

JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN

LA (NON) PROTEZIONE
DELL'IDENTITÀ RELIGIOSA DELL'INDIVIDUO
NELLA GIURISPRUDENZA
DELLA CORTE DI STRASBURGO

1. *Note introduttive*

Permettetemi anzitutto di esprimere la mia gratitudine agli organizzatori di questa conferenza, ed in particolare al professore Roberto Mazzola. L'iniziativa è particolarmente interessante, poiché offre l'occasione per una collaborazione tra i giudici della Corte europea dei diritti dell'uomo e la dottrina. Dall'incontro delle differenti prospettive su questioni concernenti la libertà di pensiero, di coscienza e di religione, è destinato a scaturire un dibattito molto fruttuoso.

Nel mio intervento esporrò, come suggerito dal titolo, alcune considerazioni critiche sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo (di seguito «Corte EDU» o «la Corte»). Non vorrei essere frainteso. Le mie incidentali critiche derivano dal rispetto verso il lavoro ed i successi della Corte. Essa è, a livello mondiale, probabilmente il giudice più autorevole e prestigioso in materia di diritti umani. Tanto prestigio è ben meritato. La Corte ha infatti svolto, nel complesso, un ottimo lavoro nel difendere i diritti umani in Europa, sia in generale sia con riferimento specifico alla libertà di religione e di coscienza. Essa ha inoltre fissato alcuni standard di protezione utilizzati ben al di là dei confini europei. Vi sono tuttavia, secondo me, alcuni aspetti della sua giurisprudenza in materia di libertà di religione che potrebbero – e dovrebbero – essere migliorati. In altri termini, il lavoro della Corte è stato buono, ma potrebbe

Il presente scritto è stato redatto nel contesto del progetto di ricerca: DER2008-05283, del ministero spagnolo dell'Educazione, S2007/HUM-0403, della Comunità autonoma di Madrid, 940091, Università Complutense e RELIGARE, della Commissione europea.

essere migliore. Tra i profili suscettibili di miglioramento vi rientra sicuramente la tutela dei comportamenti ascrivibili a ragioni di natura religiosa o morale, soprattutto quando ciò si esprime attraverso specifiche azioni riconducibili alla quotidianità di vita, al di là delle tradizionali espressioni religiose legate al culto e ai riti. Di questo particolare aspetto tratterò nel mio intervento.

Nel ricostruire gli orientamenti della Corte europea dei diritti dell'uomo occorre ricordare che i meccanismi di funzionamento di quest'ultima sono molto differenti dalle dinamiche delle Corti costituzionali nazionali. La Corte svolge, in materia di protezione delle libertà fondamentali, una sorta di funzione costituzionale sovranazionale a livello europeo e tende a seguire la regola dello *stare decisis*, attenendosi ai propri precedenti; tuttavia tale attività di garanzia è molto più complessa rispetto alle Corti costituzionali europee. Sotto il profilo quantitativo vi è un giudice per ogni Stato membro del Consiglio d'Europa; ossia quarantasette giudici distribuiti in cinque sezioni di una corte che procede in composizione di giudice unico in comitati di tre giudici; in camere di sette giudici o in una Grande Camera di diciassette giudici¹. Inoltre, sotto il profilo qualitativo, i giudici hanno una diversa formazione professionale, politica e culturale e, parlando francamente, una diversa reputazione e un diverso prestigio da un punto di vista squisitamente giuridico. Occorre, inoltre, considerare che la durata del loro mandato è di nove anni² e che vi è una componente politica nella loro nomina. È pur vero che quest'ultima componente è presente anche nelle corti costituzionali di tutto il mondo, tuttavia l'insieme delle politiche di quarantasette Stati in un panorama europeo in costante mutazione crea un quadro che è, di gran lunga, molto più intricato rispetto alle politiche puramente nazionali. Ne consegue che nella giurisprudenza

¹ Cfr. art. 26 CEDU. La struttura ed il funzionamento della Corte è disciplinato nella sezione II (artt. 19-51) della CEDU (di seguito «CEDU») come modificata dal Protocollo n. 11 (in vigore dal 1° novembre 1998) e dal Protocollo n. 14 (in vigore dal 1° giugno 2010).

² Cfr. art. 23 CEDU.

della Corte non è sempre facile trovare uno schema logico ed orientamenti o indirizzi giurisprudenziali stabili, specie perché essa spesso dichiara formalmente e solennemente, il proprio attaccamento ad alcuni principi generali, considerati immutabili, ma poi valuta i fatti, oggetto dei ricorsi, con tale concisione e mancanza di dettaglio che, talvolta, quegli stessi principi potrebbero essere utilizzati per decidere il caso in senso opposto. In altre parole, i principi generali tendono ad essere stabili, ma la loro interpretazione o applicazione varia in considerazione della composizione della Corte, la quale non è, e non può essere, a «faceless unit», un corpo senza volto.

2. *Alcuni principi generali fondamentali*

A far data dalla sentenza *Kokkinakis*, che rappresenta la prima decisione adottata sulla base dell'articolo 9 CEDU³, la Corte ha costantemente ribadito alcuni principi generali fondamentali. Tra questi principi possiamo segnalare i seguenti.

La Corte ha anzitutto sottolineato l'importanza, per una società democratica, di garantire un'appropriata tutela della libertà religiosa, descritta come un «bene prezioso», non soltanto per i credenti, ma anche per gli atei, gli agnostici o gli indifferenti. Questa libertà, che è stata acquisita ad alto prezzo nel corso dei secoli, è essenziale per il pluralismo, che è a sua volta uno dei principi che concorrono a qualificare

³ *Kokkinakis c. Grecia*, 25 maggio 1993. Per un'analisi di questa pronuncia, v. J. Martínez-Torrón, *Libertad de proselitismo en Europa: A propósito de una reciente sentencia del Tribunal europeo de derechos humanos*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 1994, pp. 59-71; P. Edge, *The Missionary's Position After Kokkinakis v. Greece*, in «Web Journal of Current Legal Issues», 2, 1995, consultabile su <http://webjcli.ncl.ac.uk/articles2/edge2.html>; J. Gunn, *Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights*, in J.D. van der Vyver e J. Witte (a cura di), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Boston, 1996, pp. 305-330.

e connotare le società democratiche⁴. È interessante notare che in queste considerazioni vi è un'implicita e significativa distinzione tra libertà di religione e di pensiero da una parte (art. 9 CEDU), e libertà di espressione dall'altra (art. 10 CEDU). Mentre quest'ultima si riferisce alla «libertà d'opinione e di ricevere o di comunicare informazioni o idee senza subire interferenze»⁵, la prima include anche la libertà di esprimere il proprio credo attraverso condotte pratiche – «il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti»⁶ – incluso il diritto di fare proselitismo⁷. Ovviamente non tutte le idee sono qualificabili come convinzioni che meritano la maggior protezione garantita dall'articolo 9; a godere di quest'ultima vi sono, infatti, solo quelle idee che raggiungono «un certo grado di coerenza, serietà, coesione ed importanza»⁸.

⁴ «Freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a “democratic society” within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it» (*Kokkinakis*, cit., par. 31).

⁵ Cfr. art. 10.1 CEDU.

⁶ Cfr. art. 9.1 CEDU.

⁷ Il diritto di proselitismo è riconosciuto dalla Corte fintantoché non siano utilizzati mezzi abusivi o fraudolenti. Si veda *Kokkinakis*, ed anche *Larissis c. Grecia*, 24 febbraio 1998. Sulle difficoltà a definire il concetto di proselitismo in diritto internazionale, si veda N. Lerner, *Proselytism, Change of Religion, and International Human Rights*, in «Emory International Law Review», 12, 1998, pp. 477-561.

⁸ «In its ordinary meaning the word “convictions”, taken on its own, is not synonymous with the words “opinions” and “ideas”, such as are utilised in Article 10 (art. 10) of the Convention, which guarantees freedom of expression; it is more akin to the term “beliefs” (in the French text: “convictions”) appearing in Article 9 (art. 9) – which guarantees freedom of thought, conscience and religion – and denotes views that attain a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance» (*Campbell and Cosans c. Regno Unito*, 25 febbraio 1982, par. 36; in questa decisione la Corte applica ed interpreta l'art. 2 del Primo Protocollo – diritto dei genitori ad educare i propri figli secondo le proprie convinzioni religiose o filosofiche).

Connesso ad un modello di diritto di libertà religiosa che ricomprende aspetti correlati all'espressione esterna delle convinzioni, vi è un secondo principio: la assoluta libertà di scegliere una religione o credo. La Corte di Strasburgo ha infatti ribadito che la libertà di religione si esprime attraverso due principali dimensioni: quella «interna» (*forum internum*), che consiste nella libertà di ciascun individuo di professare senza alcuna costrizione il culto liberamente scelto, e la dimensione «esterna» (*forum externum*) riassumibile nella libertà di manifestare esternamente la propria fede religiosa «individualmente o collettivamente», «in pubblico od in privato», «mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti»⁹.

Mentre le forme di manifestazione esterna della libertà di religione possono subire delle limitazioni, secondo quanto disposto dal comma 2 dell'articolo 9 CEDU¹⁰, la dimensione interna si sostanzia in un diritto soggettivo assoluto non suscettibile di alcuna restrizione¹¹. Da questa impostazione

⁹ Cfr. art. 9.1 CEDU.

