

Heiner Bielefeldt

Il potenziale
provocatorio
della libertà
religiosa

The Provocative
Potential of
Religious
Freedom

Bruno Kessler Lectures

- 2016 -

Heiner Bielefeldt

Il potenziale provocatorio della libertà religiosa

The Provocative
Potential of
Religious Freedom

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

Progetto editoriale e redazione
Editoria FBK

IV Bruno Kessler Lecture
Il potenziale provocatorio della libertà religiosa
The Provocative Potential of Religious Freedom
Heiner Bielefeldt
Trento, 20 ottobre 2016

Traduzione dall'inglese di Lorenzo Cortesi, con revisione di Pasquale Annicchino

ISBN 978-88-98989-31-7
e-ISBN 978-88-98989-32-4

Sommario

Presentazione	7
<i>Il potenziale provocatorio della libertà religiosa</i>	11
<i>The Provocative Potential of Religious Freedom</i>	35
Profilo biografico Short Biography	57
Principali pubblicazioni Main Publications	59

Presentazione

Da oltre quarant'anni la religione costituisce il nocciolo della visione della Fondazione Bruno Kessler. L'importanza della religione nella vita degli individui, delle famiglie e delle comunità in questa regione e al di là di essa ci ha sollecitati a occuparci dell'esperienza della fede nel divino. In quanto istituzione con il compito di promuovere lo sviluppo culturale abbiamo rivolto il nostro sguardo verso la religiosità vissuta, le teorie religiose e l'intreccio di fedi, storia, società e politica, interagendo con queste diverse dimensioni.

Abbiamo svolto la nostra missione in un territorio che presenta legami straordinari con la Chiesa cattolica romana, nella città in cui la riforma del Concilio di Trento prese forma. Abbiamo accompagnato il percorso della comunità cattolica trentina, alla quale Paolo VI affidò il mandato di promuovere il dialogo ecumenico e interreligioso. A motivo di tutto ciò, la Fondazione Bruno Kessler ha sempre guardato alla religione non come una rigida astrazione, non come un intangibile insieme di precetti e tradizioni ossificate, non come un'imposizione autoritaria calata dall'alto, bensì come un'esperienza di vita dinamica, una ricca commistione di tradizione e rinnovamento in continua evoluzione e come forma di dialogo sociale e istituzionale tra individui, comunità e leader. Inoltre, per via della storia della religione in Trentino, la Fondazione Bruno Kessler si è interessata non solo ai cattolici romani ma a tutta la panoplia delle denominazioni cristiane e delle religioni del mondo, antiche e nuove, così

come all'incessante emergere di nuove forme di religiosità, di spiritualità e di relazione con il sacro.

Tale attenzione per la religione è soltanto aumentata con la transizione dall'Istituto Trentino di Cultura a una Fondazione dedicata alla crescita basata sull'innovazione nella ricerca, nella società e nell'economia, dove le scienze umane partecipano agli sforzi della scienza e della tecnologia. Fondandosi sull'iscrizione del mutamento religioso nel DNA sia di questo territorio sia della Fondazione Bruno Kessler, la nostra missione è stata identificata nello studio e nel miglioramento dell'interazione tra religione e innovazione. Di conseguenza ci impegniamo nell'innovazione all'interno della religione, coprendo con la nostra attività di ricerca testi, tradizioni, dottrine e istituzioni, così come nel contributo della religione all'innovazione nella scienza, negli affari, nella politica e nell'ambito giuridico.

Il piano strategico del Centro di Scienze Religiose - ISR della Fondazione Bruno Kessler per i prossimi tre anni articola la sua missione in settori cruciali quali:

- conflitti e violenza
- il legame con la spiritualità di stili di vita privati e collettivi
- l'impatto di scienza e tecnologia su valori e credenze
- l'interpretazione di testi, dottrine e tradizioni.

Portiamo avanti la nostra missione interagendo con la comunità locale e comunicando con il mondo globale. In questa sede hanno recentemente tenuto lezione protagonisti assoluti degli studi religiosi, tra i quali Jürgen Moltmann e Harvey Cox. Ci sforziamo di rendere la nostra ricerca e la nostra azione pienamente allineate con gli standard internazionali, coordinandoci perciò con partner nazionali e internazionali e perseguendo la sostenibilità finanziaria. Abbiamo presentato domande per l'ot-

tenimento di fondi europei. Stiamo siglando un accordo con un pool di università internazionali, nell'ambito del progetto finanziato dall'UE per la governance europea con base presso l'Università di Lussemburgo, che comprende anche un progetto di dottorato comune sul disaccordo religioso nella sfera pubblica.

Siamo pienamente consapevoli dell'emergere della religione quale fattore chiave nella geopolitica globale contemporanea. Pur rimanendo saldamente legati alla nostra competenza e al nostro mandato specifici, non chiudiamo gli occhi di fronte alle diffuse preoccupazioni relative ai pro e ai contro della religione e a alle implicazioni politiche e sociali, di quanto noi, come istituzione che svolge ricerca e azione in questo campo, facciamo 'alla e con la religione'.

Il nostro principio guida è il rispetto dei diritti umani, che concepiamo come universali, indivisibili, interdipendenti e interrelati. Benché nessun singolo diritto possa essere protetto a dovere se avulso dal più ampio quadro dei diritti, ci sta a cuore in particolare la libertà di quanti, individui e comunità, vivono l'esperienza religiosa.

La legislazione internazionale e costituzionale non sancisce un diritto assoluto alla personale libertà religiosa o di credo. Ad ogni modo essa fornisce gli strumenti affinché qualunque restrizione di tale diritto sia esaminata con rigore e adottata nel rispetto delle procedure previste dalla legge.

Noi non potremmo avere a Trento miglior testimonianza vivente dei diritti umani in generale, e del diritto alla libertà religiosa o di credo in particolare, del professor Heiner Bielefeldt. Insigne filosofo e professore di diritti umani presso l'Università di Erlangen, il nostro ospite presta servizio dal 2010 come

relatore speciale sulla libertà religiosa o di credo per le Nazioni Unite. In questa veste Heiner Bielefeldt è stato coinvolto in missioni esplorative in Bangladesh, Vietnam, Sierra Leone, Giordania, Libano, Paraguay, Cipro, Danimarca e altri Paesi. È autore di resoconti pionieristici per le Nazioni Unite su – tra gli altri temi – la violenza perpetrata in nome della religione e la discriminazione religiosa sul posto di lavoro. Mentre il suo mandato presso le Nazioni Unite sta per giungere a conclusione, il professor Bielefeldt è stato nominato membro del Panel di esperti sulla libertà religiosa o di credo dell'Organizzazione per la Cooperazione e la Sicurezza in Europa.

Oggi abbiamo il privilegio di condividere la combinazione unica nel suo genere, che lo contraddistingue, di dedizione personale, di esperienza istituzionale e di stimolo teorico su problematiche di vitale importanza dalle quali dipendono il presente e il futuro della religione e dell'umanità. Heiner Bielefeldt discuterà la sfida contemporanea della libertà religiosa e argomenterà in favore dell'approccio a tale sfida come una «sana provocazione».

Ringraziando il nostro ospite per essere qui con noi, gli cedo la parola.

Il Presidente

Francesco Profumo

Il potenziale provocatorio* della libertà religiosa

Heiner Bielefeldt

Introduzione

La libertà religiosa o di credo irradia l'aura di un diritto umano ben consolidato, profondamente radicato nelle convenzioni regionali e internazionali sui diritti umani, nonché nelle tradizioni costituzionali dei diversi continenti. A livello di Nazioni Unite, le garanzie più importanti sono l'art. 18 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948 e l'art. 18 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici*. Sulla base dell'art. 9 della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, si è sviluppata una ricca giurisprudenza riguardante la libertà religiosa o di credo. Per citare l'esempio di una norma nazionale, l'art. 19 della Costituzione della Repubblica italiana riconosce il diritto di ciascuno di «professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato

* Si preferisce tradurre l'originale inglese «provocative/provocation» con l'italiano «provocatorio/provocazione» per conservare il senso di scomoda sfida che l'autore affida ai termini; si avverte tuttavia che in italiano i termini sono associati ad una gratuita pretestuosità del provocare, estranea all'uso di «provocative/provocation» fatto dall'autore in questo contesto.

o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume». Inoltre, organizzazioni della società civile, sia religiose, che laiche, promuovono attivamente la libertà religiosa o di credo accanto agli altri diritti umani. Mentre gli storici hanno dibattuto a lungo sul preciso contributo della libertà religiosa alla genesi dei diritti umani nella prima età moderna¹, nessuno pone seriamente in dubbio che tale ruolo sia stato altamente significativo. Gli studiosi riconoscono la sua funzione di apriporta per altri diritti umani, in particolare per la libertà di espressione, per la libertà di assemblea e di associazione. In breve: la libertà di religione o di credo gode della reputazione di un diritto umano «classico».

L'aggettivo «classico» suggerisce spesso l'idea che qualcosa possieda uno *status* al di là di ogni seria contestazione. Perciò, riconoscere la libertà religiosa o di credo come diritto umano «classico» potrebbe dare l'impressione che non vi sia molto da dire al riguardo. Non è questo il caso. La libertà religiosa o di credo continua a suscitare dibattiti politici, teologici e ideologici, spesso molto accesi, e ad attirare giudizi critici dell'opinione pubblica da diverse angolazioni. La libertà di religione o di credo è, inoltre, esposta a numerosi fraintendimenti. Per persone di diversi campi politici e religiosi questo diritto possiede caratteristiche preoccupanti. Mentre i tradizionalisti religiosi (o, almeno, alcuni di loro) temono che la componente di libertà individuale giuridicamente garantita possa dissolvere i vincoli e la devozione religiosa, i liberali con una mentalità laica (di nuovo: alcuni di loro) si chiedono, dal canto loro, se la libertà di religione o di credo non possa fungere da porta d'accesso per il ritorno dell'oscurantismo nella cultura politica. Anche i governi mostrano una certa ambivalenza d'atteggiamento quando si tratta di tirare le conseguenze del loro formale riconoscimento della libertà religiosa, ad esempio riguardo agli immigrati e alle loro pratiche religiose «straniere».

Per questo, la libertà religiosa o di credo è un diritto umano classico, che ciò nonostante sembra racchiudere in sé un potenziale provocatorio. In questo saggio, esplorerò tale potenziale provocatorio dalla prospettiva delle comunità religiose, dei governi e delle società liberali. Se anche, a volte, la percezione di una provocazione può basarsi su fraintendimenti, che, ad un'analisi più attenta, si dissolvono, certamente non sempre è così. Resta vero che la libertà religiosa o di credo presenta aspetti impegnativi, preoccupanti e provocatori, che non possono – né dovrebbero – scomparire del tutto.

