

DANIELE ANSELMO

*I Nuovi Movimenti Religiosi e la frontiera della coscienza.  
Riflessioni sulla libertà di proselitismo e di culto*

*New Religious Movements and the Border of Consciousness.  
Reflections on Freedom of Proselytizing and Worship*

#### ABSTRACT

Il presente saggio si propone di analizzare il difficile rapporto tra libertà di coscienza e libertà di religione. Troppo spesso, infatti, i due termini vengono utilizzati come sinonimi, mentre il loro spettro semantico è profondamente differente, tanto che – come si tenta di mettere in luce – a volte le due libertà collidono. Ciò risulta particolarmente evidente nel caso dei Nuovi Movimenti Religiosi che spesso adottano tecniche di persuasione che alterano lo stato di coscienza. Si pone allora il problema se la libertà di coscienza debba essere intesa come libertà ad una coscienza consapevole e se, in quest'ultimo caso, essa possa contrastare con la libertà di religione.

This paper aims to analyse the difficult relationship between freedom of conscience and freedom of religion. Often, in fact, the two terms are used interchangeably, while their semantic spectrum is profoundly different, and – as I try to show – sometimes the two freedoms collide. This is particularly evident in the case of new religious movements, which often adopt techniques of persuasion that alter the state of consciousness. This raises the question of whether freedom of conscience is to be understood as freedom to conscious awareness, and if, in the latter case, it may be contrary to the freedom of religion.

#### KEYWORDS

Libertà di coscienza, libertà di religione, Nuovi Movimenti Religiosi, tecniche di persuasione, bioetica

Freedom of conscience, freedom of religion, New Religious Movements, techniques of persuasion, bioethics

DANIELE ANSELMO\*

*I Nuovi Movimenti Religiosi e la frontiera della coscienza.  
Riflessioni sulla libertà di proselitismo e di culto*

1. *Introduzione* – 2. *Scatole cinesi: sulle co-implicazioni di libertà di coscienza e libertà di religione* – 2.1 *Coscienza cognitiva e coscienza normativa* – 3. *Sui modi della libertà religiosa* – 4. *Libertà di proselitismo e di culto e Nuovi Movimenti Religiosi* – 4.1 *Le tecniche di persuasione* – 4.2 *La cartina al tornasole. Libertà di coscienza e tecniche di persuasione.* – 5. *Conclusioni*

1. *Introduzione*

Nel libro *Incontri con uomini straordinari*<sup>1</sup>, Georges I. Gurdjieff narra di uno strano episodio accadutoogli in uno dei suoi viaggi: alcuni ragazzi, per gioco, avevano tracciato un cerchio in terra attorno ad un altro giovane, che una volta rinchiuso lì dentro cominciò ad urlare, supplicandoli di farlo uscire. Era come se quel ragazzo fosse letteralmente imprigionato all'interno di una semplice linea curva tracciata con un bastoncino sulla nuda terra e non potesse davvero uscirne. Una sorta di incantesimo sul quale l'autore si interrogò a lungo, non nascondendo di avere per giunta replicato quanto accaduto per osservare le reazioni di altri soggetti appartenenti alla stessa religione del giovane. All'interno del cerchio vi era un ragazzo di fede yazida, una antica religione praticata presso alcune popolazioni kurde, oggi nota come la religione degli adoratori del diavolo.

L'immagine del cerchio ritorna spesso nelle religioni e nelle filosofie orientali, ogni volta con un significato differente. In questo caso, però, sembra potersi affermare che il cerchio rappresenti un vero e proprio spartiacque, una separazione tra due spazi di vita differenti, lo spazio sacro e lo spazio profano. Non un tempio fatto di possenti colonne, non una soglia di fulgido marmo contribuivano a definire ciascuno spazio, ma una semplice linea curva tracciata sul terreno. All'interno del cerchio quell'uomo riusciva a muoversi tranquillamente, ciò che non riusciva a fare era valicare *la* linea.

Nel ripetere l'esperimento Gurdjieff tentò, aiutato da un amico, di portare con la forza fuori dal cerchio l'uomo che vi era stato rinchiuso, ma incontrò una resistenza fisica quasi inspiegabile e solo a forza riuscì a strapparla via da quell'"incantesimo", ma a prezzo dell'incoscienza del soggetto. Solo dopo avere cancellato una parte della linea, creando in tal modo un varco, il "grande iniziato" si accorse che l'uomo "imprigionato nel cerchio di terra" riusciva ad uscire da esso senza esitazioni e soprattutto in piena coscienza.

Il problema che si cercherà di trattare in questo contributo, almeno per le vie generali, è proprio quello della coscienza e delle interconnessioni tra quest'ultima e la "religione" e in particolare il tema dell'influenza che la "religione" può avere sulla vita e sulle scelte del soggetto che vi appartiene. Così come nel suggestivo racconto di Gurdjieff, l'ipotesi del presente lavoro è che oggi nei c.d. Nuovi

\* Assegnista di ricerca in Filosofia del diritto, Università degli Studi di Palermo. Email: [daniele.anselmo@unipa.it](mailto:daniele.anselmo@unipa.it).

<sup>1</sup> GURDJIEFF 1960.

Movimenti Religiosi la coscienza possa ritrovarsi “imprigionata” all’interno di una linea che l’individuo non ha (consapevolmente) contribuito a delineare, e dalla quale, soprattutto, non può uscire, se non tramite “l’incoscienza”.

Prima di procedere oltre però, sarà necessario operare alcune precisazioni. In questa prima parte del lavoro, definirò religioni tutti i culti o le credenze ai quali gli esseri umani affidano la propria “esigenza di infinito” e nelle quali manifestano la propria “religiosità”, intesa come sentimento di adesione a un insieme di valori ritenuti vincolanti legati ad una determinata visione del mondo, ora trascendente ora cosmogonica, ora panpsichistica, ecc.<sup>2</sup>. In un secondo momento, invece, distinguerò all’interno del termine “religione”, le “religioni tradizionali” (es. Cristianesimo, Islam, Ebraismo, Buddismo, Confucianesimo, ecc.) dalle nuove religioni e dai nuovi culti, per verificare se – effettivamente – sia le prime che le seconde meritino la protezione costituzionale della “libertà di religione” e/o della libertà di coscienza, e quale sia la soglia legittima di protezione. A tal scopo, il fulcro della mia analisi ruoterà intorno a questa seconda proiezione della libertà, appunto la libertà di coscienza. Come tenterò di far emergere, la sua enunciazione normativa dà luogo a un’espressione polisenso, suscettibile di mutare il proprio spettro semantico in contesti e situazioni differenti. Il mio punto di approdo consiste nella dimostrazione della tesi per cui la libertà di religione (e dunque una religione) potrà essere meritevole di tutela solo e soltanto quando non confligga con la più generale libertà di coscienza: condizione che potrà dirsi avverata solo quando la scelta religiosa possa considerarsi una scelta cosciente e consapevole e non il frutto di uno stato di “incoscienza” o inconsapevolezza del soggetto.

Nella direzione appena indicata, ritengo sia funzionale proporre alcuni quesiti e tentare di fornirvi risposta: 1. Quanto e come una credenza religiosa può influire nella vita di un soggetto? 2. Fin dove e fin quando si può parlare di fede e non piuttosto di atteggiamenti frutto di pratiche di manipolazione della coscienza? 3. Quando la libertà di coscienza o meglio il diritto a una coscienza libera confligge con la libertà religiosa – intesa come la libertà di una “confessione religiosa” di porre in essere pratiche rivolte al proselitismo e all’esercizio del culto?

## 2. *Scatole cinesi: sulle co-implicazioni tra libertà di coscienza e libertà di religione*

Nell’effettuare la mia analisi partirò da ciò che mi è più vicino: ovvero la Carta costituzionale italiana. Peculiarità della nostra Costituzione, a differenza di altre Carte costituzionali coeve e successive<sup>3</sup>, è la mancanza di un esplicito riconoscimento della libertà di coscienza “propriamente detta”.

Ciò comporta non pochi problemi per l’interprete che si trova a dover “scoprire” o “creare” per via ermeneutica una libertà che – ironia della sorte – troverebbe la sua genesi proprio nella libertà religiosa, dalla quale – in determinate occasioni – si trova invece a doversi difendere.

La tutela costituzionale della libertà di coscienza è stata di volta in volta ricondotta all’alveo dell’art. 19 (libertà di religione)<sup>4</sup> o dell’art. 21 Cost. (libertà di manifestare liberamente il proprio pensiero). In entrambi i casi, però, la libertà di coscienza risulta priva di autonomia e fortemente condizionata dai diritti ai quali è nominalmente e strumentalmente legata.

<sup>2</sup> Si parla oggi anche di forme “secolari” di religione, forme cioè in cui il sentimento religioso non ha come oggetto un ente sovranaturale, dotato di personalità, ma solo un insieme di valori che costituiscono, o forniscono, il senso di ciascuna vita. Si v. per esempio DWORKIN 2013. Dato che oggetto di questo contributo sono primariamente le religioni rivelate e i Nuovi Movimenti Religiosi, lasciamo da parte quelle forme, se mai esistono, di religiosità “senza Dio”. Sui differenti significati del termine “religione” nei secoli e nelle culture si rinvia a SMITH 1982, 7 ss.

<sup>3</sup> Si pensi ad esempio alla costituzione tedesca che prevede espressamente la libertà di coscienza negli art.4 e 12a, e alla successiva costituzione spagnola del 1978 (art.30). Per un’indagine comparata si v. anche CHIZZONITI 2004.

<sup>4</sup> RICCA 2006.

Il rapporto che a noi interessa maggiormente è quello tra libertà di coscienza e libertà religiosa<sup>5</sup>. Le due libertà non occupano lo stesso spettro semantico<sup>6</sup>. Benché per molti aspetti si sovrappongano, ciò non accade sempre. Oltre le coincidenze, permangono alcuni spazi di significato che esse coprono in modo “esclusivo”.

Ciò nondimeno, in dottrina, si sono sviluppate alcune concezioni che tendono a ricomprendere l’una nell’altra e viceversa.