¹⁰ In particolare, le restrizioni alla libertà religiosa devono essere «stabilite dalla legge», perseguire uno dei fini legittimi enunciati dall'art. 9.2 CEDU ed essere «necessarie in una società democratica» – nell'interpretazione della Corte, rispondere all'esistenza di una «esigenza sociale imperativa». Per un'analisi più approfondita, si veda J. Martínez-Torrón, *Limitations on Religious Freedom in the Case Law of the European Court of Human Rights*, in «Emory International Law Review», 19, 2005, pp. 587-636, e la bibliografia ivi citata. Si veda anche M. Nowak e T. Vospernik, *Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief*, in T. Lindholm, W.C. Durham e B.G. Tahzib-Lie (a cura di), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden, 2004, pp. 147-172.

¹¹ Questa dottrina fu inizialmente elaborata dalla Commissione europea dei diritti dell'uomo (C. c. *Regno Unito*, dec. ric. 10358/83, in *Decisions and Reports*, 37, pp. 147 ss.), ed in seguito adottata dalla Corte (si veda, ad esempio, implicitamente, *Kokkinakis*, cit., par. 33 ed, esplicitamente, *Saniewski c. Polonia*, Corte EDU, dec. ric. 40319/98, 26 giugno 2001, in *Diritto*, par. 1). La stessa è stata, inoltre, adottata da altre istituzioni internazionali (si veda OSCE & Venice Commission, *Guidelines for the Review or Legislation Pertaining to Freedom of Religion or Belief*, 2004, II.B.1, p. 10). Si veda M.D. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge, 1997, pp. 298-314; e C. Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford, 2001, pp. 68-79.

derivano un certo numero di conseguenze, tra queste, merita attenzione il divieto d'indottrinamento religioso o morale degli studenti, contro la volontà dei genitori, da parte dello Stato, attraverso il sistema scolastico¹².

Un terzo importante assioma è quello riconducibile al principio di non-discriminazione: nessun individuo o gruppo può essere oggetto di discriminazioni in considerazione della sua religione o credo¹³. Questo principio è chiaramente statuito all'articolo 14 CEDU e la Corte europea dei diritti dell'uomo vi ha di solito fatto ampio ricorso. Per esempio, un'interpretazione ampia di tale principio è proposta nei casi *Hoffman*, *Tsavachidis* o *Grzelak*, con riferimento a singoli individui¹⁴; e *Canea Catholic Church* o *Religionsgemeinschaft*

¹² Questa è l'interpretazione tradizionale dell'art. 2 del Primo Protocollo alla CEDU, adottata dalla Corte europea sin dalla sentenza *Kjeldsen, Busk Madsen e Pedersen c. Danimarca*, 7 dicembre 1976, concernente un caso in materia di obiezione di coscienza di alcuni genitori verso l'attuazione di un nuovo sistema di educazione sessuale nelle scuole pubbliche, volto a prevenire le gravidanze indesiderate tra le adolescenti. La decisione – favorevole al governo danese – incentrata sull'interpretazione dell'art. 2 del Primo Protocollo (diritto all'istruzione e diritto dei genitori di provvedere all'educazione dei propri figli). La stessa dottrina è stata riaffermata in casi più recenti concernenti l'insegnamento religioso: cfr., in particolare, *Folgerø c. Norvegia*, 29 giugno 2007 e *Zengin c. Turchia*, 9 ottobre 2007, entrambi decisi a favore del ricorrente (per un commento a queste decisioni, cfr. M.A. Jurdado e S. Cañamares, *La objeción de conciencia en el ámbito educativo. Comentario a la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos Folgerø v. Noruega* e J. Martínez-Torrón, *La objeción de conciencia a la enseñanza religiosa y moral en la reciente jurisprudencia de Estrasburgo*, entrambi in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 15, 2007 (www.iustel.com).

¹³ Per maggiori dettagli, commenti e riferimenti, si veda J. Martínez-Torrón e R. Navarro-Valls, *The Protection of Religious Freedom in the System of the Council of Europe*, in T. Lindholm, W.C. Durham e B.G. Tahzib-Lie (a cura di), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden, 2004, pp. 218-222.

¹⁴ *Hoffmann c. Austria*, 23 giugno 1993 (la religione dei genitori non può essere presa in considerazione dai giudici in sede di una procedura di divorzio, al fine di determinare a quale genitore debbano essere affidati i figli); *Tsavachidis c. Grecia*, 21 gennaio 1999 (una persona non può essere posta sotto sorveglianza dei servizi segreti per il solo fatto di aderire ad una determinata religione); *Grzelak c. Polonia*, 15 giugno

der Zeugen Jehovas, con riferimento a comunità religiose¹⁵. Anche nel caso *Thlimmenos*¹⁶, la Corte ha affermato che il principio di uguaglianza obbliga gli Stati a trattare in modo differente soggetti che si trovano in situazioni sensibilmente diverse. Al contrario, le decisioni *Cha'are Shalom Ve Tsedek*, *Konrad* e *Leyla Şahin*¹⁷ mostrano come la Corte abbia talvolta adottato una visione piuttosto restrittiva del principio di non discriminazione, al fine di assicurare un più ampio margine di apprezzamento dei singoli Stati nel determinare il contenuto dei diritti garantiti dalla Convenzione, così come la misura della loro limitazione.

In quarto luogo è possibile menzionare il principio dell'autonomia religiosa delle Chiese e dei gruppi reli-

2010 (il rifiuto di partecipare ad un corso di insegnamento di religione in una scuola pubblica non può essere segnalato in modo tale da rivelare, indirettamente, il credo di uno studente o da stigmatizzarlo).

¹⁵ *Canea Catholic Church c. Grecia*, 16 dicembre 1997 (diritto di ottenere la personalità giuridica e di avere legittimazione a giudizio in termini comparabili alle altre comunità religiose); *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et al. c. Austria*, 31 luglio 2008 (diniego dell'attribuzione dello status di associazione religiosa di diritto pubblico in considerazione del fatto che la dottrina seguita dall'ordine religioso è discriminatoria; si veda anche *Verein der Freunde der Christengemeinschaft et al. c. Austria*, 26 febbraio 2009).

¹⁶ *Thlimmenos c. Grecia*, 6 aprile 2000 (ai fini dell'esclusione dalle funzioni pubbliche, la sentenza penale a carico di un obiettore di coscienza al servizio militare deve essere distinta dalle sentenze penali in generale).

¹⁷ *The Jewish Liturgical Association Cha'are Shalom Ve Tsedek c. Francia*, 27 giugno 2000 (la Corte ha ritenuto che il rifiuto di concedere ad una minoranza di ebrei un permesso speciale per l'abbattimento degli animali secondo la tradizione ebraica, già garantito ad un'organizzazione rappresentante la maggioranza delle comunità ebraiche, non contravviene al principio di uguaglianza); *Konrad et al. c. Germania*, Corte EDU, dec. ric. 35504/03, 11 settembre 2006 (il divieto della possibilità di impartire a casa l'educazione scolastica, non viola il principio di uguaglianza per quanto concerne il diritto dei genitori di determinare l'orientamento religioso e filosofico dell'educazione impartita ai propri figli); *Leyla Şahin c. Turchia*, 10 novembre 2005 (il divieto di indossare il velo islamico all'università non costituisce misura discriminatoria nei confronti delle donne islamiche che desiderano indossarlo in ragione delle proprie convinzioni religiose). Per maggiori dettagli su quest'ultima decisione, si vedano note 41-45 e relativo testo.

giosi in generale. Una delle implicazioni dell'autonomia religiosa è la libertà delle organizzazioni religiose di agire liberamente nella vita sociale e di avere ragionevole accesso alle risorse che ogni Stato mette normalmente a loro disposizione – per esempio, per ottenere la personalità giuridica al fine di beneficiare di alcuni diritti reali o patrimoniali disciplinati dal diritto privato¹⁸, o avere la possibilità di aprire un luogo di culto e di incontro¹⁹. Non meno importante, tra le conseguenze dell'autonomia religiosa, vi è il fatto che le Chiese devono essere libere da interferenze da parte dello Stato o di terzi nell'amministrazione dei propri organi e nell'esercizio delle proprie attività: nomina dei propri ministri di culto; rapporti con da altre organizzazioni religiose; selezione del personale investito di funzioni religiose e di culto²⁰. Quest'ultimo aspetto assume molteplici sfumature, ed ha generato, negli ultimi anni, un'interessante e controversa giurisprudenza, specialmente in ambito giuslavoristico²¹.

3. Libertà di agire

Come già prima ricordato, uno degli aspetti della libertà di religione che necessita di particolare tutela e di più ampia protezione da parte della Corte europea dei diritti dell'uomo è il diritto individuale all'identità religiosa.

L'identità religiosa non si risolve in una mera elezione delle proprie credenze. Al contrario, siccome le credenze

¹⁸ Si veda *Moscow Branch of the Salvation Army c. Russia*, 5 ottobre 2006 e *Church of Scientology Moscow c. Russia*, 5 aprile 2007; si vedano anche i casi citati alla nota 15.

¹⁹ Si veda *Manoussakis c. Grecia*, 26 settembre 1996 e *Pentidis and Others c. Grecia*, 9 giugno 1997.

²⁰ Si veda *Serif c. Grecia*, 14 dicembre 1999; *Hasan and Chaush c. Bulgaria*, 26 ottobre 2000; *Metropolitan Church of Bessarabia c. Moldavia*, 13 dicembre 2001; *Agga c. Grecia*, 17 ottobre 2002; *Supreme Holy Council of the Muslim Community c. Bulgaria*, 16 dicembre 2004.