Provocazioni per le comunità religiose

La libertà religiosa o di credo riconosce la dimensione religiosa quale caratteristica cruciale della condizione umana. Perciò, potrebbe sembrare semplicemente naturale supporre che le comunità religiose assumano una titolarità attiva di questo diritto. Vi sono, senz'altro, ragguardevoli esempi di impegno con motivazioni di carattere religioso per la promozione della libertà religiosa in tutto il mondo. Allo stesso tempo, è facile trovare anche controesempi, cioè comunità religiose e loro rappresentanti che si esprimono contro la libertà religiosa o di credo per chiunque o che, quantomeno, mantengono un atteggiamento in qualche modo ambiguo.

La libertà religiosa o di credo esige rispetto per le convinzioni esistenziali che plasmano l'identità di «tutti gli esseri umani» e per le pratiche ad esse legate. In quanto diritto universale, non è limitata al riconoscimento dei diritti dei credenti tradizionali, ma tutela in egual misura la libertà di dissidenti, convertiti e riconvertiti, minoranze e sotto-minoranze, gruppi scismatici e individui le cui posizioni sono considerate «eretice» dal punto

di vista di certe ortodossie religiose. Inoltre, la libertà religiosa o di credo legittima anche le persone a non interessarsi di tematiche religiose, a restare indifferenti rispetto ad esse o a esprimere opinioni critiche su di esse, inclusa, ad esempio, la critica femminista dall'interno e dall'esterno delle tradizioni religiose. Questo è ciò che causa spesso disagio, in particolare tra persone che temono per il futuro di certe tradizioni religiose.

In fin dei conti, ciò che si rivela provocatorio all'interno della libertà religiosa non è altro che la «sua stessa natura di diritto umano». La libertà religiosa o di credo applica la logica generale dei diritti umani a problematiche inerenti a convinzioni e pratiche religiose (o non religiose). Secondo tale logica, la legittimazione va, a rigor di termini, agli «esseri umani» e non alle religioni come tali. Le religioni vengono poste sotto la lente dei diritti umani soltanto quando sono articolate dagli esseri umani, che sono i detentori immediati dei diritti. Spetta ai credenti definire quale riconoscimento essi vogliano avere e di quale protezione abbiano bisogno. In altre parole, la relazione tra i diritti umani e la religione è una relazione indiretta, cioè resa possibile da esseri umani in quanto individui e in comunione con altri. Alcuni commentatori hanno trasformato questa visione nella concisa formulazione secondo cui la libertà religiosa o di credo tutela «i credenti piuttosto che le credenze». Sebbene si possa giustamente obiettare che parlare di credenti senza considerare le loro credenze non sembra avere molto senso, resta pur sempre vero che la libertà religiosa o di credo affronta l'interrelazione tra credenti e credenze sempre dalla prospettiva dei credenti. È un diritto umano, che tutela gli esseri umani, non le religioni.

Questa logica intrinseca dei diritti umani è sottesa a molte delle obiezioni sollevate contro la libertà religiosa o di credo da parte dei tradizionalisti della religione. La libertà religiosa o di credo

non presuppone forse una visione del mondo antropocentrica, secondo la quale «l'uomo è la misura di tutte le cose»?² Ciò non significherebbe capovolgere l'ordine delle cose? È davvero opportuno subordinare problematiche relative alla verità e all'osservanza religiose alla libertà legalmente garantita dell'individuo? Ciò non finirebbe forse per portare all'erosione dei sentimenti più profondi riguardo al destino alla vocazione? Tali timori possono verosimilmente spiegare la resistenza della Chiesa cattolica pre-Vaticano II, la quale, nel famigerato *Syllabus Errorum* (1864), si spinse fino al punto di condannare la libertà religiosa come la via «per corrompere i costumi e le menti delle persone e per diffondere la peste dell'indifferentismo»³. È ben noto che, un secolo più tardi, la Chiesa cattolica diede pieno sostegno alla libertà religiosa nella Dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae* (1965)⁴, abbandonando del tutto la sua precedente opposizione. Ciononostante, potrebbe essere prematuro concludere che la libertà religiosa o di credo abbia perduto del tutto i suoi tratti preoccupanti. Tradizionalisti di diverse religioni e denominazioni – cristiani, musulmani, induisti, buddisti, ebrei e altri – continuano a sollevare preoccupazioni riguardo al fatto che la libertà religiosa o di credo potrebbe alimentare una visione del mondo antropocentrica e portare a una concezione superficiale e fuorviante della fede come mero bene di consumo all'interno di un mercato spirituale globale.

Tuttavia, queste preoccupazioni poggiano in grande misura su fraintendimenti. Il fatto che la libertà religiosa si focalizzi costantemente sugli esseri umani in quanto detentori di diritti non ha nulla a che fare con la diffusione di una visione del mondo antropocentrica. Alla base vi è, invece, il riconoscimento del «pluralismo religioso» come una realtà irreversibile delle società moderne. La religione, quale importante dimensione dell'esistenza umana, si manifesta di fatto in una pluralità di differenti

fedì, credenze e visioni del mondo, nonché in una vasta gamma di pratiche rituali, cerimoniali ed etiche connesse a queste convinzioni. Se alcune religioni sono basate su libri sacri trasmessi da profeti prescelti dalla divinità, altre religioni non hanno nemmeno la nozione di profezia, di rivelazione scritturale o neppure quella di Dio. In più, ciò che è un sacro dovere nell'ambito di una particolare religione può apparire insignificante o addirittura blasfemo dalla prospettiva di un'altra religione. Data l'enorme eterogeneità delle visioni del mondo e delle pratiche esistenti, non vi è alcun punto di riferimento comune sul quale ancorare delle rivendicazioni giuridiche, «a meno che non ci focalizziamo sugli esseri umani». Senza dubbio gli esseri umani costituiscono l'unico possibile denominatore comune, che attraversa la vasta gamma delle diverse religioni e credenze.

È per questa ragione che il riconoscimento giuridico nell'ambito dei diritti umani non può essere accordato in maniera diretta ai contenuti specifici di religioni o credenze – rivendicazioni di verità, personaggi sacri, scritture pratiche ecc. –, ma soltanto agli «esseri umani», in quanto agenti responsabili che detengono tali convinzioni, le onorano, le sviluppano e tentano di essere alla loro altezza. La libertà religiosa o di credo non tutela le tradizioni religiose in sé, ma agevola, piuttosto, «la libera ricerca e il libero sviluppo» di identità legate alla fede nel senso più ampio del termine. Più che promuovere specifiche norme religiose, il suo scopo è quello di assicurare eguale rispetto per tutti «gli esseri umani in quanto detentori di profonde convinzioni» e per tutte le pratiche basate sulla fede, qualunque possa essere il loro contenuto. Anziché riconoscere direttamente differenti visioni del mondo, la libertà religiosa o di credo, accanto agli altri diritti umani, mira a fornire un riconoscimento pratico alla dignità umana di ciascuno sulla base dell'eguaglianza.

Il fatto di assumere gli esseri umani come denominatore comune rispetto ai vari sistemi di credenze non presuppone in alcun modo l'adozione di una particolare ideologia antropocentrica. Non significa, ad esempio, sottoscrivere la posizione di Ludwig Feuerbach, secondo cui Dio sarebbe un mero prodotto dell'immaginazione umana e la proiezione di irrealizzate aspirazioni mondane⁵. La libertà religiosa o di credo può svolgere adeguatamente la funzione di riferimento normativo per posizioni che rivendicano di trarre origine direttamente da una fonte divina e tutela anche atti volontari di consegna di se stessi a Dio, il che sarebbe l'esatto opposto dell'antropocentrismo. Una persona può anche ritenere che il concetto di individualità personale sia una mera illusione, che dovrebbe essere rimossa quale ostacolo sulla via di una saggezza superiore. Eppure, persino in questi palesi casi di visione non antropocentrica (o trans-antropocentrica) il riferimento resta pur sempre l'essere umano, che professa la propria visione e che sarà ritenuto responsabile di qualsiasi atto pratico conseguente alla propria convinzione.

Un'obiezione collegata a ciò, spesso sollevata contro la libertà religiosa o di credo, riguarda la sua enfasi sulla libera «scelta». In base all'art. 18 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, la libertà religiosa o di credo include per ciascuno «la libertà di avere o di adottare una religione o un credo di propria scelta». Questa formulazione non indica forse l'egemonia di un paradigma neoliberale, in base al quale «il credente o il non credente può comprare, tra le altre cose, la religione» come scrive Elisabeth Shakman Hurd⁶? Il termine «scelta», così come impiegato nella *Convenzione Internazionale*, ha, infatti, attirato su di sé molte critiche, perché sembra derivare dal mondo dei centri commerciali. Tuttavia, per una sua adeguata interpretazione si dovrebbe tenere a mente che, nella legislazione relativa ai diritti umani, il termine “scelta” assolve una funzione «giuri-

dica»: demarca una sfera che deve rimanere libera da qualsiasi coercizione. Dato il rischio onnipresente di interferenze coercitive, l'importanza di fornire una tale tutela giuridica difficilmente può essere esagerato. Ad ogni modo, se il termine «scelta» rimane indispensabile dal punto di vista giuridico, la sua utilità, ad esempio nell'ambito della fenomenologia religiosa, può, allo stesso tempo, apparire molto opinabile.

Molti di coloro che credono in una religione possono avere la percezione che categorie quali «destino» o «vocazione» sarebbero molto più adatte a cogliere la qualità formativa sul piano identitario delle proprie convinzioni religiose fondamentali, che per loro non sono semplicemente un fatto di preferenza soggettiva, gusto o «scelta».

Fare esperienza di una «vocazione» profonda è palesemente molto diverso dal compiere una «scelta» personale nella comprensione quotidiana del mondo; l'esperienza di una vocazione può persino avvicinarsi al non avere alcuna vera scelta, dopotutto. Ciononostante, questi concetti non sono incompatibili tra loro, purché sia chiaro che essi appartengono a dimensioni complementari all'interno dell'esistenza umana. Non c'è la minima contraddizione tra il sentirsi esposto a un'incondizionata esigenza religiosa, da un lato, e il fatto di insistere sul diritto alla libera scelta personale di ciascuno, dall'altro. Per esempio, un testimone di Geova che esercita l'obiezione alla leva militare può sentirsi obbligato a seguire i «dettami della propria coscienza» (non avendo in tal senso alcuna «scelta»), mentre, allo stesso tempo, rivendica il proprio diritto alla libertà di «scelta» contro il governo. La vita umana non è unidimensionale.

