.**, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013; **G. ANELLO**, *Tradizioni di giustizia e Stato di diritto*, I, *Religioni, giurisdizione e pluralismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011, pp. 61-139; **P. CONSORTI**, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013, pp. 207-215; **M. d'ARIENZO**, *Le sfide della multiculturalità e la dimensione religiosa*, in *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, a cura di F. Abbondante, S. Prisco, Editoriale scientifica, Napoli, 2015, pp. 45- 67.

¹¹⁷ **M. RICCA**, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2008, p. 8, per la precisione l'Autore si riferisce alla prassi democratica, di cui la laicità rappresenta una caratteristica essenziale. Per un'inquadramento del pluralismo



aggiungo, eliminare l'esigenza di tutelare la comunità nazionale ospitante dal pericolo di un universalismo dissolvente le specifiche identità¹¹⁸. In questa prospettiva va probabilmente letta la reazione del medico di Vilnius, la cui condotta si manifesta condizionata dal tradizionale paradigma culturale religioso lituano che vede nell'alterità-diversità fideistica un pericolo per la cultura autoctona, così saldamente legata alla religione tradizionale cattolica che ha rappresentato un baricentro ideologico nell'indeterminatezza politica e sociale seguente la dissoluzione della Federazione Russa e la conquista dell'indipendenza nazionale.

Il dibattito sulla relazione tra l'attitudine laica, che ci si attende da un ordinamento giuridico, e il peso da dare alla tradizione culturale religiosamente orientata è il cuore di un dibattito vivo nel mondo occidentale.

Se per religione intendiamo *"an essential component of tradition"*¹¹⁹, una società che dovesse perdere il senso della religione rischierebbe di perdere la sua tradizione, che non è un concetto statico ma una *"ongoing conversation within a framework of shared understanding"*¹²⁰, senza la quale è stato paventato un rischio ancora più grande cioè la perdita della storia stessa di una società¹²¹. Sembra, però, quasi che la contemporaneità voglia rinunciare al valore fondante della tradizione nella convinzione di lasciare spazio a una volontà decisionale individuale che in fondo genera

vissuto come problema della società contemporanea si vedano le considerazioni di **P. CONSORTI**, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2007, in particolare p. 1; **J. RATZINGER**, *Ciò che tiene unito il mondo*, Intervento in dialogo con Jurgen Habermas tenuto il 19 gennaio 2004 a Monaco di Baviera presso la Katholische Akademie, in http://www.istitutodegasperi-emilia-romagna.it/pdf/Cardinale_Ratzinger.pdf, p. 4: "L'interculturalità mi sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalista occidentale. Infatti, entrambi si considerano universali in base alla propria percezione di sé e aspirano a esserlo anche de iure". Per un'idea di coincidenza tra multiculturalità e multireligioso **S. FERLITO**, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, in particolare p. 16.

¹¹⁸ «Posto che una buona società non deve essere chiusa, quanto "aperta" può essere una società aperta? S'intende, aperta senza autodistruggersi come società, senza esplodere o implodere», si chiede **G. SARTORI**, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano, 2000, p. 15.

¹¹⁹ **Z.R. CALO**, *Law and tradition in a detraditionalized Europe*, in **AA. VV.**, *Law, Religion and Tradition*, a cura di J. Giles, A. Pin, F.S. Ravitch, Springer, 2018, pp. 135-136.

¹²⁰ **Z.R. CALO**, *Law and tradition*, cit., p. 136.

¹²¹ Si rinvia alla lettura di **M. PERA, J. RATZINGER**, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano, 2004.



solo indeterminatezza e una crisi dell'identità collettiva, continuamente sottoposta a un'abbondanza di infiltranti e a volte contrastanti opzioni individuali.