Secondo alcuni autori, la libertà di coscienza abbraccia uno spettro semantico più vasto rispetto alla libertà religiosa, ragion per cui quest’ultima risulterebbe ricompresa nella prima<sup>7</sup>. In questa prospettiva, la libertà di coscienza è configurata come una *libertà* molto ampia e generale *dell’/all’interiorità umana*, che include anche la libertà di abbracciare un determinato credo religioso o, più semplicemente, quella di seguire una propria filosofia di vita o la propria ideologia, o ancora di imbastire una tavola di valori etici cui improntare la propria esistenza, senza che questi vengano riconosciuti da una “dottrina tradizionale”. Secondo questa teoria, la libertà religiosa è dunque solo una parte o meglio una *species* del *genus* libertà di coscienza: quella parte che riguarda appunto l’ambito strettamente religioso.

All’opposto, altri autori hanno sostenuto e sostengono che la libertà religiosa funga da “contenitore” anche per la libertà di coscienza, per cui quest’ultima rappresenterebbe soltanto una mera e singolare espressione della prima. In questa seconda accezione, la locuzione “libertà di coscienza” sarebbe sinonimo di “libertà di credenza”, mentre la libertà religiosa, oltre ad assicurare la “credenza”, assicurerebbe anche la libertà di culto e di proselitismo religioso<sup>8</sup>.

In Italia, parte della dottrina sostiene questa seconda tesi, forte della mancanza di una tutela esplicita della libertà di coscienza. Tuttavia, alla luce della più recente giurisprudenza costituzionale, si è delineata una terza via, all’interno della quale libertà di coscienza e libertà religiosa si co-implicano, ma non si sovrappongono, e soprattutto la libertà di coscienza non inferita esclusivamente dalla libertà religiosa *ex art. 19 Cost.* ma dall’intero impianto costituzionale.

Nella sentenza della Consulta n. 467 del 1991, la Corte afferma che:

«a livello dei valori costituzionali, la protezione della coscienza individuale si ricava dalla tutela delle libertà fondamentali e dei diritti inviolabili riconosciuti e garantiti all’uomo come singolo, ai sensi dell’art. 2 Cost., dal momento che non può darsi piena ed effettiva garanzia di questi ultimi senza che sia stabilita una correlativa protezione costituzionale di quella relazione intima e privilegiata dell’uomo con se stesso che di quello costituisce la base spirituale-culturale e il fondamento di valore etico-giuridico»<sup>9</sup>.

Il fondamento della libertà di coscienza<sup>10</sup> non viene dunque rintracciato all’interno di altri diritti di libertà esplicitati in Costituzione ma risulta essere un diritto implicito e pregresso alla stessa Carta costituzionale, che si limita esclusivamente a riconoscerlo e garantirlo così come previsto dall’art. 2, in nome di quel principio non scritto del catalogo aperto dei diritti umani<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> SPADARO 2008.

<sup>6</sup> Sulle questioni semantiche relative al fenomeno religioso in generale si v. TOZZI 2008.

<sup>7</sup> V. fra i primi Ruffini che definisce la libertà di coscienza come il diritto «dell’individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla» v. RUFFINI 1901, 11.

<sup>8</sup> LILLO 2007, 63 ss.

<sup>9</sup> Corte Cost., sentenza n.467 del 1991, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 1991/92, 51 ss.

<sup>10</sup> Si badi che la Corte non definisce il termine coscienza, sembra attribuirle semplicemente il vago significato di «relazione intima e privilegiata dell’uomo con se stesso».

<sup>11</sup> In dottrina, come è noto, il dibattito sul carattere aperto o chiuso del catalogo dei diritti fondamentali (ex. Art.2 Cost.) è risalente. Si v., in proposito, Barile (BARILE 1984, 54 ss.) che difende la tesi della chiusura e Barbera, Coccozza e Corso che difendono la tesi della apertura BARBERA et al. 1986, 210 ss..

In tal senso, il riferimento a diritti espressamente tutelati all'interno della Carta costituzionale appare residuale o comunque rafforzativo della libertà di coscienza che rimane concetto autonomo. Successivamente la Corte, nella sent. n.149 del 1995, ha affermato che:

«se pure a seguito di una delicata opera del legislatore diretta a bilanciarla con contrastanti doveri o beni di rilievo costituzionale e a graduarne le possibilità di realizzazione in modo da non arrecare pregiudizio al buon andamento delle strutture organizzative e dei servizi di interesse generale, la libertà di coscienza – specie se correlata all'espressione dei propri convincimenti morali o filosofici (art. 21 della Costituzione) ovvero, come nel caso, alla propria fede o credenza religiosa (art. 19 della Costituzione) – dev'essere protetta in misura proporzionata “alla priorità assoluta e al carattere fondante” ad essa riconosciuta nella scala dei valori espressa dalla Costituzione italiana»<sup>12</sup>.

La libertà di coscienza deve essere, dunque, considerata in modo autonomo rispetto alla libertà religiosa, che semmai può costituirne un elemento rafforzativo.

Il problema non è di poco conto e *impone* una definizione del termine coscienza, che fino ad oggi non sembra essere stata data, in termini esaustivi, né dal legislatore né dai giudici. Tale definizione però sembra essere piuttosto complessa dato che tutti coloro che negli ultimi cinquant'anni se ne sono occupati, non sono ancora giunti ad una definizione unanime e condivisibile del termine.

Come afferma David Chalmers:

«La coscienza pone i problemi più sconcertanti alla scienza della mente. Non c'è niente che conosciamo più intimamente dell'esperienza cosciente, ma non c'è niente che sia più difficile da spiegare. [...] In molti hanno tentato di spiegarla, ma le spiegazioni sembrano sempre non essere all'altezza delle situazioni»<sup>13</sup>.

Alla stessa conclusione era giunto già Thomas Nagel nel 1974 quando, nel fortunato articolo *What Is It Like to Be a Bat?*, si scagliava contro ogni forma di riduzionismo in merito<sup>14</sup>. Questa sorta di scetticismo nel trovare una definizione unanime di coscienza risulta ancor più comprensibile se si pensa che si può guardare alla coscienza da almeno tre diversi punti di vista: filosofico, psicologico e neuro-fisiologico. Del resto, anche i più recenti e accorti studi di neuroscienze sul tema hanno dato risultati parziali e definizioni non soddisfacenti, non riuscendo a descrivere completamente le funzioni e le interazioni. A proposito, Chalmers parla di *problemi facili* e di un *problema difficile* della coscienza, sostenendo che mentre ai primi si è tentato, ed in un certo modo, si è riuscito o si riuscirà in futuro a dare alcune risposte, nel caso del problema difficile (quello dell'*esperienza* o dell'*esperienza cosciente*) non si è ancora trovato un metodo risolutivo. Il *problema dell'esperienza*, sostiene Chalmers, è un

<sup>12</sup> Corte Cost., sentenza n.149 del 1995, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 3, 1994, 663 e ss. Il caso in questione scaturiva da un giudizio promosso per ottenere il risarcimento dei danni da responsabilità civile per circolazione di veicoli, nel quale un teste, ammonito a prestare giuramento secondo la formula stabilita dall'art. 251, secondo comma, del codice di procedura civile, si era rifiutato di giurare adducendo che le sue convinzioni religiose gli impedivano di prestare qualsiasi giuramento. Il giudice *a quo* sollevava dunque d'ufficio la questione di legittimità costituzionale dell'art. 251, secondo comma, del codice di procedura civile, nella parte in cui tale norma prevedeva che il giudice istruttore dovesse ammonire il teste «sull'importanza religiosa, se credente, e morale del giuramento» e gli dovesse leggere la seguente formula: «Consapevole della responsabilità che con il giuramento assumete davanti a Dio, se credente, e agli uomini, giurate di dire la verità, null'altro che la verità» e non prevedeva invece che il teste dovesse pronunciare, così come già avveniva nel processo penale (art. 497, comma 2, del codice di procedura penale), la seguente formula: «Consapevole della responsabilità morale e giuridica che assumo con la mia deposizione, mi impegno a dire tutta la verità e a non nascondere nulla di quanto è a mia conoscenza», oltretutto nella parte in cui prevedeva che il testimone pronunciasse le parole “lo giuro”.

<sup>13</sup> CHALMERS 1995, par.1.

<sup>14</sup> NAGEL 1974.

problema soggettivo nel senso che non riguarda semplicemente il fenomeno fisico che accade (ad esempio la percezione di un colore o di un suono), ma il come noi percepiamo quel fenomeno. La domanda cui si dovrebbe dare una risposta è dunque la seguente: «Perché un processo fisico dovrebbe dare origine in generale ad una vita interiore?»<sup>15</sup>.

In altri termini, il problema di fondo cui si tenta di dare una risposta, senza tuttavia ottenere risultati concludenti, è quello della formazione della coscienza (cui è conseguenziale il problema della formazione della libertà di coscienza). Paradossalmente, infatti, si potrebbe sostenere che la coscienza non è mai libera, perché la sua formazione è determinata, fin dai primi momenti di vita, dall'accadimento di eventi esterni ad essa e dal fatto che l'uomo è sempre situato<sup>16</sup>.

L'incertezza che governa gli ambiti scientifici nei quali si è cercato di definire la coscienza, certo non aiuta. Si deve però, soprattutto per l'operatore giuridico, necessariamente scegliere una definizione di coscienza che, tenendo conto delle risultanze scientifiche dei vari ambiti di ricerca, possa aiutare, nel caso concreto, e per un periodo di tempo determinato (quello che possiamo definire *periodo corrispondente alle sequenze temporali del c.d. stato dell'arte* e che viene modificato man mano che progrediscono le scoperte o le teorie in un determinato settore) a individuare cosa possa essere inteso per essa.