Non c'è nulla di misterioso nelle osservazioni appena formulate. Esse si applicano in maniera analoga ad altre importanti sfere della vita umana. Si prenda l'esempio del matrimonio o

dell'unione civile. Molti concorderanno sul fatto che la «scelta» è una categoria critica, quando si tratta di sancire una relazione per tutta la vita, dalla quale dipende così tanto. La maggior parte di noi considererebbe un comportamento quantomeno un po' frivolo scegliere una sposa come un oggetto da un catalogo. Ciononostante, avere un diritto umano di libera «scelta» garantito in questioni riguardanti l'unione civile e il matrimonio resta pur sempre di grande importanza, data la realtà dei matrimoni forzati o di spose bambine in molte parti del mondo.

Questi due esempi mostrano la possibilità di rimuovere alcuni degli ostacoli, che possono trattenere alcune persone impegnate sul piano religioso dall'appoggiare pienamente la libertà religiosa o di credo. La sistematica focalizzazione sugli esseri umani in quanto detentori di diritti non punta a una sottesa visione antropocentrica, che si presume essere presupposta dalla libertà religiosa o di credo. In modo analogo, l'insistenza sulla libera «scelta» non consegna problematiche religiose al novero delle merci di un mercato spirituale all'interno di un predominante paradigma neoliberale, come alcuni critici hanno suggerito. Questi sono fraintendimenti, che un'interpretazione adeguata può aiutare a superare. Ciò non significa, tuttavia, che venga semplicemente meno la provocazione che la libertà religiosa o di credo può racchiudere in sé per le comunità religiose. La libertà religiosa o di credo continua a sfidare le comunità religiose, ricordando loro che la fede autentica richiede rispetto per la libertà umana. Le comunità religiose possono, così, imparare ad apprezzare la diversità interna come potenziale fonte di forza. La consapevolezza del fatto che i membri hanno la possibilità di abbandonare la comunità può motivare i leader religiosi a stabilire una relazione con i seguaci più trascurati, a essere maggiormente attenti ai bisogni e ai desideri delle persone e, in generale, a diventare più persuasivi nei loro insegnamenti e nelle loro preghiere.

Provocazioni per i governi

Le violazioni della libertà religiosa o di credo a cui assistiamo in diverse regioni del mondo testimoniano chiaramente il potenziale provocatorio che questo diritto ha per molti governi⁷. I motivi alla base delle violazioni sono molteplici. Governi che vedono se stessi come custodi dell'ortodossia religiosa o esecutori di leggi divine generalmente criminalizzano l'apostasia, la blasfemia o comportamenti ritenuti devianti rispetto alle aspettative di una condotta corretta sul piano religioso. In paesi come Arabia Saudita, Iran, Sudan o Pakistan, i dissidenti religiosi possono addirittura rischiare la condanna a morte. Oltre alle sanzioni di diritto penale, i dissidenti religiosi o i convertiti che voltano le spalle alla religione dominante rischiano di perdere ogni diritto di eredità e la custodia dei propri figli.

Altri governi usano la religione come elemento costitutivo dell'identità nazionale, che vogliono difendere dall'influenza di religioni e sette «straniere». Esempi di questo modello diffuso sono paesi come Russia, Armenia, India, Myanmar, Thailandia e molti altri in ogni parte del mondo. Il fatto di sfruttare le religioni in funzione della politica identitaria nazionale si verifica nei modi religiosi più diversi. In Russia è la Chiesa ortodossa a contribuire alla narrazione romanticizzata di un impero cristiano, che difende la propria eredità contro sette straniere. In India, il nazionalismo hindu ha acquisito maggior slancio, in particolare dopo l'ascesa al potere dell'attuale governo e di Narendra Modi, che favorisce le religioni che affondano le proprie origini sul suolo indiano. In Myanmar, i monaci buddhisti fomentano risentimenti nei confronti delle minoranze religiose, specialmente contro gli islamici Rohingya, che sono divenuti vittime di atti di violenza di massa organizzata.

Altri governi sono guidati principalmente da banali interessi di controllo quando violano la libertà delle comunità religiose. Ciò che, probabilmente, trovano fastidioso nella libertà religiosa o di credo è, principalmente, la componente di «libertà», che la libertà religiosa o di credo ha in comune con la libertà di espressione, di associazione, di assemblea. Come regola generale, quanto più un governo è autoritario, tanto più sarà tormentato dal bisogno di controllo e, pertanto, entrerà in conflitto con i diritti alla libertà, inclusa la libertà religiosa o di credo. I sistemi monopartitici in Cina o in Vietnam possono mantenere il monopolio politico solo alimentando permanentemente l'illusione che il partito e il popolo abbiano interessi identici. Se alcune parti della società cominciano a prendere in mano le cose, ciò, prima o poi, eroderà la legittimità del governo del partito unico o, almeno, questo è il loro timore. È la ragione per cui persino governi ai quali non importa della religione in quanto tale finiscono per commettere gravi violazioni della libertà religiosa o di credo.

Molti dei governi che nella prassi violano la libertà religiosa o di credo, peraltro, sostengono questo diritto a livello teorico, sia nelle proprie costituzioni, che ratificando di convenzioni internazionali. I loro atteggiamenti abituali possono essere sintetizzati in un «sì, ma». Sì, accettiamo la libertà religiosa o di credo, ma solo entro il perimetro del nostro sistema giuridico. Sì, rispettiamo questo diritto, ma dobbiamo anche considerare le sue limitazioni. Sì, la libertà religiosa è importante, ma non può essere assoluta.

Allo scopo di giustificare le restrizioni, i governi fanno spesso riferimento a certe clausole limitative, che sono collegate alla maggior parte delle disposizioni concernenti i diritti umani, incluso l'art. 18 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili*

e Politici, che parla esplicitamente di libertà religiosa o di credo. Per la pratica dei diritti umani, è imperativo esercitare un alto grado di diligenza e cautela nel gestire le clausole limitative. Ciò che rende complicato questo argomento è il fatto che i diritti di libertà non possono ovviamente essere privi di limitazioni, dal momento che una libertà illimitata corrisponderebbe, molto probabilmente, alla libertà di sgomitare di coloro che non rispettano la libertà altrui. Quasi tutti condivideranno questo giudizio, che si avvicina di fatto a una verità innegabile. Sottolineare l'ovvia necessità di qualche limitazione è, tuttavia, molto pericoloso, perché può incentivare ogni sorta di restrizione arbitraria, discriminatoria o eccessivamente ampia. Innumerevoli esempi dimostrano che si tratta di un rischio non solamente ipotetico. I governi che tentano di preservare un'egemonia religiosa esistente o che sono guidati da un'ossessione di controllo invocano abitualmente una presunta necessità di limitare la libertà religiosa o di credo, nell'interesse di alcuni «beni superiori», che definiscono a proprio piacimento. Il risultato è che la sostanza della libertà religiosa risulta sempre più offuscata o addirittura perduta.

Come possiamo tracciare una via che ammetta, nella pratica, certe limitazioni, se veramente necessario, senza correre il rischio di finire in puri e semplici relativismi e di svendere la sostanza della libertà religiosa o di credo? La legislazione concernente i diritti umani affronta tale difficile situazione collegando strettamente la possibilità di imporre limitazioni a una serie di criteri, che devono essere soddisfatti cumulativamente. In altro modo, ogni limitazione proposta risulterà illegittima. Ad esempio, in base all'art. 18 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici* le limitazioni devono essere prescritte a norma di legge e devono essere palesemente «necessarie» per perseguire uno scopo legittimo – «la protezione della sicurezza, dell'ordi-

ne, della salute o della morale pubblici o i diritti e le libertà fondamentali di terzi»⁸. In aggiunta a ciò, le restrizioni devono essere proporzionali, il che significa, tra le altre cose, che esse devono sempre essere limitate al minimo grado di interferenza, necessario al perseguimento di uno degli scopi legittimi elencati. Tali criteri sono prescritti nell'ottica di salvaguardare la sostanza della libertà religiosa o di credo anche in situazioni di conflitto con i diritti o le libertà di altri popoli o con altri importanti interessi pubblici.

Un termine che emerge frequentemente nell'ambito di discussioni sui diritti umani è «equilibrio». Ogniqualvolta insorge un conflitto tra un diritto alla libertà e una considerazione di altra natura, tale questione diviene, a quanto pare, una questione di «bilanciamento». Tuttavia, come ha osservato Guglielmo Verdirame, il «bilanciamento» può facilmente divenire la via d'accesso per ogni sorta di compromesso, con il risultato che la sostanza dei diritti umani potrebbe venire sempre più offuscata: «un diritto che è bilanciabile e negoziabile non può essere fondamentale»⁹. Infatti, non appena considerazioni di forte rilevanza riguardanti l'ordine, la sicurezza o l'identità collettiva vengono poste sulla bilancia, i diritti di libertà risulteranno spesso perdenti. Per contrastare questo pericolo, le clausole annesse ai diritti di libertà non dovrebbero essere interpretate alla stregua di metafore, come «bilancia» e «processo di bilanciamento». Esse rispondono, piuttosto, alla logica di rigorosi «requisiti giustificativi». Il punto di partenza deve sempre essere la titolarità di ciascuno rispetto a inalienabili diritti alla libertà, su cui si fonda l'esperienza umana nella sua interezza. Perciò, la libertà rimane la regola, mentre una limitazione che venga proposta può solamente avere lo *status* di un'eccezione a quella regola. Allo scopo di preservare questa struttura di regola ed eccezione, l'onere della prova deve sempre ricadere su coloro che intendono

porre delle limitazioni, non su quanti difendono o esercitano un diritto alla libertà. In casi dubbi, la regola prevale e le eccezioni richiedono sempre un ulteriore onere argomentativo, sia a livello di evidenza empirica, che a livello di ragionamento normativo. Un'appropriata comprensione delle clausole limitative e una loro corretta applicazione, lungi dall'essere una mera «questione tecnica», sono fondamentali per la pratica dei diritti umani. Altrimenti, i diritti alla libertà finiranno ben presto per tramutarsi in vane promesse, facilmente accantonabili una volta che emergano interessi di Stato contrastanti.

Inoltre, il nucleo interno della libertà religiosa o di credo gode addirittura di una protezione assoluta. Non tutto può essere giustificato in forza del fatto che si basa su argomenti plausibili¹⁰. Costringere degli individui a professare una religione, nei confronti della quale non nutrono una fede genuina, equivale nientemeno che a obbligarli a tradire se stessi. Per usare una metafora tradizionale coniata nei primi anni Settanta da Roger Williams, ciò corrisponderebbe a uno «stupro dell'anima»¹¹. Un tale atto, in ogni caso, azzererebbe il rispetto dovuto alla dignità intrinseca degli esseri umani. Perciò, l'assoluta proibizione di interferenze coercitive nel *forum internum* serve a rammentare che cosa è in discussione nella libertà religiosa o di credo. Allo stesso tempo, essa mette, ancora una volta, in luce che i requisiti giustificativi differiscono in maniera sostanziale dal linguaggio relativistico del «bilanciamento»¹².