Lo spettro che si nasconde dietro il tentativo di tutela di una cultura monolitica religiosamente indirizzata è, in fondo, quello del ritorno di una supremazia del criterio numerico della maggioranza, la cui obsolescenza teorica, e la conseguente non operabilità nella tutela del fenomeno religioso, viene da tempo rilevata ed evidenziata da numerosi pronunciamenti delle corti nazionali. Si guardi ad esempio alle pronunce della Cassazione penale italiana¹²² e della Corte europea dei diritti

¹²² Volendo ragionare sul criterio della maggioranza non si può prescindere dal pensiero di uno dei padri fondatori della dottrina ecclesiasticistica italiana, Francesco Scaduto. Il professore siciliano, convinto sostenitore del separatismo e dell'uguaglianza religiosa in nome di un diritto pubblico moderno e razionale, ritiene necessario operare una distinzione tra situazione di fatto, ossia il dato numerico della maggioranza, e rapporto giuridico, ossia il privilegio accordato alla confessione cattolica in ragione del numero dei suoi adepti, e si discosta dalle posizioni di Francesco Ruffini, altro fondatore della scienza del diritto ecclesiastico, per il quale i privilegi della Chiesa cattolica sono, invece, ragionevolmente giustificati dalla potenza e dal numero. Sul punto si leggano le intese pagine del saggio di **O. CONDORELLI**, *Attualità di Francesco Scaduto. Riflessioni a margine di uno scritto del 1914*, in *Diritto e Religioni*, II, 2015, in particolare pp. 169-172.

Ancora per quanto riguarda l'esperienza italiana si ricorda la pronuncia della Corte costituzionale, 20 novembre 2000 n. 508, in cui si legge una spiegazione dell'importanza sociale della religione di maggioranza che può essere estesa alla situazione lituana: "il sistema originario dei reati in materia di religione "si spiega per il rilievo che, nelle concezioni politiche dell'epoca, era riconosciuto al cattolicesimo quale fattore di unità morale della nazione"; la religione cattolica, pertanto, "oltre a essere considerata oggetto di professione di fede, era assunta a elemento costitutivo della compagine statale e, come tale, formava oggetto di particolare protezione anche nell'interesse dello Stato". "La protezione del sentimento religioso [...] deve abbracciare allo stesso modo l'esperienza religiosa di tutti coloro che la vivono, nella sua dimensione individuale e comunitaria, indipendentemente dai diversi contenuti di fede delle diverse confessioni. [...] la diversa intensità di tutela, infatti, inciderebbe sulla pari dignità della persona e si porrebbe in contrasto col principio costituzionale della laicità o non-confessionalità dello Stato", si legge in Cass. pen., 18 dicembre 1998, n. 13364, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1999/3, p. 847 ss. Dello stesso orientamento Cass. pen., ord. 18 dicembre 2000, n. 263, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000/3, pp. 1143 ss. Per un commento critico sul punto si vedano: **N. MARCHEI**, "Sentimento religioso" e bene giuridico. *Tra giurisprudenza costituzionale e novella legislativa*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 50 ss.; **G. CASUSCELLI**, *Appartenenze/credenze di fede e diritto penale: percorsi di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2008, in particolare pp. 10-11; **ID.**, *La tutela penale*, in **AA. VV.**, *Nozioni di diritto ecclesiastico*, a cura di G. Casuscelli, 5^a ed., Giappichelli, Torino, 2015, p. 359 ss.; **A. GIANFREDA**, *Diritto penale e religione. Tra modelli nazionali e giurisprudenza di Strasburgo (Italia, Regno Unito e Francia)*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 159-163.

L'esperienza sociale della maggioranza della collettività ha finito per incidere sul



dell'uomo¹²³ che sottolineano la valenza qualitativa più che quantitativa del sentimento religioso. Ma sanzionare la Lituania per la violazione della libertà religiosa della paziente è per la verità aver compiuto una scelta a favore dell'opzione fideistica individuale da far prevalere sull'identità collettiva.

8 - La sfida dell'inclusione dell'altro da sé: scelte etero-spirituali e *prudentia iuris*

Il nodo dolente della relazionalità umana è sempre quello che nasce dalla ricerca infinita della nostra identità attraverso il confronto con l'altro da noi¹²⁴, l'identità sembra essere la questione all'ordine del giorno, il mito che unisce e divide al tempo stesso¹²⁵. Da qui nasce il dramma dell'inclusione dell'altro da sé¹²⁶, nelle sue diverse coniugazioni, che sia un soggetto con una fede religiosa differente o che abbia comportamenti considerati non normali. Ritorna con forza evidente la necessità di dar voce, attraverso un necessario dialogo simmetrico nella relazione tra

tessuto normativo, attribuendo un plusvalore alla tutela del sentimento religioso più diffuso, che autorizza in alcuni casi una repressione ideologica delle minoranze. Vedi **P. SIRACUSANO**, *I delitti in materia di religione, Beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 24; **V. PACILLO**, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006, n. 85*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 17.