Stipulativamente, dunque, si assumerà una definizione minima di coscienza che tenga conto, in linea di massima, delle risultanze scientifiche maturate allo stato dell'arte attuale e che potrebbe essere la seguente:

«Coscienza è quella condizione della mente che vede l'integrazione di processi e funzioni (percezione, memoria, pensiero, emozioni, ecc.) in una attività guidata da attenzione e consapevolezza, che permette al soggetto di mantenere una relazione con sé stesso e con l'ambiente, in cui esame di realtà e capacità critiche sono integre e consone ad orientare il pensiero e l'azione»<sup>17</sup>.

Questa definizione tiene conto di vari fattori e riconosce come elemento essenziale quello della *consapevolezza*, pertanto penso di non errare se chiamerò questa coscienza, *coscienza consapevole*. La consapevolezza, tra gli elementi che compongono la coscienza, è da considerarsi quello chiave, nel senso che una coscienza non può che essere una *coscienza consapevole*. Tale elemento oltretutto sarà quello in base al quale verificare se vi è o vi possa essere un contrasto tra libertà di coscienza e libertà di religione, e di conseguenza se e come tutelare la libertà di religione nelle sue molteplici sfaccettature.

## 2.1. *Coscienza cognitiva e coscienza normativa*

Prima di affrontare in modo più compiuto il problema della coscienza consapevole è però necessario accennare ad una altra definizione di coscienza che scaturisce da una concezione esclusivamente filosofica e al più psicologica, e che si sostanzia nella distinzione tra *coscienza normativa* e *coscienza cognitiva*. Questa distinzione assume rilievo nella nostra analisi perché è stata spesso richiamata

<sup>15</sup> Chalmers a proposito parla di *esperienza cosciente* o più semplicemente di *esperienza*, altri – dice – parlano di *esperienza fenomenica* o di *qualia*. In questi casi un termine meno insidioso è *consapevolezza*. CHALMERS 1995, par. 2

<sup>16</sup> Sulle questioni relative alla formazione della coscienza e alla libertà come processo di auto-trasformazione e alle loro implicazioni con le neuroscienze si v. RICCA 2014, 131 ss.

<sup>17</sup> TIZZANI, GIANNINI 2011, 71. In questo senso si v. TART 1977.

all'interno del dibattito giuridico e quindi su di essa sono state costruite molte decisioni giudiziali. Nonostante tutto, si dirà sin da ora che più che fare chiarezza in chi la utilizza, questa distinzione ha creato non pochi problemi, poiché ha indotto negli interpreti una buona dose di diffidenza verso tutto ciò che viene definito coscienza.

Secondo la *concezione normativa*, coscienza è un organo di produzione di valori con una funzione *normativa* e cioè *costitutiva* delle stesse regole etiche. Viceversa, la *coscienza cognitiva* consisterebbe in un organo di conoscenza di una legge morale o di una legge della natura già scritta<sup>18</sup>.

La diffidenza tra *coscienza cognitiva* e *coscienza normativa* è data dunque dal fatto che la seconda è il terreno fertile per la coesistenza di una pluralità di coscienze. Se ogni coscienza è produttrice di norme, ci saranno allora tanti differenti sistemi normativi di coscienza quanti individui dotati di coscienza, e dunque si verrà a creare un quadro estremamente frammentario, che difficilmente gli Stati riusciranno a ricondurre ad unità.

Forse proprio per questa ragione si è sostenuto che vi sia un legame quasi inscindibile tra libertà di coscienza e libertà religiosa. Tale legame porta come corollario maggiori certezze; certezze delle quali uno Stato ha bisogno per regolamentare i rapporti verticali e orizzontali tra individui. La "coscienza religiosa", in questo senso, è sicuramente più vicina alla coscienza cognitiva che a quella normativa, in quanto l'individuo religioso (o meglio appartenente ad una determinata religione, preferibilmente se storicamente collocata) è portato per ciò stesso a conoscere un sistema di valori già precostituito e ad orientare a tale sistema le proprie azioni<sup>19</sup>.

In questo modo, la libertà religiosa rafforza la libertà di coscienza perché permette un riconoscimento "a monte" dei valori professati dal singolo (dei quali altrimenti non vi sarebbe contezza)<sup>20</sup> e quindi una loro più immediata accettazione da parte dello Stato. Gli Stati hanno in effetti grosse difficoltà nel dare rilievo giuridico a ciò che avviene *in interiore homine*<sup>21</sup>, e quindi a giustificare le azioni che vengono compiute in conformità alla propria interiorità<sup>22</sup>, e palesano altresì dubbi e perplessità nel riconoscere le cd. nuove religioni, tanto che molti di essi, in particolare i paesi europei, oltre a introdurre nei propri codici penali il reato di plagio (che invece in Italia è stato abrogato)<sup>23</sup> o di violenza psichica, hanno anche adottato varie misure volte alla prevenzione e al controllo delle «organizzazioni che operano al riparo della libertà religiosa»<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> LILLO 2012, 59.

<sup>19</sup> Uno degli elementi caratteristici della libertà religiosa rispetto alla libertà di coscienza sarebbe quindi l'eteronomia morale. Sul punto v. PIN 2010, 268; NOVAK 2009; NOVAK 2005, 67 ss.; GARVEY 1996, 278 ss.

<sup>20</sup> A tal proposito è opportuno distinguere tra due posizioni dominanti in dottrina: quella che vede nella coscienza una sorta di cittadella inespugnabile che dà la possibilità all'individuo di abbracciare nella propria interiorità qualsiasi principio, anche biasimato dall'ordinamento, ma che non rileva per quest'ultimo se resta semplicemente interno alla mente e dunque se «non venga manifestato o non generi un'attività conseguente» (in tal senso GIMELLI 2004, 282-283) ovvero quella posizione che afferma che la coscienza non può essere vista come «ambito indistruttibile di assoluta libertà comunque goduta a prescindere dalle condizioni esterne dell'individuo». In tal senso GALANTE 2006, 314-315.

<sup>21</sup> BETTETINI 2010, 100.

<sup>22</sup> Di questo avviso, d'altronde, sembra essere la stessa Corte Costituzionale che ha statuito che «i comandi del foro interno riconducibili a concezioni generali, ai quali in ragione del pluralismo dei valori di coscienza susseguente alla garanzia costituzionale delle libertà fondamentali della persona, può essere attribuita dal legislatore una determinata e limitata capacità di deroga a specifici doveri costituzionali di solidarietà civile o politica». Corte Cost., sentenza del 3 dicembre 1993, n. 442.

<sup>23</sup> UGOLINI 2012; DI BELLO 2010; USAI 1996; DEL RE 1991; FLORA 1990.

<sup>24</sup> Così vengono definite le "sette" dal Parlamento europeo nella *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 religiosa*, del 22 maggio 1984. Rapporti sulle sette sono stati condotti sia in Italia che in altri Stati europei quali Francia, Svizzera, Belgio e Germania. In proposito v. Ministero dell'Interno, Dipartimento della Pubblica Sicurezza, Direzione Centrale Polizia di Prevenzione, *Sette religiose e movimenti magici in Italia*, Roma 2001; Assemblée Nationale, *Les Sectes en France. Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête sur le Sectes (document n. 2468)*, Paris, Les

La sovrapposizione dello spazio semantico tra libertà di coscienza e libertà di religione “semplifica”, se così si può dire, alcune scelte che lo Stato (nei suoi differenti organi) deve assumere, come avviene nei casi di obiezione di coscienza<sup>25</sup>. In queste situazioni, il solo fatto di appartenere a una determinata religione (ad esempio una religione tradizionale) garantisce lo Stato sulla scelta che il soggetto sta compiendo e permette di darvi tutela.

Oltre all’obiezione di coscienza, l’individuazione da parte dello Stato di cosa possa rientrare all’interno della *libertà di coscienza* è particolarmente rilevante per un’opportuna valutazione di tutta una serie di casi che vanno dal riconoscimento dei cd. *Nuovi Movimenti Religiosi* fino a quelle situazioni in cui non vi è soltanto un generico interesse dello Stato a che una determinata azione venga compiuta, ma entra in gioco il diritto di un terzo o un diritto fondamentale della stessa persona<sup>26</sup>.

Un esempio tipico è quello del testimone di Geova che rifiuta l’emotrasfusione del minore, mettendolo in pericolo di vita, o che non autorizza la propria emotrasfusione. Com’è noto, nel caso del figlio minore la libertà di religione (in questo caso coscienza/religione) ha ceduto di fronte al bilanciamento con la tutela della vita e della salute del bambino, mentre è stata ritenuta preminente rispetto alla salute e alla vita dell’obiettore adulto. Il fatto che alcune decisioni siano state prese, ad esempio dai giudici, non significa però che non possano formare oggetti di analisi critica. Faccio riferimento in particolare alla seconda decisione: quella riguardante il rifiuto di emotrasfusione da parte di un soggetto adulto. Nel caso di specie è stata tutelata la sua libertà di coscienza/religione, ritenendo preminente questa, come già si è detto, rispetto al diritto alla salute. Chi ha assunto tale decisione lo ha fatto certamente pensando che il soggetto adulto che rifiuta il trattamento lo faccia in piena coscienza e volontà, e cioè esercitando quella che, nel paragrafo precedente, abbiamo definito *coscienza consapevole*. Inoltre, chi ha deciso ha, quasi certamente, adoperato il concetto di *coscienza cognitiva*, che viene declinato in base a norme già poste da una religione che vengono semplicemente seguite dal soggetto<sup>27</sup>. Bisognerebbe però chiedersi: se un giudice avesse dovuto decidere non operando questa equazione tra libertà di coscienza e libertà di religione, avrebbe agito nello stesso modo? Si è chiesto il giudice, se il semplice appartenere ad una religione (né nuova, né tradizionale) come il culto dei Testimoni di Geova sia in realtà requisito sufficiente per decidere che il soggetto stia prendendo la propria decisione in piena coscienza e volontà, o meglio seguendo la sua *coscienza consapevole*? Oppure, come si sostiene in questo scritto, si può generare un conflitto tra libertà di coscienza e libertà di religione quando la seconda comporta una *coscienza non consapevole*?