Se la professione dei diritti umani, inclusa la libertà religiosa o di credo, deve essere qualcosa di più che una semplice retorica vuota, i governi devono dare prova di tale rispetto attenendosi a quanto scritto nelle convenzioni internazionali sui diritti umani. Prendere sul serio tali obblighi implica l'idea che i governi non hanno carta bianca nel restringere i diritti alla libertà a seconda

di come ritengono opportuno. Le clausole limitative, quando vengono intese correttamente, fissano soglie elevate per l'interferenza governativa, che può essere giustificata soltanto se tutti i criteri stabiliti a tale scopo sono chiaramente soddisfatti.

Provocazioni per le società liberali

Ciò che sorprende, forse più di tutto, quando si discute del potenziale provocatorio della libertà religiosa o di credo è constatare che questo diritto può suscitare reazioni ambivalenti nelle società e negli ambienti liberali. Questo può verosimilmente essere l'unico esempio di un diritto «liberale classico» che, attualmente, non riceve plauso unanime negli ambienti liberali. Alcune delle obiezioni esistenti sono basate su malintesi, come l'idea che la libertà religiosa o di credo possa costituire un pretesto per istigare o commettere atti di violenza con motivazioni religiose, il che è sbagliato. Eppure, reazioni ambivalenti non traggono origine soltanto da fraintendimenti e da una mancanza di conoscenza. Essere posti di fronte a un pluralismo religioso che va al di là di ciò che è, solitamente, considerato «normale» negli ambienti liberali può risultare inquietante per alcune persone, inclusi coloro che si considerano liberali. Certo, le società liberali si caratterizzano per il fatto di accettare la pluralità, anche nell'ambito della religione e del credo. Ma i credenti che manifestano visibilmente la propria fede e aspirano a plasmare le proprie vite in totale conformità alle proprie convinzioni percepiscono spesso di non essere visti di buon occhio, poiché il loro comportamento non sembra corrispondere all'abituale «stile di vita liberale».

Mentre alcuni tradizionalisti hanno difficoltà ad apprezzare pienamente l'elemento della «libertà» all'interno del diritto alla

libertà religiosa o di credo, vi sono liberali che, a loro volta, mettono in dubbio se e come la «religione» possa svolgere un qualche ruolo positivo in una società moderna liberale e secolare. «Dio è pericoloso»¹³, sottolinea il sociologo Ulrich Beck in un'intervista con il settimanale tedesco «Die Zeit». In modo analogo Winnifred Fallers Sullivan dà voce a timori quando scrive: «è la peculiare natura della religione stessa a porre restrizioni alla libertà»¹⁴. E conclude: «essere religiosi non significa essere liberi, ma avere fede»¹⁵. Secondo Michael Lambek la libertà religiosa è un'impresa gravata da una contraddizione non risolvibile: «l'idea stessa di libertà religiosa è paradossale: è la libertà di non essere liberi in un modo del tutto particolare»¹⁶.

Può esservi la libertà di non essere liberi? I filosofi dell'Illuminismo europeo hanno discusso tale questione con riferimento all'assolutismo di Stato. Possono gli esseri umani vendere se stessi come schiavi? Possono consegnarsi deliberatamente alla mercé di un sovrano assoluto? E, in termini ancora più ampi, gli esseri umani sono liberi di rinunciare una volta per tutte alla propria libertà? La risposta categorica di Kant è: no. Egli sostiene che, se alcuni individui dovessero sottomettersi totalmente a un altro essere umano, rinuncerebbero a se stessi quali agenti responsabili. Senza azione responsabile, tuttavia, le precondizioni per qualsiasi pratica normativa verrebbero semplicemente a cadere. Perciò, qualunque contratto che sancisse la resa definitiva della libertà sarebbe privo di validità fin dal principio. Kant conclude che «ogni essere umano ha i suoi diritti inalienabili, che non potrebbe cedere mai, neanche se lo volesse»¹⁷.

I diritti umani hanno il valore di «diritti inalienabili»¹⁸ e la libertà racchiusa in tali diritti non può mai giustificare la deliberata autodistruzione della libertà di una persona. Questa logica, che è intrinseca nell'approccio ai diritti umani, si applica anche alla

libertà religiosa o di credo, un diritto che mira a impedire ed eliminare ogni forma di coercizione riguardante gli atteggiamenti di coscienza di una persona, le sue convinzioni e le sue pratiche basate su tali convinzioni. Il principio della tassativa non-coercizione in questioni relative alla fede non regola soltanto i rapporti all'interno della società in generale: esso deve essere assicurato anche all'interno delle stesse comunità religiose. La minaccia o l'impiego della coercizione contro i dissidenti o i convertiti non è accettabile in nessun caso, quali che siano gli argomenti teologici o le autorità a cui ci si appelli. Gruppi di vigilanti che costringono le persone a seguire quello che essi reputano essere un modo di vivere «gradito a Dio», non esercitano, nel fare ciò, la propria libertà religiosa o di credo; tale pressione è, piuttosto, un palese abuso che deve essere fermato, se necessario con un pesante intervento dello Stato. Lo stesso vale per le pratiche manipolative, che rendono le persone totalmente dipendenti dai loro guardiani religiosi. La prova del nove è data dalla libertà che ciascuno ha nel decidere di abbandonare una comunità o un rapporto religiosi. Laddove questa condizione minima non sia rispettata, la libertà religiosa o di credo semplicemente non esiste.

La libera autodeterminazione non significa, tuttavia, vivere una vita indeterminata, cioè una vita priva di interrogativi esistenziali. Piuttosto, significa «trovare la propria determinazione liberamente», vale a dire senza costrizione esterna. L'ordinamento giuridico può contribuire soltanto indirettamente ad agevolare tale libera autodeterminazione, proibendo severamente la coercizione e assicurando, in questo modo, la libertà di scelta, come illustrato sopra. La libertà di scelta resta importante per tutta la durata della vita umana. Le situazioni esistenziali possono mutare profondamente, le convinzioni, una volta sviluppate, possono perdere la propria persuasività intrinseca e le decisioni, una volta prese, possono richiedere una profonda revisione. Perciò, le per-

sone hanno bisogno di garanzie circa la libertà di scelta. Pur con tutta la rilevanza che il termine «scelta» riveste per la realizzazione della libertà, esso, tuttavia, non esaurisce in sé l'intera gamma di ciò che la libertà umana significa. Ridurre la libertà a mere scelte potrebbe portare a perdere di vista il fatto che vivere in armonia con le proprie convinzioni profonde può costituire la più intensa esperienza di libertà, sebbene – visto dalla prospettiva del vissuto interiore della persona in questione – queste convinzioni hanno uno *status* al di sopra di ogni scelta. Ho già citato l'esempio di un pacifista che faccia leva sulla propria libertà di scelta, legalmente garantita, per rifiutare il servizio militare obbligatorio, mentre sente, allo stesso tempo, di non avere scelta quando segue i «dettami della propria coscienza». In modo analogo, per i Baha'i l'osservanza di norme religiose vincolanti può essere intimamente connessa alla propria identità religiosa e dunque corrispondere a un comando cui essi desiderano adempiere in quanto parte della loro libertà religiosa o di credo. E per alcuni atei criticare pubblicamente la religione è più di un semplice gioco intellettuale: costituisce una vocazione personale alla quale essi avvertono il bisogno di ottemperare.

La sopracitata osservazione, per cui «essere religiosi non significa essere liberi, ma avere fede», configura una contrapposizione che non corrisponde all'esperienza umana. Il restare fedeli alle proprie convinzioni, ai propri principi, alle proprie relazioni è ben compatibile con la libertà umana nella misura in cui rimane libero da coercizione. Tale fedeltà può, verosimilmente, essere addirittura la più profonda esperienza di libertà che gli esseri umani possano avere. Come si è già detto, ciò non vale soltanto per la sfera religiosa, ma anche per altre dimensioni esistenziali della vita umana. L'esigenza di essere fedeli viene spesso illustrata attraverso metafore quali «chiamata» o «vocazione», che a prima vista sembrano porsi in contraddizione diretta con la libertà di

scelta. Tuttavia, dalla prospettiva di una fenomenologia della libertà umana sufficientemente complessa, questa apparente contraddizione, in definitiva, scompare.

Quando gli esseri umani si lasciano «determinare» da una convinzione religiosa o di altra natura, ciò non è di per sé né patologico né indice di un'assenza di libertà. Potrebbe essere una positiva espressione di libera autodeterminazione, nel senso che essi hanno trovato la propria determinazione personale, senza coercizione. Espellere la religione dalla sfera della libertà, semplicemente per il fatto che può avanzare delle richieste nei confronti dei credenti e plasmare la loro vita in maniera onnicomprensiva, tradisce una concezione tristemente unidimensionale della libertà. Ciò gioca a vantaggio di quegli antiliberali che discreditano i diritti alla libertà come presunta espressione di superficialità e come il declino di tutti i valori vincolanti. «Essere religiosi non significa essere liberi, ma avere fede» è un'affermazione che avrebbe potuto trovare pieno consenso anche da parte del Grande Inquisitore.

Conclusione: il bisogno di sane provocazioni

Una delle tante sorprese che ho avuto durante il mio incarico come *Special Rapporteur* delle Nazioni Unite sulla libertà religiosa o di credo è stata la scoperta che questo diritto incontra molta resistenza sui terreni politici o religiosi più diversi. Una parte di tale resistenza deriva da fraintendimenti e, dunque, può essere superata chiarendo con precisione lo scopo e il significato della libertà religiosa o di credo. In questo saggio ho portato alcuni esempi: la costante focalizzazione sugli esseri umani in quanto detentori di diritti non significa che la libertà religiosa presupponga o promuova «una visione antropocentrica del mondo»,

cosa che, dal punto di vista della maggior parte delle religioni, può apparire inaccettabile. Se la libertà di «scelta» rappresenta una componente giuridica indispensabile all'interno della libertà religiosa o di credo, ciò non implica la mercificazione neoliberale della religione come fosse un qualsiasi articolo in vendita nel mercato globale del benessere. Il riconoscimento che la libertà di religione o di credo accorda ai bisogni profondi ed esistenziali delle persone non pone alcuna minaccia alle società aperte, liberali – è vero l'opposto. Vi sono molti altri esempi di fraintendimenti della libertà religiosa o di credo, che un'analisi adeguata può facilmente dissipare.