²¹ Si veda *Schüth c. Germania* e *Obst c. Germania*, entrambi del 23 settembre 2010; si veda anche *Stebenbaar c. Germania*, 3 febbraio 2011.

religiose o morali tendono ad esprimersi nella propria condotta pratica, l'identità religiosa di ciascun cittadino trova il suo naturale sviluppo in azioni personali di diversa natura. Porre restrizioni a queste azioni comporta, pertanto, una inevitabile limitazione dell'esercizio del diritto di libertà religiosa, cosa legittima, ma solo se fatta entro i limiti e alle condizioni previste dall'articolo 9, comma 2 della Convenzione. Nel caso specifico la Corte di Strasburgo ha in più di un caso interpretato restrittivamente le conseguenze dell'identità religiosa in due maniere diverse.

Da un lato, evitando a volte il test richiamato dall'applicazione delle clausole limitative dell'articolo 9, comma 2. Questo si ha nei casi in cui le condotte religiose hanno dato luogo, nella sfera pubblica, ad un conflitto con norme statali che non avevano come obiettivo diretto limitare pratiche religiose specifiche. In questi casi la Corte di Strasburgo ha più volte ritenuto che l'articolo 9, comma 1 non offrisse alcuna protezione a quelle condotte e la «legge neutrale» dello Stato dovesse prevalere automaticamente, senza dover essere giustificata ai sensi dell'articolo 9, comma 2 della Convenzione (intendendo per «legge neutrale» quella che cerca l'adempimento di un interesse secolare legittimo e non è indirizzata da sé alla restrizione della libertà religiosa di nessuno)²².

D'altro lato, persino in occasione delle norme statali finalizzate a limitare alcune forme di espressione religiosa, la Corte ha ritenuto tali limitazioni ragionevoli quando erano dirette a garantire la «neutralità» dello spazio pubblico, a sua volta concepita come sinonimo di laicità radicale, esigendo l'assenza di ogni segno visibile della religione. Ne è conseguito che le restrizioni ad alcune forme di manifestazione religiosa come, per esempio, il divieto di portare simboli o abbigliamento religiosi, hanno trovato facile giustificazione nel comma 2 dell'articolo 9, così implicando che la religione non può essere parte della sfera pubblica – questa dovrebbe essere dominata da una «laicità» che permette la

²² Si veda J. Martínez-Torrón e R. Navarro-Valls, *The Protection of Religious Freedom*, cit., pp. 228-236.

presenza di idee o simboli non religiosi ma non di quelli di connotazione religiosa.

3.1. *Leggi neutrali ed obbligazioni morali: le limitazioni indirette alla libertà religiosa*

Parte dei problemi connessi alla tutela della libertà religiosa individuale e al diritto identitario hanno origine nell'interpretazione data dalla Corte ai termini utilizzati dalla Convenzione europea (e dalle altre fonti di diritto internazionale) per descrivere il contenuto del diritto di libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

Tra i differenti elementi che concorrono a definire la sostanza di tale libertà, l'articolo 9, comma 1 della Convenzione menziona il diritto a manifestare il proprio credo mediante *pratiche*. L'interpretazione più ovvia e ricorrente di questo termine suggerisce che l'articolo 9 nel tutelare le pratiche religiose, in realtà garantisce il diritto per ogni singolo individuo di comportarsi conformemente ai dettami della propria coscienza. Non sembra esatto associare le *pratiche* all'esercizio dei soli riti, tanto più che la dimensione rituale della libertà religiosa è specificamente riconosciuta dall'articolo 9 attraverso i termini *culto* ed *osservanza dei riti*. Questa protezione offerta dall'articolo 9 comprende sia manifestazioni e comportamenti riconducibili ai dogmi di una religione istituzionale, sia quelli derivanti da convinzioni strettamente personali, a prescindere dalla natura religiosa o non religiosa delle convinzioni poste a fondamento della coscienza individuale. Questa ampia interpretazione del diritto di manifestare il proprio credo mediante *pratiche* fu molti anni fa proposta dal Comitato dei diritti dell'uomo nelle osservazioni generali sull'articolo 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici adottato dall'Onu nel 1966²³. Mi

²³ Cfr. Commento generale n. 22: *Il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione* (art. 18): 30/07/93; CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, General Comment n. 22. Il Commento generale sull'articolo 18 fu adottato dal Comitato il 20 luglio 1993. Per un'analisi del testo, Cfr. B.G.

rammatico del fatto che la Corte, e prima la Commissione europea dei diritti dell'uomo, abbiano sviluppato una diversa interpretazione dell'articolo 9 della Convenzione²⁴.

La questione centrale è come comprendere la contrapposizione fra la relatività della tutela accordata alla libertà degli individui di agire o comportarsi secondo i dettami della propria coscienza (*forum externum*), e la libertà assoluta nello scegliere la propria religione o la propria tavola di valori morali (*forum internum*). A mio parere, lo schema interpretativo proposto dalla Corte di Strasburgo a questo riguardo non è il più appropriato. L'approccio della vecchia Commissione per i diritti umani consisteva principalmente nel tracciare una linea di separazione tra i concetti di *manifestazione* e di *motivazione*, nel senso che la Convenzione europea non intende garantire ad ogni singolo individuo il diritto di compiere qualsivoglia azione esterna ispirata dalla propria coscienza. In altre parole, il termine *pratiche* non include tutte le azioni motivate o influenzate da una religione o un credo²⁵.

Il suddetto approccio sembra in astratto ragionevole, poiché i comportamenti *imposti* dalla coscienza, che sembrano essere i comportamenti protetti dall'articolo 9, sono affatto diversi dei comportamenti semplicemente *consentiti* dalla coscienza. La verità è, nonostante, che la Corte di

Tahzib, *Freedom of Religion or Belief: Ensuring Effective International Legal Protection*, Boston, 1996, pp. 307-375.

²⁴ Cfr. anche M.D. Evans, *Religious Liberty*, cit., pp. 293-314; C. Evans, *Freedom of Religion*, cit., pp. 110-132.

²⁵ Questa dottrina è stata ripetutamente affermata dalla Commissione e successivamente adottata dalla Corte. Essa fu per la prima volta enunciata dalla Commissione nella decisione *Arrowsmith c. Regno Unito*, in «Decisions and Reports», 1979, pp. 19-20 (EComHR, Rep. Com. 7050/75 [1981], 12 giugno 1979) (concernente il ricorso di una pacifista inglese condannata ad una pena detentiva per avere distribuito volantini illeciti tra i soldati inglesi nell'Irlanda del Nord). Per quanto riguarda le decisioni della Corte, cfr. *Kalaç c. Turchia*, 1 luglio 1997, par. 27 (concernente il pensionamento forzato di un ufficiale militare in ragione delle sue presunte opinioni ascrivibili al fondamentalismo islamico); *Hasan and Chaush c. Bulgaria*, 26 ottobre 2000, par. 60 (concernente una disputa in merito alla direzione religiosa interna di una comunità islamica).

Strasburgo in più occasioni ha dato a questa distinzione un'interpretazione piuttosto restrittiva della libertà di coscienza²⁶, ed in particolare ha rifiutato di estendere la protezione dell'articolo 9 a quelle manifestazioni della libertà religiosa individuale che, essendo veramente imposte dalla coscienza individuale e rispondendo all'intenzione di una persona di compiere con le sue obbligazioni morali nella vita ordinaria, non consistevano in attività di insegnamento religioso o non erano riconducibili a specifiche pratiche cerimoniali²⁷.

A questo proposito, la Corte è ricorsa alla distinzione tra misure statali aventi impatto *diretto* e provvedimenti dotati, al contrario, di effetti *indiretti* sulla libertà religiosa. Secondo l'interpretazione prevalente della Corte, lo Stato interferisce nell'esercizio del diritto di libertà religiosa o di coscienza solo quando la condotta individuale risulta essere impedita o sanzionata da una legge o da altri provvedimenti

²⁶ Per un'ulteriore analisi di questo approccio, cfr. J. Martínez-Torrón, *La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1993, pp. 335 ss.

²⁷ Inoltre, la Corte ha affermato che alcune posizioni professionali volontariamente assunte possono comportare specifiche restrizioni alla libertà religiosa. Ciò accade, in particolare nel quadro di «a system of military discipline that by its very nature implie[s] the possibility of placing on certain of the rights and freedoms of members of the armed forces limitations incapable of being imposed on civilians» (*Kalaç c. Turkey*, par. 28). Il caso concerneva il pensionamento forzato di un ufficiale dell'esercito turco, decretato dal Supremo Consiglio marziale in ragione della sua presunta appartenenza ad un movimento fondamentalista islamico che sosteneva idee contrarie al principio costituzionale di laicità. La Corte europea ha ritenuto che il ricorrente non fu punito in ragione del suo credo o di pratiche religiose – al contrario, gli era consentito osservare i «normali» doveri religiosi dell'Islam – ma piuttosto perché la sua «conduct breached military discipline and infringed the principle of secularism». Di conseguenza, la Corte ha concluso che «the applicant's compulsory retirement did not amount to an interference with the right guaranteed by article 9 since it was not prompted by the way the applicant manifested his religion» (*ibidem*, par. 30-31). Per un commento più approfondito del caso, cfr. J. Martínez-Torrón, *Islam in Strasbourg: Can Politics Substitute for Law?*, in W.C. Durham, D.M. Kirkham, C. Scott e R. Torfs (a cura di), *Islam, Europe: Critical Views and Emerging Legal Issues*, Aldershot, 2012.

statali *direttamente* finalizzati a limitare la manifestazione, l'esercizio di culto o la propaganda di alcune o di tutte le confessioni religiose. In questi casi, la Convenzione impone agli Stati di giustificare l'interferenza nella sfera religiosa soggettiva ai sensi dell'articolo 9, comma 2, ovvero l'autorità statale avrà l'onere di provare che le misure restrittive sono «necessarie in una società democratica».