Documents d’information de l’Assemblée Nationale, 1996, detto anche “Rapporto Guyard”, consultabile in lingua italiana sul sito <http://xenu.com-it.net>. (consultato gennaio 2013). Si v. anche Audit sur les dérives sectaires. *Rapport du groupe d’experts genevois au Département de Justice et Police et des Transports du Canton de Genève*, Genève, Editions Suzanne Hunter, 1997; Chambre des Représentants de Belgique, Session ordinaire 1996-1997, 28 avril 1997, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu’elles représentent pour société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d’âge. Rapport fait au nom de la Commission d’enquête par M.M. Duquense et Willems*, Partie I, document n. 313/7, troisième session de la 49e législature, 1995/96, 12; Deutscher Bundestag- 13. Wahlperiode, *Endbericht der Enquete-Kommission «Soigeanannte Sekten und Psychogruppen»*, Bonn, Deutscher Bundestag, 1998. La letteratura in merito è vasta, tra le tante opere si segnalano FERRARI 2009, 285 ss.; ROSSELL 2008, 113 ss.; GUENZI 2002; INTROVIGNE 1999; VASINI 1998; FILORAMO 1998; ONIDA 1998; ONIDA 1997; MAZZEI 1991; FERRARI 1991; GUIZZARDI, 1989; MAYER 1989; HATCHER 1988.

<sup>25</sup> Come sottolinea Silvio Ferrari, affinché l’obiezione di coscienza sia riconosciuta occorrono due situazioni fondamentali: «la ragionevole certezza della sincerità dell’obiezione di coscienza (che nel nostro caso è data, il più delle volte, dall’appartenenza ad una confessione religiosa che condanna il comportamento oggetto dell’obiezione e della disponibilità a sostituire l’attività che si rifiuta con un’altra equivalente) e l’assenza di un danno irreparabile agli interessi della collettività». FERRARI 1997, 30.

<sup>26</sup> Sull’obiezione di coscienza si v. BIONDO 2012, 108 ss.; CHIASSONI 2009; TRUJILLO 2009; VIOLA 2009.

<sup>27</sup> Su come accertare l’identità religiosa si rimanda a PINO 2008, 140 ss.



Su queste riflessioni si ritornerà tra breve, quando si analizzerà con maggiore precisione il contenuto della libertà religiosa e i suoi possibili sviluppi. Intanto, però, sembra opportuno evidenziare che dalle considerazioni sopraesposte emerge che la libertà di coscienza, ad oggi, viene maggiormente tutelata quando è affiancata alla credenza religiosa, e per di più relativa a una religione storicamente riconosciuta e i cui valori sono maggiormente noti, piuttosto che nel caso in cui sia esclusivamente libera manifestazione della coscienza, scevra da connotazioni religiose.

Questo atteggiamento, perfettamente in linea con il dettato costituzionale, è il risultato di un processo di sedimentazione, all'interno dell'ordinamento, di credenze e valori che vengono ormai riconosciuti quasi automaticamente, senza una concreta indagine caso per caso: indagine invece necessaria se l'esercizio della libertà di coscienza pura e semplice possa confliggere, come si è paventato, con altri diritti fondamentali o con interessi prevalenti dello Stato. Si potrebbe a proposito parlare di una pre-comprensione diffusa in base alla quale “chi di dovere” potrebbe e dovrebbe operare una prima indagine sui valori e le credenze degli individui. Ciò non significa che l'ateo o l'agnostico o colui che professa una propria religione “non tradizionale” e che non abbia ancora ottenuto un riconoscimento pubblico non abbiano una pari libertà di coscienza; piuttosto indica semplicemente che, a parità di situazioni, l'indagine condotta su colui che appartiene ad una determinata religione risulta facilitata dal fatto che tale religione sia “tradizionale” o “riconosciuta”.

### 3. *Sui modi della libertà religiosa*

La locuzione libertà religiosa è un'espressione polisenso e come tale risulta estremamente vaga e difficile da definire. Tale difficoltà dipende anche dal fatto che del termine “religione” – come è stato giustamente osservato – «manca qualunque definizione giuridica»<sup>28</sup>. Essa è stata, negli anni, attribuita a vari fenomeni, dalla “libertà per le istituzioni religiose dalle interferenze dello Stato” alla libertà dell'individuo dalle istituzioni religiose che sono libere dallo Stato, alla “libertà di credo” e alla relativa “libertà di esercitare la libertà politica di praticare la propria religione senza subire molestie o discriminazioni”, o alla semplice “libertà spirituale”<sup>29</sup>.

All'interno dell'ordinamento italiano la libertà religiosa riceve una tutela complessa, che mira a garantirne l'intero spettro di significati. L'asse portante di detta tutela, come si è detto, è rappresentato dall'art. 19 Cost. – giova ricordarlo, punto di partenza del nostro discorso – che recita:

«Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

Esaminando il modello italiano di laicità, le religioni godono all'interno dell'ordinamento di una condizione particolare, che ora ci accingiamo a definire meglio. In primo luogo, è necessario puntualizzare che la libertà di religione, così come definita dall'art. 19 della Carta costituzionale, non riguarda tanto le religioni, quanto gli individui<sup>30</sup>. Non è dunque una libertà delle confessioni

<sup>28</sup> PINO 2013, 169.

<sup>29</sup> C'è poi chi distingue la “libertà di religione” (*freedom of religion*) che riguarderebbe i diritti garantiti dalla legge dalla “libertà religiosa” (*religious freedom*) dove l'uomo religioso si aggira in un mondo di “doveri e obblighi”. Sui significati di libertà religiosa si v. NEWMAN 1991, 3 ss.

<sup>30</sup> In senso contrario si v. LOPRIENO 2009, 129.

religiose<sup>31</sup>, che è cosa ben diversa, ma una libertà del singolo di professare autonomamente la propria religione e il proprio credo, con l'unico limite costituzionalmente definito del "buon costume".

La dottrina ecclesiasticista e in particolare Finocchiaro la descrive come:

«l'aspirazione dei singoli a godere di un ambito di autonomia nel quale le opinioni, gli atteggiamenti e le attività inerenti al rapporto con il divino possano essere espresse e svolte senza trovare ostacolo»<sup>32</sup>,

e in effetti tale definizione sembra corrispondere in pieno, per ampiezza semantica, a un dettato costituzionale che nel tempo ha causato non pochi problemi interpretativi alla dottrina e ai giudici.

L'art. 19 Cost. ha per anni animato il dibattito interno occupato a ricercare definizioni onnicomprensive e non discriminanti in ordine al suo contenuto e ai soggetti che ne avrebbero dovuto beneficiare.

La libertà religiosa si articola in tre diversi modi: libertà di professare, libertà di fare propaganda della propria fede e libertà di culto (inteso come celebrazione di riti).

Queste tre libertà non sono altro che tre modalità di azione cui l'individuo può accedere nell'esercizio della più ampia libertà di religione. La libertà religiosa, infatti, non esaurisce il proprio potenziale nella sfera spirituale e interna ma si manifesta all'esterno attraverso le scansioni dell'agire posto in essere dal suo titolare.

La prima modalità di azione è il "professare". La professione è libera e consiste nel dichiarare pubblicamente l'appartenenza a una fede<sup>33</sup>. Tale libertà è particolarmente importante anche per il ruolo di spartiacque che ha rivestito nella storia degli Stati liberali e democratici<sup>34</sup>. La libertà di professare la propria fede è una conquista relativamente recente, propria non solo della separazione dei due ordini statale ed ecclesiale, ma anche del superamento della filosofia dello Stato moderno e assoluto del Leviatano di Hobbes, che si configura come detentore di una *plenitudo potestatis* e che esclude a priori la possibilità di un concorrente come la chiesa<sup>35</sup>. Allo Stato assoluto l'individuo deve fedeltà assoluta e pertanto non può professare liberamente altra religione se non quella dello Stato stesso. Nello Stato liberale, invece, la coscienza dell'individuo e il suo sentimento religioso sono sganciati dalla dimensione istituzionale e possono esprimersi liberamente<sup>36</sup>.

In questo senso, il professare liberamente la propria fede diviene un punto focale della soggettività giuridica. La libertà religiosa si fa *medium* tra il substrato «antropologico-culturale della soggettività religiosa e il linguaggio giuridico statale»<sup>37</sup>. L'individuo, attraverso la libera professione di fede, non fa altro che immettere le proprie istanze, i propri significati, le proprie scelte di senso all'interno dei contenitori normativi approntati dall'ordinamento giuridico, facendo sì che essi si riempiano di "nuovo" senso. In questo modo si compie un tipo di laicità definibile *equi-responsiva* ed *equi-rappresentativa*<sup>38</sup>, una laicità che si fa sintesi delle trasmissioni antropologiche che

<sup>31</sup> I diritti delle confessioni religiose sono infatti garantiti dagli artt. 7 e 8 della Costituzione.

<sup>32</sup> FINOCCHIARO 1990, 1.

<sup>33</sup> Finocchiaro definisce così la libertà di professione di fede: «la libertà di dichiarare l'appartenenza a questa, quella, o nessuna confessione; di dichiarare, in privato o in pubblico, i principi cui l'individuo o il gruppo aderiscono, senza che da tale professione derivi alcuna conseguenza favorevole o sfavorevole per l'ordinamento statale; di tenere un comportamento coerente con tali principi, sempre che ciò non importi la violazione di altri valori garantiti dalla Costituzione». v. FINOCCHIARO 2008, 572. Ricoeur invece afferma che «si tratta di un caso particolare del diritto generale di professare opinioni senza essere disturbato dal potere pubblico» RICOEUR 1969, 415. In generale CONSORTI 2014.

<sup>34</sup> Si v. a proposito un interessante studio ottocentesco DA PANCALDO 1832, 24 ss.

<sup>35</sup> Sul punto v. FERRAJOLI 2010, 235 ss. In senso contrario v. TUCK 1989, cap. 5.

<sup>36</sup> NUSSBAUM 2007.

<sup>37</sup> RICCA 2012, 145.

<sup>38</sup> RICCA 2012, 145.

provengono dalle religioni e dal loro bagaglio normativo, così come declinate dai soggetti che ne sono portatori, e che agiscono all'interno di una medesima platea sociale in *quel* determinato momento storico.