¹²³ ECHR, *Otto Preminger Institut v. Austria*, 20 settembre 1994, *Dissenting opinion* Judge Palm, Pekkanen and Makargizyk, n. 4.

¹²⁴ **A. DE SIMONE**, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in http://postfilosofie.it/archivio_numeri/anno1_numero1/anno1_numero1_desimone.pdf, pp. 165-191.

¹²⁵ **Z. BAUMAN**, *Intervista sull'identità*, traduzione italiana di F. Galimberti, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 15-17.

¹²⁶ Diventa prioritario riuscire a racchiudere l'io e l'altro in uno spazio che diventa il territorio della complementarietà, quello spazio terzo che si fa "noi", ossia comunità, società, relazione esistenziale, in cui l'ipse si riconosce nel *idem* trovando entrambi la compiutezza del loro essere. Suggestiva la lettura di **L. ALICI**, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma, 1999, in cui l'Autore mostra come per Agostino l'io si trovi senza disgiungere l'interiorità dalla comunità, in particolare pp. 121 e 282. Sul tema il classico di **P. RICOEUR**, *Le conflict des interprétations. Essais de herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, traduzione italiana a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977, e **ID.**, *Sé come un altro*, traduzione italiana a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, ed. 2011, in particolare, **D. IANNOTTA**, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a **P. RICOEUR**, *Le conflict*, cit., p. 13; **R.G. ROMANO**, *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?*, in *Quaderni di intercultura*, anno II, 2010, interessante soprattutto per la ricostruzione del pensiero di Zygmunt Bauman e Ulrich Beck sul tema.



paziente e medico, al vissuto dell'individuo, a quella dimensione che può non risultare immediatamente osservabile, o decifrabile, ma che rappresenta per ogni individuo il tessuto connettivo sul quale si sviluppa la propria esistenza, e di dar voce alla rete di fattori culturali e religiosi che ne determina la cornice esistenziale¹²⁷.

Se consideriamo inevitabile restituire alle persone la loro storicità e individualità, la funzione importante del diritto, forse la sua vera sfida in epoca di pluralismo, diventa quella di interpretare, anche storicamente, il dinamico intreccio tra istanze sociali e individuali in una costante opera di bilanciamento¹²⁸, alla luce del superamento di quei paradigmi nosografici che riducono il soggetto alla sua malattia, ostacolando una visione globale e completa di tutte quelle concause che hanno determinato l'epifania patologica e che possono contribuire al suo superamento e al raggiungimento di "uno stato di equilibrio", quell'"l'intima adeguatezza e l'intimo accordo con se stessi"¹²⁹ che è la salute. In questo ecosistema che ruolo ha la dimensione sacra?

Il sacro, ultimo e vero mistero dell'esistenza umana, che si fa religione non può esistere se non all'interno di un processo storico e antropologico di inculturazione, non può vivere ed essere inteso senza il contesto vitale in cui si innesta. Oggi si incrociano tendenze diverse generate da quella tendenziale liquidità¹³⁰ dei confini politico-economici che, in qualche misura, favorisce i processi migratori. Da una parte si registra l'ambizione a creare un sistema giuridico pacifico di convivenza tra le diverse espressioni religiose, che incarni il superamento del legame storico politico e culturale dell'uomo con la terra di provenienza e, che quindi, anche a prescindere dal pronunciamento di una determinata volontà politica in tal senso, crea una sorta di uniformante e mortificante omogeneizzazione. Contrapposta a questa *reductio ad unum* resiste la propensione a mantenere le peculiarità di ogni singola espressione religiosa e culturale, pur facendole confluire in un contesto di armoniosa e policroma convivenza.