Questo è stato l'approccio seguito dalla Corte nel decidere, in senso favorevole per il ricorrente, il caso *Kokkinakis*²⁸. In questo caso, infatti, i giudici greci sulla base della legislazione penale contraria ad ogni forma di proselitismo religioso, condannarono un testimone di Geova senza avere prove sufficienti per dimostrare che egli avesse svolto «proselitismo illecito», ossia fosse ricorso a mezzi abusivi o fraudolenti per diffondere il proprio credo. Ora, applicare in modo indiscriminato la legislazione sul divieto di proselitismo equivale, così evidenzia puntuale la Corte, a limitare senza giusta motivazione la libertà di manifestazione della propria religione o credo. Medesima *ratio decidendi* è stata adottata dalla Corte nel caso *Buscarini*²⁹. In questo caso la Corte ha sostenuto che l'imposizione ai neo-eletti parlamentari di prestare giuramento alla Costituzione sul Vangelo sotto pena di perdere il proprio seggio parlamentare, è contrario all'articolo 9 della Convenzione, dal momento che tale norma «implica, *inter alia*, la libertà di aderire o meno ad un credo religioso e di praticare o meno una religione». L'imposizione del giuramento religioso non può pertanto essere considerata come «necessaria in una società democratica», poiché equivale ad imporre ai ricorrenti un'obbligazione di dichiarare il proprio credo in una religione che non è la loro.

Come è già stato evidenziato, diversa analisi va fatta, invece, in merito alla posizione assunta dalla Commissione e dalla Corte rispetto alle c.d. leggi «neutrali», ossia quelle norme statali finalizzate a perseguire scopi legittimi nell'interesse delle istituzioni o della comunità politica.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 3.

²⁹ *Buscarini et al. c. San Marino*, 18 febbraio 1999.

Quando i doveri giuridici imposti da siffatte leggi collidono con gli obblighi moral-religiosi che disciplinano la vita di alcuni individui, queste persone vedono il loro diritto di libertà religiosa *indirettamente*, ma anche inevitabilmente, limitato dalla legge statale³⁰. La conseguenza immediata è che un gravoso onere morale sorge in capo a queste persone, in quanto esse si trovano costrette a scegliere tra il dovere morale di contravvenire alla legge, incorrendo in tal modo in una sanzione temporale, o il dovere civile di disobbedire alla propria coscienza, subendo così una sanzione spirituale. In questi casi, Strasburgo, ed in particolare la Commissione per i diritti umani, ha, almeno apparentemente, negato tendenzialmente che l'articolo 9 intervenga a tutela dei comportamenti religiosamente motivati, escludendo ogni forma di restrizione statale del diritto di libertà religiosa. In sintesi, non è necessario che in questi casi lo Stato giustifichi la norma oggetto di contestazione ricorrendo al comma 2 dell'articolo 9, in quanto il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione (così come regolato dall'art. 9, comma 1) non è di fatto (direttamente) violato.

Seppur non possa affermarsi esistere una solida e incontestata interpretazione della Corte sulla questione del conflitto tra leggi neutrali e libertà di coscienza, il suddetto schema di ragionamento è stato applicato in più casi³¹ dal giudice di Strasburgo.

³⁰ È questo il caso delle diverse ipotesi di obiezione di coscienza. Per un recente ed approfondito studio dell'obiezione di coscienza nel diritto internazionale e comparato, con numerosi riferimenti bibliografici e giurisprudenziali, cfr. R. Navarro-Valls e J. Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley: las objeciones de conciencia*, Madrid, 2011. La giurisprudenza statunitense in materia è particolarmente ricca. Cfr., nella dottrina spagnola, il già antico ma sempre interessante lavoro di R. Palomino, *Las objeciones de conciencia: Conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Madrid, 1994.

³¹ Significativamente tutti i casi concernono problemi sorti nel contesto dell'insegnamento, cosicché possono essere considerati come casi concernenti il diritto all'istruzione piuttosto che casi in materia di libertà di religione.

Si pensi innanzitutto al caso *Kjeldsen* del 1976³². Esso concerneva l'opposizione di alcuni genitori all'educazione sessuale obbligatoria per gli adolescenti nelle scuole pubbliche danesi. Essi chiesero, senza successo, l'esenzione dei loro figli da tale corso di insegnamento, non perché contrari all'educazione sessuale in sé, ma, al contrario, perché ritenevano che essa dovesse essere impartita dalla famiglia e non dalla scuola, in ragione della sua importanza e delle sue implicazioni morali³³. Il caso è stato deciso sulla base dell'articolo 2 del Primo Protocollo, e la Corte, in tale frangente, ha adottato un'interpretazione restrittiva dei diritti dei genitori in materia di scelta dell'orientamento religioso e filosofico dell'educazione dei propri figli. In sintesi, la Corte ha affermato che lo Stato è libero di organizzare il sistema scolastico, in particolare il programma di studi delle scuole pubbliche, a prescindere dalle convinzioni religiose o filosofiche dei genitori. Il fatto che alcuni genitori disapprovino, per motivi di coscienza, alcune materie del programma di studi della scuola, non vale a conferire ad essi un diritto di richiedere allo Stato l'esenzione dei loro figli dall'insegnamento di quelle materie. Di conseguenza, lo Stato non è obbligato né a garantire ad essi una tale esenzione, né soprattutto a giustificare il rifiuto. Il potere dello Stato in materia di organizzazione del sistema scolastico trova il suo unico limite nel divieto di indottrinamento degli studenti contro la volontà dei genitori³⁴.

Vent'anni dopo, le sentenze gemelle *Efstratiou e Valsamis*³⁵

³² *Kjeldsen, Busk Madsen and Pedersen c. Danimarca*, 7 dicembre 1976.

³³ Per una più approfondita analisi della sentenza *Kjeldsen*, si veda R. Navarro-Valls e J. Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley*, cit., pp. 253-255. Si veda anche M.D. Evans, *Religious Liberty*, cit., pp. 342-343 e 355-356; C. Evans, *Freedom of Religion*, cit., pp. 90-93.

³⁴ Si veda *Kjeldsen*, par. 53. Questa dottrina fu reiterata in *Folgero c. Norvegia*, 29 giugno 2007, par. 85, g) e b); ed in *Zengin c. Turchia*, 9 ottobre 2007, par. 51-52.

³⁵ *Efstratiou c. Grecia*, 18 dicembre 1996 e *Valsamis c. Grecia*, 18 dicembre 1996. I testi delle due decisioni sono quasi identici, così come lo erano i fatti di causa.

hanno trattato un problema relativamente simile. In questi casi la Corte si è pronunciata sui ricorsi presentati da due studenti greci di scuole secondarie, entrambi Testimoni di Geova, che si rifiutarono, per motivi religiosi, di partecipare ai cortei scolastici organizzati in occasione della festività nazionale in memoria dello scoppio della guerra, nel 1940, tra la Grecia e l'Italia fascista. Essi sostennero che la propria coscienza proibiva loro di partecipare ad una celebrazione civile in cui si commemorava una guerra, e a cui prendevano parte autorità militari ed ecclesiastiche. Ai due studenti fu negato il permesso di non partecipare al corteo, e la loro mancata partecipazione fu punita con un giorno di sospensione da scuola. La Corte europea, in quel frangente applicò sia l'articolo 9 della Convenzione sia l'articolo 2 del Primo Protocollo (così come interpretato nella sentenza *Kjeldsen*). La decisione accolse la posizione del governo greco, considerando principalmente due elementi: da un lato, la mite punizione inflitta agli studenti, che non poteva essere considerata come privazione del diritto all'istruzione, e, dall'altro, il fatto che la Corte non poteva «scorgere nulla, né nello scopo del corteo né nell'organizzazione dello stesso, che potesse costituire un'offesa alle convinzioni pacifiste dei ricorrenti»³⁶. La Corte, inoltre, riportò – senza tuttavia avallarla esplicitamente – l'affermazione della Commissione europea seconda la quale

[l']articolo 9 non conferisce un diritto ad essere esonerati da norme disciplinari che sono applicate in via generale ed in modo neutro e che, nel presente caso, non vi fu interferenza con il diritto della ricorrente di manifestare la propria religione o credo³⁷.

A mio parere l'interpretazione dell'articolo 9 della Convenzione, testimoniata in questi ultimi casi, inverte l'ordine logico con cui trattare il problema della libertà religiosa. È universalmente accettato che i diritti umani devono essere interpretati in senso ampio. Di conseguenza, per comprendere il significato esatto della libertà di manifestare il proprio

³⁶ *Efstratiou*, par. 32; *Valsamis*, par. 31.