La seconda modalità di azione che viene contemplata dall'art. 19 Cost. è quella della propaganda. La Costituzione, infatti, garantisce a tutti di poter *propagandare* la propria religione. In altri termini garantisce la possibilità di far proseliti in nome del proprio culto e di legare altri individui alla stessa comunità.

Ai fini del presente contributo non interessa definire esattamente il concetto di propaganda, cioè se essa sia una forma di "pubblicizzazione" del proprio credo o se possa essere comparativa fino a spingersi a dimostrare liberamente "la superiorità nei confronti delle altre religioni", o ancora se semplicemente essa debba essere una discussione dotta di paragone tra le varie fedi<sup>39</sup>.

Ciò che interessa invece è "quanto" la propaganda possa influire sulla capacità di autodeterminazione dell'individuo. Quali mezzi, esclusi quelli semplicemente retorici, possano essere utilizzati, e se sia lecito che essa produca effetti "rilevanti" nella sfera economica del soggetto. Tale problema sembra oggi particolarmente importante per il moltiplicarsi dei Nuovi Movimenti Religiosi che adottano modalità di proselitismo che possono rivelarsi invasive nella sfera dell'autodeterminazione della coscienza del soggetto. Come si vedrà tra breve, infatti, l'escalation di tali fenomeni, religiosi o pseudo-tali, pone rilevanti domande in campo etico, bioetico, giuridico e biogiuridico, con riferimento ai diritti fondamentali.

Si dovrà valutare, dunque, se in nome della libertà di proselitismo religioso e (come si vedrà fra breve) di culto, possano verificarsi veri e propri condizionamenti psicologici.

La terza modalità di azione è quella che riguarda la libertà di culto. Essa si estrinseca nell'esercizio di attività rituali proprie (di una determinata religione) o nel compimento di determinati atti cui l'individuo e la comunità/confessione di appartenenza attribuiscono un significato specifico<sup>40</sup>.

Secondo Tocqueville, la libertà religiosa si dispiegava per intero nella libertà di culto, «nel diritto di pregare in comune»<sup>41</sup>. Più semplicemente, il culto riguarda quel rapporto che si instaura tra la comunità dei credenti, il credente stesso ed il divino. Esso concerne, comunque, esclusivamente i riti, e non gli ideali della religione. È un manifestarsi esteriore e quasi corporeo della religione, e per tale ragione non vi possono essere – come ribadito anche dalla Corte costituzionale – *ex art. 19 Cost.* limitazioni preventive all'attività rituale, che conosce solo il limite del buon costume<sup>42</sup>. Un limite che riguarda principalmente la sfera sessuale del soggetto e che deve essere considerato esteriore e negativo. Esteriore perché ha riguardo alla sfera delle azioni esterne che l'uomo compie e non alla sua interiorità; negativo perché l'art. 19 Cost. non si esprime in termini di "conformità a", ma in termini di "non contrarietà a". Il concetto di buon costume è, comunque, legato al divenire sociale ed è giudicabile solo in concreto, per cui spetterà al funzionario pubblico o al giudice stabilire cosa rientri nel limite del buon costume e cosa, al contrario, ne esuli. Vi sono però, alcune pratiche di culto che, come per le pratiche di propaganda, possono avere un'influenza diretta sulla libertà di scelta dell'individuo e quindi sulla sua *libertà ad una coscienza consapevole*.

<sup>39</sup> ALBISETTI 2009, 11 ss.

<sup>40</sup> Sulla tutela, anche risarcitoria della libertà religiosa con particolare riferimento agli atti di culto si v. FUCCILLO A., 2011, 221 ss.

<sup>41</sup> Citazione tratta da passi scelti di A. de Tocqueville in DE TOCQUEVILLE 2008, 134.

<sup>42</sup> MIRABELLI 2002, 49 e ss.

#### 4. Libertà di proselitismo e di culto e Nuovi Movimenti Religiosi

##### 4.1 Le tecniche di persuasione

La libertà di proselitismo pone alcune questioni relative alla liceità di tecniche di persuasione non esclusivamente retoriche. Tali tecniche vengono adottate prevalentemente, ma non esclusivamente, dai Nuovi Movimenti Religiosi. Per questa ragione, l'analisi qui condotta si concentrerà su di essi. Tale scelta, dunque, dovrà essere considerata semplicemente come una scelta di carattere euristico, e non come una scelta ideologica, ed è dettata esclusivamente dal fatto che nei NMR il fenomeno appare con più evidenza e frequenza.

Riguardo alla tecniche di persuasione si deve distinguere tra una "persuasione socialmente accettata", come quella che si riscontra nelle strategie di pubblicità o marketing e altre forme di persuasione che, in particolare situazioni personali e sociali possono artatamente modificare la volontà del soggetto<sup>43</sup>.

Alcune tecniche utilizzate da questi movimenti – come il *brainwashing* (lavaggio del cervello)<sup>44</sup>, il *love bombing* (bombardamento d'amore), la reciprocità degli Hare Krishna nelle questue<sup>45</sup> o il *flirty fishing* (adescamento amoroso) dei Bambini di Dio, unite a ritmi di vita e di lavoro che fanno abbassare la soglia di guardia dell'individuo, alterando ad esempio i ritmi sonno/veglia – risultano orientare in modo strumentale la volontà del soggetto, recandogli danni psicologici che in alcuni casi possono essere considerati anche gravi: come lo *slippage* (un deficit cognitivo temporaneo) e il *floating* (un disturbo delle funzioni egoiche del senso della realtà, legato ad una esperienza di depersonalizzazione)<sup>46</sup>.

Come è stato recentemente evidenziato anche i Testimoni di Geova – che pure sono generalmente riconosciuti anche a livello statale<sup>47</sup> – utilizzano tecniche di persuasione che fanno leva sulle paure dei soggetti "convertibili" – quasi sempre in stati emotivi particolari – le alimentano e si presentano come l'unica via salvifica<sup>48</sup>.

In questi casi, si può parlare, come ha fatto Hassan, non tanto di lavaggio del cervello, quanto di "condizionamento mentale" o "riforma del pensiero"<sup>49</sup>. In altri termini, il soggetto interessato viene messo nelle condizioni di non avere la capacità di mettere in discussione ciò che gli viene riferito e di pensare analiticamente, di essere in contatto con i propri sentimenti, di agire in modo indipendente, di essere capace di guardare i problemi da diverse prospettive. Si tende a creare nell'individuo una "nuova identità" che avrà come scopo precipuo quello di assoggettarlo all'ideologia del gruppo o al leader. A tal proposito Hassan ha coniato una sigla per identificare i quattro fondamentali parametri di riferimento per individuare detto tipo di controllo: *B.I.T.E.* Il controllo cioè deve essere effettuato nei confronti di *Behaviour, Informations, Thoughts, Emotions* (comportamento, informazioni, pensieri, emozioni)<sup>50</sup>.

Inoltre, sotto il profilo del culto, molti NMR adottano tecniche di coesione del gruppo e di accettazione al suo interno che in individui caratterizzati da una condizione di disagio psichico, anche minimo, o che si trovano in minoranza o che hanno difficoltà nei rapporti sociali o che subiscono più

<sup>43</sup> DI FIORINO 1990.

<sup>44</sup> Al metodo del lavaggio del cervello sono stati dedicati, a partire dagli anni cinquanta, parecchi studi i quali hanno concordato sulla irrilevanza del trattamento e dunque sulla sua totale mancanza di scientificità.

<sup>45</sup> Sul punto v. CIALDINI 1984, 33 ss.

<sup>46</sup> GUENZI 2002.

<sup>47</sup> I Testimoni di Geova sono stati riconosciuti in Italia con DPR n.783/86.

<sup>48</sup> A ciò si aggiunga che a livello mondiale la chiesa dei Testimoni di Geova sembra costringere i propri adepti a trattare questioni di rilevanza penale, come gli abusi sui minori, solo all'interno della chiesa, escludendo coloro della comunità che si rivolgono alla pubblica autorità. Di recente si v. CARRETERO 2016.

<sup>49</sup> HASSAN, 1988.

<sup>50</sup> Sulle differenti tecniche di manipolazione mentale si v. TIZZANI, GIANNINI 2011.

di altri il potere, possono condurre ad abbandonare le proprie idee e a conformarsi a quelle del gruppo. La massa, come insegna Freud, «è impulsiva, mutevole e irritabile. È governata quasi per intero dall'inconscio»<sup>51</sup> e molti studi psicologici hanno, già da tempo, stigmatizzato queste dinamiche interne ai gruppi<sup>52</sup>.

La chiave del successo del gruppo è stata rintracciata nella presenza al suo interno di alcune variabili in base alle quali comprendere il suo funzionamento e i suoi modi di reclutamento come l'isolamento, le pressioni e il grado di coesione. All'interno di questa triade, l'isolamento sembra essere l'elemento più importante. Gli studi di Asch e le ricerche successive hanno dimostrato che un forte isolamento dell'individuo all'interno del gruppo e del gruppo stesso all'interno della compagine sociale, portano il singolo a conformarsi all'opinione dominante della "comunità", abdicando in tal modo alle proprie idee e anche alle proprie percezioni sensibili<sup>53</sup>.

L'isolamento di queste aggregazioni dal resto della società fa sì che all'individuo venga a mancare il confronto necessario con altri che la pensano in modo differente. Egli è indotto a pensare e conseguentemente ad agire come il gruppo, annullando il proprio spirito critico e lasciandosi letteralmente trainare dal gruppo e del suo leader. Ovviamente più il gruppo è coeso, più l'individuo si sentirà escluso nel caso di comportamenti non omologati e al contempo subirà pressioni per omologarsi fino a che non seguirà l'esempio della maggioranza.

Utilizzando questa teoria come base si è cercato di dare una spiegazione scientifica ai cd. *suicidi di massa* avvenuti negli anni in luoghi che purtroppo sono divenuti simbolo di tragedia come il suicidio di Jonestown<sup>54</sup> in Guayana o quello di Heaven's Gate<sup>55</sup> in California.

