



**Maria Rosaria Piccinni**

(dottoranda di ricerca in Discipline ecclesiasticistiche e canonistiche  
presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

**Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi  
della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche  
sui Diritti dell'Uomo \***

**SOMMARIO:** 1. Religione e diritto nell'esperienza islamica. I confini della *Shari'a* – 2. Diritti dell'uomo, diritti della comunità e diritti di Dio nella concezione musulmana. Il dibattito nel contesto culturale arabo-islamico – 3. Le Costituzioni dei Paesi a maggioranza islamica: l'importanza del riferimento religioso – 4. Principio di non discriminazione e libertà delle confessioni religiose nel sistema arabo-islamico – 5. La Dichiarazione Islamica Universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'Islam – 6. La Carta araba dei diritti dell'uomo. Prospettive di laicità e di ecumenismo dal testo del 1994 a quello del 2004 – 7. L'attualizzazione della Carta: osservazioni sulla conformità effettiva agli standards dei documenti internazionali.

**1 - Religione e diritto nell'esperienza islamica. I confini della Shari'a**

Lo studio delle Carte costituzionali dei Paesi della riva sud del Mediterraneo, sia pure limitato all'aspetto della tutela della libertà di religione, non può ignorare le differenze strutturali e le caratteristiche peculiari di sistema del mondo arabo-islamico. Nei Paesi di tradizione e cultura islamica ambito confessionale ed ambito civile sono strettamente intrecciati e la legge religiosa condiziona la totalità degli aspetti della vita degli individui a differenza degli ordinamenti giuridici europei, che sono il frutto di società secolarizzate, caratterizzate cioè da una netta separazione tra fattore religioso e organizzazione statale, e che riconoscono ed attribuiscono all'uomo senza distinzione alcuna i diritti e le libertà fondamentali, tra cui la scelta e l'esercizio autonomi e non condizionati della propria fede religiosa<sup>1</sup>.

---

\* Il contributo è stato segnalato dal Prof. Gaetano Dammacco.

<sup>1</sup> Sulla diversità tra i sistemi giuridici occidentali e quelli di matrice arabo-islamica, in riferimento alla tutela dei diritti di religione si veda S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, il Mulino, Bologna, 2003, e altresì A. PIZZORUSSO, *Comparazione giuridica e diritto comparato delle religioni*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, n.



Da un lato c'è l'individuo nella sua natura ed essenza, dall'altro Allah, il Dio creatore da cui tutto trae origine, compresi gli atti dell'uomo e il suo destino. Essere musulmano, per le leggi che hanno come fonte il Corano, vuol dire essere completamente sottomesso al volere di Allah, e quindi alla *Shari'a*, che costituisce il codice ermeneutico fondamentale per comprendere ed organizzare l'esistenza individuale e sociale<sup>2</sup>. L'Islam è un sistema "globale" e onnicomprensivo: le leggi del Corano regolano la vita religiosa, morale e sociale dei credenti, determinano la vita del singolo, quella della comunità, definiscono tutto ciò che riguarda la professione del culto musulmano, ma anche tutto ciò che attiene al diritto e alle leggi applicabili all'uomo, al gruppo, al commercio e al suo sviluppo e, soprattutto, influenzano la politica e il modo di governare un Paese e la sua gente<sup>3</sup>. Spesso il termine *Shari'a* viene riduttivamente tradotto con "legge divina", ma in realtà essa rappresenta per i musulmani la "via", il "cammino verso la fonte"<sup>4</sup>, cosa che esprime la fedeltà della coscienza, del cuore e dell'intelligenza a Dio e agli insegnamenti del Profeta. La sua funzione è quella di regolare la condotta dell'uomo lungo una via rivelata affinché possa vivere all'insegna della verità e della giustizia.

Mentre in Occidente il concetto di libertà ha una connotazione strettamente individuale, nell'Islam è inteso in senso collettivo: si

---

1/2001, p. 215, e S. CECCANTI, *Una libertà comparata, Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 42.

<sup>2</sup> Cfr. A. PACINI (a cura di), *Il dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995; G. GOZZI, *Le carte dei diritti nel mondo islamico*, in V. COLOMBO e G. GOZZI (a cura di), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 231 e seg..

<sup>3</sup> Nel Corano si trova un certo numero di prescrizioni che possono essere considerate giuridiche: da duecento a trecento, e ad esse si sovrappone un'enorme giurisprudenza che si chiama *sunnah*. (tradizione), contenente gli *hadit* (detti e fatti attribuiti a Maometto): cfr. J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995. L'etica islamica abbraccia due campi essenziali, il campo del culto e della pratica religiosa (*al-ibadat*), e quello degli affari sociali in senso ampio (*al-mu'amalat*): nel campo del culto le prescrizioni sono spesso chiare e precise, mentre nella sfera degli affari sociali sono possibili diverse interpretazioni, fornite attraverso un costante sforzo di elaborazione giuridica. Cfr. C. MIRABELLI, F. MARGIOTTA BROGLIO, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>4</sup> ABD AL-QADIR UDA, *La Shari'a: costituzione fondamentale dei musulmani*, in AA.VV., *Dibattito sull'applicazione*, cit. I commentatori hanno dato interpretazioni diverse sulla definizione del termine in questione e ciò in funzione, molto spesso, del loro campo di specializzazione. Taluni giuristi, i *fuaqaha*, l'hanno limitato solo al diritto, altri gli hanno attribuito un'accezione più ampia, tenendo conto del fatto che la categorizzazione delle scienze non esisteva all'epoca del Profeta e che si doveva restare fedeli a questa dimensione globalizzante.



intende come libero colui che non è sottoposto alla tirannia di un infedele; il vincolo della comune fede nell'Islam dà origine ad una sola comunità, la *Umma*, che costituisce un forte elemento di identità culturale e sociale<sup>5</sup>, pertanto il diritto va inteso come diritto della comunità (*umma*), non della persona. L'Islam non conosce la parola persona, il suo sinonimo è *fard* (individuo), che è parte integrante della *Umma*, al cui interno ha diritti e doveri: se abbandona la religione per ateismo o conversione a un'altra religione perde tutti i suoi diritti, anzi, è passibile di morte per tradimento, perché la dimensione collettiva della comunità non può essere intaccata dall'apostasia dei suoi membri senza che la scelta personale vada a detrimento della società<sup>6</sup>. Nei Paesi che adottato la legge islamica coloro che abbandonano l'Islam sono spesso considerati, alla stregua degli altri non musulmani, dei cittadini di seconda categoria impossibilitati o limitati ad una partecipazione piena e attiva nella società e nelle istituzioni<sup>7</sup>.

Ai *dhimmi*, termine che in arabo vuol dire "gente munita di un patto di protezione", dovrebbe essere accordata la piena libertà di culto e, di conseguenza, anche la piena libertà di seguire il proprio statuto personale<sup>8</sup>, ma è facile rendersi conto di come in una società pluralista il

---

<sup>5</sup> Cfr. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000, p. 184.

<sup>6</sup> Sul problema dell'apostasia nel mondo islamico vedi A.A. AN-NA'IM, *Individual religious liberty and the problem of apostasy in Islamic perspectives*, in [www.centroedoardagnelli.it/documenti](http://www.centroedoardagnelli.it/documenti) La parola araba *ridda*, comunemente tradotta con apostasia, letteralmente significa "tornare sui propri passi", e *murtadd*, participio attivo, significa "colui che torna sui propri passi". L'apostasia è applicabile ogni qual volta si ritenga che una persona si sia allontanata dall'Islam, sia con atti che espressioni intenzionalmente blasfemi, indipendentemente dal fatto che tali comportamenti siano stati attuati per scherzo, senza caparbia o convinzione. Un problema evidente nella nozione di apostasia è che, mentre il Corano condanna ripetutamente l'apostasia come peccato religioso, non prevede nessuna punizione per esso in questa vita, come si può vedere nei versetti 11, 217; IV, 90; V, 59; XVI, 108; XLVII, 256. S. TELLENBACH, *L'apostasia nel diritto islamico*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, n. 1/2001, p. 53

<sup>7</sup> Cfr. P. BRANCA, *Considerazioni sull'Islamismo radicale*, in *Il Dialogo, Al Hiwar, speciale Shari'a* n. 4, luglio/agosto 2003, consultabile anche sul sito [www.centropeirone.it](http://www.centropeirone.it)

<sup>8</sup> Secondo il prof. Walid Sayf, docente presso la Jordan University di Amman, la stessa definizione dei «diritti dei non musulmani» presenta aspetti fuorvianti e probabilmente controproducenti, perché potrebbe suggerire che i non musulmani residenti in uno Stato islamico siano considerati come una categoria speciale il cui status è in qualche modo differente. Peraltro, indipendentemente dall'esperienza storica dell'Islam, che è stata caratterizzata anche da tolleranza, rispetto reciproco, comprensione, convivenza e capacità di interagire, il termine *dhimmi* ha acquisito col tempo una connotazione discriminatoria fra i cristiani delle società arabe e



principio della “tolleranza islamica” nei confronti dei non credenti non è più sufficiente a garantire a tutti un vero stato di pari dignità umana e sociale, e l'Islam storico, che si fonda sulla coscienza di essere l'ultima vera rivelazione ed ha sempre assunto una posizione autocentrica rispetto alle altre religioni, deve affrontare la sfida della modernità, passando da una posizione di dominio a un'attitudine di convivenza, dialogo e collaborazione con le altre ideologie e religioni nel rispetto delle diversità e dei diritti umani.

In un'ottica riformista si pongono pertanto i tentativi di creare società secolarizzate effettuati da parte di Stati della riva sud del Mediterraneo, come la Tunisia e il Marocco<sup>9</sup>, che hanno apportato negli ultimi anni significativi emendamenti alle proprie Costituzioni e legislazioni, promuovendo un crescente dialogo con l'Occidente al fine di creare assi di sviluppo comune, sia pure con le difficoltà dovute a sistemi politici ancora fragili, che devono misurarsi con i demoni del tribalismo e del fondamentalismo islamico, che opera come fattore destabilizzante e si pone come forza alternativa al potere costituito reclutando i suoi militanti tra le fasce sociali più deboli e meno coinvolte nei processi sociali di ristrutturazione economica e di liberalizzazione<sup>10</sup>.

Sarebbe, tuttavia, un errore estendere il pregiudizio e il timore riguardante il cosiddetto fondamentalismo alla globalità delle società musulmane e, quindi, all'Islam stesso, affermando implicitamente che in tale religione sarebbe insita una potenziale propensione all'estremismo, perché ciò non giova alla tutela dei diritti umani nel mondo in generale e nei Paesi arabi e musulmani in particolare, ed è un pregiudizio che indebolisce la posizione degli intellettuali musulmani

---

musulmane, benché la situazione fosse diversa all'epoca in cui fu coniato e usato inizialmente. W. SAYF., *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999, vol. 12, n. 1, pp. 165-177;

<sup>9</sup> In Marocco è in atto un significativo processo di modernizzazione: le riforme politiche avviate dal re Muhammad VI sono volte a perseguire un processo di democratizzazione ed hanno come beneficiario principale la società civile: l'ammmodernamento del sistema sociale, l'ampliamento delle libertà di espressione (prima fra tutti la libertà di stampa) e la riorganizzazione della struttura della famiglia, considerata il nucleo centrale della società, rappresentano alcune delle innovazioni che hanno lo scopo di rendere più liberale la configurazione della società, senza tuttavia comprometterne il profondo legame con la religione islamica, sancito dall'attuale Costituzione.

<sup>10</sup> Cfr. L. GUAZZONE, *Il dilemma dell'Islam: politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano, 1995



illuminati, per così dire, moderati nel dibattito in corso all'interno dello stesso scenario islamico<sup>11</sup>.

L'interesse autentico all'introduzione di forme democratiche e per la promozione dei diritti umani nel mondo arabo e nei Paesi musulmani esige il ricorso alla via del dialogo costruttivo, come metodo di impegno dei cristiani e dei musulmani, chiamati ad attingere alle loro risorse universali spirituali e umane per contribuire a una corretta formulazione del problema<sup>12</sup>.

## **2 - Diritti dell'uomo, diritti della comunità e diritti di Dio nella concezione musulmana. Il dibattito nel contesto culturale arabo-islamico**

Dietro la diversa apertura con cui il mondo musulmano e quello occidentale si pongono nei confronti della tutela dei diritti dell'uomo, permangono oggi visioni antitetiche sul modo di concepire la legge e la sua origine. Il nodo da risolvere non è tanto la violazione concreta di alcuni diritti fondamentali nei Paesi Arabi, quanto piuttosto il sistema stesso di principi religiosi chiamati in causa per giustificare tale violazione; questo comporta che proprio sul piano dei principi viene affermata l'esistenza di limiti invalicabili<sup>13</sup>.

Ciò che costituisce un limite nel caso dei Paesi musulmani è la giustificazione teologico-giuridica del rifiuto di riconoscere il valore universale dei diritti fondamentali dell'uomo sanciti dalla Dichiarazione del 1948, accusata da molti Stati ed esponenti musulmani di esprimere una visione occidentale, non universale, e per di più in contrasto con l'orizzonte culturale dell'Islam. Prima ancora che discutere sui diritti specifici, dunque, è necessario considerare il diverso parametro culturale sulla base del quale viene organizzata la società musulmana<sup>14</sup>: per i musulmani solo Dio, attraverso la rivelazione, ha

---

<sup>11</sup> Cfr. A. FILALI-ANSARY, *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Cooper Castelvechi, Roma, 2003, M. INTROVIGNE, *La questione del fondamentalismo islamico. Riflessioni dopo l'11 settembre 2001*, intervento al convegno su "La sfida dei fondamentalismi" (Torino, 3 dicembre 2001), che può leggersi in [http://www.cesnur.org/2001/mi\\_dic02.htm](http://www.cesnur.org/2001/mi_dic02.htm)

<sup>12</sup> Si veda l'introduzione di R. MANCINI, F. COMPAGNONI, R. ASTORRI (a cura di), *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, Fondazione Agnelli, Torino, 1996

<sup>13</sup> Così A. PACINI, *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, pp. 24-26

<sup>14</sup> Cfr. S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in *Rivista Internazionale diritti dell'uomo*, maggio-agosto 2001, pp. 416-467. In J. NEIRYNCK, T. RAMADAN, *Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto tra la religione islamica e le civiltà laiche e*



fissato i diritti e i doveri propri dell'uomo come individuo e quelli relativi ai rapporti interindividuali nella società. La *Shari'a*, pertanto, costituisce un *corpus* di leggi religiosamente legittimate dal rimando alla rivelazione divina<sup>15</sup>.

