

Homo religiosus, laicità e scienze cognitive. Prime intersezioni

Giancarlo Anello*

HOMO RELIGIOSUS, SECULAR LAW AND COGNITIVE SCIENCES. EARLY INTERSECTIONS

ABSTRACT: This essay aims at exploring the possibility to apply a phenomenological approach to the relation between religions and bioconstitutionalism. The author focuses on the legal framework of such an approach, that is an intercultural conception of “laicità”, understood as procedural cognitive process to be realized by balancing legal claims, rights and existential conceptions of religious actors. Conclusions are dedicated to the definition of an interdisciplinary paradigm of legal subjectivity which may combine the traditional, humanistic and constitutional perspective to the evolutionist-anthropological one resulting from the most recent evidence of cognitive sciences of religion (CSR).

KEYWORDS: Freedom of religion; constitution; secular law; biolaw; cognitive science of religions (CSR)

SOMMARIO: 1. Introduzione. Costituzione, religioni, biodiritto – 2. Per una rilevanza giuridica della “religiosità” nell’era biogiuridica – 3. Concezioni della laicità e decisioni esistenziali religiosamente orientate – 4. Religiosità e soggettività (bio)giuridica: prime intersezioni

1. Introduzione. Costituzione, religioni, biodiritto

Diversi secoli sono trascorsi dalle prime manifestazioni della religiosità nell’essere umano. Da allora alcune fedi sono tramontate e altre sono sorte, la società si è caratterizzata per un progresso intellettuale e tecnologico straordinario e inimmaginabile, nondimeno il condizionamento della sfera ultramondana sull’esistenza degli individui non sembra essere scemato. La religione, colta nella sua dimensione interiore più recondita, insita nella postura fideistica dell’essere umano, rappresenta ancora un potente motore dei processi di rivendicazione d’identità, di autonomia, di riconoscimento. La matrice religiosa costituisce e sostiene molte delle premesse di senso e di valore da cui dipendono le diverse forme e articolazioni della soggettività. Anche in campo giuridico, le religioni rappresentano una fonte di legittimazione e d’interpretazione del diritto in molti ordinamenti nel mondo. Ciò nonostante, la fenomenologia dell’*homo religiosus* rappresenta un oggetto di studio giuridico relativamente poco sondato. Complice lo spirito antireligioso dell’illuminismo, il pensiero moderno ha prodotto una certa marginalizzazione del “sacro vissuto” nell’ambito del diritto, sulla base di teorie che facevano della religione una superstizione, un retaggio irrazionale del passato pre-moderno,

* *Professore di Intercultura e pluralismo istituzionale del Dipartimento DUSIC dell’Università di Parma. Mail: giancarlo.anello@unipr.it. Contributo sottoposto a referaggio anonimo.*

ovvero uno strumento di potere e di ingerenza delle chiese nei confronti dell'allora nascente ente statale¹.

Questo contributo si propone di riprendere alcune di quelle prospettive di studio e di porre il problema di un'eventuale rilevanza giuridica della "religiosità" personale, intesa come esperienza vissuta del sacro, nell'ambito del biodiritto. Nel farlo, si propone di ipotizzare una concezione della laicità – quale assetto costituzionale regolatore dei rapporti tra normatività pubblica e attitudini religiose – non già come un principio/valore acquisito, ma come un processo cognitivo volto a bilanciare, una volta compresi nella loro profondità culturale, i diritti, le pretese e le concezioni esistenziali dei diversi attori laici e religiosi protagonisti del consorzio giuridico. La complessità religiosa della società globalizzata reinterroga infatti il principio di laicità ponendo quesiti e problemi a oggi inediti. Nelle sue conclusioni, il contributo formula alcune considerazioni, riassuntive e non esaustive, volte a ipotizzare un approccio interdisciplinare alla fenomenologia dell'*homo religiosus* e alla sua soggettività giuridica in grado di coniugare la prospettiva tradizionale, personalistica e costituzionale, a quella evoluzionista-antropologica risultante dalle evidenze più recenti delle scienze cognitive della religione (CSR).

2. Per una rilevanza giuridica della "religiosità" nell'era biogiuridica

La religione è non solo un assetto istituzionale o confessionale, ma anche un'attitudine dell'essere umano antecedente alle diverse forme che le religioni assumono quando storicamente si socializzano². Un'impostazione che dia rilievo a questo aspetto della fenomenologia religiosa implica che siano messe da parte, almeno in un primo momento, le teorie formalistiche che assegnano alla religione una rilevanza giuridica solo in funzione della dimensione istituzionale e confessionale che essa assume nei vari ordinamenti³. Non si tratta – sia chiaro – di negare la giuridicità delle religioni organizzate, quanto piuttosto di analizzare la maggiore complessità che la dimensione globalizzata delle religioni determina nella dialettica tra individuo e collettività nell'esercizio delle libertà giuridiche connesse alla personalità. Né questo approccio coincide perfettamente con la discussione in materia di libertà di coscienza, poiché la religiosità al contrario di quella, implica l'adesione specifica ad una cultura o tradizione religiosa. Una prospettiva di questo genere sembra attagliarsi in modo particolare alla rinnovata importanza che le religioni hanno assunto nella sfera pubblica con la globalizzazione, con modalità nuove e a scapito della dimensione statale e normativa delle religioni confessionali. Le religioni globali oggi funzionano come linguaggi transnazionali della contemporaneità, capaci di veicolare e traghettare informazioni su situazioni esistenziali, per questo in grado di orientare i processi decisionali e quindi i

¹ Per il quadro completo di questa critica all'approccio formalistico alla libertà religiosa e alla soggettività giuridica, si permetta un rinvio allo studio monografico G. ANELLO, *Teologia linguistica e diritto laico*, Milano, 2019, *passim*.

² Per le argomentazioni storico-antropologiche di questa posizione, cfr. W.C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991, 19 ss.