³⁷ *Efstratiou*, par. 37; *Valsamis*, par. 36.

credo mediante *pratiche*, mi sembra che sarebbe necessario affrontare la questione nel seguente modo: 1) la libertà di praticare la propria religione implica, in via di principio, il diritto di ogni persona ad agire secondo i dettami della propria coscienza; ma 2) il comma 2 dell'articolo 9 (limiti all'esercizio della libertà religiosa) dovrà essere utilizzato, quando sia necessario, come un fattore di correzione di una libertà che, per la sua natura, è tendenzialmente esercitata in un modo indefinito ed imprevedibile. Solo in questo modo è possibile conciliare due fondamentali interessi che tendono ad entrare spesso in conflitto tra loro: da una parte il massimo grado possibile di protezione iniziale da riconoscere alla libertà di religione e di coscienza, e dall'altra la certezza giuridica richiesta dall'ordinamento statale. Ordinando in questo modo i termini del problema ne consegue una significativa conclusione: lo Stato ha l'onere di provare la necessità delle misure restrittive, ossia, deve dimostrare positivamente che dinanzi ad un determinato conflitto è «necessario in una società democratica» limitare l'esercizio della libertà religiosa. Se rispettato, questo approccio renderebbe più difficile lo sviluppo di politiche insensibili alle istanze riconducibili al diritto di libertà religiosa e dannose, non solo per i singoli individui, ma per le stesse minoranze religiose.

Ad ogni modo, va detto che la Corte non ha né sottoscritto, né esplicitamente respinto l'interpretazione dell'articolo 9 adottata dalla Commissione nei casi *Efstratiou* e *Valsamis*. L'approccio della Commissione forse potrebbe essere espressivo di un certo stato d'animo della giurisdizione di Strasburgo in linea con la decisione *Kjeldsen*. Tuttavia è anche possibile ipotizzare che la Corte esiti nel decidere quale sia l'orientamento da seguire per questioni diverse da quelle inerenti l'insegnamento. A tal proposito, si deve notare che l'interpretazione restrittiva della libertà di coscienza adottata dalla Commissione sembra contraddire le parole della Corte nel caso *Hasan and Chaush*. In questo caso, infatti, la Corte ha voluto evidenziare che: «il diritto di libertà di religione come garantito nell'ambito della Convenzione esclude ogni potere discrezionale dello Stato nel determinare se le credenze religiose od i mezzi utilizzati per esprimere queste ultime

siano legittimi»³⁸. E certamente come le pratiche dettate dalla propria coscienza costituiscono una chiara e importantissima espressione di libertà religiosa.

3.2. *Il concetto di neutralità dello Stato*

Oltre agli aspetti appena descritti, la Corte di Strasburgo ha ritenuto legittimo, in ragione del suo particolare modo di interpretare il principio di neutralità statale, e più generalmente la neutralità della sfera pubblica, porre dei limiti alla libertà di religione individuale in una serie di altri casi. A questo riguardo va detto che se è più che ragionevole ritenere che la neutralità dello Stato nei confronti delle convinzioni religiose sia un requisito indispensabile per la tutela della libertà religiosa, specialmente quando la neutralità è concepita come incompetenza dello Stato a giudicare la veridicità o falsità delle dottrine religiose³⁹, molto meno convincente è il fatto che la Corte tenda ad applicare tale principio per limitare le espressioni pubbliche di fede religiosa, come accade, in particolare, nel settore scolastico, in nome e nell'interesse – sorprendentemente – della pace e della tolleranza.

Esempi di tale orientamento li si trovano nella giurisprudenza della Corte dell'ultimo decennio in materia di utilizzo personale di simboli religiosi nelle scuole. In *Dablab*, del 2001⁴⁰, la Corte ha infatti dichiarato irricevibile il ricorso di un'insegnante svizzera, convertitasi all'Islam, impiegata presso una scuola elementare pubblica, alla quale, in forza di una legge cantonale volta a preservare il carattere laico

³⁸ *Hasan and Chaush c. Bulgaria*, 26 ottobre 2000, par. 78. Si veda anche, di quattro anni prima, *Manoussakis c. Grecia*, 26 settembre 1996, par. 47. L'unica differenza tra i due paragrafi è il riferimento a «casi eccezionali» contenuto in *Hasan*.

³⁹ Cfr. nota precedente e relativo testo.

⁴⁰ *Dablab c. Svizzera*, Corte EDU, dec. ric. 42393/98, 15 febbraio 2001. Il ricorso è stato dichiarato irricevibile dalla Corte poiché «manifestamente infondato», in una prolissa decisione che, come talvolta accade, in realtà entra nel merito del caso.

delle scuole pubbliche, era stato vietato di indossare il tradizionale velo durante le ore di insegnamento. La Corte ha anzitutto osservato che il divieto imposto agli insegnanti di portare simboli religiosi «forti» costituiva un'interferenza con la libertà religiosa della ricorrente e che lo Stato doveva, dunque, fornire una valida giustificazione ai sensi del comma 2 dell'articolo 9. Tuttavia la Corte europea ha condiviso l'opinione della Corte federale svizzera in merito alle conseguenze derivanti dalla applicazione del principio di neutralità (*laïcité*). In particolare, la Corte di Strasburgo ha ammesso che quest'ultimo comporti alcune restrizioni del diritto dei pubblici funzionari a manifestare la propria religione o credo, specialmente nel settore scolastico, in quanto gli studenti possono essere facilmente influenzati e la «pace religiosa» deve essere protetta con estrema cura.

A mio parere, nel caso *Dahlab* la Corte ha concesso troppo margine di apprezzamento allo Stato. Questo per una serie di ragioni. In primo luogo, la mancanza di un nesso causale fra «pace religiosa» e utilizzo del *foulard* islamico. Per quasi cinque anni la parte attrice indossò tale indumento all'interno della struttura scolastica senza che ciò provocasse alcuna conseguenza sul piano della «pace religiosa». Non risulta vi furono, durante quegli anni, problemi causati alla scuola dal velo della ricorrente, e neppure fu data la prova di lamentele presentate dagli studenti o dai loro genitori. In secondo luogo, non si comprende perché il principio di *laïcité* (laicità) dovrebbe richiedere, in un paese quale la Svizzera, in cui regna la pace religiosa, che gli insegnanti non indossino alcun simbolo religioso personale, anziché consentire agli studenti di vedere riflesso nelle proprie scuole il pluralismo religioso esistente nella società svizzera. Fintantoché gli insegnanti rispettano il credo degli studenti e non tentano di convertirli, la presenza del pluralismo religioso nelle scuole parrebbe essere più conforme al principio di neutralità dello Stato e, tra l'altro, più istruttivo per gli studenti, piuttosto che la fittizia irreligiosità del personale della scuola.

Pochi anni dopo la sentenza *Dahlab*, in continuità con tale nozione di neutralità, è stato deciso quello che, ad oggi,

è la più importante sentenza in materia di simboli religiosi personali: il caso *Leyla Şahin*, deciso prima da una Camera di sette giudici e successivamente dalla Grande Camera confermando la decisione della seconda sezione⁴¹. Anche questo caso riguardava l'uso del velo islamico, e il fatto ebbe un notevole impatto sull'opinione pubblica, sia in Turchia che fuori, grazie all'attenzione dei media⁴².

La ricorrente, Leyla Şahin, era una studentessa musulmana la quale, al quinto anno di studi in medicina, si era trasferita all'Università di Istanbul dove le autorità universitarie applicarono nei suoi confronti le sanzioni disciplinari relative al divieto, per le donne, di utilizzare il velo, e per gli uomini di portare la barba, al fine di ridurre la «visibilità» dell'Islam all'interno dell'università, garantendo, così, lo «spirito laico» all'interno dell'università pubblica. Le misure disciplinari adottate nei suoi confronti includevano il divieto di accedere agli esami scritti e la sospensione dall'università per un semestre. Dopo un anno e mezzo di battaglia legale per vedere riconosciuto il suo diritto di vestirsi in modo conforme a quello che lei percepiva come un dovere religioso e morale, la ricorrente si trasferì in Austria per proseguire i suoi studi in medicina all'Università di Vienna.

La Corte europea dei diritti dell'uomo, investita della

⁴¹ *Leyla Şahin c. Turchia*, 29 giugno 2004 (decisione della Camera), e *Leyla Şahin c. Turchia*, 10 novembre 2005 (decisione della Grande Camera). La decisione della Camera fu adottata all'unanimità, mentre quella della Grande Camera con una maggioranza di sedici voti contro uno.

⁴² Occorre notare che mentre molti Stati europei mostrano una certa indecisione su come affrontare la questione dell'abbigliamento delle donne nei luoghi pubblici, in Turchia la questione del velo è diventata un simbolo, ed un campo di battaglia, dello scontro politico tra coloro che difendono la libertà dei cittadini di mostrare i simboli della fede islamica in pubblico e coloro che sostengono che la difesa della democrazia laica in Turchia richiede una ferma presa di posizione nel vietare ogni visibile espressione della religione – in particolare dell'islamismo – nei luoghi pubblici. Si veda Ö. Denli, *Between Laicist State Ideology and Modern Public Religion: The Head-Cover Controversy in Contemporary Turkey*, in *Facilitating Freedom of Religion*, cit., pp. 497-511; R. Bottoni, *The Origins of Secularism in Turkey*, in «Ecclesiastical Law Journal», 9, 2007, pp. 175-186.

questione, ha ancora una volta applicato la tradizionale dottrina del margine di apprezzamento con particolare indulgenza, accogliendo la posizione del governo turco. Secondo la Corte, infatti, le autorità turche vietando l'uso di indumenti religiosi all'università per ragioni di tutela e difesa dell'ordine democratico, ai sensi di quanto disposto dal comma 2 dell'articolo 9 della Convenzione, agirono in modo pienamente legittimo. Agli occhi della Corte, il divieto di indossare il velo islamico nelle università turche era infatti giustificato dall'esigenza di proteggere il principio costituzionale di laicità (*laïcité*), concepito come garanzia della democrazia e salvaguardia contro ogni possibile espansione del fondamentalismo islamico in Turchia⁴³. La Corte di Strasburgo ha condiviso l'argomento proposto dal governo turco, secondo cui il divieto di portare simboli religiosi serve a creare un clima di tolleranza ed evitare pressioni sociali nei confronti delle studentesse che rifiutavano di indossarlo.