Di questa visione risentono i documenti elaborati dagli organismi arabo-islamici a tutela dei diritti umani: sia nella Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo nell'Islam del 1981 sia nella Dichiarazione del 1990 dell'Organizzazione della Conferenza Islamica vi è la volontà di recepire da un punto di vista formale tutta la serie dei diritti riconosciuti e affermati nella Dichiarazione delle Nazioni Unite del 1948, ma si continua a subordinare la fruizione e la stessa comprensione del significato vero di tali diritti a ciò che la *Shari'a* stabilisce<sup>16</sup>.

Il diritto musulmano classico si basa sulla triplice disegualianza fra uomo e donna, fra musulmano e non musulmano e fra uomo libero e schiavo<sup>17</sup>. L'Arabia Saudita nel 1948 rifiutò di sottoscrivere la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo perché in contrasto con la *Shari'a*: le motivazioni ufficiali di tale rifiuto furono espresse in un *Memorandum*<sup>18</sup> del Governo in risposta a una richiesta ufficiale dell'ONU e si basavano sulla volontà irremovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo [...] in virtù del dogma islamico rivelato da Dio e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste e perciò soggette a continui cambiamenti<sup>19</sup>.

---

*cristiane*, Edizioni Al Hikma", 2000, si sottolinea che l'Islam non ammette quello che nella teologia cristiana e nella cultura occidentale è un concetto diffusamente accettato e posto alla base del riconoscimento dei diritti dell'uomo, e cioè l'esistenza del "diritto naturale", che riconosce nella "natura" umana una fonte del diritto. Per i cristiani non c'è opposizione tra diritto naturale e diritto rivelato perché la fonte del diritto naturale è sempre Dio creatore, l'Islam invece sottolinea la dimensione positiva della rivelazione: l'uomo possiede quei diritti che Dio gli ha dato positivamente e questi sono codificati nella *Shari'a*.

<sup>15</sup> Cfr. A. PACINI, *La Shari'a negli Stati musulmani contemporanei*, in *Il Dialogo-Al Hiwar, Speciale Shari'a*, n. 4, luglio/agosto 2003, nonché A. A. AN-NA'IM, *ne Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo, proposta per una riforma nell'Islam*, in A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 102-120,

<sup>16</sup> Cfr. M. MODICA, *Sulle "Carte" dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico, 1948-1994*, in *"I diritti dell'uomo - Cronache e battaglie"*, 1, 1995, pp. 31-40

<sup>17</sup> Sulle tre disuguaglianze nel diritto musulmano si veda più dettagliatamente H. MEHRPOUR, *Carte internazionali e Dichiarazioni della conferenza Islamica*, in A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 88-102.

<sup>18</sup> Il testo del Memorandum è in A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 32-55; G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., pp. 207-208.

<sup>19</sup> Cfr. F. PELOSO, *Il velo, la Jihad e la modernità: appunti per una riflessione sul confronto fra le società islamiche e occidentali*, in *Relazioni Internazionali*, marzo 2004



Nella visione islamica l'uomo ha una grandissima dignità, che la dottrina esprime con il concetto di *halifa*<sup>20</sup> (l'uomo come luogotenente o vice-reggente di Dio sulla terra), conferitagli da Dio il quale tramite la Rivelazione ne stabilisce l'estensione, le prerogative e le regole di espressione concreta; partendo da questa visione tradizionale le difficoltà ad accettare i diritti universali dell'uomo emergono immediatamente, sia per il diverso fondamento del diritto sia, soprattutto, per i contrasti esistenti a livello di diritti specifici.

Il mondo musulmano, tuttavia, non è una realtà omogenea e in merito alla questione dei diritti umani sta emergendo una significativa pluralità di posizioni<sup>21</sup>: da un lato la tendenza conservatrice, propria di Stati come l'Arabia Saudita o il Sudan e di movimenti islamisti, che vedono nell'applicazione della *Shari'a* l'unica possibilità per organizzare la società; dall'altro gli esponenti di una tendenza pragmatica, che forse è la più diffusa e si manifesta nell'adozione da parte di alcuni Stati di riforme al fine di introdurre nella legislazione civile istituti che non fanno parte della tradizione musulmana classica, come è avvenuto per esempio in Tunisia<sup>22</sup> e in Marocco<sup>23</sup> con riguardo

---

<sup>20</sup> Sulla luogotenenza di Dio da parte dell'uomo non c'era accordo tra i primi esegeti. I riformisti islamici la considerano come una dimostrazione dell'attenzione e del rispetto che Dio ha accordato all'uomo. Essa si basa sul Corano, in particolar modo sulla "Sura della Vacca": "E quando il tuo Signore disse agli angeli: ecco, io porrò sulla terra il mio vicario [...]" (Corano II,30). RIDWAN AL-SAYYID, *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni a confronto con l'Occidente*, in A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 141-142

<sup>21</sup> Con riferimento alle tre tendenze nel mondo islamico si veda A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 10-26, nonché SAHLIEH-ABU, A. SAMI, *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam*, in *Rivista Internazionale Diritti dell'Uomo*, 1, 1999, pp. 101-138.

<sup>22</sup> La Tunisia rappresenta un esempio di modernizzazione di estremo rilievo. Secondo il codice tunisino dello statuto personale del 1956, il matrimonio può essere solo consensuale e la poligamia è vietata. Il divorzio può essere pronunciato solamente davanti ad un tribunale, su istanza del marito o della moglie (art. 31). L'adozione, interdetta secondo la lettura dominante della *Shari'a*, è accettata e regolarizzata dal 1958. Il codice dello statuto personale è diventato applicabile dal 1958 a tutti i tunisini, ma anche ai non tunisini che accettano di sottomettervisi, senza distinzione fondata su considerazioni religiose. A. AMOR, *Costituzione e religione negli Stati musulmani, Lo Stato musulmano (I)*, in *Coscienza e libertà*, 29/1997, pp. 60 e seg.

<sup>23</sup> Fra le riforme più significative in Marocco, va annoverata la revisione del Codice del Diritto di Famiglia (*Mudawana*), che rafforza la figura della donna all'interno del nucleo familiare, sia dal punto di vista economico che da quello dei diritti civili. Le aperture, volute dal re Muhammad VI ed approvate dal Parlamento, si sono mostrate strategiche rispetto alle relazioni che il Marocco intrattiene con due importanti attori internazionali: gli Stati Uniti e l'Unione Europea. In particolar modo, quest'ultima si è dichiarata notevolmente soddisfatta circa le riforme avviate dal governo maghrebino: l'UE, considerando positivo il processo di democratizzazione del Marocco, ha istituito, a partire dal mese di giugno 2005, un comitato misto con il compito di esaminare la



al diritto di famiglia e alla condizione femminile. Si comprende, quindi, lo spirito con cui molti altri Stati hanno firmato la Dichiarazione OCI del 1990 e nel concreto cercano di aggiornarsi su molti punti e di rispettare gli *standard* proposti dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite.

Nel 2004 il Comitato per i Diritti Umani delle Nazioni Unite ha elogiato il Marocco per i risultati ottenuti nello sviluppo del proprio processo democratico e per l'esistenza nel Paese di un sistema organizzato di ONG attive nella difesa e nella promozione dei diritti umani. Il Dipartimento di Stato USA ha inserito per la prima volta il Marocco nella lista di Nazioni che possono accedere ai fondi stanziati all'interno del Millennium Challenge Account (MCA) per l'anno fiscale 2005<sup>24</sup>, numerosi progressi sono stati compiuti negli ultimi anni anche sul fronte della cooperazione con l'Occidente ai fini di creare un partenariato finalizzato alla costruzione dello sviluppo e della pace nell'area medio-orientale: il 10-11 dicembre 2004 Rabat ha ospitato e presieduto il Forum for the Future, un'iniziativa principalmente promossa dagli Stati Uniti per sviluppare e dibattere il progetto di Grande Medio Oriente e discutere di temi quali riforme politiche, diritti umani, guerra al terrorismo, fondamentalismo religioso, liberismo economico e immigrazione illegale.

Vi è, poi, una corrente di intellettuali riformisti che propongono nuovi metodi di interpretazione delle fonti dottrinali islamiche, per favorire l'incontro dell'Islam con le sfide che vengono dalla modernità<sup>25</sup>. Essi cercano di dimostrare come la tutela dei diritti

---

continuità ed il progresso delle riforme, di monitorare l'attività del governo marocchino rispetto alle generali condizioni della società civile, con particolare riguardo alla tutela dei diritti dell'uomo (questione ancora oggi ampiamente controversa).

Grande attenzione, infine, ha riscosso anche l'inizio delle udienze, il 21 dicembre 2004, della Commissione per la Riconciliazione e la Giustizia, incaricata di ascoltare le testimonianze relative agli abusi dei diritti umani commessi durante il periodo cosiddetto degli "Anni di piombo" (tra il 1959 ed il 1999), durante il regno di Hassan II.

<sup>24</sup> Cfr. dossier predisposto dall'Istituto studi geopolitici e geoeconomici (ISGeo) nell'ambito del progetto "Osservatorio Mediterraneo e Medio Oriente", *Documentazione per le Delegazioni presso Assemblee internazionali*, n. 6, dicembre 2004, nonché si veda P. GANDOLFI, *La società civile au Maroc: signification et issues des processus de changement sociale et politique*, Quarto convegno di studi socio-politici sul Mediterraneo, Montecatini Terme, 19-23 marzo 2003, in corso di pubblicazione da parte del Mediterranean Programme e Rober Schumann Centre for Advanced Studies at the European University Institute, Firenze, reperibile sul sito [www.cespi/Ascod-Marocco/societàcivile.pdf](http://www.cespi/Ascod-Marocco/societàcivile.pdf)

<sup>25</sup> Cfr. M. TALBI., *Le vie del dialogo nell'Islam*, Fondazione Agnelli, Torino, 1999; A. GIANNASI, *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, n. 1, febbraio/marzo 2000, P. BRANCA, *Islam: il profondo travaglio di una civiltà*, in "Vita e pensiero", n. 6/2001, pp.



dell'uomo sia in completa sintonia con i principi della rivelazione coranica ed esprimono con formulazioni moderne esigenze e proprietà dell'uomo che lo stesso Corano condivide ed esprime: in quest'ottica i diritti umani non appaiono più come delle importazioni occidentali, ma emerge il loro radicamento nel patrimonio religioso islamico correttamente interpretato, superando posizioni tradizionali cristallizzate da secoli<sup>26</sup>.

Si tratta di un percorso evolutivo frutto del cammino di una società civile multiforme che si sta sviluppando e le cui componenti lottano perché vengano riconosciuti i diritti dell'uomo: in particolar modo le comunità religiose non musulmane, specialmente quelle arabo-cristiane cercano di ottenere a tutti gli effetti una cittadinanza egualitaria, superando situazioni di marginalità sociale e giuridica, frutto della tradizione politica e giuridica islamica<sup>27</sup>. Lo sforzo attuale di una parte degli intellettuali islamici, in una rinnovata ottica di dialogo, è quello di elaborare nuove interpretazioni e mostrare come, proprio a partire dai valori delle rispettive culture, si possono elaborare visioni etiche in grado di accogliere come parte integrante i diritti universali dell'uomo<sup>28</sup>. Si tratta di creare uno *standard* legale minimo affinché si

---

501-513: il confronto con la modernità è pure un altro punto scottante, ma inevitabile per l'Islam, come del resto per ogni altra religione.

<sup>26</sup> Molti moderni riformisti musulmani contemporanei ritengono necessario fare una revisione radicale di tutta la storia e la prassi politica islamica, per tornare alle vere radici dell'Islam e al suo messaggio originale. Questa corrente riformatrice è alla ricerca di una rilettura più critica delle fonti islamiche, Corano e tradizioni, mettendo in questione l'interpretazione tradizionale che essi considerano opera umana riformabile e non opera divina irreformabile. P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno*, ed. Marietti, Genova, 1991 e, dello stesso autore cfr. *La sfida dei modernisti*, in *Il Dialogo - Al Hiwar, Speciale Shari'a*, n. 4, luglio/agosto 2003. A. A. AN-NA'IM, in *Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo: proposta per una riforma dell'Islam*, in A. PACINI, *Il dibattito*, cit., pp. 103-118, sostiene che per far sì che la separazione dell'Islam dallo Stato sia accettata dai musulmani di buon grado occorrerebbe presentare una giustificazione fondata su argomentazioni islamiche, altrimenti la separazione dovrà essere imposta alla comunità, con la conseguenza di negare gli obiettivi di democratizzazione e protezione dei diritti umani fondamentali, che generalmente vengono citati come giustificazione di tali imposizioni.

<sup>27</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999, vol. 12, n. 1, pp. 44-59

<sup>28</sup> F. RAHMAN, *Islam and Modernity. Transformation of an intellectual tradition*, Chicago-London, 1982, p. 13, "It is possible for some interpretation of Islam to be compatible with a version of Modernity. A society whose members believe in Islam, have Islamic thoughts and Islamic conduct, meanwhile criteria of Modernity is observed. The affairs of the society are managed based on collective wisdom as well as freedom and rights of all classes of the society. In brief I would like to say it is possible to gather Islam and Modernity together. This does not



determinino le condizioni necessarie per garantire all'uomo il pieno godimento delle sue libertà, senza rinnegare gli ampi orizzonti di significato che sono le culture e le religioni: queste ultime possono anzi costituire forze positive nel creare e diffondere un'etica e una spiritualità che spinga al rispetto dei diritti umani<sup>29</sup>.

### 3 - Le Costituzioni dei Paesi a maggioranza islamica: l'importanza del riferimento religioso

Gli Stati a maggioranza islamica sono fra loro profondamente differenti sotto vari aspetti: sistema politico, livello di sviluppo economico, correnti religiose prevalenti, tradizioni culturali e contaminazioni con altre culture e popoli, tuttavia esaminandone le Costituzioni si percepisce la presenza di un denominatore comune costituito dall'influenza di modelli normativi europei continentali, soprattutto francesi. Questa contaminazione è avvenuta in un primo momento sulla base dell'imposizione politica nel periodo coloniale e successivamente in seguito ad un processo di imitazione spontanea, che ha portato all'utilizzo di modelli di codificazione europei come base per la redazione del diritto nazionale: il sistema giuridico egiziano si fonda sul sistema britannico di common law e sui codici napoleonici, il Marocco adotta istituti ispirati ai codici civili spagnolo e francese, e l'Algeria si rifà altresì al modello francese, così come la Tunisia, che in particolar modo risente dell'influsso del modello semi-presidenzialista della V Repubblica francese<sup>30</sup>.