³ A proposito, G. ANELLO, *Organizzazione confessionale, culture e Costituzione*, Soveria Mannelli, 2009 e più di recente cfr. ID., *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società. Appunti interdisciplinari per una libera religiosità nella sfera del diritto*, in P. CONSORTI (a cura di), *Costituzione, Religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa, 2019, 279 ss.

comportamenti giuridici d'individui e comunità. Spesso questi condizionamenti sono culturali, psicologici, valoriali e prescindono, in tutto o in parte, dall'assetto istituzionale che le varie confessioni religiose assumono in un paese o in un altro. L'esempio dell'Islam in Europa è, in tal senso, decisamente indicativo: a prescindere dal riconoscimento giuridico ad associazioni e denominazioni giuridiche nazionali, i valori e la cultura dell'Islam globale alimentano e danno sostanza all'axiologia religiosa dei diritti umani e fondamentali, nelle loro chiavi d'elaborazione e d'interpretazione di pretese giuridiche. Un simile itinerario, pur non rinnegando il passato, potrebbe essere adeguato nell'interpretare le istanze giuridiche derivanti dalle intersezioni tra la sfera biogiuridica e i comportamenti religiosamente orientati nella società globalizzata. Peraltro, lo stesso statuto epistemologico del biodiritto parrebbe un ambito favorevole a questo tipo di itinerari di ricerca⁴: assumendo, difatti, che il biodiritto abbia a oggetto la vita e la natura dell'esistenza, il suo perimetro andrebbe certamente a ricomprendere le differenti concezioni culturali, psicologiche e religiose che nella società si occupano del medesimo oggetto, il *bios*⁵.

Anche l'attitudine interdisciplinare del biodiritto, costitutiva sia della fase fondazionale sia della fase di sviluppo di questa nuova disciplina, consente il collegamento metodologico con altre scienze o con altri metodi di osservazione, in funzione del problema giuridico da esaminare⁶. Nel caso della fenomenologia religiosa, la dimensione neuro-cognitiva e psicologica⁷ è una chiave straordinaria per comprendere fino in fondo i giudizi personali relativi al nesso tra cause ed effetti degli eventi esistenziali, può servire a inquadrare le valutazioni e le scelte etiche degli individui, a scandagliare la loro sfera emotiva e le loro motivazioni finalistiche, a ricostruire e disciplinare i processi che regolano la memoria di singoli e collettività⁸.

Infine, a dispetto di un'apparente diversità d'impostazione e di contenuto, entrambe le prospettive si allineano lungo un'unica direttrice che rappresenta, al tempo stesso, l'essenza stessa dell'esperienza religiosa, nonché fondamento e termine del *bioconstitutionalism*⁹: il principio giuridico personalista¹⁰, nelle sue varie accezioni disciplinari¹¹, avvalorata in maniera assoluta la personalità di ogni individuo, ricomprendendone anche gli aspetti più intimi e insondabili, come la religiosità e la coscienza, nelle loro diverse forme storiche e culturali di espressione e manifestazione.

⁴ A. D'ALOIA, *Biodiritto*, in U. POMARICI (a cura di), *Atlante di Filosofia del Diritto*, vol. II, Torino, 2012, 39 e 44.

⁵ L. VIOLINI, *Biodiritto e Costituzione italiana*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 3, 2018, 65 ss.

⁶ A. D'ALOIA, *op. cit.*, 56 ss.

⁷ Si veda, P. SOMMAGGIO, *Scenari di neurociviltà*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 3, 2015, 137 ss., nonché il numero monografico di questa rivista, *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 3, 2017, dedicato alle neuroscienze.

⁸ J. BERING, *The God Instinct. The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of life*, London, 2013, *passim*.

⁹ A. D'ALOIA, *op. cit.*, 59.

¹⁰ Cfr. a riguardo A. BARBERA, *Art. 2*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna, 1975, 50 ss.; P. RESCIGNO, *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Bologna, 1966; P. RESCIGNO, *Persona e comunità. Saggi di diritto privato (1967-1987)*, Padova, 1988; A. RUGGERI, *Il principio personalista e le sue proiezioni*, in *Federalismi.it – Rivista di diritto pubblico italiano, comunitario e comparato*, 17, 2013, 1 ss.; E. ROSSI, *Art. 2*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, Torino, 2006, I, 38 ss., inoltre, L. VIOLINI, *op. cit.*, 71.

¹¹ Ad esempio, I.V. PONKIN, A.A. PONKINA, *On the issue of the content of notion of "Human Being" from the Perspective of Medical Law and Bioethics*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it)*, 16, 2016, 4.

3. Concezioni della laicità e decisioni esistenziali religiosamente orientate

Le variazioni lessicali connesse alla storia del concetto di laicità ne testimoniano la natura straordinariamente proteiforme e la particolare capacità di assorbire i mutamenti di prospettiva: laicizzazione, laicismo, laicità e per connessione secolarizzazione, secolarismo e secolarità sono alcuni dei lemmi che sono stati utilizzati per descrivere i vari profili di questa idea. Ognuno di questi termini è poi stato politicamente enfatizzato o variamente combinato, tanto in coppie oppostive (ad esempio, quella di secolarizzazione vs secolarismo) quanto in descrizioni ascendenti (dalla laicizzazione al laicismo), tali da esprimere, secondo il contesto e l'indirizzo ideologico, un apprezzamento o un disvalore, anche se malcelati, in termini giuridici.

Passando in rassegna alcuni degli usi correnti, e senza pretesa di completezza, il concetto è basilariamente in grado di evocare l'ipotesi di un processo di transizione da uno stato di fatto approssimativamente caratterizzato da pienezza o incisiva presenza della religione nella società a un altro contraddistinto invece da una certa diluizione dell'elemento religioso in precedenza dominante.

Se inteso antropologicamente e soggettivamente, questo termine contrassegna un atteggiamento cognitivo, una postura psicologica relativa ai processi dell'esperienza funzionalizzati alla guida di successivi comportamenti: in tal senso, è laico chi, nel valutare le cose della realtà, si distacca dalla morale religiosa consapevole della propria autodeterminazione, della propria capacità di creare razionalmente valori validi, intellegibili sulla base della ragione e utili a orientare le decisioni della propria umana esistenza¹².

Se riferito all'assetto istituzionale, la parola rinvia a quel carattere di legittimità dello Stato moderno propriamente fondato su una progressiva distinzione tra *ordini* normativi dello Stato nazionale e della Chiesa, il primo *grosso modo* corrispondente alla sfera degli affari secolari, il secondo a quella degli affari spirituali, distinzione configuratasi in seguito alla maturazione del dualismo filosofico e scientifico illuminista tra ragione e religione.

Se considerato poi quale principio/valore caratterizzante l'ordinamento giuridico, il concetto ha dato luogo a una molteplicità di moduli di relazione tra Stato e confessioni religiose, la cui sintesi è riassumibile nella constatazione che tale formula non rappresenta un assoluto fuori dal tempo, ma è frutto di processi storici e di fondamenti filosofici differenti¹³.