In entrambi i casi, le comunità religiose o pseudo-tali avevano costretto gli adepti ad abbandonare i propri affetti, le proprie famiglie e i propri amici, per entrare a far parte del gruppo: in entrambi i casi le comunità vivevano autonomamente senza contatti con l'esterno e non tolleravano l'allontanamento (che veniva definito diserzione).

L'azione che alcuni movimenti religiosi portano avanti non è semplicemente un problema dai risvolti penalistici<sup>56</sup>. Le tecniche utilizzate agiscono sia sul corpo sia sulla mente del fedele e dunque rientrano a pieno titolo tra le questioni bioetiche. In particolare riguardano quelle questioni bioetiche psichiatriche, come i condizionamenti mentali e le limitazioni alla libertà di autodeterminarsi, che anche se con riferimenti ad altri contesti, sono state già esaminate<sup>57</sup>. Molti studiosi, a seguito di ricerche compiute principalmente negli Stati Uniti, hanno riscontrato che:

<sup>51</sup> FREUD 1921 (1980), 19.

<sup>52</sup> ASCH 1946, 258-290; MILGRAM 1965, 57-76.

<sup>53</sup> L'iniziale esperimento di Asch, infatti, consisteva nel verificare se il membro di un gruppo si conformasse al gruppo stesso in relazione ad alcune percezioni visive.

<sup>54</sup> Quella che viene generalmente definita con il nome di Jonestown è, in realtà, una comunità di fedeli del Tempio del Popolo, un movimento di volontariato laicale non privo di connotazioni politiche socialiste, fondato dal predicatore statunitense James Warren Jones. Per motivi politici Jones e i suoi seguaci si rifugiarono nella Guayana centrale, dove diedero vita al People's Temple Agricultural Project. Il 18 novembre 1978, dopo che una delegazione americana guidata dal deputato Leo Ryan si era recata presso la comunità, dietro le pressioni di molte famiglie degli adepti, i membri di Jonestown, compirono prima l'omicidio di Ryan e di alcuni giornalisti che erano con lui e successivamente, seguendo il comando di Jones, presero la decisione di suicidarsi in massa con il cianuro di potassio, per compiere un gesto "rivoluzionario". A suicidarsi furono 909 persone, i cui corpi vennero successivamente ritrovati dai soccorritori. Fino ad oggi, quello di Jonestown può essere considerato il più grande suicidio di massa della storia dei tempi moderni. ENDLEMAN 1993; HALL 1989; CHIDESTER 1988; DIECKMANN 1982; SMITH 1982.

<sup>55</sup> LEWIS 2003, 123 ss.

<sup>56</sup> USAI 1996.

<sup>57</sup> BUFFARDI 2009, 47 ss. Le implicazioni bioetiche di tali tecniche sono già state studiate a proposito dei regimi totalitari. Sul punto v. SGRECCIA 1991 (2002), 84 ss.

«quando l'autonomia dell'Io verso l'interno s'infragilisce e diminuisce, per la perdita dell'autonomia verso il mondo esterno, i processi primari possono emergere e irrompono a livello di coscienza. Si verifica allora uno stato semi-ipnotico, uno stato di alienazione nel quale ogni pressione che arrivi dall'esterno al soggetto (soprattutto se coordinata alla paura o all'urgenza di stimoli fisiologici primari come la fame, la sete, il sonno, la sessualità) è in grado di penetrare direttamente nel suo mondo profondo e di riemergere poi presentandosi alla sua mente come un messaggio coercitivo che parte dall'inconscio e che si impone per vero»<sup>58</sup>.

#### 4.2 *La cartina al tornasole. Libertà di coscienza e tecniche di persuasione.*

A questo punto non ci resta che riprendere la definizione di coscienza data nel par.2 e applicarla al caso delle tecniche di persuasione adoperate dai Nuovi Movimenti Religiosi.

«Coscienza è quella condizione della mente che vede l'integrazione di processi e funzioni (percezione, memoria, pensiero, emozioni, ecc.) in una attività guidata da attenzione e consapevolezza, che permette al soggetto di mantenere una relazione con sé stesso e con l'ambiente, in cui esame di realtà e capacità critiche sono integre e consone ad orientare il pensiero e l'azione».

Si è dimostrato che la letteratura ha individuato negli strumenti adoperati dai NMR per il proselitismo e il culto delle tecniche che mirano a ridurre e indebolire le facoltà cognitive dell'individuo fino ad alterare quei parametri (percezione, memoria, pensiero, emozioni, ecc.) che permettono al soggetto di avere una relazione con se stesso, e con l'ambiente che lo circonda, e di mantenere le proprie capacità critiche.

Un individuo sottoposto a tali trattamenti, dunque, non può dirsi *libero nella coscienza*, poiché non ha consapevolezza piena delle azioni che sta compiendo. In questo caso il diritto sia individuale che collettivo alla libertà religiosa<sup>59</sup> confligge irrimediabilmente con quello alla libertà di coscienza così intesa.

L'individuo deve essere sempre libero di decidere se e come aderire a una religione, la sua volontà non può essere coartata attraverso tecniche che alterino le facoltà psichiche e non siano da egli stesso pienamente volute. Fin dall'antichità, le religioni "tradizionali" hanno fatto uso di strumenti che potessero alterare lo stato mentale e fisico del credente (si pensi all'isolamento volontario degli asceti, al digiuno, alla sopportazione del dolore nel compimento di atti di autolesionismo, all'assunzione di sostanze stupefacenti) ma queste tecniche raramente – come anche oggi – sono state classificate come contrastanti con la libertà e l'autodeterminazione. In questi casi, si è sempre ritenuto che il soggetto fosse pienamente cosciente dell'azione che stava compiendo, poiché non era stato condizionato nel compierla. Il problema che si pone con i NMR è invece quello di verificare lo stato di coscienza dell'individuo nell'adesione al movimento e nella pratica del suo culto. È chiaro che un'analisi del genere dovrà essere espletata in concreto, verificando di volta in volta se i metodi adoperati da gruppi o da singole persone appartenenti a essi sono tali da porre l'individuo in stato di incoscienza o meno.

Nel primo caso, le tecniche di persuasione dovranno essere considerate illecite<sup>60</sup> e difficilmente riusciranno a beneficiare della protezione offerta dall'art. 19 Cost.; nel secondo caso, invece, potranno essere considerate lecite. Nel fare queste distinzioni però non bisogna sottovalutare la difficoltà dell'analisi da compiere poiché il terreno sul quale l'interprete si muove è estremamente scivoloso. Sul

<sup>58</sup> ANCONA 1980, 42.

<sup>59</sup> Sulla libertà religiosa come diritto individuale e collettivo v. PINO 2013.

<sup>60</sup> *Ivi*, 185. Questo atteggiamento è conforme anche ai dettami delle grandi confessioni religiose, come quella cattolica. Lo stesso canone 748 del codice di diritto canonico afferma «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est».

piano empirico, la scienza medica ancora non ha tracciato argini certi su cosa possa essere definito *brainwashing* o su tecniche affini o su come si debba comportare un uomo in presenza di determinate condizioni e condizionamenti. A riprova di questa incertezza giova ricordare una recente decisione della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo che, nella sentenza *Jehovah's Witnesses of Moscow and Others v. Russia* del 2010, ha evidenziato la difficoltà di definire scientificamente quali possano essere le tecniche di controllo della mente, condizione cui, nel caso di specie, la legislazione russa faceva riferimento per determinare la liceità di un movimento religioso<sup>61</sup>.

Altra questione è eliminare possibili “incrostazioni ideologiche” del problema, cioè le possibili interpretazioni ideologicamente o culturalmente orientate del fenomeno<sup>62</sup> che potrebbero falsare i risultati delle ricerche e anche delle interpretazioni.

L'impianto teorico fin qui tracciato sembra trovare seppur minimi riscontri in alcune pronunce della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. Nei casi *Kokkinakis v. Greece* del 1993<sup>63</sup> e *Larissis and Others v. Greece* del 1998<sup>64</sup>, la Corte si è occupata, anche se incidentalmente, della questione, operando una distinzione tra “autentica testimonianza cristiana” o “proselitismo legale” e “proselitismo improprio o illegale”: riconducendo al secondo metodi come l'uso della violenza o il *brainwashing*, lo ha escluso dalle garanzie di cui all'art. 9 della CEDU (rubricato – giova ricordarlo – libertà di pensiero, di coscienza e di religione).

## 5. Conclusioni

Nel tracciare una sintesi di quanto esposto, sembra preliminarmente opportuno soffermarsi su alcuni punti che potrebbero apparire controversi. La prima critica che potrebbe essere fatta al presente lavoro è che esso possa apparire ideologico e discriminante nei confronti dei NMR in quanto si basa su una cesura tra questi ultimi e le religioni tradizionali. Come si è già detto, tuttavia, a parte alcune differenze storiche e oggettive tra religioni tradizionali e NMR, l'attenzione sui movimenti è stata dettata dalla evidenza di alcuni fenomeni, studiati in vari ambiti disciplinari, che rivelano l'uso da parte di detti movimenti di particolari tecniche di persuasione. Altra critica potrebbe essere quella che un atteggiamento del genere sembrerebbe paternalistico e che gli individui hanno diritto a vedere lo Stato non interferire nelle scelte relative alla propria interiorità. Questa obiezione però non terrebbe conto di alcuni fattori determinanti.