Al di là delle diverse forme di Stato (la Repubblica presidenziale in Egitto e Tunisia, la democrazia popolare di stampo socialista in Siria, lo Stato delle masse, o *Jamahiria* in Libia, il regno del Marocco, in cui il potere appartiene al re in qualità di *Amir al Moumin*, ossia Principe dei credenti, e il sistema repubblicano e democratico presente in Algeria,

---

*mean that every interpretation of Islam can be combined with every version of Modernity and no incompatibility takes place in between".*

<sup>29</sup> Sulla possibilità di concepire un Islam democratico vedi Y. BEN ACHOUR, *Mutations culturelles et juridiques vers un seul minimum de modernité*, in *Revue Tunisienne de Droit*, 1990, pp. 55-74; S. ANGIOI, *Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo nell'Islam*, in *I diritti dell'uomo cronache e battaglie*, 1, 1998, pp. 15-23; A. LAROUÏ, *Islam e modernità*, Marietti, Genova, 1992. Vedi anche A. FILALI-ANSARY, *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Cooper. Castelvechi, Roma, 2003; J. L. ESPOSITO, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1996, M. C FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1991; G. GOZZI (a cura di), *Islam e democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998.

<sup>30</sup> Cfr. A. A-MERAD, *Le système juridique des pays arabes: aspects politiques et constitutionnels*, Bologna, 2002, pp. 13 e seg..



Turchia e Libano), un dato omogeneo nei Paesi arabi è la superiorità del potere esecutivo rispetto agli altri poteri: l'esecutivo infatti partecipa largamente alla funzione legislativa con l'iniziativa di legge (art. 28 della costituzione tunisina del 1959, modificato con la legge 88/88), con il potere di proporre emendamenti (art. 57 Cost. Marocco), di adottare misure eccezionali (art. 124 Cost. algerina), e di sottoporre a referendum i progetti di legge di importanza nazionale (art. 47 Cost. tunisina, modificato dalla legge costituzionale n. 65/97); la non corretta applicazione del principio di separazione dei poteri incide negativamente sulla possibilità di realizzare un'effettiva garanzia dei diritti in questi Paesi, garanzia compromessa anche dall'assenza della possibilità di realizzare un reale pluripartitismo: in Tunisia, la legge organica n. 32/88 sui partiti politici subordina la costituzione dei partiti alla discrezionalità dell'amministrazione<sup>31</sup>, in Siria l'art. 38 della Costituzione garantisce la libertà di manifestazione del pensiero e di associazione dei cittadini, purché non contrastino con la natura socialista dello Stato<sup>32</sup>; in maniera quasi analoga l'art. 5 della Costituzione egiziana afferma il principio del multipartitismo, purché l'attività dei partiti sia regolata dalla legge, ed i loro obiettivi non contrastino con i principi fondamentali della società egiziana, in cui l'Islam è un pilastro fondamentale.

L'articolazione concreta delle istituzioni nei Paesi arabi ha subito un processo di laicizzazione, che consiste nella separazione delle strutture sociali e politiche statali da quelle temporali della comunità islamica, ma non nella separazione concettuale e ideologica del potere civile dalla religione<sup>33</sup>: i vari ordinamenti giuridici degli Stati islamici se

---

<sup>31</sup> Il "Forum démocratique pour le travail et la liberté" è stato legalizzato due anni fa, otto anni dopo la sua istituzione. Sale così a sette il numero dei partiti autorizzati nel Paese, ma a loro non è consentito l'accesso ai mezzi di comunicazione "per questioni di sicurezza". Molti altri, comunque, restano i partiti e le ONG non legalizzate come, ad esempio, il Centro tunisino per l'indipendenza del potere giudiziario e l'Associazione internazionale per il supporto ai prigionieri politici".

<sup>32</sup> Infatti il Partito Democratico curdo e il Partito della Modernità e democrazia sono considerati illegali. Sulle legislazioni dei Paesi dell'area mediterranea e mediorientale, e sulle formazioni politiche operanti in ciascuno Stato cfr. il dossier predisposto dall'Istituto studi geopolitici e geoeconomici (ISGEO) nell'ambito del progetto "Osservatorio Mediterraneo e Medio Oriente", Documentazione per le Delegazioni presso Assemblee internazionali, n. 6, dicembre 2004.

<sup>33</sup> È impegnativo il compito di discutere il significato e il ruolo che il costituzionalismo ha (o può avere assunto) nel pensiero politico arabo-islamico. Una discussione di questo tipo può aiutare a intendere alcuni degli interessi manifestati dai pensatori politici arabi e islamici: nella storia intellettuale islamica non si trovano equivalenti (esatti) di concetti come separazione dei poteri, diritti umani e società civile. Si può certamente capire perché alcuni studiosi del pensiero islamico siano



da un lato riconoscono principi, diritti e libertà che sono alla base dei sistemi politici moderni e secolarizzati, come il diritto di manifestazione del pensiero<sup>34</sup>, di riunione e associazione,<sup>35</sup> e di uguaglianza di fronte alla legge<sup>36</sup>, dall'altra, poiché il concreto esercizio di questi diritti è disciplinato da legislazioni specifiche e comunque filtrato attraverso il limite dell'ordine pubblico e della morale, spesso prevalgono aspetti legati ad un'etica originaria (*Urethik*) propria solo del mondo musulmano, e che si fonda sui principi del diritto islamico (la *Shari'a*), da cui è fatta dipendere la validità sia delle norme costituzionali, sia dell'ordinamento giuridico di ogni singolo Stato<sup>37</sup>. In molte Costituzioni di Paesi arabi l'Islam è religione di Stato, con la garanzia della libertà di culto e credenza per le minoranze appartenenti ad altre confessioni<sup>38</sup>, ma ciò pone un delicato interrogativo sulla compatibilità tra Islam e democrazia, in quanto emerge la difficoltà di accettare le differenti confessioni religiose su un piano di parità<sup>39</sup>: il primo punto in cui si evince lo stretto rapporto con la matrice culturale islamica è il

---

riluttanti all'idea di cercare i fondamenti del costituzionalismo nell'Islam, vedendo in ciò solo un altro tentativo di assoggettare il pensiero islamico a categorie e concetti caratteristici del pensiero occidentale. Sui fondamenti del costituzionalismo nel mondo islamico si veda R. BAHLUL, *Prospettive islamiche del costituzionalismo*, in P. COSTA., D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 617-645.

<sup>34</sup> Cfr le Costituzioni di Algeria (art. 34), Tunisia (art. 8), Marocco (art. 9), Egitto (artt. 54-55), Libano (art. 13), Siria (artt. 26-39), Libia (art. 13)

<sup>35</sup> Cfr. Algeria (artt. 42-43), Tunisia (art. 8.2), Marocco (art. 9), Egitto (artt. 54-55), Libano (art. 13), Siria (artt. 26-27)

<sup>36</sup> Cfr. Algeria (art.31), Tunisia (art.6), Marocco (artt.5-13), Egitto (art.8), Libano (art.7), Siria (art.25.3)

<sup>37</sup> S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in *Rivista internazionale diritti dell'uomo*, maggio-agosto 2001, pp. 416-467

<sup>38</sup> Cfr. A. AMOR, *Costituzione e religione negli Stati musulmani: la legislazione e la politica dello Stato* (III), in *Coscienza e libertà*, 31/1998, p. 49. In particolare l'autore, con riferimento al rapporto con la religione sancito nelle Costituzioni, distingue gli Stati e i loro ordinamenti in tre categorie:

1. 1. Stati "affrancati" della religione e di cui certi sono francamente laici;
2. 2. Stati subordinati alla religione al punto da sembrare degli Stati teocratici;
3. 3. Stati "maestri della religione", al punto che questa non ha forza se non nella misura in cui si trova valorizzata e riconosciuta dallo Stato.

<sup>39</sup> Il Comitato dei diritti dell'uomo istituito dal Patto dei diritti civili e politici del 1966, in un'osservazione generale che si riferisce all'art. 18, il 22 luglio 1993 ha asserito che "la previsione di una religione di Stato non reca offesa alla libertà di religione e non è incompatibile con l'interdizione della discriminazione fondata sulla religione o la convinzione." In realtà, relativamente al mondo musulmano, le situazioni sono diversificate e più complesse. Un chiarimento, in questo campo, può essere tentato attraverso l'esame delle singole politiche di ciascuno Stato.



Preambolo<sup>40</sup>, che spesso ha un valore politico<sup>41</sup>. Il Preambolo della Costituzione tunisina e di quella del Marocco affermano solennemente la propria collocazione nel contesto arabo e l'appartenenza al Maghreb, esaltando principi quali il rispetto per la dignità e l'autodeterminazione dei popoli; quelli dell'Egitto e dell'Algeria contengono il riferimento agli eventi storici fondamentali che hanno segnato la lotta per la libertà e per l'indipendenza, contro "l'aggressione della propria cultura, dei propri valori e delle componenti fondamentali della propria identità", che sono nell'ordine l'Islam e l'appartenenza alla Nazione Araba: quest'ultimo elemento è presente anche nella Costituzione della Repubblica socialista siriana del 1973, ed in quella della Libia, adottata nel 1969. In esse si fa riferimento alla lotta contro ogni forma di imperialismo, colonialismo e sionismo, individuando in un governo democratico di stampo socialista la forma ideale per raggiungere la libertà dei popoli, considerata come un diritto sacro ed auspicando una battaglia per ricostruire l'unità del popolo arabo (art. 3.3 Cost. della Siria, art. 1 Cost. della Libia): la nascita della Lega degli Stati arabi nel 1945 rappresenta la realizzazione di un compromesso nell'obiettivo di realizzare l'unità della Nazione araba, in quanto assicura l'indipendenza di ciascuno dei suoi Stati membri pure autorizzando delle misure progressive di cooperazione, di integrazione e di unificazione<sup>42</sup>. Un Preambolo che si differenzia dagli altri per la peculiarità dei propri contenuti è quello della Costituzione del Libano,

---

<sup>40</sup> S. CECCANTI, *Religioni, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. I-2003, pp. 165-177: le Costituzioni, senza ambire a una chiara definizione del rapporto tra Islam e democrazia, si richiamano ad una sorta di "doppia fedeltà", che si traduce in una classica impostazione di tolleranza religiosa, manifestantesi in un generico riconoscimento della libertà di culto. Y. BEN ACHOUR, ne *Les Constitutions des pays arabes. Conclusions générales*, disponibile sul sito <http://dex1.tsd.unifi.it/juragentium/it/index.htm?surveys/islam>, ha osservato che non è sufficiente affermare che la democrazia è il governo del popolo, ma occorre specificare che è "il Governo di un popolo di cittadini che si definiscano in rapporto alla loro fedeltà politica allo Stato [...], e che non confondano la loro qualità di cittadini con la qualità di credenti". Ciò comporta non la negazione della religione, ma la sua interiorizzazione, e il riconoscimento reciproco delle diverse confessioni.

<sup>41</sup> Sul valore dei Preamboli nelle Costituzioni, anche se in particolar modo con riferimento all'area balcanica, cfr. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, op. cit., pp. 120 e seg.

<sup>42</sup> I. SAAD EDDIN, *Diversité: bonne et mauvaise gestion. Le cas des conflits ethniques et de l'édification de l'Etat dans le monde arabe*, documento disponibile sul sito dell'UNESCO, [www.unesco.org/shs/most](http://www.unesco.org/shs/most). Un altro importante elemento che rivela il senso dell'identità araba nel contesto sociale e culturale dei Paesi sopra citati è la previsione a livello costituzionale dell'idioma arabo come lingua ufficiale: Libia (art. 2), Siria (art. 4), Algeria (art. 3), Libano (art. 11), Marocco (Preambolo), Tunisia (art. 1), Egitto (art. 2).



che oltre ad esplicitare il proprio ruolo attivo all'interno della Lega Araba, dichiara di aderire alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, approvata dalle Nazioni Unite, ed individua tra i propri obiettivi l'abolizione del confessionismo ed il riconoscimento della piena libertà di pensiero e di religione<sup>43</sup>.

L'Islam è considerato religione di Stato in Algeria (art. 2)<sup>44</sup>, Libia (art. 2)<sup>45</sup>, Tunisia (art. 1), Egitto (art. 2), Marocco (art. 6): in Marocco in particolare il re è considerato principe dei credenti ed ha il compito di vigilare sul rispetto dell'Islam (art. 19)<sup>46</sup>. In Siria (art. 3) e in Tunisia (art. 40) uno dei requisiti fondamentali per l'eleggibilità a Capo di Stato è l'appartenenza alla religione musulmana, e in Algeria (art. 73) al momento della sua elezione il Presidente deve promettere di glorificare la religione islamica. In Algeria inoltre è costituzionalmente prevista all'art. 171, nel titolo III che riguarda l'organizzazione del potere giudiziario, l'istituzione di un Alto Consiglio Islamico, costituito da 15 membri, che si occupa di esprimere pareri sulla compatibilità con i precetti religiosi dei progetti di legge ad essi sottoposti, ed il cui Premier è nominato dal Presidente della Repubblica, a cui va presentato un resoconto periodico sull'attività del Consiglio, che tra gli altri suoi compiti ha quello di incoraggiare e promuovere la *Jihad*<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Sulla peculiarità del caso libanese cfr. G. DAMMACCO, *Minoranze confessionali e Stato laico in Libano*, in R. COPPOLA- L. TROCCOLI (a cura di), *Minoranze, laicità, fattore religioso. Studi di diritto internazionale e di diritto ecclesiastico comparato*, Cacucci, Bari, 1997, pp. 53-68

<sup>44</sup> Per comodità espositiva, gli articoli citati senza la fonte normativa, si intendono riferiti alla Costituzione, essendo l'indagine in oggetto prevalentemente basata sull'indagine e l'interpretazione delle carte costituzionali.

<sup>45</sup> La Libia è diventata Stato indipendente nel 1951 in ottemperanza a una precedente disposizione dell'ONU; prese inizialmente la forma di una monarchia costituzionale, sotto re Idris as-Sanusi, poi nel 1969 un colpo di Stato militare, guidato da Muḥammad Gheddafi e ispirato ideologicamente al nazionalismo arabo di matrice nasseriana, ha rovesciato la monarchia e instaurato il regime ancora oggi al potere. Durante gli anni Settanta Gheddafi, costretto a confrontarsi con il crescente movimento islamista, giunse a elaborare un'originale ideologia che cercava di conciliare islamismo, nazionalismo arabo e socialismo. Il tentativo di instaurare un Islam di Stato come barriera rispetto ai movimenti più radicali ha tuttavia avuto un successo limitato. Materiali sulla Libia si possono liberamente consultare sui siti [www.libyancentre.org](http://www.libyancentre.org), [www.politicalresources.net/libya.htm](http://www.politicalresources.net/libya.htm).