Una specificazione di tenore marcatamente gius-politico ha riferito la laicità all'azione dello Stato, contrassegnandone l'esigenza di *neutralità* nei confronti del fenomeno religioso: lo Stato laico è – o dovrebbe essere – caratterizzato da una certa equidistanza e imparzialità nella valutazione e regolamentazione dei fenomeni sociali scaturenti da fedi personali e gruppi religiosi. Tale paradigma, di tipo ottocentesco, contenutistico e politico, è stato per molto tempo incarnato dallo Stato francese ma da ultimo è stato messo fortemente in crisi dal sempre più crescente pluralismo culturale e religioso in Europa. Da più parti si è rilevato come la stessa laicità *alla francese* sia diventata una sorta di *religione*

¹² La bibliografia in materia di laicità è sterminata, *ex multis* e a titolo meramente orientativo, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Roma-Bari, 2010; S. RODOTÀ, *Perché laico*, Roma-Bari, 2010; N. COLAIANNI, *Laicità: finitezza degli ordini e governo delle differenze*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, 39, 2013, 1. ss.; P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Bari, 2007.

¹³ J. BAUBÉROT, *Le tante laicità del mondo*, Roma, 2008.

civile che concepisce i valori occidentali come contenuti da imporre nella regolamentazione dei rapporti sociali e nella limitazione delle pretese giuridiche provenienti da minoranze, stranieri e immigrati. Per questo motivo, tale concezione è stata affiancata da un'altra idea che guarda alla laicità come a un metodo essenzialmente giuridico che non avrebbe la pretesa di informare ai propri valori la società civile, ma di regolare i rapporti tra questa e lo Stato attraverso l'attrezzatura del diritto¹⁴. A guardar bene, tuttavia, neanche questo tipo di laicità ha una natura esclusivamente formale ma presenta anch'essa tratti contenutistici che sono legati a doppio filo ai valori (libertà, pluralismo, uguaglianza ecc.) che vuole preservare. Questi ultimi, a causa della loro importanza di base, costituiscono i *limiti* dell'agire sociale pur ammettendosene circostanziate attenuazioni (*accomodation theories*) o differenziazioni (*legal pluralism*).

Da ultimo, una critica radicale ha messo in dubbio l'idea che lo stesso diritto, inteso in senso oggettivo, possa considerarsi in sé neutrale. Con l'avvento della globalizzazione, infatti, la rappresentazione (o meglio, l'autorappresentazione) in virtù della quale il processo di formazione della modernità giuridica sia andata di pari passo col processo di secolarizzazione delle istituzioni statali si è rivelata piuttosto fittizia. La religione continua a vivere mimetizzata nelle pratiche sociali, a fornire un asse di legittimazione implicito delle istituzioni pubbliche, ad alimentare processi di significazione e di valorizzazione dell'agire individuale e collettivo¹⁵. Sebbene il lessico giuridico europeo si sia autorappresentato come neutrale, razionale, asettico, in realtà esso è intriso di rimandi alla cultura religiosa di matrice giudaico-cristiana. Questa caratteristica del linguaggio giuridico è peraltro comune a tutti i cataloghi normativi connessi a tradizioni religiose sottostanti¹⁶. Non riconoscere questi assunti nel determinare il principio di laicità significherebbe impartirne una versione *asimmetrica*, vicina alle pretese e ai comportamenti che trovano riscontro nella cultura e nelle matrici cristiane dell'Occidente e lontana da quelle pratiche e quei concetti che sono fondati su una piattaforma culturale di tipo islamico, buddista o induista. Una persona non cristiana o non occidentale non avrebbe la possibilità di estendere la volontà – ovvero la libertà – della propria sfera privata nella dimensione sociale, senza la collaborazione degli altri consociati o il riconoscimento delle istituzioni¹⁷. Tale operazione infatti necessita di commensurabilità e di continuità di senso tra i propri valori interiori e i comportamenti tenuti nella sfera pubblica, del suo lessico istituzionale, di codici culturali, etici e religiosi ampiamente condivisi, dell'articolarsi proattivo e solidaristico dei rapporti giuridici. Analogamente, decisioni e comportamenti ispirati da un'etica laica e totalmente secolarizzata¹⁸ sarebbero frustrati all'interno di una sfera pubblica ammantata di religiosità. Su questo punto specifico vale la pena fare una rapidissima menzione a un caso giurisprudenziale in cui alcuni aspetti e profili dei problemi qui delineati sembrano prendere forma: si tratta del cosiddetto "caso Cappato", oggetto dell'ordinanza n. 207 del 2018 con cui la Corte costituzionale ha rinviato al 24 settembre 2019 la decisione sulla legittimità costituzionale del reato di assistenza al suicidio, al fine di lasciare spazio a un intervento legislativo del Parlamento su alcuni profili particolari del caso di

¹⁴ S. FERRARI, *Religione civile in Europa. Laicità asimmetrica*, in *Il Regno*, Attualità, 6, 2006, 200 ss.

¹⁵ *Ex multis*, M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino, 2013.

¹⁶ G. ANELLO, *Tradizioni di giustizia e stato di diritto*, vol. I, Napoli, 2011.

¹⁷ A. HONNETH, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, 2011.

¹⁸ Cfr., anche se datato, il volume di U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano, 1998.

specie. Lungi dal costituirne un commento, per il quale si rinvia a letture più qualificate¹⁹, i riferimenti incidentali all'ordinanza della Corte rappresentano piuttosto l'occasione o il punto di avvio per riflettere sui processi di categorizzazione e di qualificazione costituzionale di quei "valori non negoziabili" rispetto ai quali un'eventuale rilevanza giuridica della religiosità personale in una società multireligiosa potrebbe rappresentare una fonte di pericolosa frammentazione. Ciò detto, appare emergere tra le righe delle ordinanze sul caso Cappato la latenza culturale della religiosità come elemento dello sfondo degli assetti normativi volti a regolare alcune situazioni biogiuridiche molto sensibili: l'ordinanza di rimessione del giudice *a quo*, ad esempio, ha rinvenuto proprio nella "sacralità" e nell'indisponibilità della vita indici di religiosità posti a presidio della vita nel codice penale di età fascista e concordataria. Questa osservazione del giudice *a quo* è stata confutata nell'ordinanza della Corte che ha ravvisato nell'art. 580 del codice penale non già una norma posta presidio di un bene in virtù della sua sacralità, quanto piuttosto una sanzione coerente col principio costituzionale della supremazia della persona umana e della centralità della vita, nel caso di persone deboli o malate, che altrimenti sarebbero esposte al rischio di essere indotte più facilmente a congedarsi prematuramente dalla vita. Ciò nondimeno è altrettanto indubbio ravvisare una certa continuità in questo tipo di linguaggio giuridico personalista e i lineamenti essenziali della pedagogia cattolica quando questi ultimi avvisano che «il suicidio contraddice la naturale inclinazione dell'essere umano a conservare e a perpetuare la propria vita», ovvero che «la cooperazione volontaria al suicidio è contraria alla legge morale»²⁰.