¹²⁷ Ancora **B. SERRA**, *Sanità, religione*, cit., p. 29; **H.G. GADAMER**, *Dove si nasconde la salute*, edizione italiana a cura di A. Gieco, V. Lingiardi, Raffaello Cortina, Milano, 1994, p. 28 ss. Considerazioni giuridiche sul punto in **P. DELL'ACQUA**, *Persone, malattia mentale e guarigione*, in *I diritti in medicina*, L. Lenti, E. Palermo Fabris, P. Zatti (a cura di), *Trattato di Biodiritto*, S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), Giuffrè, Milano, 2011, p. 786.

¹²⁸ **P. ZATTI**, *Oltre la capacità di intendere e volere*, in **AA. VV.**, *Follia e diritto*, a cura di G. Ferrando, G. Visintini (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 55 ss.

¹²⁹ **H.G. GADAMER**, *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 118.

¹³⁰ Il riferimento è a **Z. BAUMANN**, *Modernità liquida* (2000), edizione italiana a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2011.



Una soluzione possibile, per creare un reale pluralismo religioso, resta lo sforzo di pensare le diverse religioni come “una famiglia di verità”¹³¹, in cui i cerchi concentrici di quelli che vengono percepiti come assiomi incorruttibili si compenetrino in un concetto unico, in un esclusivo disegno, in cui leggere “i diversi modi secondo cui nella storia Dio ha cura del mondo e dell’uomo”, un disegno in cui l’accoglienza è “l’unica via per l’affermazione della libertà”¹³², un’esperienza in cui si guarda con lente antropologica alla condivisione della comune esperienza del sacro, piuttosto che all’improbabile equivalenza dogmatica dei contenuti¹³³.

Questo traguardo si potrà raggiungere a prezzo di superare il pregiudizio di considerare il fattore religioso come inadeguato a rappresentare l’uomo contemporaneo “in quanto contraddice la sua idea umanistica di ragione, illuminismo e libertà”¹³⁴. Il diritto positivo in questa missione rivela, però, i suoi limiti, se non si sviluppa “un diritto comune precedente al dogma” - aggiungerei anche al dogma della esclusiva positività della norma, non solo al dogma teologico - “almeno un *minimum* giuridico, le cui basi devono trovare il proprio fondamento non più nella fede, ma nella natura, nella ragione umana”, *fide et cultura illuminata*¹³⁵. La libertà religiosa deve oggi essere vissuta come “frutto di un complessivo progresso della civiltà”¹³⁶, non un frutto stagionale del singolo legislatore nazionale temporaneamente ‘ispirato’ in questa direzione.

¹³¹ M. FUSS, *La diffusione delle religioni orientali in occidente*, in *Il relativismo religioso sul finire del secondo millennio*, a cura del Gruppo di ricerca e di Informazione sulle Sette, Prefazione di G. Ferrari, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 138-144.

¹³² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 45, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

¹³³ M. FUSS, *La diffusione delle religioni orientali in occidente*, cit., p. 141.

¹³⁴ K. HÜBNER, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2003, p. 148.

¹³⁵ J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., p. 4: «Forse oggi la teoria dei diritti umani dovrebbe essere integrata da una dottrina dei doveri umani e dei limiti umani, e ciò potrebbe però aiutare a rinnovare la questione, se non ci possa essere una ragione naturale, e dunque un diritto razionale, per l’uomo e la sua esistenza nel mondo. Un simile discorso dovrebbe oggi essere interpretato e applicato interculturalmente. Per i cristiani ciò avrebbe a che fare con la creazione e con il Creatore. Nel mondo indiano corrisponderebbe al concetto di “Dharma”, la legge interna all’essere, nella tradizione cinese all’idea degli ordinamenti celesti».

¹³⁶ C. CARDIA, *La libertà religiosa e la crisi dei diritti umani*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2016, p. 2.