<sup>46</sup> Questa formula non dà allo Stato un carattere teocratico o una connotazione religiosa, ma è l'enunciato di una relazione tra lo Stato e la religione che permette allo Stato di recuperare l'Islam e di contenerlo; l'Islam di Stato potrà opporsi, all'occorrenza, ad altre espressioni che contrastano con esso. Il principio costituzionale implicito che si sottende è questo: "è vietato essere più musulmano del principe".

<sup>47</sup> Il termine *jihad*, in Occidente viene più o meno mal tradotto con "guerra santa"; in realtà la radice del termine è *ja-ha-da* che vuol dire letteralmente "fare uno sforzo":



I richiami all'appartenenza confessionale si rinvencono anche in altre norme costituzionali, in particolar modo tra i diritti di libertà e tra le norme sulla suddivisione dei poteri: per esempio l'art. 9 della Costituzione algerina vieta le pratiche contrarie all'etica islamica e l'art. 3 della Costituzione siriana individua nella Legge Islamica una delle principali fonti della legislazione.

Un caso peculiare è rappresentato dalla Costituzione egiziana, nella quale numerosi articoli richiamano le radici islamiche: l'art. 2 individua nella *Shari'a* la fonte principale della legge<sup>48</sup>, l'art. 9 fa riferimento all'importanza dell'educazione religiosa, l'art. 19 definisce l'educazione religiosa come materia fondamentale nell'insegnamento, l'art. 11 sancisce l'uguaglianza tra uomo e donna senza violazione delle regole della legge islamica, e l'art. 12 specifica il ruolo attivo dello Stato nella salvaguardia della morale secondo le "genuine tradizioni egiziane e gli altri solidi principi religiosi".

La previsione della *Shari'a* come fonte principale del diritto comporta una serie di conseguenze che si riflettono sull'applicazione della legge e sull'amministrazione della giustizia da parte dei giudici, in quanto l'interpretazione giurisprudenziale del diritto positivo comporta una indiretta reislamizzazione della società e la reintroduzione di istituzioni islamiche a fianco della magistratura ordinaria, come per

---

questo *jihad*, chiamato comunemente *jihad an-nafs*, è al centro della spiritualità islamica perché rappresenta lo sforzo continuo che ciascuno deve fare per dominare il proprio essere, per donargli accesso alla sfera superiore dell'umano che cerca Dio con la costante preoccupazione della dignità e dell'equilibrio. Nella recente attualità purtroppo si sente parlare frequentemente delle proclamazioni da parte di alcuni soggetti che ordinano ad ogni musulmano di impegnarsi nel *jihad*. Spesso sono proclamazioni sia di leader religiosi, sia di leader intellettuali o politici, ma non si può mai dire che l'Islam è in stato di *jihad*, cioè di guerra santa in cui ogni musulmano si mobilita: questo tipo di posizione non regge alla luce degli insegnamenti islamici. Cfr. L. PELLICANI, *Jihad: le radici*, Roma, Luiss University Press, 2004

<sup>48</sup> Sebbene la Costituzione egiziana, già nel 1923, proclamasse l'uguaglianza di tutti gli egiziani di fronte alla legge, senza distinzione di razza, lingua o religione, la realtà appare ben diversa: la tendenza a islamizzare il sistema giuridico egiziano ha trovato compimento nel 1971 quando venne approvata, per decisione del Tribunale costituzionale supremo, la disposizione secondo cui "l'Islam è la religione di Stato e qualunque legge contraria all'Islam è contraria alla Costituzione". Nel 1980 altresì la Costituzione venne riformata e la *Shari'a* venne solennemente proclamata come la fonte del diritto egiziano anziché una delle fonti del diritto. Il cambiamento è stato tutt'altro che formale, perché ha sollevato la questione se fosse necessario passare al vaglio della *Shari'a* le leggi esistenti per valutarne la non contraddittorietà rispetto ad essa: l'opinione prevalente è stata che si dovesse verificare tale non contraddittorietà solo per le leggi da emanarsi in data successiva alla modifica della Costituzione, e già questo aprirebbe molti problemi. Vedi DOSSIER MONDO ISLAMICO 2, *Fratelli musulmani e dibattito sull'Islam politico*, Fondazione Agnelli, Torino 1996.



esempio l'*hisba*, ovvero il compito di ogni musulmano di “promuovere il bene ed evitare il male”. Il richiamo a questo istituto, per esempio, è stato utilizzato dalla Corte d’Appello del Cairo nel 1996: in primo grado il Tribunale di Giza aveva rigettato, in quanto promossa da terzi privi di interesse nella causa, l’azione proposta da un gruppo di avvocati per lo scioglimento del matrimonio tra una donna musulmana ed un ricercatore dell’Università del Cairo ritenuto apostata per i suoi scritti. A differenza del Tribunale di prima istanza che aveva ritenuto improponibile l’azione, la Corte d’Appello, richiamandosi appunto ai principi sciaraitici ha ritenuto applicabile l’istituto dell'*hisba*, che legittima chiunque a promuovere un’azione nel caso in cui i diritti di Dio siano violati, intendendo per diritti di Dio “tutte le materie relative alla politica pubblica o alla *umma* islamica in generale, incluse le cause di interdizione (*hirman*), lo scioglimento del matrimonio (*talaq*) e le pene coraniche (*hudud*)”<sup>49</sup>. Successivamente a questo caso, per evitare strumentalizzazioni e proteggere gli intellettuali da eventuali tentativi da parte degli estremisti di infliggere loro violenze morali e psicologiche, il Parlamento egiziano ha emanato la legge n. 3/1996, che attribuisce solo al Pubblico Ministero (*Niyahba*), incaricato di tutelare il pubblico interesse, e non a chiunque, il diritto di esercitare la *hisba*: questo intervento legislativo rappresenta un tentativo di inserire un istituto del diritto musulmano classico nel contesto del moderno ordinamento giudiziario dello Stato, operando una camaleontica trasformazione di antiche istituzioni islamiche, sia pure piegate alle esigenze di una società moderna.

#### **4 - Principio di non discriminazione e libertà delle confessioni religiose nel sistema arabo-islamico**

Nella cultura dei Paesi arabi musulmani all’interno della vasta categoria del “cittadino”, sussiste una suddivisione ulteriore tra credenti (coloro che seguono l’Islam), protetti (cristiani ed ebrei che sono le Genti del Libro, ovvero gli appartenenti alle religioni monoteistiche rivelate) e miscredenti (la cui sorte può essere la morte o la conversione all’Islam). Nelle Costituzioni degli Stati della riva sud del Mediterraneo, che come abbiamo visto adottano principi e schemi propri della cultura giuridica occidentale, sono contenute previsioni di salvaguardia dell’eguaglianza e della libertà personale, nonché della

---

<sup>49</sup> Per un più approfondito esame sull’evoluzione del sistema giudiziario nei Paesi arabi si veda M. PAPA, *I sistemi giudiziari nei Paesi arabi tra il diritto e la legge*, in *Daimon, Annuario di diritto comparato delle religioni*, n. 4-2004, Il Mulino, Bologna, pp. 84-109



libertà di religione e di culto: i loro testi contengono talvolta solo singoli precetti che concernono la tutela della libertà in sé, la libertà di religione e di culto e la libertà di coscienza e di pensiero (art. 6 della costituzione del Marocco; art. 2 Cost. della Libia, art. 5 Cost. della Tunisia) e altre volte parti intere riservate alle libertà, ai diritti e ai doveri, all'interno dei quali è disciplinata la libertà di coscienza e di religione (parte 4, artt. 25 e 35 Cost. della Siria; il Capitolo IV, in specie gli artt. 29, 32, 36 e 38 della Costituzione algerina, la parte terza, in particolare gli artt. 40, 46, 47 della Costituzione egiziana<sup>50</sup>): in realtà tuttavia l'esperienza effettiva delle comunità religiose diverse da quella musulmana in questi Stati non è sempre positiva, e sovente nelle leggi ordinarie e nella prassi si rinvencono numerosi fattori di discriminazione.

In Algeria generalmente il Governo rispetta la libertà religiosa e mette in atto una politica di tolleranza verso i non musulmani pur apportando alcune restrizioni, in particolare all'attività di proselitismo: la legge infatti proibisce le assemblee pubbliche finalizzate alla pratica di una religione che non sia l'Islam, nonché i matrimoni tra una donna musulmana e un uomo di altra confessione (art. 31 cod.civ. algerino). Il Governo algerino ha fatto approvare nel giugno 2001 alcuni emendamenti al Codice penale che prevedono pene severe e addirittura la prigione per tutti coloro che predicano all'interno di una moschea senza essere stati designati dal Governo, e anche per gli *imam* autorizzati sono previste condanne se compiono atti "contro la nobile natura della moschea" o che possano "offendere la pubblica coesione"<sup>51</sup>.

La *Shari'a* non riconosce la conversione dall'Islam ad altre religioni, ma la possibilità di convertirsi non è illegale dal punto di vista del codice civile o penale e il governo non prevede sanzioni, né interferisce nei casi, peraltro molto rari, di conversione: tuttavia si riscontra nei soggetti convertiti ad altre religioni diverse dall'Islam una tendenza a praticare piuttosto clandestinamente i propri riti e le proprie cerimonie di culto, sia pure per ragioni sociali più che per un espresso divieto.

L'apostasia è invece prevista esplicitamente come reato dal codice penale del Regno del Marocco, che all'art. 220, comma 2, punisce con una pena detentiva da tre a sei mesi e con un'ammenda chi induce all'apostasia dall'Islam e tace della sorte dell'apostata<sup>52</sup>: può essere

---

<sup>50</sup> G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., p. 197.

<sup>51</sup> Si vedano i siti [www.alleanzaccattolica.org/acs.index.html](http://www.alleanzaccattolica.org/acs.index.html), e [www.Amnesty.it/pubblicazioni/rapporto2004.htm](http://www.Amnesty.it/pubblicazioni/rapporto2004.htm) sulla condizione delle minoranze religiose nei singoli Stati

<sup>52</sup> La rivista *Kathypresse* del 21 gennaio 1994 rendeva nota la vicenda di un marocchino di 29 anni, condannato a tre anni di carcere per essersi convertito al



disposta la chiusura definitiva dell'edificio, sia esso una scuola, un luogo di cura, un asilo o un orfanotrofio, se è servito per la conversione di un musulmano a un'altra religione, e chi riceve il battesimo con ciò stesso pone in pericolo l'istituzione ecclesiastica che glielo amministra<sup>53</sup>.

Diversa è la situazione in Libia: all'istituzione della *Jamahiriyā* (in arabo, Stato delle masse) Libica Araba Socialista, nel 1977, seguì la proclamazione della Rivoluzione islamica, chiave di volta dell'ideologia di Gheddafi, che comportò un deciso ridimensionamento del potere degli ulema, il clero islamico, attorno al quale si organizzavano le forze dell'Islam radicale. Da una parte i beni religiosi furono nazionalizzati, dall'altra si stabilì che solo il Corano costituisce la fonte della fede musulmana, mentre la Tradizione (*sunna*) e i detti del Profeta (*hadith*) non hanno alcun valore normativo. Anche la data tradizionale dell'era islamica è mutata: non più l'Egira (622) ma l'anno della morte di Maometto (632). Il regime di Gheddafi tutt'ora attua una dura repressione nei confronti dei movimenti islamisti e delle associazioni ad esso connesse che sono critiche verso il regime, in quanto egli con la sua politica esercita uno stretto controllo sulle moschee e sul clero islamico, che fin dagli anni Settanta aveva visto ridimensionato il proprio potere in seno all'organizzazione del culto<sup>54</sup>. Nonostante la repressione questi movimenti si stanno rafforzando in varie parti del Paese: secondo l'autorevole *Journal of Middle East Policy* si starebbe delineando addirittura una forte alleanza fra esercito e islamisti in chiave anti-Gheddafi. L'Islam, comunque, resta religione di Stato, oltre che pilastro sociale e giuridico della società, e il regime di Gheddafi, tramite l'Associazione mondiale per l'appello all'Islam (Wics), regola i rapporti con la comunità musulmana, che rappresenta il 97-98 % della popolazione<sup>55</sup>. Per quanto concerne la situazione delle minoranze

---

cristianesimo. Egli era stato arrestato con 18 altre persone perché aveva ricevuto per posta letteratura cristiana. Mentre gli altri coimputati firmarono una dichiarazione che impediva loro di accettare qualsiasi forma di posta simile in futuro, ottenendo così la libertà, lui fu condannato in base all'art. 220-221 del codice penale marocchino

<sup>53</sup> Secondo il rapporto sulla libertà religiosa del Dipartimento di Stato degli Usa, nel giugno 1999 cinque cittadini americani sono stati arrestati ed espulsi per aver distribuito materiale di propaganda cristiano, anche se è da evidenziare che una certa vigilanza da parte delle autorità viene esercitata anche nei confronti delle varie espressioni della religione musulmana.

<sup>54</sup> *Amnesty International*, nel suo ultimo rapporto sui diritti umani in Libia, ha denunciato l'uso indiscriminato della tortura contro i dissidenti e la presenza nelle carceri di centinaia di detenuti politici, accusati di simpatizzare per il Partito islamico di liberazione e altri gruppi islamici dichiarati illegali: si veda [www.amnesty.it/pubblicazioni/rapporto2004.htm](http://www.amnesty.it/pubblicazioni/rapporto2004.htm).

<sup>55</sup> WICS sta per *World Islamic Call Society*, è un'organizzazione non governativa ed indipendente che ha come scopo la diffusione del messaggio dell'Islam nel mondo.



religiose, la maggior parte delle chiese cristiane è stata chiusa dopo la rivoluzione del 1969, malgrado la Costituzione garantisca all'art. 2 la libertà di religione: tuttavia i rapporti tra lo Stato libico e la Santa Sede sono progressivamente migliorati a partire dalla fine degli anni Ottanta fino alla recente riapertura delle relazioni diplomatiche nel febbraio 1998.