Alcune concezioni critiche della laicità invitano quindi a tenere in conto la religiosità quale fattore implicito dell'ambiente normativo. Esse preparano il campo per il superamento di concezioni formali della laicità e ne ipotizzano piuttosto una nozione *finalistica* e *processiva*. Si potrebbe dire, cioè, che la laicità non è un principio/valore acquisito ma un assetto che deve essere costantemente ri-assicurato dalla scienza giuridica in ragione e nonostante il mutamento del ruolo delle religioni nella sfera pubblica. Da tale osservazione segue un corollario scientifico relevantissimo: in simili condizioni, una vera neutralità non dipende più dalle formulazioni linguistiche pregresse di istituti o diritti, ma consiste in un atteggiamento cognitivo ed ermeneutico improntato a una equidistanza culturale nei confronti delle nuove istanze di riconoscimento²¹.

L'*agire giuridico religiosamente connotato* rappresenta pertanto il fenomeno di trasformazione da studiare con le lenti del giurista pratico e col sostegno di una base teorica adeguata. Tale assunto va spiegato dettagliatamente: è cosa nota che varie tradizioni religiose abbiano nel corso dei secoli dato vita a sistemi di diritto religiosi (diritto ebraico, canonico, musulmano, indu ecc.). A loro volta, tali sistemi hanno interagito coi sistemi di diritto secolare o statale in vari modi, intrecciando una serie di interdipendenze che durano anche oggi:

¹⁹ Si veda piuttosto, su questa rivista, C. TRIPODINA, *Quale morte per gli "immersi in una notte senza fine"? Sulla legittimità costituzionale dell'aiuto al suicidio e sul "diritto a morire per mano di altri"*, in *Biolaw Journal – Rivista di Biodiritto*, 3, 2018, 139 ss.; S. PRISCO, *Il caso Cappato tra Corte costituzionale, Parlamento e dibattito pubblico. Un breve appunto per una discussione da avviare*, in *Biolaw Journal – Rivista di Biodiritto*, 3, 2018, 153 ss.

²⁰ Così i punti 2281 e 2282 del catechismo della Chiesa cattolica. Nella tradizione canonistica, il disvalore etico del suicidio è principio consolidato, da cui normativamente consegue la sanzione di negare le esequie a coloro i quali si sono tolti la vita, in quanto peccatori manifesti, cfr. G.P. MASSETTO, *Il suicidio nella dottrina dell'età di mezzo*, in *Acta Historiae*, 12, 2004, 1, 139 ss. e cann. 1183-1185 del Codice del 1983.

²¹ M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, 2012.

- in alcuni casi, i diritti religiosi danno corpo, in tutto o in parte, al diritto positivo di alcuni stati stranieri. In questo caso, il diritto religioso rappresenta la legge personale dello straniero: si tratta d'ipotesi di rilevanza inter-normativa delle norme religiose che dipende dal rinvio che a esse fanno le disposizioni di diritto statale, nei limiti del diritto internazionale pubblico e privato;
- in altri casi, i diritti religiosi rappresentano la fonte di ispirazione delle legislazioni nazionali o internazionali, in termini di modelli giuridici, di istituti, di valori e di interessi meritevoli di tutela anche al di sotto delle formulazioni dei diritti umani (ad esempio, nel caso di disposizioni patrimoniali testamentarie ispirate a moduli e valori religiosi o nel caso di contratti, anche internazionali, di vendita o di finanziamento)²². La rilevanza di tali norme o modelli si può tradurre nella richiesta di utilizzare istituti giuridici tipici in combinazione con altri per conseguire finalità atipiche, o nell'elaborazione *ex novo* di combinazioni inedite negoziali siano elaborate per evitare la violazione degli obblighi di deontologia religiosa da parte dei soggetti agenti religiosamente motivati;
- infine, le norme dei diritti religiosi possono rilevare come principi di fede che ispirano la coscienza, e indirettamente e culturalmente, comportamenti individuali e di gruppo (si tratta di una rilevanza che richiama da vicino la teoria di diritto canonico conciliare della *potestas mediata in temporalibus*). In questo caso, la loro rilevanza non è tanto connessa alla possibilità da parte del soggetto di diritto di chiedere l'applicazione di norme confessionali, ma attiene alla dimensione interiore ed esperienziale dei singoli soggetti e si esprime nel concreto dei comportamenti giuridici o nelle interpretazioni personali dei diritti umani e fondamentali, che possono dipendere da indici di senso religiosi.

In tutti i casi, la dinamica tra diritti religiosi e diritti statali può suscitare istanze di riconoscimento o forme di adeguamento all'interno di una cornice pubblica di tipo costituzionale e pluralista. Tale aggiustamento può dispiegarsi a un livello più superficiale secondo processi d'interazione tecnica e normativa attraverso i sistemi di diritto internazionale privato o richiedere un riconoscimento più profondo di tipo culturale e intersoggettivo, attraverso le piattaforme giuridico-valoriali dei diritti umani/fondamentali.

A questo livello si avverte il maggiore intervallo teorico tra le precedenti formulazioni della laicità e una prospettiva finalistica di tipo interculturale. Gli obblighi di coscienza e religiosi, infatti, possono costituire regole per l'azione, ovvero dare sostanza alla premessa motiva di comportamenti che hanno una rilevanza nella sfera giuridica. L'appartenenza religiosa a livello globalizzato porta in dotazione all'individuo non solo una serie di diritti fondamentali, ma anche un "set" di obblighi e doveri religiosi, alla cui osservanza i singoli fedeli possono dare una importanza analoga al rispetto delle leggi di uno Stato. In molte circostanze, gli *allocolti* e gli stranieri possono manifestare l'interesse primario non tanto di applicare le norme del diritto religioso o del proprio Stato di origine, quanto di tradurre i propri "abiti" culturali in pretese giuridiche che producano gli effetti concreti d'istanze e obblighi religiosi negli ordinamenti in cui vivono. Tale premessa motiva è in grado, attraverso la mediazione dei diritti

²² R.A. DEBS, *Islamic Law and Civil Code*, New York, 2010.