Eppure, i caratteri provocatori della libertà religiosa o di credo non traggono origine soltanto da fraintendimenti. Vi sono aspetti delle provocazioni che non scompariranno, né dovrebbero farlo. Per le comunità religiose la libertà religiosa o di credo può verosimilmente fungere da provocatorio promemoria del fatto che soltanto la fede libera può essere autentica. In linea generale, le comunità religiose sono spesso più inclini a valorizzare la libertà religiosa o di credo quando vivono in una situazione di minoranza, dato che vedono subito e sperimentano i vantaggi di una libertà garantita. Le minoranze sono le vittime più probabili di politiche che utilizzano la religione per promuovere l'identità nazionale o per altri scopi politici. In casi estremi di politicizzazione della religione in funzione della demarcazione dell'identità nazionale, lo spazio per manifestare la diversità religiosa può persino ridursi a zero. Nel lungo periodo, tuttavia, un'atmosfera repressiva di questo tipo mina qualsiasi possibilità di espressione di fede autentica, anche per i membri della maggioranza. In altre parole, occuparsi dei problemi evidenti che le minoranze affrontano abitualmente in regimi che impongono l'egemonia di una sola religione o ideologia può aiutare a comprendere che, in definitiva, anche le religioni maggioritarie traggono beneficio

da uno spazio aperto, nel quale ciascuno può esprimere le proprie convinzioni e mantenersi fede liberamente e senza timore di discriminazione.

Per i governi, la libertà religiosa o di credo può servire a ricordare che il rispetto per i diritti umani costituisce il cuore della democrazia e dello stato di diritto. Attualmente, riscontriamo una crescente tendenza ad associare semplicemente la democrazia alla regola della maggioranza. Movimenti populistici e partiti di destra oppongono, addirittura, la democrazia ai diritti umani. Questa è un'idea fallace e pericolosa. La democrazia richiede uno spazio aperto, in cui le persone possano articolare le proprie opinioni, senza timore e senza discriminazione. Se la regola della maggioranza ha una funzione indispensabile di procedura decisionale, la democrazia deliberativa può prosperare soltanto se i confini tra maggioranza e minoranze restano fluidi e mutevoli, il che presuppone garanzie giuridiche di libertà. Altrimenti, l'invocazione della «volontà del popolo» diverrà, a lungo andare, sempre più illusoria. In altre parole, diritti umani e democrazia sono davvero strettamente collegati tra loro. Più che rappresentare principi differenti o addirittura antagonistici, come intendono farci credere i discepoli di Carl Schmitt¹⁹, la democrazia stessa trae beneficio dal rispetto dei diritti umani, inclusa la libertà religiosa o di credo. Come già detto sopra, un banco di prova indicativo del rispetto (o del mancato rispetto) dei diritti umani è il modo in cui vengono maneggiate le clausole limitative, le quali, se prese sul serio, non permettono ai governi di introdurre restrizioni a loro piacimento. Inoltre, il rapporto tra un diritto alla libertà e le sue limitazioni non può diventare una questione di «bilanciamento» diffuso; richiede una chiara comprensione del fatto che la libertà deve sempre rimanere il valore di riferimento. Un'interpretazione così rigorosa dei diritti umani è in definitiva nell'interesse del rafforzamento della

legittimità dei governi democratici, quali custodi dei diritti del proprio popolo.

Infine, la libertà religiosa o di credo presenta sane provocazioni anche per le società liberali e per i loro promotori intellettuali. Potrebbe ricordare loro che il liberalismo propriamente inteso deve essere qualcosa di più della coltivazione di un certo qual «liberalismo nello stile di vita», vale a dire di un atteggiamento compiacente, che riconosce soltanto un modo di vivere urbano, ironico e spassionato sul piano religioso, mentre, in questa accezione ristretta, fa più o meno orecchie da mercante alle istanze, ai desideri e ai bisogni di persone al di fuori di ambienti specificamente liberali. Perciò, la libertà religiosa o di culto costituisce un'opportunità per i liberali di riappropriarsi delle loro tradizioni normativamente esigenti, così come compendiate nelle opere di filosofi, quali Pierre Bayle, Immanuel Kant o Moses Mendelssohn, per menzionarne soltanto alcuni.

Più di qualunque altro diritto umano, la libertà religiosa o di credo riconosce gli esseri umani quali (potenziali) detentori di convinzioni profonde, cioè di convinzioni che esigono una presa di posizione e un impegno concreto da parte di chi si riconosce in esse. Si tratta di una dimensione esistenziale, che va, ovviamente, ben oltre la sfera di azione di un sistema giuridico fondato sui diritti. Il diritto, e anche il diritto internazionale dei diritti umani, ha dei limiti strutturali, ed è importante essere consapevoli di questo fatto. Ciononostante, i diritti umani non possono prosperare senza le molte persone che, muovendo da convinzioni religiose o non religiose, si impegnano per essi, poiché comprendono che a essere in gioco è nientemeno che la coesistenza umana nel nostro complicato mondo.

¹ Alla fine del XIX secolo, il giurista e storico tedesco Georg Jellinek affermava che l'attenzione verso la libertà religiosa è all'origine dei moderni diritti umani. Questa tesi suscitò una lunga controversia. I contributi più rilevanti, incluso il saggio di Jellinek, sono stati ristampati da R. Schnur (ed), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974².

² Questa affermazione fu attribuita al filosofo presocratico Protagora.

³ Si veda <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P9SYLL.HTM>.

⁴ Si veda http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html.

⁵ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Leipzig, Otto Wiegand, 1851, p. 241.

⁶ E. Shakman Hurd, *Believing in Religious Freedom*, in W. Fallers Sullivan - E. Shakman Hurd - S. Mahmood - P.G. Danchin (edd), *Politics of Religious Freedom*, Chicago IL, Chicago University Press, 2015, pp. 45-56, qui p. 52.

⁷ Nell'ultimo rapporto presentato all'Assemblea delle Nazioni Unite nella mia veste di *Special Rapporteur* sulla libertà di religione o di credo, ho fornito una panoramica dell'ampia varietà di violazioni; si veda il documento delle Nazioni Unite A/71/269 (2 agosto 2016). Il rapporto (come tutti i rapporti precedenti) è disponibile sul sito dell'Ufficio dell'Alto Commissario per i Diritti Umani (www.ohchr.org).

⁸ Si veda il testo dell'art. 18, § 3 del *Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici*: «La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere sottoposta unicamente alle restrizioni previste dalla legge e che siano necessarie per la tutela della sicurezza pubblica, dell'ordine pubblico e della sanità pubblica, della morale pubblica o degli altrui diritti e libertà fondamentali».

⁹ G. Verdirame, *Rescuing Human Rights from Proportionality*, in R. Cruft - S.M. Liao - M. Renzo (edd), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 341-357, qui p. 354.

¹⁰ Questo concetto è espresso all'art. 18, § 2 del *Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici*: «Nessuno può essere assoggettato a costrizioni che possano menomare la sua libertà di avere o adottare una religione o un credo di sua scelta».

¹¹ Si veda M.C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008, p. 37.

¹² Per ulteriori dettagli si veda H. Bielefeldt - N. Ghanea - M. Wiener, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 75-91.

¹³ *Gott ist gefährlich* è il titolo dell'intervista rilasciata da Ulrich Beck a «Die Zeit» il 20 dicembre 2007.

¹⁴ W. Fallers Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2005, p. 155.

¹⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁶ M. Lambek, *Is Religion Free?*, in W. Fallers Sullivan - E. Shakman Hurd - S. Mahmood - P.G. Danchin (edd), *Politics of Religious Freedom*, pp. 289-300, qui p. 298.

¹⁷ I. Kant, *Sul detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793), cap. II, Corollario (ed. orig. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], in: *Werke in zwölf Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel, vol. 11, Frankfurt a.M. 1977, p. 127).

¹⁸ La prima frase del preambolo della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* qualifica i diritti umani come «uguali e inalienabili diritti di tutti i membri della famiglia umana».

¹⁹ Negli anni Venti del Novecento, Carl Schmitt coniò il concetto di una democrazia antiliberal, che, attualmente, sembra essere più popolare che mai tra i sostenitori intellettuali di movimenti populistici di destra; si veda C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984 (ed. orig. *Verfassungslehre*, München - Leipzig, Duncker & Humblot, 1928).

The Provocative Potential of Religious Freedom

Heiner Bielefeldt

Introduction

Freedom of religion or belief radiates the aura of a well-established human right, deeply entrenched in international and regional human rights conventions as well as constitutional traditions, across the continents. At the UN level, the most important guarantees are article 18 of the 1948 *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)* and art. 18 of the *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)*. On the basis of art. 9 of the *European Convention of Human Rights*, a rich jurisprudence on freedom of religion or belief has developed. To cite an example of a national provision, art. 19 of the *Constitution of the Republic of Italy* recognizes everyone's right «to freely profess their religious belief in any form, individually or with others, and to promote them and celebrate rites in public or in private, provided they are not offensive to public morality». Moreover, civil society organizations, both faith-based and secular, actively promote freedom of religion or belief alongside other human rights. And while historians have debated the precise contribution of religious freedom for the genesis of human

rights in early modernity¹, no one seriously doubts that its role was highly significant. Commentators appreciate its function as a door-opener for other human rights, in particular freedom of expression, freedom of assembly, and freedom of association. In short: freedom of religion or belief enjoys the reputation of a «classical» human right.

The adjective «classical» often suggests that something has a status beyond serious contestation. Hence, appreciating freedom of religion or belief as a «classical» human right could convey the impression that there is not much to say about it. However, this is not the case. Freedom of religion or belief continues to spark political, theological, and ideological debates, often very emotional ones, and it attracts public criticism from different angles. Freedom of religion or belief is furthermore exposed to many misunderstandings. For people from different political and religious camps, this right has disturbing features. While religious traditionalists (or at least some of them) fear that the component of legally guaranteed individual freedom could dissolve religious bonds and loyalties, secular-minded liberals (again: some of them) in turn wonder whether freedom of religion or belief could not function as a proxy for re-admitting obscurantism into the political culture. Governments, too, often show a certain ambivalence when it comes to drawing the consequences from their formal recognition of religious freedom, for instance, with regard to immigrants and their «foreign» religious practices.

Hence, freedom of religion or belief is a classical human right, which nonetheless appears to harbor a provocative potential. In this article, I will explore that provocative potential from the perspective of religious communities, governments, and liberal societies. While at times the perception of a provocation may

be based on misunderstandings, which at a closer analysis will evaporate, this is certainly not always the case. It remains true that freedom of religion or belief has challenging, disturbing, and provocative aspects, which cannot—and should not—disappear entirely.

Provocations for religious communities

Freedom of religion or belief acknowledges the religious dimension as a crucial feature of the human condition. Hence, it might seem just natural to assume that religious communities should take an active ownership on this right. There are indeed impressive examples of religiously motivated commitment for the worldwide promotion of religious freedom. At the same time, it is easy to also find counter-examples, i.e. religious communities and their representatives who speak out against the idea of freedom of religion or belief for everyone, or who at least remain somewhat ambivalent.