Un caso emblematico è rappresentato dall'Egitto, in cui i cristiani, nello specifico le comunità copte<sup>56</sup>, sono da secoli parte integrante del tessuto sociale egiziano, e nonostante ciò sono spesso vittime di discriminazioni e vessazioni. Numerose leggi e provvedimenti contravvengono al principio di equità fra cristiani e musulmani in materia di atti giuridici (successioni, matrimoni, ecc.)<sup>57</sup>: la legge impedisce che un cristiano sia nominato tutore di un bambino musulmano, nelle controversie giuridiche si attribuisce comunemente maggiore valore alla testimonianza di un musulmano rispetto a quella di un cristiano ed abbandonare la religione musulmana è proibito, mentre non vale lo stesso principio nel caso di conversioni dal Cristianesimo all'Islam. Discriminazioni dello stesso tenore valgono per la legislazione scolastica: un cristiano non può insegnare materie letterarie, mentre i corsi di storia, di filosofia, di letteratura sono

---

<sup>56</sup> I copti, una Chiesa cristiana indigena, costituiscono la più numerosa minoranza religiosa dell'Egitto. Valutazioni dell'entità del loro numero variano fra i 3 e i 7 milioni. Essi si vantano di discendere dagli antichi egiziani: il termine copto deriva dall'arabo *qubt*, che vuol dire appunto egiziano. L'Egitto fu evangelizzato a partire dal primo secolo, quando era parte dell'impero romano. Lungo la storia i musulmani alternarono tolleranza e persecuzione nei confronti dei copti. Nel primi tempi forti tasse imposte ai cristiani incoraggiarono massicce conversioni all'islam e in due secoli i copti divennero una minoranza distinta. Già nel X sec. l'arabo aveva sostituito il copto, relegato al ruolo di lingua liturgica. L'abolizione nel secolo XIX del sistema ottomano aprì ai copti nuove strade e nuove opportunità di carriere diverse. I governi egiziani musulmani tradizionalmente usavano i membri delle minoranze come amministratori e inizialmente i copti furono i maggiori beneficiari dell'amministrazione pubblica che andava costituendosi. Ma agli inizi del XX secolo, gli Inglesi eliminarono dalla burocrazia molti copti, i quali si risentirono di questo provvedimento, che finì, però, per spingerli ad entrare nelle carriere professionali. Nel XX secolo i copti sono largamente rappresentati fra i benestanti abitanti delle città, e preferiscono dedicarsi al commercio e alle professioni liberali, mentre il tenore di vita dei copti delle aree rurali non si distingue da quello dei loro simili musulmani. Cfr. R. BELLINI, *Islam e modernità*, dal dossier AFRICA del CADR (Centro ambrosiano di documentazione per le religioni), n. 4/1995

<sup>57</sup> C. VAN NISPEN, *Le relazioni fra cristiani e musulmani nella storia della società egiziana: le sfide attuali*, Relazione presentata al Convegno Internazionale "Per una riflessione islamo-cristiana sulla situazione attuale e sull'avvenire dei cristiani in Oriente nelle società arabe" della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 6-7 maggio 1997, in [www.centrodoardoagnelli.it/documenti](http://www.centrodoardoagnelli.it/documenti).



impregnati di posizioni anticristiane. Anche nel campo della stampa e dell'editoria ci sono delle restrizioni all'esercizio della libertà religiosa: l'ordinanza 518 del 24 febbraio 1970 precisa che i libri e le pubblicazioni di matrice cristiana debbano passare attraverso il controllo della censura, mentre è prescritto che sia favorita la distribuzione e la circolazione di pubblicazioni islamiche nelle scuole e nelle università. I cristiani rivestono un ruolo marginale anche nella vita politica e il loro accesso ai ruoli istituzionali è ristretto: su 444 candidati tuttora presenti in Parlamento, solo tre cristiani sono riusciti ad essere eletti e uno di loro è stato deposto perché in possesso di un'altra cittadinanza oltre a quella egiziana<sup>58</sup>.

Malgrado queste difficoltà copti e musulmani in Egitto coesistono da secoli nutrendosi della stessa cultura e confrontandosi in generale con gli stessi problemi, anche se con accentuazioni differenti, formando insieme il popolo egiziano. Inoltre, di fronte alle divisioni e alle difficoltà, nasce e si diffonde - da entrambe le parti - anche un atteggiamento con il quale si afferma in modo chiaro e sincero la volontà di vivere insieme, sia a livello nazionale che a livello regionale e locale.

In Siria<sup>59</sup> la popolazione è costituita da musulmani Sunniti per il 75%, Musulmani Alawiti (10%), Drusi (3%), Ismailiti e Yaziditi, Cristiani (10%), ed Ebrei: tutte le comunità hanno un numero consistente di fedeli, ma la più numerosa è la greco ortodossa.

In Siria fino al 2000 è stato al potere Hafez Al Assad, esponente del partito Baath, partito che ha mantenuto caratteristiche laiche molto spiccate, tanto che, come abbiamo visto, nella Costituzione siriana l'Islam non è religione di Stato: questo si spiega anche con la composizione multiconfessionale del Paese; ogni organizzazione

---

<sup>58</sup> Il rapporto di *Amnesty International* del 2002 ha riscontrato in Egitto episodi significativi di restrizione delle libertà fondamentali, tra cui quella religiosa. A febbraio del 2002, il Tribunale d'emergenza per la sicurezza di Stato per i reati minori ha condannato sei persone a sei mesi di carcere per "oltraggio alla religione", per aver tenuto incontri religiosi privati e aver chiesto modifiche delle regole islamiche fondamentali

<sup>59</sup> Il partito nazional-socialista Baath, che governa la Siria dal 1963, agisce duramente contro le opposizioni e le minoranze. Per queste ultime, la scelta tra il regime attuale e un'eventuale alternativa integralista musulmana è complessa quanto al problema della libertà religiosa, anche se il Fronte islamico creato nel 1980 per riunire il Partito islamico di Liberazione e la *Jama'at Abu Dharr* ha pubblicato un manifesto e un programma in cui si proponeva uno Stato islamico di orientamento tollerante. La minoranza curda in Siria è soggetta a restrizioni culturali e linguistiche, e coloro che sono sospettati di essere attivisti curdi sono espulsi di solito da scuole e posti di lavoro.



religiosa è tenuta alla registrazione presso le autorità, che controllano le attività dei gruppi tranne quelle legate direttamente al culto.

Sono concesse sovvenzioni statali e detrazioni fiscali alle organizzazioni riconosciute, anche se, pur essendovi una netta separazione tra religione e Stato, il Governo favorisce la diffusione dell'Islam moderato. Il sistema scolastico, aconfessionale, prevede la divisione dei corsi tra cristiani e musulmani, ma esistono scuole rette dalle minoranze cristiane e israelitiche, anche se lo Stato si riserva il diritto di nominare il direttore e frequentemente la scelta cade su persone di religione islamica.

Maggiori difficoltà trovano gli ebrei, unici a dover dichiarare la propria appartenenza confessionale nei documenti d'identità, che tuttavia mantengono una propria scuola pubblica che impartisce lezioni di lingua ebraica, mentre non è permessa l'attività dei Testimoni di Geova dal 1964, in quanto considerati organizzazione sionista. Quanto alle conversioni dall'Islam, pur non essendo legalmente vietate, sono sconsigliate dalle autorità pubbliche con il pretesto del mantenimento di buoni rapporti tra le diverse confessioni.

Il panorama politico-istituzionale non è sfavorevole alle comunità cristiane, in cui sono presenti tutte le Chiese orientali, ad eccezione di quella copta: il Natale e la Pasqua sono considerate feste ufficiali, i mezzi di comunicazione trasmettono celebrazioni religiose, e le comunità godono della libertà più totale di edificare luoghi di culto, ottenendo sovente materiali di costruzione dallo Stato; i sacerdoti sono esentati dal servizio militare e da quello civile, né vi sono impedimenti alla loro incardinazione nelle diocesi; esistono tuttavia problemi quanto alla censura sulla stampa religiosa<sup>60</sup>, che colpisce peraltro anche i musulmani, e per le scuole confessionali cristiane, nazionalizzate nel 1967. Anche se segnata da un deciso autoritarismo la libertà di culto in Siria è totale, così come il possesso di beni da parte delle Chiese.

Del tutto peculiare, per la condizione di convivenza pacifica tra le diverse confessioni religiose, è il caso del Libano, esempio unico tra gli Stati sinora esaminati: al suo interno convivono numerose popolazioni e minoranze religiose (Maroniti, Musulmani, Greci melkiti, Drusi, Cattolici, Caldei, Sciiti, Sunniti, Ortodossi, Armeni), estranee e parallele allo Stato che si dichiara laico e non confessionista<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> La Legge sulla stampa del 2001 prevede che gli editori e i capo-redattori della testate giornalistiche debbano necessariamente essere arabi. Restrizioni sono poste anche per quanto riguarda l'accesso alla rete Internet per il reperimento di informazioni.

<sup>61</sup> Per una disamina sulla storia dello Stato libanese e sulla cronologia degli avvenimenti che hanno caratterizzato l'evoluzione delle riforme istituzionali fino alla



Il Libano è una Repubblica basata sul rispetto per le libertà pubbliche, specialmente la libertà di opinione e di credo, sulla giustizia sociale e sull'eguaglianza dei diritti e doveri tra tutti i cittadini senza discriminazioni. L'abolizione del confessionismo politico è un obiettivo basilare della nazione e deve essere portato a termine secondo un progetto graduale<sup>62</sup>.

L'art. 9 della Costituzione sancisce l'assoluta libertà di coscienza, lo Stato rispetta tutte le religioni e i credi e garantisce sotto la sua protezione lo status personale e le credenze religiose della popolazione, nonché il libero esercizio di tutti i riti religiosi provvedendo a che non sia disturbato l'ordine pubblico, e qualunque confessione religiosa a cui la popolazione appartenga è rispettata.

L'istruzione è libera, come prevede l'art. 10, e pertanto non dev'essere contraria all'ordine pubblico ed alla morale, né contrastante con la dignità di ogni religione o credo. Non ci deve essere violazione del diritto delle comunità religiose ad avere le proprie scuole purché esse si uniformino alle regole generali fissate dallo Stato nel regolare la pubblica istruzione<sup>63</sup>.

Per quanto riguarda la suddivisione e l'organizzazione dei poteri sono previste norme importanti, in aderenza al principio di pacifica convivenza multiconfessionale: secondo l'art. 19 Cost. i capi ufficialmente riconosciuti delle comunità religiose hanno il diritto di consultare un Consiglio Costituzionale sulle leggi che riguardano lo status personale, la libertà di credo, le pratiche religiose, e la libertà di istruzione religiosa.

Con l'elezione del primo Parlamento su base nazionale e non confessionale è stato creato un Senato in cui tutte le confessioni religiose

---

fine degli anni '90, si veda J. LARCHE, P. FAUCHON, C. JOLIBOIS, M. RUFIN, J. MAHEAS, *Quel avenir pour le Liban ?*, Commission des lois – rapport 111 - 1996 / 1997.

A differenza dei Paesi europei che si sono evoluti verso una più grande laicità dello Stato e della società civile, il Libano rimane contrassegnato dalla domanda spirituale che domina l'insieme dei rapporti sociali, ivi compresi i comportamenti politici. Prima che per la sua appartenenza all'entità libanese, il libanese si definisce con riferimento alla sua confessione. In Libano chi desidera sposarsi deve ricollegarsi ad un rito, perché il diritto libanese ignora il matrimonio civile: infatti ogni libanese è tenuto ad aderire ad una comunità, che sia o non quella della sua nascita. Il libanese è al tempo stesso cittadino e membro di una comunità confessionale. Le comunità religiose organizzate sono 15, più 2, gli Israeliti e gli Aleviti, che sono riconosciute, anche se non organizzate per la loro scarsa consistenza numerica.

<sup>62</sup> G. DAMMACCO, *Minoranze confessionali e Stato laico in Libano*, cit., pp. 53 e seg.

<sup>63</sup> Ogni comunità ha il suo proprio statuto personale che dipende dai tribunali confessionali. Così, il sistema giudiziale dei maroniti, ad esempio, comprende senza pregiudizio delle competenze proprie del Patriarca, il tribunale diocesano, il tribunale tradizionale ed il sinodo permanente.



sono rappresentate, e per quanto attiene alla distribuzione dei poteri, alla Camera dei deputati l'attribuzione dei seggi è ripartita secondo i seguenti principi: uguale rappresentanza tra Cristiani e Musulmani e rappresentanza proporzionale tra gruppi confessionali di ogni comunità religiosa.

Un articolo della Costituzione (art. 95) è poi appositamente dedicato all'abolizione del confessionismo, attraverso la previsione di una commissione nazionale, presieduta dal Presidente della Repubblica, che include, oltre al Presidente della Camera dei deputati ed al primo ministro, altre figure politiche, intellettuali, sociali e che ha il compito di studiare e proporre misure di abolizione del confessionismo, sottoponendole alla camera dei deputati e ai ministri.

Il Libano è sicuramente il principale terreno di confronto fra Cristianesimo e Islam: l'unico Paese di lingua araba dove la presenza cristiana è quasi allo stesso livello di quella musulmana e in cui le due fedi e culture si sono da sempre trovate a dover convivere su un piano di parità, almeno numerica.

Gli organismi ufficiali per il dialogo sono due: la Commissione dell'assemblea dei patriarchi e dei vescovi cattolici del Libano e la Commissione nazionale (statale) composta da 6 membri, nominati dai massimi rappresentanti delle singole comunità: un maronita, un greco melchita (cattolico), un greco ortodosso, un armeno, un sunnita, uno sciita e un druso.

La prima commissione si occupa più del piano religioso e teologico, la seconda del piano civile e sociale. In Libano le conversioni ci sono sempre state, senza le gravi conseguenze cui si va incontro negli Stati musulmani, e sono più frequenti fra gli strati colti della popolazione musulmana<sup>64</sup>.