fondamentali e dei diritti umani, di intersecare qualsiasi branca del diritto, da quella personale e familiare a quella pubblica, da quella economico-civilistica²³ a quella esistenziale-bioetico²⁴. Anche in questo caso, un breve cenno al “caso Cappato” può dare un’idea concreta di quanto appena osservato: tra i motivi della rimessione alla Corte costituzionale, il giudice *a quo* ha fatto menzione del diritto di ciascun individuo al rispetto della propria vita privata, sancito dall’art. 8 della CEDU, un diritto tale da comprendere una certa sfera di autonomia nelle decisioni che coinvolgono il proprio corpo eventualmente ispirate da ragioni e motivi di carattere religioso, secondo traiettorie e casistiche che è certo difficile ipotizzare aprioristicamente. Questo particolare punto ha dato l’occasione allo stesso giudice costituzionale di ammettere che situazioni particolarmente difficili – come quella del caso di specie –, sotto l’aspetto non solo biologico ma anche psicologico ed esistenziale, possano di volta in volta ridisegnare i confini di tutela della dignità della persona nel solco del dettame dell’art. 32, secondo comma, Cost. Va peraltro aggiunto come i parametri del concetto di dignità varino sensibilmente da una religione a un’altra, sia nel tempo, sia nello spazio²⁵. Alcune religioni orientali indicano nella morte onorevole una via per salvaguardare l’onore della famiglia e la dignità personale in situazioni esistenziali difficili²⁶; altre negano in radice la distinzione cartesiana tra corpo e mente che, in situazioni come quelle del caso Cappato, sostengono il ragionamento giuridico col parametro chiave della “capacità di agire”²⁷; altre ancora, come l’Islam, ritengono che una persona gravemente afflitta nel suo corpo non sia in grado di prendere decisioni razionali circa il suo stato di salute, in ragione dello stato emotivo di preoccupazione e di stress causato dall’infermità²⁸.

In circostanze analoghe non è difficile ipotizzare che un agire giuridico religiosamente connotato può determinarsi in modo inedito seppure all’interno dei limiti giuridici previsti da ordinamenti che considerano la religione non come una caratteristica irrilevante dell’esperienza soggettiva, quanto piuttosto come la matrice di senso di una libertà fondamentale da salvaguardare in regime di pluralismo confessionale e culturale. In un quadro di questo genere, a dispetto di concezioni della laicità caratterizzate

²³ Si permetta un rinvio per un esempio in tema a G. ANELLO, *Deontologie religiose, cultura economica e rapporti contrattuali. Riflessioni a partire dai processi di negoziazione*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità. Modelli di disciplina giuridica*, Napoli, 2017, 366-386.

²⁴ Cfr. F. COMPAGNONI, F. D’AGOSTINO (a cura di), *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche*, Cinisello Balsamo, 2003; I. QUARANTA, M. RICCA, *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Milano, 2012.

²⁵ In materia di dignità, diritti umani e diritti religiosi merita una menzione la Conferenza internazionale tenuta a Roma dal 20-22 gennaio 2019, *Religious Voices, Human Dignity, and the Making of Modern Human Rights Law*, a cui anche il sottoscritto ha potuto prendere parte, organizzata dalla Pontificia Università Antonianum in cooperazione con l’*International Center for Law and Religion Studies (ICLRS) – Brigham Young University; the Oxford Journal of Law and Religion; the Religion, Law and International Relations Programme of the Oxford Centre for Christianity and Culture at Regent’s Park College, Oxford; and the Oxford Society of Law and Religion*, www.iclrs.org/index.php?pageId=1&contentId=1&blurbId=104575, ultima consultazione 25/1/2019.

²⁶ R. GOEL, *Can I Call Kimura Crazy? Ethical Tensions in the Cultural Defense*, in *Seattle Journal for Social Justice*, 3, 1, 2004, 443 ss. Per un commento del famoso caso Kimura, F. BASILE, *Società multiculturali, immigrazione e reati culturalmente motivati (comprese le mutilazioni genitali femminili)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, ottobre 2007, 36 ss.

²⁷ B.A. HOLDREGE, *Body connections: Hindu discourses of the body and the study of religion*, in *International Journal of Hindu Studies*, December 1998, 2, 3, 341–386.

²⁸ Nel caso dei trattamenti sanitari, G. ANELLO, *Multiculturalità, “diritti” e differenziazioni giuridiche: il caso dei trattamenti sanitari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, 16, 2013, 4 ss. Si veda, in generale, D. ATIGHETCHI, *Islam e bioetica*, Roma, 2009.

per una loro stabilità o fissità, s'impone una rielaborazione del concetto che guardi all'integrazione tra forme inconsuete dell'agire giuridico e ordinamenti di diritto statale, secondo modalità culturalmente equidistanti e finalisticamente orientate al pluralismo e al cosmopolitismo.

4. Religiosità e soggettività (bio)giuridica: prime intersezioni

In questo quadro si colloca lo studio dell'*homo religiosus* e della sua particolare forma di soggettività (bio)giuridica. Questo studio si presta a differenti tipi di approcci:

- il primo approccio, di tipo storico-sociologico attento ai profili collettivi della dimensione religiosa, parte dalla constatazione che successive generazioni di persone, in diversi contesti geografici, sociali, culturali hanno osservato, interpretato, tramandato tradizioni religiose, testi e norme, dando luogo a credenze, riti e istituzioni religiosi di diversa natura. Si tratta, com'è evidente, del tipo di approccio più consueto nello studio giuridico del fenomeno religioso²⁹;
- il secondo approccio, di tipo emico³⁰ è attento al profilo individuale del fenomeno religioso e si preoccupa di considerare il punto di vista interiore e di coscienza dell'*homo religiosus*. Si tratta di prendere sul serio l'ottica psicologico-esistenziale del fedele, del suo modo particolare di percepire la realtà, sia interiore, sia esteriore, in dipendenza di una particolare postura fideistica. In altri termini, si presuppone che una persona consideri reale e veritiera la dimensione mondana ed extramondana della religione, qualunque essa sia, e viva la propria esistenza alla luce delle credenze religiose. Questo approccio si concentra sulla dimensione interiore della religione ed è stata parzialmente applicata in campo giuridico soprattutto in relazione alle tematiche connesse alla libertà di coscienza³¹;
- il terzo approccio, di tipo evoluzionista, è di tipo recente e ancora in via di definizione (*Cognitive Sciences of Religions CSR*)³². Le varie correnti che lo rappresentano sono accomunate dal proporre chiavi di lettura di tipo scientifico e neuro-cognitivo del fenomeno religioso³³. Queste correnti, innanzitutto, criticano la distinzione cartesiana tra corpo e anima, prospettando un concetto unificatore di *mente incorporata (embodied mind)*, quale facoltà personale di relazione con il mondo

²⁹ J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*, Berlin/Boston, 2017.