Freedom of religion or belief demands respect for the identity-shaping existential convictions and concomitant practices of «all human beings». As a universal right, it is not confined to recognizing the rights of traditional believers, but equally protects the freedom of dissidents, converts and reconverts, minorities and sub-minorities, schismatic groups and individuals whose positions are considered «heretic» from the standpoint of certain religious orthodoxies. Moreover, freedom of religion or belief also entitles people not to care about religious issues, to remain indifferent or express critical views, including e.g. feminist criticism from within and without religious traditions. This is what often causes uneasiness, in particular among people who fear for the future of certain religious traditions.

At the end of the day, what proves provocative within freedom of religion or belief is nothing else but its «very nature as a human right». Freedom of religion or belief applies the general human rights logic to issues of religious (or non-religious) convictions and practices. According to that logic, the entitlement, strictly speaking, goes to «human beings», not to religions in themselves. Religions only come into the focus of human rights when being articulated by human beings who are the immediate right holders. It is up to the believers to define what recognition they wish and what protection they need. In other words, the relationship between human rights and religion is an indirect one, viz. a relationship facilitated by human beings, as individuals and in community with others. Some commentators have turned this insight into the shorthand formulation that freedom of religion or belief protects «believers rather than beliefs». Although one may correctly object that speaking about believers without considering their beliefs does not seem to make much sense, it does remain true that freedom of religion or belief tackles the interrelatedness of believers and beliefs consistently from the angle of believers. It is a human right, which protects human beings, not religions.

It is this inherent human rights logic that lies underneath many of the objections leveled against freedom of religion or belief from the standpoint of religious traditionalists. Does freedom of religion or belief not presuppose an anthropocentric world view, according to which «man is the measure of all things»²? Would this not mean to turn the order of things upside down? Is it really advisable to subject issues of religious truth and loyalty to the legally guaranteed freedom of the individual? Would this not in the end lead to the erosion of all deeper sentiments of destiny and calling? Such fears may explain the resistance of the pre-Vatican II Catholic Church, which in the notorious

Syllabus Errorum (1864) went as far as to condemn religious freedom as the way «to corrupt the morals and minds of the people, and to propagate the pest of indifferentism»³. It is well known that a century later the Catholic Church fully endorsed religious freedom in the Second Vatican Council's Declaration *Dignitatis humanae* (1965)⁴ thereby abandoning its former opposition thoroughly. However, to conclude that freedom of religion or belief has lost its disturbing features entirely could be premature. Traditionalists from different religions and denominations—Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, Jews, and others—continue to raise concerns that freedom of religion or belief could foster an anthropocentric worldview as well as lead to a shallow misconception of faith as a mere commodity within a global spiritual market.

However, these worries are largely based on misunderstandings. The fact that freedom of religion or belief consistently focuses on human beings as rights holders has nothing to do with propagating an anthropocentric worldview. Instead, what lies underneath is the acknowledgment of «religious pluralism» as an irreversible reality in modern societies. Religion as an important dimension of human life actually manifests itself in a plurality of different religions, beliefs, and worldviews as well as a broad range of diverse ritual, ceremonial, and ethical practices connected to these convictions. While some religions are based on holy books transmitted through divinely chosen prophets, other religions do not even have the notions of prophecy, scriptural revelation, or even God. Moreover, what is a sacred duty in the framework of one particular religion may seem meaningless or even blasphemous from the perspective of another religion. Given the enormous diversity of existing worldviews and practices, there is no common reference point upon which to fix legal claims, «unless we focus on human beings». Indeed, human

beings constitute the only possible common denominator that runs through the whole range of diverse religions and beliefs.

It is for this reason that legal recognition in the framework of human rights cannot immediately be accorded to the particular contents of religions or beliefs—their truth claims, holy persons, scriptures, practices etc.—but only to «human beings» as the responsible agents who hold, cherish, develop, and try to live up to such convictions. Freedom of religion or belief does not protect religious traditions per se, but instead facilitates the «free search and development» of faith-related identities in the broadest sense of the word. Rather than promoting specific religious norms, its purpose is to ensure equal respect for all «human beings as holders of profound convictions» and faith-based practices whatever their specific contents may be. And instead of directly recognizing different world views, freedom of religion or belief, alongside other human rights, aims at providing a practical recognition of everyone's human dignity on the basis of equality.

Taking human beings as the common denominator with the various belief systems by no means presupposes the adoption of a particular anthropocentric ideology. It does not mean, for instance, to subscribe to Ludwig Feuerbach's position that God is a mere product of human imagination and the projection of unfulfilled mundane yearnings⁵. Freedom of religion or belief can well serve as a normative reference for positions that claim immediately to originate from a divine source, and it also protects voluntary acts of surrendering oneself to God, which would be the precise opposite of anthropocentrism. A person may also believe that personhood is a mere illusion, which should be removed as an obstacle on the path to higher wisdom. However, even in such clear cases of non-anthropocentric (or trans-anthropocentric) views, the reference remains the human

being who professes the respective view and who will be held accountable for any practical acts that follow from his or her conviction.

A related objection sometimes levelled against freedom of religion or belief refers its emphasis on free «choice». According to art. 18 of the *ICCPR*, freedom of religion or belief includes everyone's «freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice». Does this wording not indicate the hegemony of a neo-liberal paradigm, according to which «the believer or non-believer can shop for, among other things, religion», as Elizabeth Shakman Hurd puts it⁶? The term «choice» as employed in the *International Covenant* has in fact attracted much criticism, because it seems to stem from the world of the shopping malls. However, for an adequate interpretation one should bear in mind that in human rights law the term «choice» fulfills a «legal» function: it demarcates a sphere that must remain free from any coercion. Given the ubiquitous risk of coercive interferences, the significance of providing such legal protection can hardly be overemphasized. However, while «choice» remains indispensable as a «legal» term, its usefulness for instance in religious phenomenology may at the same time appear very questionable.

Many religious believers may feel that categories like «destiny» or «calling» would be much more suitable to capture the identity-shaping quality of their basic religious convictions, which to them are not just a matter of subjective preference, taste, or «choice». Experiencing an urgent «calling» apparently differs very much from making a personal «choice» in the everyday understanding of the word; the experience of a calling can even come close to having no real choice after all. Nonetheless, these concepts are far from incompatible, as long as it is clear that they

belong to complementary dimensions within human experience. There is not the slightest contradiction between feeling exposed to an unconditional religious demand, on the one hand, and insisting on the right to one's personal free choice, on the other. For example, a Jehovah's Witness, who objects to being drafted to the military may feel compelled to follow the «dictates of his conscience» (in that sense having «no choice»), while at the time claiming his right to freedom of «choice» against the government. Human life is not one-dimensional.

There is nothing mysterious in the observations just made. They analogously apply to other important spheres of human life. Take the example of marriage or partnership. Many people will agree that «choice» is a somewhat awkward category when it comes to concluding a life-long relationship upon which so much depends. Choosing a spouse like an item from a catalogue would certainly strike most of us as at least a little frivolous. Nonetheless, to have a guaranteed human right of free «choice» in matters of partnership and marriage remains highly important, given the reality of forced marriages or child marriages in many parts of the world.

The two examples just discussed illustrate the possibility to remove some of the obstacles that may hinder some religiously committed people from fully endorsing freedom of religion or belief. The systematic focus on human beings as right holders does not point to an underlying anthropocentric worldview, which freedom of religion or belief allegedly presupposes. Likewise, the insistence on free «choice» does not surrender religious issues to commodities of a spiritual market within a predominant neo-liberal paradigm, as some critics have suggested. These are misunderstandings, which an adequate interpretation can help to overcome. This does not mean, however, that the

provocation, which freedom of religion or belief may harbor for religious communities, will simply disappear. Freedom of religious belief continues to challenge religious communities by reminding them that authentic faith requires respect for human freedom. Religious communities thus may learn to appreciate internal diversity as a potential source of strength. The awareness that members have the possibility to abandon the community can motivate religious leaders to reach out to neglected followers, be more attentive to people's real needs and yearnings and generally become more persuasive in their teaching and preaching.

Provocations for governments

Ongoing violations of freedom of religion or belief in different regions of the world clearly testify to the provocative potential that this right has for many governments⁷. The motives underlying violations are manifold. Governments that see themselves as custodians of religious orthodoxy or executors of divine laws, typically criminalize apostasy, blasphemy, or a certain behaviour deemed to deviate from the expectations of religiously correct conduct. In countries like Saudi Arabia, Iran, Sudan, or Pakistan, religious dissidents can even face the danger of a death verdict. Besides criminal law sanctions, dissidents or converts turning away from the dominant religion risk losing any inheritance rights and the custody of their children.

Other governments use religion as an ingredient of national identity, which they wish to defend against the influx of «foreign» religions and sects. Examples of this widespread pattern include Russia, Armenia, India, Myanmar, Thailand, and many others countries from all parts of the globe. Harnessing religions

for national identity politics happens under most different religious auspices. In Russia, it is the Orthodox Church that contributes to the romanticized narrative of a Christian empire, which defends its identity against foreign sects. In India, Hindu nationalism has gained more momentum, in particular after the coming into power of the current government and Narendra Modi, which favours religions that have their origins on Indian soil. In Myanmar, Buddhist monks drum up resentments against religious minorities, especially the Islamic Rohingyas who have become victims of orchestrated mass violence.

Yet other governments are mainly driven by mundane control interests when trespassing on the freedom of religious communities. What they may find disturbing with religion or belief, is mainly the component of «freedom», which freedom of religion or belief has in common with freedom of expression, freedom of association, or freedom of assembly. As a rule of the thumb, the more authoritarian a government, the more it will be obsessed by control interests, thus necessarily coming into conflict with rights to freedom, including freedom of religion or belief. One-party systems in China or Vietnam can only uphold the monopoly of the political parts by permanently nourishing the illusion that the party and the people have identical interests. If certain parts of the society start taking things into their own hands, this will sooner or later erode the legitimacy of the one-party government, or so is their fear. This is the reason why even governments that do not care about religion as such often end up committing serious violations of freedom of religion or belief.

Many of the governments that in practice violate freedom of religion or belief nonetheless endorse this right in theory, both in their constitutions and by ratifying international covenants. The usual attitudes can be summarized as «yes – but». Yes, we

accept freedom of religion or belief, but only within the confines of our legal system. Yes, we respect this right, but also have to consider its limitations. Yes, freedom of religion is important, but it cannot be absolute.