Non è mia intenzione trattare le varie lacune nell'iter logico seguito dalla Corte in questo specifico caso (inclusa una valutazione dei fatti non particolarmente accurata)⁴⁴, ma

⁴³ Alcune proposte presentate nel 2008 per modificare la legge furono dichiarate incostituzionali dalla Corte costituzionale turca. Nel febbraio del 2008, il Parlamento turco approvò una modifica alla Costituzione per consentire alle donne di indossare il velo nelle università. La modifica costituzionale fu largamente appoggiata – fu infatti approvata da 411 dei 550 membri del parlamento, una maggioranza largamente al di sopra del richiesto quorum dei due terzi. Nel giugno del 2008, la Corte costituzionale dichiarò l'emendamento incostituzionale per violazione del principio di laicità (fonti: Reuters, BBC, The New York Times, Human Rights Watch). Per un breve commento sulla vicenda, cfr. I. Dagi, *The AK Party, secularism and the court: Turkish politics in perspective*, in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 18, 2008, pp. 1-9.

⁴⁴ Per un'analisi approfondita, si vedano i capitoli di T.J. Gunn, N. Hostmaelingen, T. Lindholm e I.T. Plesner nell'opera collettanea *Islam, Europe*, cit. Si veda anche N. Lerner, *How Wide the Margin of Appreciation? The Turkish Headscarf Case, the Strasbourg Court, and Secularist Tolerance*, in «Willamette Journal of International Law and Dispute Resolutions», 13, 2005, pp. 65-85; B. Chelini-Pont e E. Tawil, *Brèves remarques sur l'arrêt Leyla Sabin*, in «Annuaire Droit et Religions», 2,

vorrei sottolineare che la Corte ha fatto ricorso ad argomenti bizzarri ed ipotetici quali «l'impatto che l'utilizzo di tale simbolo, presentato o percepito come dovere religioso, può avere nei riguardi di coloro che scelgono di non portarlo»⁴⁵ (curiosamente, la Corte non fa lo stesso ragionamento in senso inverso, ossia sull'impatto del divieto di portare il velo nei confronti di coloro che scelgono di indossarlo). Questo modo di argomentare sottende un'idea generale del fenomeno religioso inteso come causa di potenziali conflitti, specialmente se si tiene conto del fatto che non vi erano sufficienti prove per dimostrare il nesso fra l'utilizzo del velo e il clima di intolleranza all'interno dell'ambiente universitario, o di alcuna concreta pressione, da parte degli altri studenti, sia uomini sia donne, nei confronti delle studentesse che non lo indossavano.

Come in *Dablab*, la Corte sembra aver dato per acquisito il fatto che la neutralità della sfera pubblica è maggiormente garantita quando la religione è assente o, per lo meno, «invisibile». La conseguenza, paradossale, di questo ragionamento è presumere che un clima di tolleranza e rispetto possa essere raggiunto attraverso l'intolleranza verso un particolare modo di esprimere la propria appartenenza religiosa, basandosi su mere ipotesi, anziché in ragione di un evidente «bisogno sociale imperativo».

Malgrado le varie critiche ricevute, la Corte ha succes-

2006-2007, pp. 607-611; T. Lewis, *What Not to Wear: Religious Rights, the European Court, and the Margin of Appreciation*, in «International and Comparative Law Quarterly», 56, 2007, pp. 395 ss. Nella letteratura giuridica spagnola, si veda S. Cañamares, *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Pamplona, 2005, pp. 179-180; E. Relaño e A. Garay, *Los temores del Tribunal Europeo de Derechos Humanos al velo islámico: Leyla Şahin contra Turquía*, in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 12, 2006, pp. 1-32; I. Briones, *El uso del velo islámico en Europa: un conflicto de libertad religiosa y de conciencia*, in «Anuario de Derechos Humanos - Nueva Época», 10, 2009, pp. 17-82; J. Martínez-Torrón, *La cuestión del velo islámico en la jurisprudencia de Estrasburgo*, in «Derecho y Religión», 4, 2009, pp. 94-98. Si veda anche l'opinione dissenziente del giudice Tulkens nella decisione della Grande Cámara.

⁴⁵ *Leyla Şahin* (2004), par. 108 e *Leyla Şahin* (2005), par. 115.

sivamente riproposto la costruzione logica elaborata nella decisione *Leyla Şahin*. I principi e le opinioni espresse in quest'ultima sono stati infatti utilizzati dalla Corte per decidere, a sfavore dei ricorrenti, altri casi di studenti o insegnanti cui furono inflitte sanzioni per il fatto di aver indossato il velo islamico all'interno delle scuole in Turchia⁴⁶ ed anche in Francia, dove le politiche restrittive in materia di uso di indumenti religiosi nelle scuole pubbliche (ma non all'università) sono state confermate e rinforzate dalla legge del 2004 sui simboli religiosi⁴⁷.

Ad esempio, nei casi *Dogru* e *Kervanci* del 2008⁴⁸, concernenti due studentesse dodicenni frequentanti scuole pubbliche francesi che si rifiutarono di togliere il velo du-

⁴⁶ *Köse and 93 other applicants c. Turchia*, Corte EDU, dec. ric. 26625/02, 24 gennaio 2006; *Kurtulmus c. Turchia*, Corte EDU, dec. ric. 65500/01, 24 gennaio 2006. Si veda J. Martínez-Torrón, *La cuestión del velo*, cit., pp. 98-101.

⁴⁷ *Loi n. 2008-224*, 15 marzo 2004. La Corte EDU fornisce una panoramica generale del dibattito, e della giurisprudenza più importante, ai par. 17-32 delle decisioni «gemelle» *Dogru* e *Kervanci*, sotto citate alla nota 48. Per un'analisi dello stato delle cose nel primo anno di dibattito pubblico sul velo islamico in Francia, cfr. D. Le Tourneau, *La laïcité à l'épreuve de l'Islam: le cas du port du «foulard islamique» dans l'école publique en France*, in «Revue Générale de Droit», 28, 1997, pp. 275-306. Per un giudizio critico sulla legge francese del 2004, cfr. A. Garay, *Laïcité, école et appartenance religieuse: pour un bilan exigeant de la loi n. 2004-228 du 15 Mars 2004*, in *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux 4: Quel avenir pour la laïcité cent ans après la loi de 1905?*, Caen, 2005, pp. 33-48; B. Chelini-Pont e T.J. Gunn, *Dieu en France et aux Etat-Unis. Quand les mythes font la loi*, Paris, 2005. La questione ha altresì attirato l'attenzione della dottrina spagnola; cfr., tra gli altri, S. Cañamares Arribas, *Libertad religiosa, simbología*, cit., pp. 70 ss.; A. González-Varas Ibáñez, *Confessioni religiose, diritto e scuola pubblica in Italia. Insegnamento, culto e simbologia religiosa nelle scuole pubbliche*, Bologna, 2005, pp. 229 ss.; M.J. Ciáurriz, *Laicidad y ley sobre los símbolos religiosos en Francia*, in A. Motilla (a cura di), *El pañuelo islámico en Europa*, Madrid, 2009, pp. 91 ss.

⁴⁸ *Dogru c. Francia* e *Kervanci c. Francia*, entrambe del 4 dicembre 2008. Per un commento a queste decisioni, si veda B. Chelini-Pont e D. Girard, *Le voile musulman et la conception française de l'Etat laïc*, in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 19, 2009, pp. 1-11; J. Martínez-Torrón, *La cuestión del velo*, cit., pp. 103-107.

rante le ore di educazione fisica, la Corte di Strasburgo, con una decisione adottata all'unanimità, dichiarò che la misura disciplinare adottata nei confronti delle ricorrenti, l'espulsione dalla scuola, era giustificata alla luce del principio di proporzionalità e, di conseguenza, non era ravvisabile una violazione della loro libertà religiosa, né del loro diritto all'istruzione. La giustificazione logica prospettata dalla Corte segue fedelmente lo schema interpretativo elaborato nel caso *Leyla Şahin*. In questa sentenza si sottolinea, infatti, l'importanza del principio di laicità in Francia, così come in Turchia, e si invoca l'esigenza di preservare il clima di neutralità all'interno delle strutture scolastiche per tutelare i diritti di tutti coloro che vi operano, siano essi studenti, docenti o personale amministrativo. La Corte ha altresì insistito nel riconoscere un ampio margine di discrezionalità alle autorità nazionali in sede di applicazione di misure volte a limitare la libertà di religione o di espressione in tale contesto.