³⁰ In antropologia cognitiva, con la contrapposizione emico/etico si distinguono i fenomeni interiori di coscienza degli attori sociali, le loro credenze e i loro valori, dalla percezione dei medesimi fenomeni sulla base dei comportamenti esterni degli attori da parte di un osservatore. Cfr. M. HARRIS, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, in *Annual Review of Anthropology*, 5, 1976, 329-350.

³¹ Per una ricognizione recente, D. FERRARI, *La libertà di coscienza nella pluralità degli ordinamenti giuridici, Trieste*, 2015, 7 ss.; inoltre C. PICCIOCCHI, *Diritto e coscienza: circoscrivere per garantire, in nome del pluralismo*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 1, 2016, 115 ss.

³² J.A. LANMAN, *Evolutionary Anthropology and Religion: Surveying the Field*, in N.K. CLEMENTS (ed.), *Mental Religion: The Brain, Cognition, and Culture*, Farmington Hills, 2016, 63-82.

³³ Cfr. per un primo orientamento in materia, J.L. BARRETT, E. REED BURDETT, *Cognitive Science of Religion*, in *The Psychologist*, 24, 4, April 2011, 252 ss.; J.L. BARRETT, J.A. LANMAN, *The science of religious beliefs*, in *Religion*, 38 (2008), 109-124; H. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion*, in *Method & Theory in the Study of Religion*, 14, 2002, 293 ss.; J. SØRENSEN, *Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion*, in *Numen*, 52, 4, 2005, 465 ss.

e strumento cognitivo di verifica dell'esperienza reale. In relazione all'esperienza religiosa, pertanto, esse rappresentano la persona umana come un sistema integrato tra corpo e mente che segue le leggi della natura e dell'evoluzione, tra le quali quelle che predispongono l'individuo a un atteggiamento religioso³⁴.

Rispetto a questa tripartizione e alla prospettiva giuridica tradizionale che indagava le religioni attraverso il metodo giuspositivistico o storico-sociologico, l'era biogiuridica implicherebbe l'adozione di un'ottica unitaria e interdisciplinare.

Qui di seguito, per esempio, si propone di percorrere una prima fase di questa transizione, collocandola all'interno del quadro costituzionale italiano. Così, l'approccio storico-sociologico alla fenomenologia religiosa, mediato dalle teorie liberali sulla libertà religiosa e istituzionistiche di Santi Romano, è stato quello più risalente, che ha maggiormente ispirato la redazione delle norme costituzionali (artt. 7, 8 e 19 cost.) e la loro successiva interpretazione. Per dare una rappresentazione icastica di questa fase, si può citare un passaggio tratto dalla prolusione che Francesco Cossiga – allora Presidente della Repubblica Italiana – tenne l'11 gennaio del 1992, in occasione del conferimento della laurea *ad honorem* della Università cattolica di Loyola di Chicago. In quell'occasione Cossiga scelse di trattare il tema della storia della libertà religiosa in Italia³⁵. La relazione di Cossiga prendeva avvio cronologicamente dal periodo pre-costituzionale, in cui la libertà religiosa era posta al centro di un 'sistema di libertà' ad essa collegate³⁶. In estrema sintesi, l'argomento si sviluppava notando come la postura e la coscienza religiosa dell'individuo facessero da sfondo a una serie di comportamenti formalmente ascrivibili ad altre libertà, quali quelle di espressione, di riunione e di associazione ma che tutte trovassero nella libertà religiosa una matrice di senso e di valore. Cossiga (dopo aver citato le dottrine storiche in materia di libertà religiose, e in modo particolare Francesco Ruffini) entrava nel merito della disciplina costituzionalistica, descrivendo le caratteristiche del diritto di libertà religiosa nell'ordinamento giuridico italiano: «A completely new age for religious freedom, with the comprehensive recognition of inviolable human rights, dawned with the 1948 Republican Constitution which profoundly innovated the very foundations of the system of relations between the State and the Catholic Church; between the State and religious denominations; and between the State, citizens, and religious communities, in relation to freedom of religion, conscience, and worship [...]. The individual and collective right to freedom of religion, already fully guaranteed by the Italian Constitution, was further protected by the international undertakings of the State, with a variety of guarantees in the unity of juridical experience. The specific originality of the Italian Constitution, developing coherently from a pluralist standpoint gives full recognition to the legal systems of religious denominations and governs relations between them and the State under bilateral agreements. It is evident that such far-reaching innovative principles, dictated by the provisions of the Constitution, would have to be developed at a later stage by a comprehensive renewal of ecclesiastical law, which has largely been completed over the past few years»³⁷.

³⁴ E. SLINGERLAND, *Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 76, 2, Jun. 2008, 378-9.

³⁵ Cfr. F. COSSIGA, *A History of Religious Freedom in Italy*, in *Loyola University Chicago Law Journal*, 23, 4, 1992, 619 ss.

³⁶ In particolare si citava, il testo di R.H. BAINTON, *The Travail of Religious Liberty*, Philadelphia, 1951.

³⁷ F. COSSIGA, *op. cit.*, 625-626.

In termini estremamente sintetici, la rappresentazione di Cossiga circa il fenomeno religioso all'interno della costituzione dava pienamente conto dell'idea che la religione, o le religioni, fossero fenomeni storici concreti, in grado di assumere rilevanza giuridica una volta istituzionalizzati e, di conseguenza, entrando in un rapporto pattizio con lo Stato. Probabilmente, questo tipo di rappresentazione era legata alla simbiosi tra formalismo giuridico e prevalenza sociologica, tipica del contesto italiano, di forme di religiosità di tipo istituzionale, come quelle derivanti dal cristianesimo, e dalla sostanziale assenza di forme di religiosità di tipo personale, come quelle tipizzate in molte religioni orientali³⁸.