In order to justify restrictions, governments frequently refer to certain limitations clauses, which are linked to most human rights provision, including art. 18 of the *ICCPR*, which spells out freedom of religion or belief. For human rights practice, it is imperative to exercise a high degree of diligence and caution in the handling of limitation clauses. What makes this issue complicated is the fact that rights to freedom obviously cannot be without limitations, since an unlimited freedom would most likely amount to the elbow freedom of those who disrespect the freedom of others. Almost everyone will share this assessment, which actually comes close to a truism. Pointing to the obvious need for some limitations, however, is highly dangerous, because it may invite all sorts of arbitrary, discriminatory, or overly broad restrictions. Countless examples demonstrate that this danger is not merely hypothetical. Governments trying to preserve an existing religious hegemony or driven by sheer control obsessions, typically invoke an alleged necessity of limiting freedom of religion or belief in the interest of some «higher goods», which they define as they wish. The result is that the substance of freedom of religion or belief is increasingly blurred or even lost.

How can we steer a way that pragmatically accommodates certain limitations, if really necessary, without running the risk of ending up in sheer relativisms and selling out the substance of freedom of religion or belief? Human rights law deals with that predicament by strictly linking the possibility of imposing limitations to a number of criteria which must be met cumula-

tively. Otherwise, a proposed limitation will be illegitimate. For instance, according to art. 18 of the *ICCPR*, limitations must be legally prescribed, and they must be clearly «needed» to pursue a legitimate aim – the protection of «public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others»⁸. In addition, restrictions must remain within the realm of proportionality, which *inter alia* means they must always be limited to the minimum degree of interference that is necessary to pursue one of the enumerated legitimate purposes. These criteria are prescribed with the view of safeguarding the substance of freedom of religion or belief even in situations of conflict with the rights or freedoms of other people or other important public interests.

A word that frequently comes up in discussions on rights to freedom and their limitations is the term «balance». Whenever a conflict seems to arise between a right to freedom and another consideration, this apparently becomes a matter of «balancing». However, as Guglielmo Verdirame has observed, «balancing» can easily become the entry point for all sorts of trade-offs, with the result that the substance of human rights might get more and more blurred: «A right that is balanceable and negotiable cannot be fundamental»⁹. In fact, as soon as mighty considerations of order, security, or collective identity are put on the weighing scales, rights of freedom will often lose out. To counter this danger, the limitation clauses attached to rights of freedom should not be interpreted in keeping with metaphors like «weighing scales» and «balancing processes». Instead, they epitomize the logic of strict «justification requirements». The starting point must always be everyone's entitlement with inalienable rights to freedom, upon which the whole human approach is premised. Thus, freedom remains the rule, while a proposed limitation can merely have a status of an exception to the rule. In order to

preserve that structure of rule and exception, the onus of proof must consistently fall on those who argue on behalf of limitations, not on those who defend or practise a right to freedom. In case of doubt, the rule prevails, and exceptions always require an extra burden of argumentation, both at the level of empirical evidence and at the level of normative reasoning. An appropriate understanding and handling of limitations clauses, far from being just a «technicality», is of the utmost significance for human rights practice. Otherwise, rights to freedom will soon end up as empty promises, which can be easily sidelined once conflicting state interests arise.

Moreover, the inner nucleus of freedom of religion or belief even enjoys absolute protection. Not everything can be justified as long as it is based on plausible arguments¹⁰. Coercing individuals to profess a faith that they not genuinely believe means nothing less than forcing them to betray themselves. To use a traditional metaphor coined in the early seventeenth century by Roger Williams, this would amount to «soul rape»¹¹. Such an act, however, would nullify the due respect for the inherent dignity of human beings. Hence, the absolute prohibition of coercive interferences in the *forum internum* functions as a reminder of what is at issue in freedom of religion or belief. At the same time, it illustrates once again that justification requirements differ fundamentally from the relativistic language of «balancing»¹².

If the profession of human rights, including freedom of religion or belief, is to be more than just an empty rhetoric, governments must prove such respect by sticking to the wording of international human rights conventions. Taking that wording seriously implies the insight that governments do not have *carte blanche* to restrict rights to freedom as they see fit. Limitation clauses, when properly understood, set high thresholds for government

interference, which can only be justifiable if all the criteria set out for that purpose are clearly met.

Provocations for liberal societies

Possibly, the biggest surprise when discussing the provocative potential of freedom of religion or belief is the observation that this right can evoke ambivalent reactions from the midst of liberal societies and liberal milieus. It may be the only example of a «classical liberal» right that currently does not receive unanimous applause in liberal circles. Some of the existing objections are based on misunderstandings, such as the idea that freedom of religion or belief could provide a pretext for inciting or committing acts of religiously motivated violence, which is wrong. Yet ambivalent reactions do not only stem from misunderstandings and a lack of knowledge. Being confronted with a religious pluralism that exceeds what is usually considered «normal» in liberal circles may be disturbing for some people, including those who see themselves as liberals. Surely, liberal societies define themselves by the acceptance of plurality, including in the area of religion and belief. But believers who manifest their faith visibly and aspire to shape their lives thoroughly in conformity with their convictions, often feel that they are frowned upon, since their behavior does not seem to match the usual «liberal lifestyle».

Whereas some traditionalists have difficulties in fully appreciating the element of «freedom» within the right to freedom of religion or belief, some liberals in turn may question whether and how «religion» could play any positive role in a modern liberal and secular society. «God is dangerous»¹³, the sociologist Ulrich Beck points out in an interview with the German

weekly «Die Zeit». Winnifred Fallers Sullivan likewise voices fears when writing: «It is the peculiar nature of religion itself to restrict freedom»¹⁴. And she concludes: «To be religious is not to be free, but to be faithful»¹⁵. According to Michael Lambek, religious freedom is an enterprise fraught with an irredeemable contradiction: «Hence, the very idea of freedom of religion is paradoxical; it is the freedom to be unfree in a particular kind of way»¹⁶.

Can there be a freedom to be unfree? Philosophers of the European Enlightenment mainly discussed this question with regard to state absolutism. Can human beings sell themselves into slavery? Can they deliberately surrender themselves to the mercy of an absolute ruler? To put the question more broadly, are human beings free to forfeit their freedom once and for all? Kant's categorical response is: no. He argues that if someone were to subject themselves totally to another human being, they would thereby abandon themselves as a responsible agent. Without responsible agency, however, the preconditions for any normative practice would simply collapse. Hence, any contract confirming the ultimate surrender of freedom would be null and void from the outset. Kant concludes that «every human being still has his inalienable rights, which he can never give up even if he wanted to ...»¹⁷.

Human rights have the particular quality of «inalienable rights»¹⁸, and the freedom enshrined in those rights can never justify the deliberate self-destruction of a person's freedom. This logic, which is inherent in the human rights approach, also applies to freedom of religion or belief, a right that aims to prevent and eliminate all forms of coercion concerning a person's conscientious positions, religious convictions, and conviction-based practices. The principle of strict non-coercion in matters of faith

does not only govern the relationships within society at large; it must also be ensured in the midst of the religious communities themselves. Threat or use of coercion against dissidents or converts can never be permissible, whatever theological arguments or authorities are invoked. Vigilante groups exercising pressure to force people into what they consider a «God pleasing» way of life do not thereby exercise their freedom of religion or belief; rather, such pressure is an obvious abuse that must be stopped, if needed by massive state interference. The same is true for manipulative practices that render people totally dependent on their religious guardians. The litmus test is everyone's freedom to leave a religious community or a religious relationship. Where this minimum condition is not respected, freedom of religion or belief simply does not exist.

However, free self-determination does not mean to lead an undetermined life, i.e. a life without existential demands. Rather, it means to «find one's own determination freely», i.e. without external coercion. The legal order of rights can only indirectly contribute to facilitating such free self-determination by strictly prohibiting coercion, thereby ensuring freedom of choice, as elaborated above. Freedom of choice remains important as long as human life lasts. Life situations can change profoundly, convictions once developed can lose their inner persuasiveness, and decisions once taken may require thorough revisions. Therefore, people need guarantees of freedom of choice. For all the significance that the term «choice» has for the realization of freedom, however, it does not capture the full range of what human freedom signifies. Reducing freedom to having mere choices may actually amount to missing the point that living in harmony with one's own profound convictions can be the most intense experience of freedom, even though from the inner experience of the person concerned these convictions have a status above

any choice. I have already cited the example of a pacifist who insists on his legally guaranteed freedom of choice, when refusing mandatory military service, while at the same time feeling that he actually has no choice when following the «dictates of his conscience». Likewise, for Bahá'ís obeying religious fasting rules may be intimately linked to their religious identity and thus a command, which they wish to fulfil as part of their freedom of religion or belief. And for some atheists, public criticism of religion is more than just an intellectual game, namely, a personal calling that they need to fulfil.

The above cited remark «to be religious is not to be free, but to be faithful» construes an opposition, which does not match human experience. Remaining faithful to one's convictions, principles, significant relationships, etc. is well compatible with human freedom, as long as it remains free from coercion. Such faithfulness may even be the deepest experience of freedom that human beings can have. As already mentioned, this is not merely true for the religious sphere, but for other existential dimensions of human life as well. The demand to be faithful is often spelled out in metaphors like «calling» or «vocation», which at first glance seem to stand in direct contradiction to freedom of choice. However, from the perspective of an adequately complex phenomenology of human freedom, that seeming contradiction ultimately disappears.

When human beings let themselves be «determined» by a religious or other conviction, this is per se neither pathological nor does it indicate an absence of freedom. It could well be a successful manifestation of free self-determination in the sense that they have found their personal determination without coercion. To expel religion from the sphere of freedom, simply because it can make demands on believers and shape their lives in a com-

prehensive manner, betrays a sadly one-dimensional concept of freedom. This plays into the hands of those anti-liberals who discredit rights to freedom as an alleged expression of shallowness and the decline of all binding values. «To be religious is not to be free, but to be faithful» is a proposition that might have found full endorsement also by the Grand Inquisitor.

Conclusion: The need for healthy provocations

One of my many surprises during my tenure as UN special rapporteur on freedom of religion or belief was the discovery that this right meets with a lot of resistance from most different political or religious camps. Some of that resistance stems from misunderstandings and thus can be overcome by clarifying the precise purpose and meaning of freedom of religion or belief. In this article, I have given a few examples: The consistent focus on human beings as right holders does not mean that freedom of religion presupposes or promotes an «anthropocentric worldview», which from the standpoint of most religions may seem unacceptable. While freedom of «choice» functions as an indispensable legal component within freedom of religion or belief, it does not indicate the neo-liberal commodification of religion as just an item in the global wellness-market. The recognition that freedom of religion or belief accords to people's profound and existential needs does not pose a threat to open, liberal societies – the opposite is true. There are many more examples of misunderstandings of freedom of religion or belief, which an adequate analysis can easily dispel.