Oggi si stanno affrontando intensi sforzi per rivitalizzare l'economia e per promuovere le riforme politiche necessarie a preservare il delicato equilibrio su cui si fondano i rapporti tra le confessioni religiose. È un sistema fragile quello libanese, e la fragilità è dovuta proprio alla società così eterogenea: ma cristiani, musulmani o drusi che siano, qui, senza rinunciare al senso d'appartenenza e alla propria identità, rappresentano un esempio vivente di multiculturalismo, di *global village*, dove ciascuno con la propria specificità aggiunge un pezzetto a quel grande mosaico fatto di idee, di culture, di linguaggi anche diversi<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> P. GIROLA, Intervista a Mons. Mounjed El Hachum, Arcivescovo Cattolico Maronita Al Baalbek in Libano, in *Il Dialogo - Al Hiwar*, n. 3, giugno 2001

<sup>65</sup> RIDWA-N AL SAYYID, Istituto Superiore di Studi Islamici, Beirut, Libano, *Islamisti e cristiani nel mondo arabo*, in [www.centroedoardognelli.it/documenti](http://www.centroedoardognelli.it/documenti)



Del tutto differente è il modo in cui la Turchia affronta il problema del delicato rapporto con la tutela della libertà religiosa: la Costituzione turca, come emendata nel 2001, qualifica la Repubblica “Stato di diritto, democratico, laico e sociale che rispetta i diritti dell’uomo”, assicurando l’uguaglianza di tutti i cittadini, senza alcuna distinzione di religione o di culto. Già nel Preambolo si afferma solennemente il “principio di secolarità”, inteso nel senso che i sentimenti religiosi non dovranno interferire in alcun modo negli affari di Stato e nella politica. Per salvaguardare la libertà di coscienza, di opinione e di fede religiosa, la Carta fondamentale dispone che “nessuno può essere costretto a pregare o a partecipare a riti o a cerimonie religiose, oppure a divulgare le proprie credenze o convinzioni religiose”<sup>66</sup>. L’art. 24 stabilisce che “nessuno sarà criticato o incriminato per le sue credenze o per le sue convinzioni religiose”, sancendo per il Dipartimento degli affari religiosi, nell’art. 136, l’obbligo di assolvere i suoi doveri “conformemente al principio di laicità, al di là delle opinioni e delle idee politiche e facendo della solidarietà e dell’integrità nazionale il suo obiettivo”. Un recente emendamento della Costituzione, introdotto il 17 ottobre 2001, al fine di scoraggiare qualsiasi tipo di fondamentalismo, ha modificato l’art. 14, il quale afferma al secondo comma che: “nessuna norma della Costituzione sarà interpretata in modo tale da permettere allo Stato o a individui singoli di distruggere i diritti e le libertà fondamentali che la Costituzione stessa prevede, o di inscenare attività miranti a restringerli più di quanto essa non consenta”<sup>67</sup>.

L’istruzione religiosa è obbligatoria per i musulmani nelle scuole primarie e secondarie, ma i ragazzi appartenenti alle minoranze religiose, in seguito a un’attestazione scritta della loro fede non islamica, sono esonerati da tali lezioni.

Uno degli aspetti forse più estremi del sistema turco è l’atteggiamento super-laicista dello Stato che esclude ogni tipo di manifestazione religiosa, fino a negare la libertà di culto che pure la Costituzione riconosce come fondamentale<sup>68</sup>: nonostante lo Stato si

---

<sup>66</sup> V. COLOMBO e G. GOZZI, *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell’area del Mediterraneo*, cit., pp. 279-280

<sup>67</sup> J. MARCOU, *La laïcité en Turquie: une vieille idée moderne*, sul sito [www.confluences./francais/ifrance.com/islam-laicite.htm](http://www.confluences./francais/ifrance.com/islam-laicite.htm).

<sup>68</sup> Con la sentenza *Leyla Sahin contro Turchia*, n. 44774/98, la Corte di Strasburgo è stata chiamata a pronunciarsi sulla presunta violazione dell’art. 9, nonché degli artt. 8, 10 e 14, della CEDU. La questione trae origine dal ricorso di una studentessa turca di religione islamica, Leyla Sahin, iscritta dal 1999 alla Facoltà di Medicina dell’Università di Istanbul, contro il provvedimento coercitivo adottato dalle autorità disciplinari dell’istituto, con cui le era stato interdetto l’accesso ad alcuni esami e



definisca secolare, l'appartenenza religiosa viene segnata sulla carta d'identità, e il Governo sovrintende le attività religiose attraverso il Dipartimento degli Affari religiosi, mentre le minoranze previste dal

---

lezioni, a causa del suo rifiuto di togliersi il velo islamico durante il loro svolgimento. Sulla base di quanto disposto dalla Circolare del 23 febbraio 1998, redatta dal Vice Rettore dell'Università, l'ingresso ai corsi e ai seminari previsti dall'istituto sarebbe stato infatti bandito a tutti quegli studenti *"whose heads are covered ... and with beards"*. La Suprema Corte amministrativa, a cui la studentessa si era precedentemente rivolta, aveva dichiarato legittimo l'atto impugnato, sottolineando la necessità di un intervento regolatore in materia di abbigliamento degli studenti, *"in order to maintain order"*, specie in relazione agli ambiti in cui la ricorrente avrebbe dovuto operare, difficilmente conciliabili con le sue prescrizioni religiose in merito. La principale argomentazione addotta dalle autorità statali a sostegno del proprio convincimento verteva sul fatto che consentire la presenza dei simboli religiosi all'interno degli istituti universitari verrebbe a concretizzare un disconoscimento del principio della neutralità dell'incarico educativo statale, quale deducibile da quello più ampio di laicità di cui all'art. 2 della Costituzione turca, al fine di tutelare la libertà di coscienza di coloro i quali abbiano differenti concezioni religiose.

Le peculiari caratteristiche del contesto socio-politico turco, nell'applicazione del principio di laicità dello Stato, hanno indubbiamente rivestito un peso determinante nella pronuncia finale degli organi di Strasburgo: difatti alle origini del rifiuto della Corte di ritenere superato, nel caso di specie, quel margine di apprezzamento che l'art. 9.2 della Convenzione riconosce a carico degli Stati contraenti in merito alle restrizioni al diritto di libertà religiosa, si pone evidentemente la questione delle difficoltà incontrate da un Paese a maggioranza musulmana quale la Turchia, ove istanze di tipo religioso rischiano di divenire facile veicolo di esportazione e diffusione di rivendicazioni politiche di tipo fondamentalista, nella piena attuazione di quel processo di laicizzazione della società e delle istituzioni, inaugurato negli anni '20 del secolo scorso.

Per questo motivo la Corte – confermando pienamente la tendenza manifestata dalla sua costante giurisprudenza in merito, nel senso di interpretare in modo fortemente restrittivo le fattispecie riconducibili all'art. 9 - attribuisce un rilievo assoluto, in questo particolare frangente, alla specialità del caso turco. Posta dunque di fronte ad un contesto nel cui ambito esistono movimenti politici estremisti animati dalla volontà di plasmare la società sulla base dei loro precetti religiosi, la Corte europea ha ritenuto le misure poste in essere dalle autorità disciplinari universitarie contro la ricorrente come assolutamente proporzionate allo scopo legittimo perseguito nel caso di specie: *"In the light of the foregoing and having regard in particular to the margin of appreciation left to the Contracting States, the Court finds that the University of Istanbul's regulations imposing restrictions on the wearing of Islamic headscarves and the measures taken to implement them were justified in principle and proportionate to the aims pursued and, therefore, could be regarded as necessary in a democratic society"*.

Il testo della sentenza si può leggere sul sito [www.associazionedeicostituzionalisti.it/cronache/giurisprudenza\\_comunitaria/cedu\\_velo](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/cronache/giurisprudenza_comunitaria/cedu_velo).



Trattato di Losanna<sup>69</sup> del 1923, con le loro Chiese affiliate, i loro monasteri, le loro scuole, sono regolate da un altro ufficio governativo, l'Ufficio delle Fondazioni, che deve approvare tutte le loro iniziative<sup>70</sup>. In base alla legge, le attività religiose possono svolgersi soltanto nei luoghi destinati al culto, le minoranze non riconosciute dal trattato di Losanna non possono acquisire ulteriori proprietà e quelle riconosciute possono farlo se ciò è necessario per la comunità. Un altro ostacolo all'effettiva libertà delle comunità religiose è rappresentato dalla mancanza di disposizioni esecutive relative alla legge n. 2762 del 5 giugno 1935 sulle fondazioni: di conseguenza, lo Stato applica alle fondazioni di comunità religiose norme che erano state concepite per altri tipi di fondazioni e regola i propri rapporti con esse mediante ordinanze di polizia: persino le associazioni a scopo caritativo, finalizzate ad esempio alla gestione di un ospedale, sono assoggettate all'imposta di società, il che costituisce indubbiamente una violazione dell'art. 41, co. 3 del Trattato di Losanna

Gli edifici religiosi che per una prolungata assenza di sacerdoti o di fedeli non sono più utilizzati, divengono parte del patrimonio dello Stato, e in virtù di questa legge molte minoranze, come la greco ortodossa, l'ebrea, l'armeno ortodossa hanno perso luoghi di culto.

Per quanto riguarda la costruzione di edifici di culto, le modifiche effettuate grazie alla legge n. 4928 – la sesta legge di armonizzazione europea<sup>71</sup> – comprendono emendamenti della legge n. 3194 del 3 maggio 1985 sulle costruzioni. Questi emendamenti potrebbero avere delle ripercussioni dirette sulla possibilità di costruire chiese: contrariamente a quanto avveniva in passato, i piani regolatori possono prevedere non solo la costruzione di moschee, ma anche chiese cristiane e sinagoghe, precisando comunque che le autorità pubbliche

---

<sup>69</sup> Il testo del Trattato è disponibile sul sito <http://www.dodecaneso.org/Losanna1.htm>. In particolare nel Titolo III, gli artt. da 37 a 45 sono dedicati alla libertà di religione e ai rapporti con le minoranze.

<sup>70</sup> M.P PRICE., *Storia della Turchia dall'impero alla repubblica*, Cappelli, Bologna, 1958.

<sup>71</sup> Nel 1998 la Turchia ha fatto domanda di ingresso nella UE, ma prima che la candidatura possa essere accettata devono essere superati pesanti ostacoli non solo sul piano economico, ma anche sul fronte della tutela dei diritti umani, ancora insufficientemente garantita. Fra il febbraio 2002 e il maggio 2004 il Parlamento turco ha votato ben otto leggi di armonizzazione europea, ma occorrerà attendere per vedere se queste leggi e le altre che sono state annunciate avvicineranno effettivamente la Turchia al suo obiettivo a breve termine.

Nel 1993, in occasione del Consiglio europeo di Copenaghen, l'UE ha condizionato l'adesione dei Paesi candidati al soddisfacimento di tre gruppi di criteri, i cosiddetti «criteri di Copenaghen». Il «criterio politico» riguarda la stabilità istituzionale, l'ordine democratico e il principio dello stato di diritto, la difesa dei diritti umani, nonché il rispetto e la protezione delle minoranze.



dispongono di una grande discrezionalità di giudizio; infatti questi luoghi di culto possono essere eretti solo previa autorizzazione dell'amministrazione civile, ma non è chiaro chi sia abilitato a chiedere l'autorizzazione per l'erezione, dato che le Chiese cristiane e più in generale tutte le comunità religiose in Turchia non hanno personalità giuridica, e non possono quindi avanzare realmente una domanda di autorizzazione all'erezione di luoghi di preghiera. In una lettera aperta comune, datata 23 settembre 2003, sulla questione dei bisogni religiosi delle minoranze cristiane e non islamiche in Turchia, le grandi Chiese della Turchia hanno chiesto allo Stato turco di riconoscere la personalità giuridica di tutte le Chiese e di tutti i patriarcati cristiani eliminando così tutti gli ostacoli giuridici che le penalizzano, ma il Ministero turco degli affari esteri ha risposto alle istanze dei pro-memoria della Segreteria di stato vaticana, datati 5 luglio e 21 settembre 2002, affermando che il riconoscimento di uno statuto giuridico di una comunità o di un gruppo religioso come quello dei credenti della Chiesa cattolica era inconciliabile con il principio dello Stato laico sancito dalla Costituzione e, inoltre, che la Turchia non aveva alcun obbligo contrattuale che prevedesse il riconoscimento di uno statuto giuridico nei riguardi della Chiesa cattolica o di qualsiasi altra comunità<sup>72</sup>.

È un dato di fatto che il principio "libera Chiesa in libero Stato", tipico di tutti i Paesi europei, non trovi applicazione in Turchia. Nel preambolo della Costituzione in vigore dal 1982 e nell' art. 24 paragrafo 4 della stessa si "vieta ogni tentativo di abusare della religione", ma tale rigore formale viene tradito nella pratica: lo Stato, infatti gestisce l'organizzazione della vita religiosa, amministra i beni religiosi e finanzia il personale addetto al culto. Per dirla nei termini espressi da Emre Okten, professore di diritto internazionale alla Galatasaray University "è accaduta una curiosa osmosi. Il politico è penetrato nel religioso per controllarlo meglio, e il religioso ne ha approfittato per introdursi nell'apparato statale"<sup>73</sup>.

## **5 - La Dichiarazione Islamica Universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'Islam**

---

<sup>72</sup> O. OHERING, *La situation des droits de l'homme. La Turquie sur la voie de l'Europe. Où en est la liberté religieuse*, in *Il Regno* n. 17, 1 ottobre 2005, disponibile sul sito <http://rassenastampa.totustuus.it/modules>.

<sup>73</sup> Cit. da C. ALTOMONTE e A. VILLAFRANCA, *L'adesione della Turchia, un problema mal posto*, in *Corriere della Sera*, 20 ottobre 2003, p. 16.



La Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo (DIUDU) è stata solennemente proclamata a Parigi nel palazzo dell'UNESCO nel 1981. Promotore di tale dichiarazione è stato il Consiglio Islamico d'Europa, organismo privato con sede a Londra, che non ha carattere di ufficialità e non gode del riconoscimento da parte di altri organismi sovranazionali espressione del mondo islamico.

La Dichiarazione si situa all'interno dell'ambito culturale islamico: diritti e doveri sono stabiliti in base alla *Shari`a* (che nella versione inglese e francese del testo viene tradotta genericamente con il termine Legge, sminuendone la portata)<sup>74</sup>. Benché si professi universale, è una dichiarazione in cui il soggetto pieno dei diritti è il credente musulmano, e la lunga premessa si chiude con l'affermazione della necessità di istituire un ordine islamico<sup>75</sup>: segue poi un catalogo dei principali diritti, intervallati dalle *sure* del Corano da cui essi traggono legittimazione. Si tratta certamente di un tentativo che denota uno sforzo per rendere comprensibile il contenuto teologico islamico adeguandolo al linguaggio del mondo occidentale, ma rappresenta soltanto una prima tappa lungo un cammino di ricerca che dovrebbe portare ad una riformulazione del messaggio islamico in un linguaggio adeguato alla nostra epoca.

Maggiore rilievo ha invece la Dichiarazione sui diritti dell'uomo nell'Islam, approvata dalla XIX Conferenza dei Ministri degli affari esteri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, nel 1990<sup>76</sup>. Essa

---

<sup>74</sup> 'ALI MERAD, *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in A. PACINI, *L'Islam e il dibattito*, op. cit., pag. 121, sottolinea una serie di divergenze tra la versione araba e quella inglese e francese del testo: si ha l'impressione che le versioni occidentali mirino a rassicurare i non musulmani e ad esporre loro l'etica islamica in termini accettabili per una mentalità impregnata dei moderni principi relativi ai diritti umani; la versione araba sembra invece piuttosto destinata a soddisfare una mentalità abituata a una visione classica della legge islamica.