Nondimeno, negli ultimi decenni le religioni globali hanno guadagnato la scena e un ruolo centrale anche nello spazio pubblico europeo e italiano, nelle prospettive assiologico-costituzionali dei diritti umani e fondamentali, nelle chiavi d'elaborazione e d'interpretazione di pretese giuridiche. Le religioni, intese non solo come istituzioni ma soprattutto come matrici di esperienze individuali, sono tra le chiavi di lettura più efficaci degli esodi, delle migrazioni, dei tentativi d'integrazione sociale di fedi e religioni diverse, delle modalità di interazione interculturale tra individui e gruppi, delle rivendicazioni di identità, delle pretese di riconoscimento, in chiave politica e giuridica. All'ombra dei processi di secolarizzazione e d'istituzionalizzazione, infatti, molte correnti filosofiche e cognitive del pensiero moderno hanno coltivato uno studio scientifico della religione anche sollecitate da realtà provenienti dall'Oriente extraeuropeo³⁹. Tali voci guardano alla religiosità individuale e alla religione come un'esperienza vissuta del sacro, una forma particolare di cognizione della realtà esteriore, mediata da testi, miti, riti, sentimenti, simboli e, infine, dal linguaggio. Scoprire e affermare la centralità del ruolo dell'esperienza nel dare forma alle istituzioni dell'*homo religiosus* è stata, al pari delle concezioni illuministiche e liberali antireligiose, frutto della modernità e dello studio scientifico delle religioni. Tali analisi hanno percorso in parallelo l'itinerario che ha condotto all'epoca contemporanea, alimentando concezioni alternative della rilevanza della religione nella sfera giuridica soggettiva. Simili concezioni, basate sull'indagine antropologica e linguistica, svoltesi nel medesimo periodo di elaborazione della nozione liberale della libertà religiosa, sono rimaste tuttavia all'ombra delle concezioni formalistiche del diritto. Certamente si tratta di percorsi d'indagine oggi riscoperti, ma non privi di insidie e di difficoltà specifiche. In termini antropologici, infatti, vi è un disaccordo di base se sia adeguato concettualizzare le religioni solo attraverso le prassi epistemiche interne (quelle delle stesse rivelazioni religiose) o se sia necessario applicare a esse una prospettiva di studio specifica che prenda a oggetto la mente umana. Questa dicotomia, per quanto avvertita, pare tuttavia oggi in via di superamento. Le prospettive di studio della religione di tipo emico e scientifico-evoluzionista presentano infatti punti di intersezione a livello molto profondo. Studi di linguistica comparata hanno, per esempio, sottolineato la priorità del profilo personale della religione rispetto a quello istituzionale: «men throughout history and throughout the world have been able to *be* religious without the assistance of a special term, without the intellectual analysis that the term implies. In fact, it is probably easier to be religious without the concept; that the notion of religion can become an enemy of piety. The concern of the religious man is with God; the concern of the observer is with religion»⁴⁰. Questi studi spiegano, cioè, come

³⁸ Cfr. a proposito il bellissimo volume di H. KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni*, Brescia, 2002.

³⁹ W. COHN, "Religion" in Non-Western Cultures?, in *American Anthropologist, New Series*, 69, 1, Feb. 1967, 73.

⁴⁰ Cf. W.C. SMITH, *op. cit.*, 19.

nella maggior parte delle tradizioni linguistiche antiche non vi sia stata una parola specifica per significare ciò che oggi si intende con “religione”, vale a dire un assetto unitario e autonomo di nozioni e di credenze. I testi sanscriti dell’Induismo, del Buddismo Mahayana e del Buddismo Pali Theravada, i testi egiziani ed ebraici, i testi del cinese classico o greci del Nuovo Testamento non presentavano un simile equivalente traduttivo. Queste fonti, piuttosto, descrivevano i diversi aspetti vitali dei comportamenti umani come la fede, l’obbedienza e la disobbedienza, la pietà, la verità, i riti. La religione musulmana è stata una parziale eccezione rispetto a questo schema, poiché fin dalle sue origini si è dotata di un nome proprio (“Islam” è di per sé un nome verbale – un “masdar” – del verbo *aslama*) e la sua cultura possiede un termine (*dyn*) che descrive la religione come un sistema di credenze e regole oggettive⁴¹. Tuttavia, anche nella tradizione islamica il termine con cui si contrassegna il concetto di religione – *dyn* – presenta un’etimologia che restituisce l’idea cognitivista della “percezione” come facoltà che caratterizza ogni uomo, nell’intimità della sua anima ed è descritta anche come una facoltà fisiologica o come un organo del corpo⁴².

Le recenti ipotesi di ricerca cognitivista che associano antropologia a evolucionismo riprendono il percorso proprio da questo punto, tuttavia riformando in parte il modello tradizionale darwiniano. In particolare, da un lato, si abbandonano i tre paradigmi della variazione, dell’ereditarietà e della selezione, caratteri che hanno condotto a legittimare il colonialismo, in virtù del maggiore avanzamento delle potenze europee rispetto alle nazioni colonizzate. Inoltre, è stata abbandonata l’impostazione della scuola dell’antropologia evolucionistica che rintracciava nelle religioni primitive i tratti originari della religione in quanto tale, impermeabile alla contestualizzazione culturale. Dall’altro, si rimpiazzano i paradigmi contestati mediante l’argomento dell’“albero filogenetico”, concetto che mostra le relazioni fondamentali di discendenza comune di gruppi tassonomici di organismi, ma che al contempo spiega come le differenti specie divergano le une dalle altre anche nel corso del tempo. Ciò vale anche per le diversità culturali che vengono a essere trasmesse socialmente attraverso le religioni.

Di conseguenza, i paradigmi della “nuova” antropologia evolucionistica sono soprattutto il principio della *gene-culture coevolution*, della selezione tra gruppi culturali e del “fascio” di fenomeni.

1. Il primo si basa sul principio che alcune predisposizioni cerebrali e psicologiche rendano certi tipi d’informazioni più facilmente conservabili e trasmissibili socialmente. Gli esseri umani avrebbero cioè progressivamente e culturalmente sviluppato alcune predisposizioni psicologiche strutturali, in funzione di una loro maggiore utilità in un ambiente connotato culturalmente. In tal senso anche la cultura, non solo la psiche, sarebbe responsabile della propria autotrasformazione⁴³.
2. Il secondo principio afferma che tra i gruppi culturali vi sia una competizione (a tratti feroce), che ne giustifica una selezione. In questo tipo di competizione ciò che rende una variante culturale più o meno rilevante è se essa sia in grado di produrre benefici per il gruppo di persone che la condivide. Per esempio, questo tipo di giustificazione renderebbe le attitudini e i comportamenti

⁴¹ Inoltre, essa si autorappresenta linguisticamente come una “religione” tra le religioni, o meglio mira ad essere la migliore tra le religioni dell’umanità (*inna dyna Muhammadin khayr al-adyan*), predisponendosi a un’esplicita competizione religiosa a livello globale.