In aggiunta a quanto detto, vale inoltre la pena menzionare il fatto che la Corte, alquanto sorprendentemente, ha condiviso la posizione di alcune corti francesi che biasimarono i ricorrenti per avere, a causa del loro comportamento «intransigente», generato un clima di tensione a scuola⁴⁹. In altre parole, sembra che colpevoli di generare un clima di tensione furono le potenziali vittime di una violazione dei diritti fondamentali e non coloro che interferirono con la libertà religiosa delle prime (non bisogna dimenticare che i ricorsi non furono ritenuti infondati, in quanto la Corte ha riconosciuto, così come il governo francese, che vi era stata un'interferenza nella libertà religiosa delle ricorrenti, anche se alla fine è pervenuta alla conclusione che l'interferenza era giustificata ai sensi dell'articolo 9, comma 2)⁵⁰. Suscita, tuttavia, ancora più perplessità il fatto che la Corte europea abbia rinunciato a qualsiasi verifica circa l'applicazione del margine di apprezzamento da parte statale in merito al comportamento delle autorità scolastiche che respinsero,

⁴⁹ Si veda *Dogru e Kervanci*, par. 13 e 74.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, par. 34 e 46-48.

senza fornire giustificazioni, la proposta delle ricorrenti di indossare un cappello o un passamontagna al posto del velo⁵¹. In nessuna parte di queste decisioni emerge l'utilizzo dei più equi principi della *misura meno restrittiva* (*least restrictive means*) proposta dalla dottrina nord-americana, o del *minor pregiudizio* (*minimal impairment*) elaborato dalla dottrina canadese⁵², criteri che demandano, nel caso in cui la restrizione della libertà religiosa sia inevitabile, la ricerca dell'alternativa meno invasiva⁵³.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, par. 75.

⁵² Si veda N. Lerner, *How Wide the Margin of Appreciation?*, cit., pp. 84-85; J. Woehrling, *L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse*, in «McGill Law Journal», 43, 1998, pp. 325 ss.; W.C. Durham Jr., *Freedom of Religion: The United States Model*, in «American Journal of Comparative Law», Supp. 42, 1994, pp. 624 ss. La questione dell'alternativa meno restrittiva della libertà religiosa, nel contesto di un'approfondita analisi dell'uso del principio di proporzionalità, è stata studiata da J. Gunn, *Deconstructing Proportionality in Limitations Analysis*, in «Emory International Law Review», 19, 2005, pp. 465-498. Per un'interessante applicazione di questo criterio da parte della Corte Suprema canadese, si veda la decisione *Multani c. Commission scolaire Marguerite Bourgeoys*, 2006 SCC 6, J.E. 2006-508, concernente la possibilità di portare il *kirpan* (un oggetto religioso che assomiglia ad un piccolo pugnale) all'interno dei locali scolastici. Per un commento a questa decisione, cfr. A. Decroix, *Les symboles religieux au sein des établissements scolaires: l'exemple du port du kirpan dans les écoles canadiennes*, in «Annuaire Droit et Religions», 2, 2006-2007, pp. 337-343; S. Cañameres Arribas, *Simbología religiosa en la escuela. Comentario a la sentencia del Tribunal Supremo de Canadá Singh-Multani c. Marguerite-Bourgeoys (Commission Scolaire)*, in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 11, 2006, pp. 1-11.

⁵³ Un analogo indulgente approccio al margine di discrezionalità dello Stato lo si riscontra anche in tre casi dichiarati irricevibili dalla Corte EDU, seguendo le orme di *Leyla Şahin*, e riguardanti anch'essi i conflitti causati dalla possibilità di indossare un abbigliamento religioso, ma questa volta con riguardo ai regolamenti o alle procedure di sicurezza pubblica, anziché ai regolamenti sull'abbigliamento scolastico. Detti regolamenti imponevano, indirettamente, una limitazione a determinate pratiche religiose, ma avevano un impatto concreto minore sulle vite dei ricorrenti. In due di questi casi il conflitto fu generato dal rifiuto di alcuni uomini sikh di togliere i turbanti per sottoporsi ai controlli di sicurezza prima di entrare nella sala d'imbarco dell'aeroporto di Strasburgo (*Pbull c. France*, Corte EDU, dec. ric. 35753/03, 11 gennaio 2005), o per farsi

Ad ogni modo, i casi *Dogru* e *Kervanci* hanno esercitato un'immediata influenza sulla successiva giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, come si può constatare in sei recenti decisioni del 2009, rese nello stesso giorno e concernenti circostanze di fatto simili. In tutti i casi, infatti, i ricorrenti erano studenti espulsi dalle scuole di diverse città francesi perché responsabili, ai sensi di quanto disposto dalla legge del 2004 che vieta di portare simboli religiosi nelle scuole pubbliche, di aver continuato ad indossare abiti religiosi all'interno degli spazi scolastici⁵⁴. La Corte, nelle sei decisioni, quasi identiche, seguendo l'impianto argomentativo utilizzato nei casi *Dogru* e *Kervanci*, ha ritenuto che le misure disciplinari adottate nei confronti degli studenti fossero giustificate, malgrado il fatto che il divieto di indossare abiti religiosi non fosse più limitato alle ore di educazione fisica, ma esteso all'intero orario e a tutti gli edifici scolastici.

La sola differenza rispetto ai casi *Dogru* e *Kervanci* è che

scattare una foto di identità ad uso rinnovo patente di guida (*Mann Singh c. France*, Corte EDU, dec. ric. 24479/07, 13 novembre 2008). Nel terzo caso, la ricorrente era una cittadina marocchina di religione musulmana cui fu negato il visto per raggiungere suo marito in Francia, poiché quando, al consolato francese, le fu richiesto di togliere il velo a fini di identificazione, ella si rifiutò di farlo in presenza di agenti di sesso non femminile (*El Morsli c. France*, Corte EDU, dec. ric. 15585/06, 4 marzo 2008). In tutti questi casi i ricorrenti suggerirono diverse soluzioni per rendere l'adempimento dei loro doveri religiosi compatibile con le regole di sicurezza, ma la Corte EDU non ha neppure preso in considerazione l'eventualità che le autorità francesi avessero ecceduto il loro margine di discrezionalità rigettando *tout court* dette proposte e senza prospettare alcuna possibile alternativa.

⁵⁴ In quattro di questi casi i ricorrenti erano studentesse musulmane che si sentivano moralmente obbligate ad indossare il velo: *Aktas c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 43563/08; *Bayrak c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 14308/08; *Gamaleddyn c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 18527/08; *Ghazal c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 29134/08. Negli altri due, i ricorrenti erano studenti sikh che furono espulsi perché indossavano il *keski*, un indumento religioso più discreto solitamente indossato sotto il caratteristico turbante dei sikh (*Jasvir Singh c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 25463/08, e *Ranjit Singh c. Francia*, Corte EDU, dec. ric. 27561/08). Le sei decisioni furono pronunciate il 30 giugno 2009.

la Corte non ha considerato necessario trattare i sei ricorsi attraverso una decisione sul merito limitandosi a dichiarare i ricorsi «manifestamente infondati». Questa scelta implica, in pratica, una totale ed incondizionata approvazione della controversa legge francese del 2004. Questo è un dato importante da sottolineare, poiché questa legge ha come fine esplicito quello di limitare un profilo concreto dell'esercizio della libertà religiosa, e la sua *ratio* va nella direzione di ridurre la visibilità della religione (in particolare dell'Islam) nell'ambiente scolastico.

4. *Conclusion: la neutralità dello Stato e l'identità religiosa*

L'analisi della giurisprudenza rivela che alcune volte la Corte ha giustificato politiche nazionali dirette ad imporre una concezione della sfera pubblica in grado di escludere visibilità al religioso. Non è facile sfuggire all'impressione che i precedenti riferimenti della Corte europea dei diritti dell'uomo al pluralismo e al ruolo centrale che esso gioca nella democrazia, rischiano di lasciare il posto ad un concetto di neutralità negativo (*exclusionary*). La verità è che il pluralismo è per sua natura inclusivo, e tende a riflettere la varietà delle posizioni, religiose o no, concretamente esistenti nella società. Al contrario, la nozione di neutralità proposta dalla concezione turca e francese di laicità (*laïcité*), e sottoscritta dalla Corte, esclude la religione da certe sfere della vita pubblica, in particolare il comparto scolastico, con la conseguenza, in pratica, che qualsiasi posizione ideologica o filosofica può esser visibile purché non abbia natura religiosa. Il risultato di queste politiche può essere definito come una sorta di «pluralismo mutilato» e non sembra essere compatibile con la vera neutralità, ma piuttosto con una deformazione della neutralità che la rende, sempre e necessariamente, sinonimo di «laicismo».

È vero che la Corte europea non ha sempre attivamente appoggiato questa nozione negativa di neutralità, limitandosi ad applicare la tradizionale dottrina del margine di apprezzamento.

zamento e cercando di non imporre a livello nazionale un uniforme modello di rapporti Stato-confessioni religiose, tuttavia, il solo fatto che la Corte di Strasburgo giustifichi, in assenza di un oggettivo pericolo per l'ordine pubblico, le politiche francesi e turche limitative, in nome della laicità, dell'espressione dell'identità religiosa, non fa che denotare una certa condivisione della filosofia sottesa a dette politiche – ossia, che la sfera pubblica risulta essere meglio organizzata, e «meno problematica», qualora la religione sia assente.