<sup>75</sup> Ad un'attenta analisi la Dichiarazione sembra prendere in considerazione tanto i diritti umani quanto le prerogative del potere politico, il quale potrebbe appellarsi all'autorità della legge islamica per servire i propri scopi; P. BELLINI, *Diritti secolari e diritti religiosi: questioni di metodo*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, n. 3/2003, pag. 217. Ciò va manifestamente contro l'oggetto essenziale della Dichiarazione, vale a dire la tutela della persona umana, che è sempre troppo debole e sguarnita di fronte ai sistemi politici e ai poteri costituiti. La dichiarazione fa continuo riferimento ai «limiti previsti dalla legge», i quali generalmente riflettono, sotto i regimi autoritari, l'espressione degli interessi della classe dominante (civile, militare o clericale).

<sup>76</sup> L'Organizzazione della Conferenza Islamica è un'organizzazione internazionale con una delegazione permanente presso le Nazioni Unite. Rappresenta 57 paesi del Medio Oriente, Africa, Asia Centrale e del Subcontinente indiano.



presenta 12 principi suddivisi in 25 articoli: è opportuno ricordare che questa dichiarazione è stata considerata dal suo editore la prima codificazione dei principi della legge divina islamica per ciò che concerne i diritti umani. Dal punto di vista dei contenuti la Dichiarazione dell'OCI del 1990 si muove sulla stessa linea della DIUDU del 1981. L'ambito culturale di riferimento è quello strettamente islamico: pur affermando l'eguale dignità di tutti gli uomini, il soggetto pieno dei diritti nella Dichiarazione dell'OCI sembra essere il musulmano credente, perché "la vera fede garantisce un accrescimento della dignità sulla via dell'umana perfezione" (art. 1). Inoltre il riferimento per stabilire diritti e doveri è la *Shari'a* interpretata tradizionalmente: l'art. 2 sembra permettere le punizioni corporali sciaraitiche, l'art. 5 sulla libertà di matrimonio omette di menzionare la religione come possibile forma di discriminazione da evitare, l'art. 10 indica l'Islam come la religione naturale dell'uomo e concede la possibilità di perseguire un'eventuale opera missionaria nei confronti dei non musulmani; l'art. 6 garantisce la supremazia del padre rispetto alla madre nell'educazione dei figli, affermando che essa deve essere data secondo le norme e i valori contenuti nella *Shari'a*.

Anche gli artt. 17 e 22, relativi rispettivamente al diritto a vivere in un ambiente privo di flagelli morali e al diritto alla libertà di espressione, sono fortemente limitativi rispetto al diritto alla libertà di pensiero e di espressione nonché, più radicalmente, alla libertà di coscienza, così come espressi negli artt. 18 e 19 della Dichiarazione universale del 1948: infatti l'art. 22 afferma che ogni individuo ha diritto di esprimere liberamente la sua opinione purché in modo non contrario ai principi della legge islamica; inoltre l'art. 22, pur riconoscendo che l'informazione è una necessità vitale per la società, sancisce che è vietato sfruttarla, abusarne o offendere le cose sacre e la dignità dei profeti, e richiama chiaramente l'istituzione islamica della *hisba* in cui trova espressione giuridica a livello individuale il principio coranico del diritto/dovere collettivo di invitare al bene e proibire il male. Nonostante l'affermazione di principio del diritto alla libertà di opinione e di espressione, l'esercizio concreto di questo diritto sembra venire annullato dalle clausole fortemente limitative riguardanti la sua compatibilità con la *Shari'a* e il divieto generale di diffondere opinioni che possano disgregare la società, infatti gli artt. 17 e 22 consentono allo Stato, alla comunità musulmana o ai suoi rappresentanti un'ampia

---

L'organizzazione, fondata a Rabat, in Marocco, il 25 settembre 1969, ha come finalità la salvaguardia degli interessi e lo sviluppo delle popolazioni musulmane nel mondo.



possibilità di intervento discrezionale che limita moltissimo l'esercizio di tali libertà fondamentali. Stranamente la Dichiarazione dell'OCI tace sui diritti dei non musulmani: tuttavia l'art. 10 proclama che l'Islam è la religione naturale dell'uomo, per cui si potrebbe dedurre che, seguendo il diritto musulmano classico, i non musulmani siano in una situazione di inferiorità giuridica (si veda l'art. 1). Anche l'art. 23b è interpretabile in questo senso, dal momento che afferma il diritto di ogni individuo "a ricoprire cariche pubbliche conformemente alle disposizioni della legge islamica. Infine, a sciogliere ogni possibile equivoco sull'orizzonte culturale e giuridico della Dichiarazione dell'OCI, gli artt. 24 e 25 affermano che in caso di dubbio sull'interpretazione dei singoli articoli bisogna ricorrere alla *Shari'a*<sup>77</sup>.

Tanto la Dichiarazione dell'OCI quanto la DIUDU si situano dunque sulla stessa linea: esprimono posizioni ancora distanti rispetto alla cultura egualitaria ed emancipatrice espressa dai diritti universali dell'uomo, sia pure nell'apprezzabile tentativo di ricercare un rapporto dialettico tra l'autorevolezza della fonte e il mutamento sociale: ciò rende necessaria un'interpretazione della Legge flessibile e adeguata a rispondere ai nuovi bisogni esistenziali dell'individuo, che si concretizzano in un adeguato riconoscimento dei suoi diritti e libertà fondamentali.

## 6 - La Carta Araba dei diritti dell'uomo. Prospettive di laicità e di ecumenismo dal testo del 1994 a quello del 2004

La Carta Araba rappresenta una tappa importante nell'itinerario del mondo musulmano verso il pieno riconoscimento dei diritti umani, e si differenzia per struttura e contenuto dalle precedenti Dichiarazioni che abbiamo esaminato. È stata approvata per la prima volta con la risoluzione n. 5437 del 1994 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi, tuttavia l'assenza di ratifiche da parte degli Stati aderenti aveva indotto

---

<sup>77</sup> Il principio che le Legge Islamica sia il solo riferimento interpretativo della disciplina contenuta nella Dichiarazione esprime la volontà di evitare che una dichiarazione contenente precetti che hanno origine in una cultura islamica alla quale sono destinati, possano essere letti e interpretati facendo ricorso a categorie culturali differenti, che potrebbero distorcere il senso e il contenuto. Per altro verso proprio questa ribadita subordinazione e l'imprescindibilità del ricorso interpretativo alla *Shari'a* introducono degli elementi di indeterminatezza per il fatto che la natura e lo sviluppo della Legge, come insieme di principi e precetti derivanti dal Corano e dalla *Sunna*, ne dimostrano in qualche modo il carattere di relatività storica". G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., pp. 219-220, M.A. AL-MIDANI., *L'organisation de la Conférence islamique et les droits de l'homme*, in *Turkish yearbook of human rights*, 1994, vol. 16.



il Consiglio ad adottare una Risoluzione per raccomandare agli Stati arabi di accelerare il processo di firma e di ratifica della Carta, che non è mai entrata in vigore. Successivamente si è ritenuto opportuno rivedere ed aggiornare il testo della Carta alla luce degli standard internazionali in materia di protezione dei diritti dell'uomo, e questa iniziativa è stata ratificata nella decisione 6302/119 (Parte II) del 24 marzo 2003.

Al termine di due sessioni straordinarie della Commissione araba permanente dei diritti dell'uomo nei mesi di giugno e di ottobre 2003, interamente dedicati all' ammodernamento della Carta araba e nel corso delle quali le proposte degli Stati membri della Lega sono state discusse, è stato adottato un testo finale nella riunione complementare alla seconda sessione straordinaria che si è tenuta dal 4 al 15 gennaio 2004.

Nel quadro di un accordo di assistenza tecnica, l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i diritti dell'uomo e la Lega degli Stati arabi hanno costituito un gruppo di esperti arabi nominati dagli organi di sorveglianza dell'applicazione dei trattati delle NU incaricati di esaminare il testo della Carta araba nelle sue versioni del 1994 e del 2003 e di valutare la sua conformità alle norme internazionali in materia di protezione dei diritti dell'uomo. Al termine di una riunione tenutasi al Cairo dal 21 al 26 dicembre 2003, il gruppo di esperti ha formulato un certo numero di raccomandazioni e ha proposto un nuovo testo.

La CIJ (Commissione Internazionale di giuristi), ha notato che il testo adottato nel gennaio 2004 ha comportato una innovazione significativa della quasi totalità dei diritti menzionati nel testo del 1994, ed assicura un livello di protezione simile a quello delle Dichiarazioni Universali in materia di diritti dell'uomo.

Il nuovo testo si compone di 53 articoli, a fronte dei 43 del testo del 1994; nel preambolo vi è un riferimento alla Nazione araba come culla delle religioni e luogo d'origine della civiltà, tuttavia un innovativo elemento di ecumenismo si rinviene quando, con riferimento al richiamo alla fratellanza ed eguaglianza tra gli esseri umani, questi principi si riconoscono come sanciti dalla *Shari'a* e dalle altre religioni celesti: l'enunciazione dei contenuti fondamentali che riempiono e connotano l'essenza della libertà e della dignità umana non è slegata da una prospettiva religiosa, ma non perde di vista l'obiettivo della laicità<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Per consultare il testo della Carta Araba del 1994 si veda A. PACINI, *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, pp. 229-236. Per un commento ai suoi articoli si veda altresì G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., pp. 221-229.



In virtù di questa prospettiva vengono fatti propri i principi della Carta delle Nazioni Unite, della DIUDU, delle disposizioni dei due Patti delle Nazioni Unite del 1966 (sui diritti civili e politici<sup>79</sup> e sui diritti economici, sociali e culturali) e della Dichiarazione dell'OCI, tutti atti che costituiscono l'eredità comune del patrimonio etico e giuridico dell'umanità.

Il richiamo alla Nazione Araba<sup>80</sup> e non all'Islam costituisce l'espressione del contesto culturale e storico all'interno del quale si va ad innestare la disciplina dei diritti umani e delle libertà fondamentali dell'uomo; il preambolo fa riferimento anche al razzismo che deve essere combattuto per i suoi aspetti discriminatori, e sottolinea il primato del diritto e il suo contributo alla protezione dei diritti dell'uomo considerati nella loro universalità e complementarietà.

Così la Carta afferma all'art. 1 il diritto di tutti i popoli ad autodeterminarsi e a disporre delle proprie ricchezze e sorgenti naturali, nonché il diritto di determinare liberamente il proprio statuto politico e promuovere lo sviluppo economico, sociale e culturale. Questo art. 1 corrisponde all'art. 1, par. 1 e 2, dei Patti internazionali sui diritti dell'uomo del 1966; esso rappresenta un manifesto degli obiettivi che si intendono realizzare, e cioè porre i diritti dell'uomo al centro delle preoccupazioni nazionali degli Stati arabi, inculcare all'essere umano la fierezza della sua identità e fare in modo che sviluppi una cultura di fratellanza umana, di tolleranza e di apertura agli altri facendo attecchire il principio per cui tutti i diritti dell'uomo sono universali, indivisibili ed indissociabili. La nuova versione della Carta consacra altresì il principio di non discriminazione, la parità di opportunità e l'uguaglianza sostanziale tra uomo e donna (art. 3), sancendo per gli Stati un ruolo attivo nell'eliminazione di ogni forma di

---

<sup>79</sup> Il Patto Internazionale relativo ai diritti civili e politici è stato ratificato dall'Algeria, Egitto, Iraq, Giordania, Kuwait, Libano, Marocco, Sudan, Siria, Tunisia e Yemen.

<sup>80</sup> Il Nazionalismo Arabo è un movimento ideologico che ha suscitato prima e animato poi la ricomparsa sulla scena mondiale, come oggetto politico autonomo, dell'insieme dei popoli arabofoni. Esso nacque in primo luogo come reazione contro il comunitarismo islamico su cui, tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, continuava a fondarsi la predominanza turca garantita dalla sopravvivenza statutale dell'impero ottomano (solo in un secondo tempo, i referenti divennero l'Europa e l'Occidente). In sostanza gli arabi dovettero riscoprire una loro nuova identità, diversa dalla semplice caratterizzazione religiosa, che ne sancisse un nuovo ruolo, appunto nazionale, entro la più ampia cornice rappresentata dall'*ummah* islamica. L'appello «i Paesi arabi agli arabi», divenne una sorta di manifesto per le prime organizzazioni indipendentistiche arabe antiottomane. Cfr. A. LAROUÏ, *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Milano 1969; F. MINGANTI, *Che cosa sono i movimenti politici arabi*, Astrolabio, Roma 1971; A. ABDEL-MALEK, *Il pensiero politico arabo*, Editori riuniti, Roma, 1973.



discriminazione<sup>81</sup>. La Carta non abolisce la pena di morte, ma la limita; così, l'art. 7 vieta la sua applicazione ai giovani di meno di diciotto anni, alla donna incinta fino al suo parto ed alla donna che allatta il suo bambino finché questo ultimo abbia raggiunto l'età di due anni.