Yet the provocative features of freedom of religion or belief do not only originate from misunderstandings. There are aspects of provocations that will not and should not disappear. For re-

religious communities freedom of religion or belief may serve as a provocative reminder that only free faith can be authentic. As a rule of the thumb, religious communities often are more inclined value freedom of religion or belief when living in a minority situation, since they immediately see and experience the advantages of guaranteed freedom. Minorities are the most likely victims of policies that utilize religion for fostering national identity or for any other political purpose. In extreme cases of politicizing religion for the demarcation of national identity, the space for manifesting religious diversity may even shrink to zero. However, in the long run, such a repressive atmosphere undermines any possibility of expressing authentic faith, also for members of the majority. In other words, dealing with the obvious problems that minorities typically face in regimes that impose the hegemony of one religion or ideology may help to understand that also majority religions ultimately benefit from an open space in which everyone can express and live up to their convictions freely and without fear of discrimination.

For governments, freedom of religion or belief can serve as a reminder that respect for human rights lies at the heart of democracy and rule of law. Currently we witness an increasing tendency to simply associate democracy with majority rule. Right-wing populist movements and parties even pit off democracy against human rights. This is a flawed and dangerous idea. Democracy requires an open space where people can articulate their views without fear and without discrimination. While majority rule has an indispensable function as a decision-making procedure, discursive democracy can only flourish if the boundaries between majority and minorities remain fluid and changing, which presupposes legal guarantees of freedom. Otherwise, the invocation of «the will of the people» will become more and more illusory in the long run. In other words, human rights

and democracy are very closely related. Rather than representing different or even antagonistic principles, as the disciples of Carl Schmitt¹⁹ want to have us believe, democracy itself benefits from respect for human rights, including freedom of religion or belief. As pointed out above, a test case indicating respect (or lack of respect) for human rights is the handling of limitations clauses, which if taken seriously do not permit governments to enter restrictions as they wish. Moreover, the relationship between a right to freedom and its limitations cannot become a matter of diffuse «balancing»; it requires a clear understanding that freedom must always remain the benchmark. Such a strict reading of human rights is ultimately in the interest of strengthening the legitimacy of democratic governments as custodians of the rights of their people.

Finally, freedom of religion or belief presents healthy provocations for liberal societies and their intellectual promoters, too. It may remind them that liberalism, properly understood, must be more than the cultivation of a certain «lifestyle liberalism», i.e. a complacent attitude, which only recognizes a certain urban, ironic, and religiously dispassionate way of life while more or less turning a deaf ear to the demands, wishes, and needs of people outside of specific liberal milieus in that narrow understanding. Thus, freedom of religion or belief offers an opportunity for liberals to recapture their own normatively demanding traditions, as epitomized in the work of philosophers like Pierre Bayle, Immanuel Kant, or Moses Mendelssohn to name only a few.

More than any other human right, freedom of religion or belief recognizes human beings as (potential) holders of profound convictions, i.e. convictions which demand positioning and practical commitment by those under their spell. This is an ex-

istential dimension, which obviously exceeds what a legal order of rights can provide. Law, including international human rights law, has its inherent limitations, and it may be important to be aware of that fact. Yet human rights law cannot prosper without the many people who, from religious or non-religious convictions, show practical commitment, because they understand that what is at stake is no less than humane coexistence in our complicated world.

¹ At the end of the nineteenth century, the German lawyer and historian Georg Jellinek contended that the concern for religious freedom lies at the origins of modern human rights. This thesis sparked a long controversy. The most important contributions, including Jellinek's paper, were re-printed by R. Schnur (ed.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, 2nd ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

² This sentence was ascribed to the pre-Socratic philosopher Protagoras.

³ See <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P9SYLL.HTM>.

⁴ See http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_diognitatis-humanae_en.html.

⁵ See L. Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, New York, Harper & Row, 1967 (orig. ed. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Leipzig, Otto Wiegand, 1851).

⁶ E. Shakman Hurd, *Believing in Religious Freedom*, in W. Fallers Sullivan et al. (eds), *Politics of Religious Freedom*, Chicago IL, Chicago University Press, 2015, pp. 45-56, at p. 52.

⁷ In the last report presented to the UN General Assembly in my capacity as UN special rapporteur on freedom of religion or belief, I gave a typological overview of the broad variety of violations; see UN doc. A/71/269 (August 2, 2016). The report (like all previous reports) is available at the website of the Office of the High Commissioner for Human Rights (www.ohchr.org).

⁸ See the full wording of article 18, paragraph 3 of the *ICCPR*: «Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others».

⁹ G. Verdirame, *Rescuing Human Rights from Proportionality*, in R. Cruft - S.M. Liao - M. Renzo (eds), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 341-357, at p. 354.

¹⁰ This is enshrined in article 18, paragraph 2 of the ICCPR: «No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice».

¹¹ See M.C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008, p. 37.

¹² For more details see H. Bielefeldt - N. Ghanea - M. Wiener, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 75-91.

¹³ This is the title of Beck's interview published on December 20, 2007.

¹⁴ W. Fallers Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2005, p. 155.

¹⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶ M. Lambek, «*Is Religion Free?*», in W. Fallers Sullivan et al., *Politics of Religious Freedom*, pp. 289-300, at p. 298.

¹⁷ I. Kant, *On the Common Saying: «This May be Correct in Theory, But it is of No Use in Practice»*, in I. Kant, *Practical Philosophy. Cambridge Edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 302 (orig. ed. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], in: *Werke in zwölf Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel, vol. 11, Frankfurt a.M. 1977, p. 127).

¹⁸ The first sentence of the preamble of the UDHR qualifies human rights as «equal and inalienable rights of all members of the human family».

¹⁹ In the 1920s, Carl Schmitt coined the concept of an antiliberal democracy, which currently seems to be more popular than ever among intellectual supporters of right-wing populist movements; see C. Schmitt, *Constitutional Theory*, Durham NC, Duke University Press, 2008 (orig. ed. *Verfassungslehre*, München - Leipzig, Duncker & Humblot 1928).

Profilo biografico | Short Biography

Heiner Bielefeldt è nato nel 1958 nei pressi di Aquisgrana, in Germania. Ha studiato filosofia, teologia cattolica e storia presso le Università di Bonn e di Tübingen. Nel 1989 si è addottorato con una tesi sulle teorie del contratto sociale (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls) e sul loro impatto sulla teoria costituzionale contemporanea. Nel 2000 ha conseguito il diploma di abilitazione all'Università di Brema con una tesi sulla filosofia dei diritti umani.

Ha insegnato presso le Università di Mannheim, Heidelberg, Toronto e Bielefeld, occupandosi delle problematiche inerenti ai diritti umani non solo come accademico ma anche come attivista. Tra il 2003 e il 2009 ha diretto il Deutsches Institut für Menschenrechte a Berlino, l'istituzione tedesca ufficialmente accreditata per i diritti umani. Nel 2009 ha assunto la cattedra di Diritti umani e politica dei diritti umani presso l'Università di Erlangen-Nürnberg. Dal 2010 è Relatore Speciale delle Nazioni Unite per la libertà di religione o di credo, con un mandato a livello mondiale. In questa veste ha effettuato ispezioni in diversi Paesi e presentato rapporti a vari consessi delle Nazioni Unite. Nel novembre 2014 è stato insignito della *laurea honoris causa* in Teologia dalla Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Lucerna. Dal settembre 2016 è inoltre professore associato presso il Centro per i Diritti Umani di Oslo. Gli interessi di ricerca di Bielefeldt riguardano la teoria e la pratica dei diritti umani da più prospettive disciplinari, con una particolare focalizzazione sulla libertà religiosa o di credo.

* * *

Heiner Bielefeldt was born in 1958 in a village near Aachen. He studied philosophy, catholic theology, and history at the universities of

Bonn and Tübingen. In 1989, he completed his PhD thesis on social contract theories (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls) and their impact on contemporary constitutional theory. In 2000, he finished his Habilitation at the University of Bremen with a thesis on the philosophy of human rights. He held teaching positions in different faculties at the universities of Mannheim, Heidelberg, Toronto, and Bielefeld. From early on, Bielefeldt became interested in human rights issues, both as an activist and as an academic. Between 2003 and 2009, he served as Director of the German Institute for Human Rights (based in Berlin), which is the officially accredited national human rights institution of Germany. In 2009, he took the newly established chair of human rights and human rights politics at the university of Erlangen-Nuremberg. Since 2010, Bielefeldt served as the UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief, which is a worldwide mandate. In this capacity, he undertook country inspections and presented reports to various UN forums. In November 2014, Bielefeldt received an honorary doctorate from the catholic theological faculty of the University of Luzern. Since September 2016, he also holds the position of a Professor Two at the Human Rights Centre of the University of Oslo. Bielefeldt's research interests include different interdisciplinary facets of human rights theory and practice, with a particular focus on freedom of religion or belief.

Principali pubblicazioni | Main Publications

- H. Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990
- *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, in: *Human Rights Quarterly*, 17, 1995, pp. 587-617
 - *Deconstruction of the Rule of Law: Carl Schmitt's Philosophy of the Political*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82, 1996, 2, pp. 379-396
 - *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, 1998, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
 - «Western» Versus «Islamic» Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights, in: *Political Theory*, Februar 2000, pp. 90-121
 - *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 2003
 - *Historical and Philosophical Foundations of Human Rights*, in: M. Scheinin - C. Krause (eds), *International Protection of Human Rights: A Textbook*, Turku, Åbo Akademi University Institute for Human Rights, 2009, pp. 3-18
 - *Protecting and Implementing the Human Right to Freedom of Religion or Belief*, in: *Oxford Journal of Human Rights Practice*, 2011, pp. 229-243
 - *Misperceptions of Freedom of Religion or Belief*, in: *Human Rights Quarterly*, 35, 2013, pp. 33-68
 - (con/with) N. Ghanea - M. Wiener, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2016

Finito di stampare per conto della Fondazione Bruno Kessler
nel mese di dicembre 2017 da Publistampa Arti grafiche
(Pergine Valsugana)
su carta Fedrigoni Tintoretto

Se la libertà di «scelta» rappresenta una componente giuridica indispensabile all'interno della libertà religiosa o di credo, ciò non implica la mercificazione neoliberale della religione come fosse un qualsiasi articolo in vendita nel mercato globale del benessere. Il riconoscimento che la libertà di religione o di credo accorda ai bisogni profondi ed esistenziali delle persone non pone alcuna minaccia alle società aperte, liberali – è vero l'opposto.

While freedom of «choice» functions as an indispensable legal component within freedom of religion or belief, it does not indicate the neo-liberal commodification of religion as just an item in the global wellness-market. The recognition that freedom of religion or belief accords to people's profound and existential needs does not pose a threat to open, liberal societies – the opposite is true.