Si è detto che quest'approccio può essere spiegato alla luce anche di un altro profilo, quello relativo al dichiarato interesse di Francia e Turchia nel vedere limitata la visibilità di alcuni simboli dell'Islam, perché ritenuti offensivi per le donne (il velo in particolare), o visti come espressione dell'estremismo islamico, in grado di esercitare pressioni nei confronti di altri cittadini, specialmente dei musulmani che si rifiutano di indossare particolari simboli religiosi⁵⁵. Ma il fatto è che una simile nozione di neutralità ha ispirato la decisione di Camera della Corte nel caso *Lautsi* (2009)⁵⁶, suggerendo che l'organizzazione neutrale del sistema scolastico pubblico impone allo Stato di eliminare tutti i simboli religiosi visibili, ed il crocifisso in particolare, per rispetto delle convinzioni laiche di alcuni genitori o studenti. Fortunatamente, sullo stesso caso si è pronunciata, nel 2011, la Grande Camera che, rovesciando la sentenza della Seconda Sezione, ha escluso che la nozione di neutralità negativa sia la sola accettabile, ed ha sottolineato che la neutralità può essere garantita anche in un ambiente scolastico aperto a tutte le espressioni visibili delle religioni o visioni del mondo, siano esse di maggioranza o di minoranza⁵⁷.

⁵⁵ Cfr., per maggiori dettagli, J. Martínez-Torrón, *Islam in Strasbourg*, cit.

⁵⁶ Cfr., in particolare *Lautsi c. Italia*, 3 novembre 2009, par. 56-57.

⁵⁷ Cfr. in particolare *Lautsi c. Italia* (GC), 18 marzo 2011, par. 74. Questa posizione della Corte è coerente con il riconoscimento del laicismo (*secularism*) in termini di «convinzioni filosofiche» ai sensi dell'art. 9 CEDU e art. 2 del Primo Protocollo (si veda *Lautsi*, GC, par. 58). Se la nozione laicista di neutralità fosse l'unica legittima opzione nell'organizzazione del sistema scolastico pubblico, ne conseguirebbe che lo

D'altro canto, sembra che il sostegno della Corte verso politiche effettivamente laiche, così come la sua dottrina sull'automatica prevalenza delle leggi neutrali sulle obiezioni motivate da ragioni di natura religiosa, valgono per lo più in casi concernenti l'istruzione. Infatti, al di fuori del contesto scolastico la Corte europea ha evitato di legittimare politiche strettamente laiche, volte ad eliminare la visibilità della religione negli spazi pubblici, come dimostra il caso *Ahmet Arslan*⁵⁸. Ed è certamente giustificabile ed auspica-

Stato sarebbe obbligato ad organizzare le scuole pubbliche secondo una convinzione filosofica specifica, con esclusione di tutte le altre convinzioni, religiose o filosofiche. Si veda sulla seconda decisione *Lautsi*, V. Turchi, *La pronuncia della Grande Chambre della Corte di Strasburgo sul caso «Lautsi c. Italia»: «post nubila Phoebus»*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ottobre 2011 e la bibliografia ivi citata. Si veda anche una interessante comparazione tra la giurisprudenza di Strasburgo e quella statunitense sui simboli religiosi istituzionali, in J. Witte, Jr. e N.L. Arold, «*Lifft High the Cross*? Contrasting the new European and American Cases on Religious Symbols on Government Property», in «Emory International Law Review», 25, 2011, pp. 5-55. In Spagna si veda S. Cañamares Arribas, *Los símbolos religiosos en el espacio público: entre la amenaza real y la mera sospecha*, in «El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho», 20, April 2011, pp. 60-67; S. Meseguer Velasco, *Símbolos religiosos en colegios públicos: ¿hacia dónde camina la jurisprudencia europea?*, in «Anuario Jurídico Villanueva», 5, 2011, pp. 202-213.

⁵⁸ *Ahmet Arslan et al. c. Turchia*, 23 febbraio 2010. In questo caso, la Corte EDU ha affermato che vietare di indossare indumenti religiosi in una piazza pubblica costituiva una sproporzionata restrizione della libertà religiosa. I ricorrenti erano membri di un gruppo islamico denominato *Aczimendi tarikati*, fondato nel 1996, provenienti da diverse regioni della Turchia per partecipare ad una cerimonia religiosa in una moschea. Essi furono arrestati perché passeggiavano per la città indossando gli indumenti caratteristici della loro comunità – turbante, pantaloni larghi (*saroual*) e tunica, tutti di colore nero, ed avevano un bastone in memoria del Profeta Muhammad. Successivamente, durante il processo, la maggior parte di essi si rifiutò di togliersi il copricapo davanti al giudice. I ricorrenti furono condannati a pagare un'ammenda di moderato ammontare (equivalente a 4 dollari americani) in forza di due leggi risalenti al 1925 (sull'uso del cappello) e del 1934 (sull'uso dell'abbigliamento religioso). La sentenza comunque non fu mai eseguita. Secondo il governo turco, le dottrine di quel gruppo religioso miravano a sostituire l'attuale regime democratico con un regime fondato sulla *sharia*, e l'arresto e sottoposizione a processo dei ricorrenti erano giu-

bile che la Corte abbia una particolare sensibilità riguardo le questioni concernenti l'istruzione, in considerazione del fatto che i più giovani tendono ad essere più vulnerabili e si rende dunque necessaria una maggiore protezione contro l'indottrinamento e le pressioni religiose. A mio parere, comunque, e proprio perché l'ambito dell'istruzione è così speciale, la Corte dovrebbe essere più accurata nel: 1) definire una nozione inclusiva di neutralità della sfera pubblica, in modo tale che sia aperta al pluralismo religioso e non favorisca, nel concreto, le posizioni laiciste; 2) limitare la dottrina dell'automatica prevalenza delle leggi neutrali, accettando che, quando queste leggi impongono – anche indirettamente – una restrizione della libertà religiosa, esse devono essere vagliate alla luce della clausola derogatoria di cui all'articolo 9, comma 2 della Convenzione.

Alcuni casi recenti indicano che la Corte europea è stata

stificati dalle suddette leggi sull'abbigliamento religioso e sull'esigenza di salvaguardare l'ordine pubblico ed evitare comportamenti religiosi provocatori o atti di proselitismo. La Corte EDU sebbene riconoscendo e sottolineando l'importanza del principio di laicità per la democrazia turca, decise in favore dei ricorrenti, prendendo in considerazione il fatto che l'abbigliamento degli *Aczimendi* era obbligatorio secondo i dettami del loro credo e ritenendo che l'interferenza dello Stato nella loro libertà religiosa non era proporzionata. Nell'ottica della Corte, il governo non diede prova della presunta esistenza di un pericolo per il principio democratico e per l'ordine pubblico, poiché i ricorrenti erano cittadini ordinari, che non rivestivano alcuna specifica pubblica posizione di rappresentanza o responsabilità, e che avevano solamente indossato i loro indumenti religiosi nelle pubbliche vie e piazze. La Corte notò che detta circostanza era essenziale per distinguere questo caso da altri casi (in particolare *Leyla Şahin*) in cui i ricorrenti avevano indossato gli indumenti religiosi nel contesto specifico delle istituzioni scolastiche. Possiamo anche menzionare altri casi in cui la Corte EDU ha ritenuto sproporzionate ed ingiustificate alcune sanzioni imposte dalle autorità turche a rappresentanti parlamentari, politici, capi religiosi o giornalisti, per avere pubblicamente difeso l'uso del velo islamico ed apertamente criticato le restrizioni imposte dalle leggi turche. Dette decisioni sono: *Kavakçı c. Turchia*, *Ilicak c. Turchia* e *Silay c. Turchia*, tutte pronunciate il 5 aprile 2007 con un pressoché identico ragionamento; *Gündüz c. Turchia*, 4 dicembre 2003; *Erbakan c. Turchia*, 6 luglio 2006; *Güzel c. Turchia*, 27 luglio 2006; e *Kutlular c. Turchia*, 29 aprile 2008. Si veda J. Martínez-Torrón, *La cuestión del velo*, cit., pp. 101-103.

molto attenta nel proteggere il diritto degli individui *a non rivelare*, anche indirettamente, la propria religione o credo, un aspetto della libertà religiosa che è *implicito* nell'articolo 9⁵⁹. Il mio auspicio è che la Corte possa mostrare almeno lo stesso zelo nel proteggere il diritto degli individui *ad esprimere* le proprie convinzioni religiose mediante *pratiche*, ossia adeguando la propria condotta quotidiana ai propri dettami morali, un aspetto, della libertà di religione, *esplicitamente* previsto dall'articolo 9 della Convenzione.

⁵⁹ Si veda *Grzelak c. Polonia*, 15 giugno 2010 (indiretta rivelazione del credo di uno studente nella relazione scolastica, riportando il suo rifiuto di partecipare all'insegnamento confessionale religioso); *Alexandridis c. Grecia*, 21 febbraio 2008, e *Dimitras et al. c. Grecia*, 3 giugno 2010 (formule per il giuramento); *Sinan Işik c. Turchia*, 2 febbraio 2010 (dicitura della religione nella carta d'identità). Per un commento di *Dimitras*, cfr. A. López-Sidro, *Libertad religiosa y juramento en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso Dimitras y otros contra Grecia*, in «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado», 24, 2010, pp. 1 ss.; per un commento di *Sinan Işik*, cfr. Z. Combalía, *Relación entre laicidad del Estado y libertad religiosa: a propósito de la jurisprudencia reciente del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, *ibidem*.