⁴² G. ANELLO, M. ARAFA, *The meaning of ‘Religion’ in the Legal Context. Some Remarks on the Pragmatics of Islam in Egyptian Law*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica*, 39, 2017, 10-28.

⁴³ P.J. RICHERSON, R. BOYD, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, 2005.

cooperativi e prosociali delle comunità religiose particolarmente adeguati a sostenere la competizione tra gruppi: le regole circa le pratiche agricole, molto presenti e dettagliate nei testi religiosi più antichi sarebbero stati fondamentali per garantire la sussistenza, la coesione e la solidarietà all'interno del gruppo stesso.

3. Il terzo principio del nuovo evolucionismo critica l'idea tradizionale che la religione costituisca un oggetto specifico e "isolato", avente un particolare assetto di cause e di effetti in grado di autorregolarsi in maniera indipendente dall'ambiente. Piuttosto, sostiene che nella religione si riscontri un fascio di fenomeni (come quelli legati alla credenza di agenti soprannaturali, la credenza della creazione, l'esistenza e la reiterazione dei rituali e gli stati di coscienza alterati) che, come tali, possano essere esaminati nelle loro interrelazioni funzionali. Nel suo sviluppo scientifico più recente, questo approccio distingue due tipi di filoni, quello delle spiegazioni "adattazionaliste" e quello delle spiegazioni "sottoprodotto". Le prime sostengono che le pratiche religiose e i riti sono direttamente il risultato dell'evoluzione genetica e della selezione culturale; le seconde sostengono che esse non sono immediatamente collegate alla religione quale fenomeno in sé, ma rappresentano una comune forma di adattamento cognitivo alle esigenze connesse ai coefficienti evolutivi ed esse rendono reiterabili e diffusibili le pratiche religiose.

Si tratta, com'è ovvio, di una serie di prospettive di studio e di ricerca tanto affascinanti quanto problematiche⁴⁴, ancora tutte da sondare anche alla luce delle indicazioni derivanti dalle scoperte più recenti delle scienze cognitive⁴⁵. Un dato appare assai incoraggiante: nel giustapporre le varie metodologie non sembra che l'approccio cognitivista debba necessariamente stravolgere i paradigmi dell'approccio tradizionale, soprattutto se entrambi vengono rapportati al quadro giuridico della soggettività giuridica e al principio personalista. Una testimonianza di questa convergenza virtuosa è tratta dalla definizione di religiosità della scuola fenomenologica americana, che appare un punto di partenza tanto risalente nel tempo quanto adeguato alle applicazioni giuridiche e costituzionali odierne dell'eventuale "rivoluzione" cognitivista. Anche in questo caso, in termini icastici, si richiama il testo fondamentale di William James in cui egli tratteggiò la distinzione tra religione rituale e personale. Secondo James, la religione rituale concerneva Dio e la divinità e si concretizzava nelle forme istituzionali del rito e del culto; la religione personale invece concerneva la persona umana e le forme in cui si manifestava una coscienza religiosa. James sosteneva, inoltre, che le forme di religione personale precedessero le forme di religione rituale: «in one sense at least the personal religion will prove itself more fundamental than either theology or ecclesiasticism. Churches, when once established, live at second-hand upon tradition; but the founders of every church owed their power originally to the fact of their direct personal communion with the divine. Not only the superhuman founders, the Christ, the Buddha, Mahomet, but all the originators of Christian sects have been in this case; - so personal religion should still seem the primordial thing, even to those who continue to esteem it incomplete»⁴⁶. Quindi William James descriveva la religione personale in questi termini: «Religion, therefore, as I now ask

⁴⁴ A. D'ALOIA, *Neuroscienze e diritto. Appunti preliminari*, in *Biolaw Journal – Rivista di Biodiritto*, 3, 2017, 1 ss.

⁴⁵ Cfr. P. MCNAMARA, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge, 2009; P. SHAH, *The Neuroscience of Religion*, in *The Nerve, Boston University's neuroscience magazine*, www.bu.edu/thenerve/archives/spring-2010/articles-spring-2010/religion, ultima consultazione 14/01/2019.

⁴⁶ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York-London-Bombay, 1902, 31.

you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend»⁴⁷.

Alla luce di queste premesse, la convergenza tra le citate metodologie di approccio alla religione, in funzione della regolamentazione biogiurica personalista, consiste nel fatto che sia la visione storica, sia quella emica, sia quella scettico-razionalista assumono che la religione possa originare nella sfera interiore individuale, sotto forma di timore, sentimento o in quanto attitudine neurocognitiva. Per di più questa attestazione non sarebbe in contrasto con la prospettiva strettamente religiosa e fideistica che la scintilla religiosa possa accendersi all'interno della coscienza o della mente a causa di Dio (*Vox Dei ipsissima*) o per rivelazione di un fatto esterno. Una volta sgorgata, la religiosità individuale si costruirebbe come esperienza religiosa sensibile alle condizioni del tempo e dello spazio e si renderebbe disponibile alla comunicazione interpersonale secondo i diversi codici culturali.

Questa ricostruzione avrebbe implicazioni notevoli sulla costruzione personalistica della libertà religiosa: la realtà neurale, nella sua origine chimica e nella sua pragmatica cognitiva, diventerebbe una struttura fisiologica necessaria per codificare le istanze religiose innate che, tuttavia, richiederebbero un ulteriore accoglimento attraverso forme di collaborazione sociale e istituzionale. Di conseguenza – innovando rispetto al passato ma in continuità con esso – la libertà religiosa sarebbe non più (o non solo) il fulcro di un sistema di diritti positivi a essa collegati⁴⁸ ma diverrebbe un'istanza fondamentale alla libera estrinsecazione della religiosità, delle capacità cognitive e dell'esperienza dell'individuo nei confronti della società, nelle nuove e varie modalità in cui tale fascio di prerogative culturali può dispiegarsi oggi (come ad esempio, nelle scelte esistenziali, nell'estrinsecazione del pensiero, nello sviluppo della personalità e nell'educazione, nella tutela della privacy, nel diritto all'integrità psicologica)⁴⁹.

⁴⁷ W. JAMES, *ivi*, 30.

⁴⁸ Cfr. per tutti, F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, 1992.

⁴⁹ In senso stretto si veda, P. SOMMAGGIO, M. MAZZOCCA, A. GEROLA, F. FERRO, *Cognitive liberty. A first step towards a human neuro-rights declaration*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 3, 2017, 32 ss. spec. 34 e 39, in cui si ipotizza un diritto umano alla "libertà cognitiva"; in senso più ampio si veda, A. HONNETH, *op.cit.*, 78-79.