In primo luogo, non possiamo non prendere atto del ruolo pubblico che la libertà di coscienza e di religione hanno assunto nella società contemporanea e nell'ordinamento giuridico dei singoli Stati (quando non anche a livello sovranazionale). Se originariamente e storicamente la religione e la coscienza appartenevano al *foro interno* dell'individuo e dunque non avevano rilevanza esterna, oggi la prospettiva sembra radicalmente mutata ed esse si dibattono tra sfera privata e riconoscimento pubblico. La situazione appare a tratti paradossale. Da una parte si chiede una tutela rafforzata dell'individuo a mantenere riservati tutti quegli elementi relativi alla propria identità personale che possano essere fonte di discriminazione, quali la propria appartenenza religiosa (o politica), le proprie preferenze sessuali, ecc.; dall'altra, proprio in nome di una appartenenza religiosa o meglio della

<sup>61</sup> «Leaving aside the fact that there is no generally accepted and scientific definition of what constitutes “mind control” and that no definition of that term was given in the domestic judgments» Corte EDU, *Jehovah's Witnesses of Moscow and Others v. Russia*, 18 giugno 2010, versione finale del 22 novembre 2010, par. 129. Più diffusamente di v. LAPI 2011.

<sup>62</sup> Nisco 2012, 119 ss.

<sup>63</sup> Corte EDU, *Kokkinakis v. Greece*, 23 maggio 1993. Sul punto si v. anche ZAGATO 2011, 175; DE SALVIA, REMUS 2011, 175.

<sup>64</sup> Corte EDU, *Larissis and Others v. Greece*, 24 febbraio 1998.

propria libertà religiosa e di coscienza si chiede che l'ordinamento riconosca pubblicamente le istanze provenienti dalla propria sfera interiore<sup>65</sup>.

Diviene, dunque, una scelta dell'individuo non soltanto manifestare all'esterno la propria appartenenza religiosa ma anche chiederne la tutela, qualora occorra. L'autenticità appare il valore dominante delle odierne società post-liberali e post-moderne e ci si interroga sul fatto se la persona sia sempre più autentica, ma anche sempre meno autonoma, in quanto bisognosa di un costante riconoscimento dei propri interessi a livello macro-sociale.

Proprio in virtù di questo "ruolo pubblico" della religione – e tenendo sempre ben presente il principio di laicità – lo Stato non può non occuparsi di essa, e soprattutto non può sottovalutare il ruolo della libertà di coscienza, intesa come *libertà a una coscienza consapevole*, in quanto per partecipare alla vita pubblica, intesa nel senso più ampio possibile, l'individuo non può fare a meno di essa.

In secondo luogo, uno Stato che non si adoperi per tutelare tale libertà potrebbe apparire come uno Stato incapace di soddisfare il bisogno di autenticità e di autonomia degli individui, poiché entrambi i valori non possono esistere senza la consapevolezza della scelta.

Se la libertà di religione e di coscienza contemplano anche la libertà di formare la propria coscienza, non si può tacere che il processo di formazione è un processo in continuo evolversi, frutto di scelte che, come tali, comportano valutazioni consapevoli da parte del soggetto. E anche se nelle religioni tradizionali si afferma che si viene scelti, all'individuo rimane sempre la possibilità di non seguire quella scelta.

A questo punto si pone la questione circa la valutazione dall'effettiva consapevolezza delle scelte di fede da parte di un soggetto. Come può fare lo Stato a destreggiarsi entro i cunicoli della coscienza? La risposta non sarà esaustiva, ma si cercherà, per quanto possibile, di formularla ugualmente.

È chiaro che l'ordinamento non può entrare letteralmente *in interiore homine*: non avrebbe gli strumenti per farlo, come si è detto, nemmeno attraverso i recenti progressi scientifici. Tuttavia, non si può nemmeno rischiare di lasciare l'individuo in balia di movimenti o religioni che "coartano" la sua coscienza. Bisogna identificare, dunque, delle regole di ingaggio che soddisfino entrambe queste esigenze, senza dimenticare comunque che i parametri da adottare non sono quelli dettati dalla "normalità mondana" dei comportamenti e delle azioni, ma dalla specificità del fenomeno religioso. In altri termini, lo Stato (o chi per lui) non può pretendere di accostarsi al fenomeno religioso in tutte le sue implicazioni pensando che esso sia "normale", in quanto questo è costitutivamente "a-normale", nel senso che le proposte e le scelte di vita religiose sono sempre scelte che non rispecchiano il modo di agire comune o la "logica mondana". Le religioni tendono costitutivamente a mutare la visione del mondo delle persone e a trasfigurarla anche con riferimento agli abiti quotidiani e agli oggetti dell'esperienza comune. Se non vi si riuscisse si rischierebbe di distruggere la libertà religiosa e la libertà di coscienza, piuttosto che difenderle<sup>66</sup>.

La via più logica e semplice è quella della imposizione di limiti esterni alle "religioni", riconducibili ai valori secolari cui ogni ordinamento fa riferimento, ed in particolare ai diritti fondamentali e alla dignità della persona, e in generali ai principi costituzionali. Nella ricognizione di questi valori cardine si potranno rintracciare alcuni parametri utili a verificare il *modus operandi* di un determinato movimento religioso e la conseguente tutela dello stesso. Ad esempio: il diritto di cambiare religione o credo, non garantito espressamente dalla Costituzione italiana, ma compitamente enunciato e garantito sia dall'art. 9 CEDU che dall'art. 10 della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea; l'ingerenza del movimento nella sfera economica del fedele (aspetto che esula dal presente contributo); l'utilizzo di tecniche di persuasione che, *allo stato dell'arte*, possano incidere sulla sfera

<sup>65</sup> Su identità religiosa e *privacy* si v. più diffusamente PINO 2008.

<sup>66</sup> Sul punto di v. diffusamente RICCA 2016.



della coscienza consapevole del soggetto. Per far questo lo Stato, ma in particolare i giuristi e i giudici non dovranno temere di addentrarsi in ambiti scientifici che non gli sono propri, come quello dell'etica, della neurologia e delle "altre scienze" che potrebbero dare e danno un contributo alla definizione di quanto il diritto mira a tutelare.

*Riferimenti bibliografici*

- ALBISETTI A. 2009. *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Milano, Giuffrè, 2009.
- ANCONA L. 1980. *L'individuo come oggetto di manipolazione sociale*, in «Prospettive nel mondo», 51, 1980.
- ASCH S.E. 1946. *Forming impressions of personality*, in «Journal of Abnormal Social Psychology», 41, 3, 1946, 258 ss.
- BARBERA A., COCOZZA F., CORSO G. 1987. *Le situazioni soggettive. Le libertà dei singoli e delle formazioni sociali. Il principio di eguaglianza*, in AMATO G., BARBERA A. (eds.), *Manuale di diritto pubblico*, 4 ed., Bologna, il Mulino, 1994, 210 ss.
- BARILE P. 1984. *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, il Mulino, 1984.
- BETTETINI A. 2010. *Autotutela e diritto di libertà di coscienza*, in GIANNITI P. (ed.), *La disciplina dell'autotutela. Nel diritto costituzionale, civile, penale, del lavoro, amministrativo, tributario, comunitario ed internazionale*, Padova, Cedam, 2010, 99 ss.
- BIONDO F. 2012. *Disobbedienza civile e teoria del diritto. I conflitti presi sul serio*, Torino, Giappichelli, 2012.
- BUFFARDI G. 2009. *Bioetica quotidiana in psichiatria. Dalle dichiarazioni universali alle storie singolari*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- CARRETERO N. 2016. *La justicia paralela de los Testigos de Jehová*, in «El Pais», 27/11/2016, disponibile in [http://politica.elpais.com/politica/2016/11/25/actualidad/1480078910\\_010669.html](http://politica.elpais.com/politica/2016/11/25/actualidad/1480078910_010669.html) (consultato il 27/11/2016).
- CHALMERS D. 1995. *Affrontare il problema della coscienza* in ID., *Che cos'è la coscienza*, Roma, Castelvecchi, ebook, 2014 (ed. or. *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 2, 1995, trad. it. di N. Zippel).
- CHIASSONI P. 2009. *Libertà e obiezione di coscienza nello stato costituzionale*, in «Diritto e Questioni pubbliche», 9, 2009, 65 ss.
- CHIDESTER D. 1988. *Salvation and Suicide*, 2 ed. Rev., Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press 2003.
- CHIZZONITI A.G. (ed.) 2004. *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- CIALDINI R.B. 1984. *Le armi della persuasione*, 2 ed., Giunti, Firenze, 2010 (ed. or. *Influence. The Psychology of Persuasion*, New York, Quill William Morrow and C., 1984, trad. it di G. Noferi).
- CONSORTI P. 2014. *Diritto e religione*, Roma-Bari, Laterza, 2014.
- DA PANCALDO P. 1832, *Delle discordanze del liberalismo*, Modena, Tipografia Camerale, 1832.
- DE SALVIA M., REMUS M. 2011. *Ricorrere a Strasburgo. Presupposti e procedura*, Milano, Giuffrè, 2011.
- DEL RE M.C. 1991, *L'adesione al culto emergente: conversione e/o plagio?*, in DI FIORINO M. (ed.), *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, I, Forte dei Marmi, Centro Studi di Psichiatria e Territorio, 1990-1991.
- DI BELLO M. 2010. *Il plagio: nostalgia di un ritorno. Breve riflessione sul tema della tutela dell'integrità psichica della persona*, in «Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza», IV, 3, 2010, 1 ss.
- DIECKMANN JR E. 1982. *Beyond Jonestown. "Sensibility Training" and the Cult of Mind Control*, Torrance, Noontide Press, 1982.
- DI FIORINO (ed.) 1990. *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, Forte dei marmi, Psicologia e Territorio, 1990.