Dove c'è libertà religiosa e laicità cresce la libertà di pensiero, di cultura, cresce la dignità umana, e viceversa. Bisogna forse rimeditare quanto diceva all'Imperatore Valentiniano il pagano Simmaco nel 384 d.c. nella sua *Relatio III*, commentata criticamente da Sant'Ambrogio: “*uno itinere non potest perveniri ad tam grande mysterium*”¹³⁷. “Ampiezza mentale, per non rinchiudersi con ossessione su poche idee, e flessibilità per poter modificare o completare le proprie opinioni. È possibile che dal mio pensiero e dal pensiero dell'altro possa emergere una nuova sintesi che arricchisca entrambi”. L'unità alla quale occorre aspirare non è uniformità, ma una “unità nella diversità” o una “diversità riconciliata”, come si legge nell'*Amoris Laetitia*, n. 139, da cui prendiamo in prestito la felice immagine.

Unico limite e comune denominatore nel mare dell'alterità culturale e religiosa rimane la dignità della persona umana¹³⁸, presupposto teorico dei diritti fondamentali, un concetto relazionale che eccede assiologicamente le stesse norme giuridiche e che “non è effetto di un bilanciamento, ma è la bilancia medesima”¹³⁹. Ma è l'umanità, non tanto la sua dignità, dunque, quel metavalore che può tradursi contemporaneamente in principio di “speranza e di responsabilità”¹⁴⁰, riprodurre la sintesi tra identità e alterità, eguaglianza e diversità, e rendere la norma giuridica veramente dialogante e inclusiva e non asservita all'influenza politica e culturale della maggioranza governante¹⁴¹. La norma, che si muove in un orizzonte di giustizia, è un

¹³⁷ Vedi *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18; Simmaco, Terza Relazione. Introduzione* di I. Dionigi, traduzione italiana di A. Traina, con un Saggio di **M. CACCIARI**, testo latino a fronte, BUR, Milano, 2006, e il commento critico di **E. COLAGROSSI**, *Non uno itinere. La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.*, in *Qui est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (IV-XIII)*, a cura di E. Piazza, Alteritas, Verona, 2016, pp. 81-97, in https://www.academia.edu/34525578/Non_uno_itinere._La_disputa_tra_Simmaco_e_Ambrogio_nel_quadro_del_conflitto_tra_paganesimo_e_cristianesimo_nel_IV_secolo_d.C.

¹³⁸ Il concetto di dignità umana, *Menschenwürde*, come “il portale attraverso cui il contenuto universalistico egualitario della morale viene immerso nel diritto”, **J. HABERMAS**, *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in **ID.**, *Questa Europa è in crisi*, traduzione italiana a cura di C. Mainoldi, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 12-13.

¹³⁹ **G. SILVESTRI**, *Considerazioni sul valore costituzionale della dignità della persona*, intervento al *Convegno trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola*, tenutosi a Roma il 1° ottobre 2007, in <http://archivio.rivistaaic.it/dottrina/libertadiritti/silvestri.html>.

¹⁴⁰ **P. HÄBERLE**, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Edizione italiana a cura di J. Luther, Carocci, Roma, 2002, p. 172.

¹⁴¹ **V. DE FALCO**, *La concezione pluralista del patrimonio culturale e l'articolazione*



quid che esiste nella realtà, trascendendone le mere esigenze pratiche prima di essere cristallizzata in una espressione linguistica¹⁴² e interpretata alla luce di quei passaggi di senso stratificati “dalla storia e dalla memoria culturale”¹⁴³.

Ai giuristi, *cultores* di quella *virtus intellectualis*¹⁴⁴ che è la *prudentia* declinata nelle sue otto *partes*¹⁴⁵, compete di cogliere l’essenza del *jus* nel continuo fluire dell’esistenza. Col praticare tale *habitus* si eviterebbe il pericolo di “incoerenza dell’ordinamento giuridico”¹⁴⁶ che scaturisce dall’incessante sovrapporsi delle “geometrie giurisprudenziali”¹⁴⁷, con le annesse derive nomopoietiche¹⁴⁸, anche sui temi più delicati, che innescano spesso solo circuiti di giustificazione autoreferenziale¹⁴⁹ della società e dell’autorità che la regge, deprivando la democrazia della sua essenza profonda, ovvero la sovranità popolare che viene alla fine così zittita. Forse sarebbe utile far rivivere, in questa babele giuridica, spesso creata da una sovraesposizione giurisprudenziale che deve produrre

differenziata del potere, in AA. VV., *La macchina delle regole, la verità della vita*, a cura di G. Limone, Franco Angeli, Milano, 2015, pp. 229-274, in particolare p. 231 e bibliografia citata in nota.