- DWORKIN R. 2013, *Religione senza Dio*, Bologna, il Mulino, 2014 (ed. or. *Religion Without God*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, trad. it. di V. Ottonelli).
- ENDLEMAN R. 1993. *Jonestown and the Manson family: race, sexuality and collective madness*, New York, Psyche Press, 1993.
- FERRAJOLI L. 2010, *Diritti fondamentali e bioetica. La questione dell'embrione*, in S. RODOTÀ S., TALLACCHINI M. (eds.), *Ambito e fonti del biodiritto*, Milano, Giuffrè, 2010, 231 ss.
- FERRARI S. 1991. *Comportamenti "eterodossi" e libertà religiosa. I movimenti religiosi marginali nell'esperienza giuridica recente*, in «Foro Italiano», I, 1991, 271 ss.
- FERRARI S. 1997. *I problemi della libertà religiosa* in FERRARI S., IBÁN I.C. (eds.), *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, il Mulino, 1997.
- FERRARI S. 2009. *New religious movements in western Europe*, in TALAMANCA A., VENTURA M. (eds.), *Scritti in onore di G. Barberini*, Torino, Giappichelli, 2009, 285 ss.
- FILORAMO G. 1998. *Religione e modernità: I nuovi movimenti religiosi*, in FILORAMO G., MASSENZIO M., RAVERI M., SCARPI P. (eds.), *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 553 ss.
- FINOCCHIARO F. 1990. voce *Libertà di coscienza e di religione* (diritto ecclesiastico) in *Enciclopedia Giuridica*, Roma, Treccani, 1990, 1 ss.
- FINOCCHIARO F. 2008. *Saggi (1972-1978)*, ALBISETTI A. (ed.), Milano, Giuffrè, 2008.
- FLORA G. 1990. *Il plagio tra realtà e negazione: la problematica penalistica*, in «Rivista Italiana di diritto e procedura penale», I, 1990, 86 ss.
- FREUD S. 1921. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Boringhieri, 1980 (ed. or. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921, trad. it. di E.A. Panaitescu)
- FUCCILLO A. 2011. *Giustizia e Religione*, Vol. I, Torino, Giappichelli, 2011.
- GUIZZARDI G. 1989. *I nuovi movimenti religiosi: prospettive sociologiche*, in FERRARI S. (ed.), *Diritti dell'uomo e Libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, Padova, Cedam, 1989, 41 ss.
- GURDJIEFF G.I. 1960. *Incontri con uomini straordinari* Milano, Adelphi, 1977 (ed. or. *Rencontres avec hommes remarquables*, Paris, Julliard, 1960, trad. it. di G. Bartoli).
- GALANTE G. 2006. *Fedeltà alla Repubblica e libertà di coscienza*, in NANIA R., RIDOLA P. (eds.), *I diritti costituzionali*, Torino, Giappichelli, 2006.
- GARVEY J.H. 1996. *An Anti-liberal Argument for Religious Freedom*, in «Journal of Contemporary Legal Issues», 7, 1996, 278 e ss.
- GIMELLI N. 2004. *Libertà di religione tra Carta europea dei diritti fondamentali e Costituzione italiana*, in D'ATENA A.– GROSSI P. (eds.), *Tutela dei diritti fondamentali e costituzionalismo multilivello tra Europa e stati nazionali*, Milano, Giuffrè, 2004.
- GUENZI G.E. 2002, *I nuovi movimenti religiosi: aspetti psico-giuridici dall'adesione all'abbandono*, in «Psicologia e Giustizia», 3, 1, 2002, 1 ss., disponibile in <http://www.psicologiagiuridica.com/numero%20005/guenzi%20ita.PDF> (consultato il 27/11/2016).
- HALL J.R. 1989. *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History*, Transaction, New Brunswick, Transaction Books, 1989.
- HASSAN S. 1998, *Combatting Cult Mind Control*, Rochester, Park Street Press, 1998.
- HATCHER C. 1988. *I culti e le sette religiose: aspetti criminologici*, in FERRACUTI F. (ed.), *Trattato di criminologia, medicina criminologica e psichiatria forense*, vol. X, Milano, Giuffrè, 1988, 403 ss.

- INTROVIGNE M. 1999. *Rapporti parlamentari e governativi sulle «sette» in Europa Occidentale, 1996-1999*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», II, 1999, 400 ss.
- LAPI C. 2011. *La difficile posizione dei Testimoni di Geova in Russia di fronte alla Corte di Strasburgo*, in «Stato, Chiese e pluralismo religioso», 2011, 1 ss., disponibile in [http://www.statoechiese.it/images/stories/2011.6/lapi\\_la\\_difficilem.pdf](http://www.statoechiese.it/images/stories/2011.6/lapi_la_difficilem.pdf), (consultato il 27/11/2016).
- LEWIS J.R. 2003. *Legitimizing new religions*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.
- LILLO P. 2007. *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, 3 ed., Torino, Giappichelli, 2012.
- LOPRIENO D. 2009. *La libertà religiosa*, Milano, Giuffrè, 2009.
- MAYER J.F. 1989. *Mouvements religieux: une prospective historique et interculturelle*, in Ferrari S. (ed.), *Diritti dell'uomo e Libertà dei gruppi religiosi*, Padova, Cedam, 1989, 17 ss.
- MAZZEI P. 1991. *La natura della Chiesa di Scientology*, in «Diritto Ecclesiastico», II, 1991, 401 ss.
- MILGRAM S. 1965. *Some conditions of obedience and disobedience*, in «Human Relations», 18, 1965, 57 ss.
- MIRABELLI C. 2002. *La libertà religiosa nella giurisprudenza costituzionale*, in TEDESCHI M. (ed.), *La libertà religiosa*, volume 1, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, 49 ss.
- NAGEL T. 1974. *Cosa si prova ad essere un pipistrello*, Roma, Castelvecchi, 2013 (ed. or. *What Is It Like to Be a Bat?* in «The Philosophical Review», oct. 1974, trad. it di T. Falchi).
- NEWMAN J. 1991. *On Religious Freedom*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1991.
- NISCO A. 2012. *La tutela penale dell'integrità psichica*, Torino, Giappichelli, 2012.
- NOVAK D. 2005. *The Jewish Social Contract. An Essay in Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- NOVAK D. 2009. *In Defence of Religious Liberty*, Welmington, Isi, 2009.
- NUSSBAUM M.C. 2007. *Libertà di coscienza e religione*, Bologna, il Mulino, 2009 (ed or. *Liberty of Conscience: The Attack on Equal Respect*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 8, 3, 2007, 337 ss., trad. it. di F. Lelli).
- ONIDA F. 1997. *Nuove problematiche religiose per gli ordinamenti laici: il caso Scientology*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», III, 1997, 987 ss.
- ONIDA F. 1998. *Nuove problematiche religiose per gli ordinamenti laici contemporanei: Scientology e il concetto giuridico di religione*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», I, 1998, 279 ss.
- PIN A. 2010. *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, Padova, Cedam, 2010.
- PINO G. 2008. *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», I, 2008, 119 ss.
- PINO G. 2013. *Libertà religiosa e società multiculturale*, in MAZZARESE T. (ed.), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Torino, Giappichelli, 2013, 157 ss.
- RICCA M. 2006. *Art. 19*, in BIFULCO R., CELOTTO A., OLIVETTI M. (eds.), *Commentario alla Costituzione*, vol.1, Torino, Utet, 2006, 420 ss.
- RICCA M. 2012. *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, Torri del Vento, 2012.
- RICCA M. 2014. *Delitti d'ignoranza. Migrazioni, traduzione interculturale e categorizzazione dell'azione criminosa*, in «Rassegna italiana di criminologia», 2, 2014, 128 ss.
- RICCA M. 2016. *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, in «Daimon», 2016, 91 ss.
- RICOEUR P. 1969. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaka Book, 1977 (ed.or. *Le Conflit des interpretations*, Paris, Editions du Seuil 1969, trad. it di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo).

- ROSSEL J. 2008. *Nuevos movimientos religiosos y su inscripción registral: el ejemplo de la Cienciología (a propósito de la sentencia de la Audiencia Nacional de 11 de octubre de 2007)*, in «Anuario de la Facultad de Derecho», XXVI, 2008, 113 ss.
- RUFFUNI F. 1901, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, 2 ed., Milano, Feltrinelli, 1991.
- SGRECCIA E. 1991. *Manuale di bioetica, Volume II. Aspetti medico-sociali*, 3 ed., Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- SMITH J.Z. 1982. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, Chicago University Press, 1982.
- SPADARO A. 2008. *Libertà di coscienza e laicità dello Stato. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Torino, Giappichelli, 2008.
- TART C.T. (ed.) 1969. *Altered States of Consciousness*, New York, Wiley, 1969.
- TIZZANI E., GIANNINI A.M. 2011. *La manipolazione mentale nei gruppi distruttivi*, in «Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza», V, 2, 2011, 67 ss.
- TOQUEVILLE A. 2008. *Un ateo liberale. Religione, politica, società*, ERCOLANI P.(ed.), Bari, Dedalo, 2008.
- TOZZI V. 2008, *Questioni semantiche e disegno costituzionale di disciplina del fenomeno religioso*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», aprile 2008, 1 ss., disponibile in <http://riviste.unimi.it/index.php/statoeChiese/article/view/1081/1299> (consultato il 27/11/2016).
- TRUJILLO I. 2009. *Il disaccordo nello stato costituzionale di diritto. A proposito di alcune sentenze recenti del Tribunal Supremo spagnolo sul diritto generale all'obiezione di coscienza*, in «Diritto e Questioni pubbliche», 9, 2009, 151 ss.
- TUCK R. 1989. *Hobbes*, Bologna, il Mulino, 2001 (ed. or. *Hobbes*, Oxford-NY, Oxford University Press, 1989, trad. it. di R. Scognamiglio).
- UGOLINI B. 2012. *Il dibattito sul plagio in relazione ai culti abusati: evoluzione e problematiche*, in «Tigor: Rivista di Scienze della Comunicazione», IV, 1, 2012, 101 ss.
- USAI G. 1996. *Profili penali dei condizionamenti psichici. Riflessioni sui problemi penali posti dalla fenomenologia dei nuovi movimenti religiosi*, Milano, Giuffrè, 1996.
- VASINI I.F. 1998. *Libertà religiosa, pratiche illegali delle sette e pericolo che esse rappresentano per la società e per le persone: il rapporto della Commissione d'inchiesta belga dell'aprile 1997*, in «Diritto di famiglia e delle persone», II, 1998, 1299 ss.
- VIOLA F. 2009. *L'obiezione di coscienza come diritto*, in «Diritto e Questioni pubbliche», 9, 2009, 170 ss.
- ZAGATO L. 2011. *La "saga" dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in RUGGERINI M., DREON R., GALANTI GROLLO S. (eds.), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Torino, Donzelli, 2011.