¹⁴² B. LEONE, *Lezioni di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 162.

¹⁴³ Il riferimento è alle riflessioni di M. RICCA, *Divorzi diversi e geografia giuridica interculturale Il “termine” mobile del matrimonio*, in *Calumet, Intercultural law and humanities review*, consultabile su http://www.windogem.it/calumet/upload/pdf/mat_64.pdf, online dal 23 ottobre 2017.

¹⁴⁴ Sulla *virtus intellectualis* della *prudentia* nella ricostruzione del pensiero giuridico medievale si veda lo studio di O. CONDORELLI, *Prudentia in iure. La tradizione dei giuristi medievali (prime ricerche)*, in *Phronêsis-Prudentia-Klugheit, Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit. Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell’età moderna*, a cura di A. Fidora, A. Niederberger, M. Scattola, Brepols, Porto, 2013, pp. 137-201, in particolare p. 138.

¹⁴⁵ O. CONDORELLI, *Prudentia in iure*, cit., p. 157.

¹⁴⁶ A. FAVARO, *La prudenza del giurista e la natura del diritto*, in *Ephemerides iuris canonici*, 58, n. 2, 2018, p. 530.

¹⁴⁷ L’espressione suggestiva è di A. CARRINO, *Kelsen e il problema della scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche, Napoli, 1987, pp. 61-62.

¹⁴⁸ La suggestione per questa affermazione viene dalla lettura di un saggio sulla funzione della giurisprudenza nell’ordinamento canonico e il suo armonico collegamento con la funzione legislativa propria, ma non esclusiva, del legislatore nell’ottica del fine comune del servizio alla comunità dei fedeli, opera di F. FINOCCHIARO, *La giurisprudenza nell’ordinamento canonico*, in *La norma en el Derecho Canónico, Actas del III Congreso Internacional de Derecho canónico* (Pamplona, 10-15 de octubre de 1976), EUNSA, Pamplona, 1979, pp. 989-1008, in particolare p. 991.

¹⁴⁹ G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. III. L’uomo, il diritto, la giustizia*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 4.



scienza di valori e non di parole¹⁵⁰, il senso del monito di Socrate nel Fedro di Platone: “Della sapienza poi tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità; infatti essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati conoscitori di opinioni invece che sapienti”¹⁵¹. Quanto, poi, alla questione della problematica sopravvivenza della libertà religiosa in un mondo multiculturale forse bisogna ragionare sulla possibilità di annullare le distanze tra le religioni legate a un concetto storico-politico culturale di popolo o nazione, senza giungere all'indifferenza dei valori¹⁵². Magari si può ripensare all'universalismo mistico di Agostino, che come ci ricorda Ratzinger si può rivelare adeguato strumento nella ricostruzione di una vera laicità¹⁵³, per rileggere il rapporto dell'uomo con il sacro secondo la cifra della sincera ricerca della verità, e di Dio, in questa *mondana peregrinatio* comune a tutte le creature¹⁵⁴.

¹⁵⁰ H. KANTOROWICZ, *Rechtswissenschaft und Soziologie*, (1911), ristampa Karlsruhe, Müller, 1962, p. 162.

¹⁵¹ PLATONE, *Fedro*, 275 A, a cura di G. Reale, *Introduzione e traduzione di G. Reale, Appendice bibliografica di E. Peroli*, Bompiani, Firenze, 2017, p. 197.

¹⁵² J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 50 ss.

¹⁵³ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 20 febbraio 2008 (in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080220.html); in modo più approfondito la teologia politica del pontefice risalta in J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen* (1971), edizione italiana a cura di G.M. Vian, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2009.

¹⁵⁴ AGOSTINO, *La città di Dio*, traduzione, *Introduzione e note* a cura di L. Alici, Rusconi, Milano, 1992, in particolare libro I, 8, 2, 91.