L'art. 10 del testo attuale integra un'omissione del precedente laddove esplicita il divieto di schiavitù, della tratta di esseri umani e dello sfruttamento dei minori nei conflitti armati o per scopo di prostituzione. In materia di amministrazione della giustizia (artt. da 11 a 20) sono state maggiormente articolate le garanzie ad un equo processo, in virtù del principio secondo cui la giustizia dev'essere rispettosa dei diritti dell'uomo e i trattamenti penitenziari mirare al ravvedimento e reinserimento sociale del condannato (art. 20). Gli articoli successivi sono relativi al diritto alla vita privata (art. 21), ai diritti politici, alla libertà di associazione e di riunione, ai diritti delle minoranze religiose (art. 25), sostanzialmente invariati rispetto alla versione del 1994<sup>82</sup>. Una novità è costituita dall'art. 28 che prevede per chiunque, e non solo per i cittadini, il diritto di chiedere asilo politico per sfuggire alla persecuzione, anche la possibilità di chiedere il diritto di asilo non è consentita a chi ha commesso un'infrazione di diritto comune<sup>83</sup>. Maggiore spazio è dedicato alle libertà di pensiero, di credenza e di religione (art. 30), in cui rispetto al portato delle norme precedenti (artt. 26-27 del testo del 1994), si aggiunge che le restrizioni al diritto di manifestare le proprie convinzioni, la propria religione e di

---

<sup>81</sup> La Commissione Internazionale dei Giuristi ha osservato che mentre nell'art. 3, tra i fattori di discriminazione, insieme alla razza, al sesso, al colore, alla lingua vi sono anche le credenze religiose, l'opinione, il pensiero e l'handicap fisico e mentale, nell'art. 4, invece, laddove si prevede la possibilità per gli Stati aderenti di derogare alle disposizioni della Carta nella misura dello stretto necessario, purché non contrastino con gli obblighi derivanti dal diritto internazionale e non comportino discriminazione, tra i fattori elencati vi è solo la religione, mancando gli altri riferimenti al pensiero, all'opinione, alla nascita o all'handicap. Si veda a proposito il *Commentaire de la Commission internationale de juristes*, del febbraio 2004, reperibile sul sito [www.icj.org](http://www.icj.org)

<sup>82</sup> La Carta riconosce il diritto delle minoranze alla propria cultura, ai propri insegnamenti e alla propria religione, cioè prende atto di un pluralismo comunitario su base etnico-religiosa. Nel luglio 1976 ad Algeri fu proclamata la Dichiarazione universale dei diritti dei popoli, che conteneva all'art. 19 il diritto delle minoranze alla propria identità e al proprio patrimonio culturale, nonché il diritto di partecipazione alla vita pubblica in eguaglianza con gli altri cittadini. Pur nella consapevolezza che queste previsioni sono state più volte disattese, il loro riconoscimento lascia intravedere una presa di coscienza del mondo arabo della necessità di tutelare le minoranze. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit, pp. 225-226

<sup>83</sup> A differenza di quanto previsto nello statuto dei rifugiati del 1951 e del suo protocollo addizionale del 1967.



praticarne individualmente o collettivamente i riti devono essere previste per legge e devono essere esclusivamente quelle necessarie ad una società tollerante e rispettosa dei diritti e della libertà dell'uomo. Si prevede altresì l'obbligo per i genitori o i tutori di assicurare liberamente l'educazione religiosa e morale dei loro figli. L'art. 33 definisce la famiglia fondata sul matrimonio come la cellula naturale e fondamentale della società, e gli Stati si impegnano ad adottare tutte le disposizioni legislative, amministrative e giudiziali per assicurare il benessere fisico e psicologico di tutti i suoi membri, in particolare le donne e i minori. Ai soggetti deboli o svantaggiati questa nuova versione della Carta dedica ampi spazi, come nell'art. 34, in materia di idoneità al lavoro e sfruttamento economico, e nell'art. 40 con riferimento ai soggetti disabili o handicappati fisicamente o mentalmente<sup>84</sup>; la novità più significativa è che gli Stati non si limitano a riconoscere dei diritti, ma si impegnano a farsi garanti della loro attuazione con progetti di insegnamento individualizzato (art. 41) che miri allo sviluppo totale dell'essere umano, alla sua formazione e sensibilizzazione (art. 39) e con l'obbligo di fornire a ciascuno cibo di base e acqua potabile (art. 39.5), nonché le cure mediche necessarie per evitare la mortalità, combattere fattori di inquinamento ambientale e la diffusione del tabagismo, della droga e di sostanze psicotrope. Gli Stati firmatari inoltre si impegneranno (art. 44), nel caso in cui le disposizioni legislative interne non garantiscano in modo effettivo la messa in opera dei diritti enunciati nella Carta, a prendere conformemente alle proprie procedure costituzionali le misure idonee affinché questi siano riconosciuti; un'altra norma importante è l'art. 43 riguardante l'interpretazione della Carta, che non potrà essere in contrasto con i diritti e le libertà protette dalle leggi interne degli Stati e dagli strumenti internazionali relativi ai diritti dell'uomo adottati o ratificati dagli Stati, ivi compresi i diritti della donna, del bambino e delle minoranze.

Viene confermata la presenza già prevista nel testo del 1994 di un Comitato di esperti in diritti dell'uomo, composto da sette membri dei Paesi firmatari, eletti a scrutinio segreto per quattro anni, cui gli Stati devono garantire l'immunità da ogni forma di pressione morale o materiale che potrebbero ricevere in virtù della funzione da essi svolta (art. 47), con il compito di presentare alla Commissione Permanente per

---

<sup>84</sup> Si riprendono gli elementi essenziali della risoluzione della Commissione per i diritti dell'uomo 2003/49 del 23 aprile 2003 sui diritti fondamentali delle persone handicappate, della Risoluzione 37/52 del 3 dicembre 1982 dell'Assemblea Generale riguardante l'adozione del Programma di azione mondiale concernente le persone handicappate, della Risoluzione 48/96 del 20 dicembre 1993 dell'Assemblea Generale sull'adozione delle regole per l'uguaglianza delle chances degli handicappati.



i diritti dell'uomo relazioni e progetti al fine di promuovere la cooperazione tra gli Stati in vista di una più efficace tutela dei diritti umani. Il Comitato può altresì richiedere agli Stati informazioni supplementari rispetto ai rapporti annui da essi presentati sulle misure intraprese per dare effetto ai diritti ed alle libertà garantite dalla Carta, ed ha il potere di formulare raccomandazioni. La Carta entrerà in vigore due mesi dopo la data del deposito del settimo strumento di ratifica presso la Segreteria della Lega. Portata innovativa ha l'art. 50, che prevede la possibilità per ogni Stato di presentare per iscritto proposte per la modifica della Carta. Dopo la notifica di queste proposte agli altri Stati, il Segretario generale invita questi ultimi ad esaminarle in vista della loro approvazione prima che siano presentate al Consiglio della Lega per la loro adozione, e l'art. 51 precisa che "le modifiche hanno effetto una volta approvate dai due terzi degli Stati aderenti alla Carta".

#### **7 - L'attualizzazione della Carta: osservazioni sulla conformità effettiva agli standards dei documenti internazionali**

L'importanza di questa Carta si rinviene nell'introduzione di una visione innovativa del rapporto tra società civile e religione, che, sia pure senza rompere drasticamente con la tradizione culturale araba, opera una significativa svolta nella direzione di un dialogo costruttivo e propositivo con le altre religioni e culture <sup>85</sup>.

Da più parti si è riconosciuto come le modifiche apportate nel 2004 abbiano rappresentato significativi miglioramenti nel raggiungimento dell'obiettivo perseguito dagli Stati Arabi, cioè di rendere la Carta araba più conforme agli standards internazionali in materia di protezione dei diritti dell'uomo. Ciò nonostante la CIJ, Commissione Internazionale dei giuristi ed altri movimenti di intellettuali arabi hanno mosso alcune osservazioni critiche evidenziando alcune lacune del testo in esame: in particolare, la CIJ ha invitato gli autori della Carta araba a sopprimere la condanna del sionismo presente nel preambolo, al fine di "consacrare la Carta alla sola protezione dei diritti umani nella regione araba, senza digressioni di natura politica". Altra questione è poi quella dell'uguaglianza tra uomo e donna, che l'art. 3 lettera c sancisce sul piano della dignità umana, dei diritti e dei doveri "nel quadro della discriminazione

---

<sup>85</sup> Nella dichiarazione Universale dell'UNESCO sulla diversità culturale del 2001, si afferma che "la difesa della diversità culturale è un imperativo etico, inscindibile dal rispetto della dignità della persona umana, che si fonda sul diritto alla diversità ed alla pluralità delle identità".



positiva istituita a vantaggio della donna nella *Shari'a* islamica, nelle altre leggi divine e nelle legislazioni e strumenti internazionali”.

In questo modo vi deve sempre essere un compromesso tra gli strumenti internazionali e gli strumenti religiosi che fanno da fondamento al riconoscimento dei diritti della donna, la cui uguaglianza rispetto all'uomo si prevede altresì “davanti alla legge”, ma non “nella legge”<sup>86</sup>. Inoltre nessun riferimento è fatto agli spazi in cui possono esercitarsi violenze né alle forme di violenza, fisica, morale e sessuale che può subire la donna o il bambino come invece è stato definito dalla Dichiarazione Internazionale sulle violenze contro le donne del 1993. Anche nell'art. 33, dedicato alla famiglia, non è enunciato il principio della parità di diritti e di doveri tra uomo e donna<sup>87</sup> all'interno del matrimonio. Altre perplessità sorgono riguardo al mantenimento della pena di morte, sia pure riservata ai casi di estrema gravità, che contrasta con l'inalienabile e universalmente riconosciuto diritto alla vita<sup>88</sup>, e all'omissione della Carta Araba in riferimento al divieto di pene crudeli, umilianti, inumane o degradanti<sup>89</sup>.

Si è osservato altresì che la Carta non instaura un sistema coerente che possa monitorare la corretta applicazione delle norme da parte degli Stati: nel dispositivo nulla permette allo Stato firmatario e recalcitrante di essere costretto a rispettarne il contenuto, non esiste una

---

<sup>86</sup> Il fondamento della disuguaglianza tra uomo e donna nell'Islam si rinviene nel versetto IV, 34 del Corano: “ *Gli uomini sono preposti alle donne perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle*”. Questo versetto, che sancisce il principio della *qawama*, cioè dell'autorità tutoria dell'uomo sulla donna, si fonda sulla superiorità degli uomini, anche rispetto alla forza fisica, e sull'obbligo di sostenere economicamente le donne. Tuttavia oggi le condizioni di vita attuali rendono possibile l'indipendenza economica della donna, e la forza fisica non è più determinante dato il primato del diritto, pertanto si potrebbe ricorrere ad altri numerosi versetti del Corano che parlano di onore e uguale dignità per tutti i figli d'Adamo, senza distinzione di sesso, razza e religione, per fondare un rapporto tra uomo e donna basato su una sostanziale eguaglianza. Sul dibattito in corso nel mondo islamico sui diritti delle donne nei diversi sistemi arabo-islamici si consulti il sito <http://www.uga.edu/islam/Islamwomen.html>.

<sup>87</sup> La ICJ a proposito invita la Commissione araba dei diritti dell'uomo a « *Reprendre la formulation retenue par le Pacte international relatif aux droits civils et politiques lequel consacre l'égalité de droits et de responsabilités des époux au regard du mariage, durante le mariage et lors de sa dissolution* »

<sup>88</sup> Per tutte le Osservazioni cfr. *Commentaire de la Commission internationale de juristes*, del febbraio 2004,

<sup>89</sup> La ICJ a proposito invita a « *Incorporer une disposition équivalente à l'article 15 de la Convention contre la torture selon lequel toute déclaration dont il est établi qu'elle a été obtenue par la torture ne peut être invoquée comme un élément de preuve dans une procédure, si ce n'est contre la personne accusée de torture pour établir qu'une déclaration a été faite*».



giurisdizione internazionale che possa dirimere le questioni nate della sua applicazione, né i cittadini possono avvalersi di strumenti di tutela dei diritti sanciti dalla Carta se non davanti alle loro giurisdizioni nazionali.<sup>90</sup>

Gli artt. 45, 46, 47 e 48 prevedono una commissione che ha il ruolo di controllare l'applicazione della Carta e di fare dei rapporti sui Paesi, però i membri della commissione sono proposti dagli Stati e la società civile ne è esclusa, pertanto la sua autonomia è garantita soltanto dall'impegno degli Stati, mancando la neutralità dei rapporti, mentre sarebbe opportuna la partecipazione di istanze indipendenti e di osservatori della società civile. Finora hanno firmato la Carta Arabia Saudita, Marocco, Egitto, Giordani e Tunisia<sup>91</sup>: proprio in Tunisia, che è uno degli Stati più all'avanguardia nel processo di secolarizzazione, è stata presentata il 3 giugno del 2005<sup>92</sup> una petizione al Presidente della Repubblica con lo scopo di chiedere il ritiro del testo depositato alla Camera dei Deputati e l'apertura di un dibattito nazionale affinché la Carta Araba non fosse ratificata in quanto rappresenta un passo indietro rispetto alle disposizioni legislative tunisine, particolarmente evolute in materia di diritti della donna.

I firmatari, prevalentemente studiosi, universitari e intellettuali, tra cui una trentina di donne, annunciano la loro preoccupazione alla lettura delle disposizioni della Carta araba dei diritti dell'uomo, attualmente in discussione alla Camera dei Deputati a Tunisi per la ratifica. In Tunisia infatti lo statuto delle donne è retto dal Codice dello statuto personale (CSP), un insieme di leggi molto liberali per un paese arabo-musulmano, proclamato nel 1956 e l'uguaglianza giuridica dei sessi è inserita anche nella Costituzione del 1959 per ciò che riguarda il diritto di voto, di eleggibilità e di lavoro remunerato<sup>93</sup>.

Questo è quanto è stato osservato ma non è di poco conto l'apertura che il mondo arabo sta affrontando e gli enormi passi avanti

---

<sup>90</sup> Cfr. HAFIDHA CHEFIR, *La modernisation de la Charte arabe des droits de l'homme*, *Revue des droits fondamentaux*, Janvier-décembre 2004.

<sup>91</sup> F. TRAMONTANA, *La nuova Carta Araba dei diritti dell'Uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, n. 2/2005, p. 1480 e seg.

<sup>92</sup> *Pétition à Tunis pour le reject de la Charte Arabe des droits de l'homme*. Il testo della petizione, con l'elenco degli intellettuali e delle organizzazioni che l'hanno sottoscritta è presente sul sito [www.reveiltunisien.org](http://www.reveiltunisien.org)

<sup>93</sup> Queste leggi bandivano già la poligamia, aprivano la via all'istruzione obbligatoria delle ragazze, alla contraccezione, alla libertà di scelta del coniuge, sopprimevano il ripudio, introducevano il matrimonio civile ed il divorzio giudiziale. Le tunisine formano oggi un quarto della popolazione attiva, rappresentano il 22% dei deputati, il 31% degli avvocati, il 27% dei magistrati e più della metà degli studenti all'università.



rispetto ai Documenti elaborati soltanto un decennio fa; a questo proposito non dobbiamo dimenticare che la realtà dei Paesi arabi non è uniforme, e all'interno degli stessi Stati ci sono difficoltà concrete dei Governi ad arginare fenomeni di fondamentalismo islamico che destabilizzano le società e mettono in pericolo la politica interna. Per questo motivo le legislazioni ancora molto timidamente si stanno avviando ad un processo di completa secolarizzazione, e la stessa Carta araba ancora non è stata ratificata, proprio perché il percorso di riconoscimento dei diritti umani è travagliato e oscilla tra le istanze laiche, per lo più sostenute dalle élites che hanno guidato il percorso di emancipazione post-coloniale e mirano ad una cooperazione euromediterranea, e spinte centripete fortemente legate all'eredità spirituale che rinunciano con fatica ad una società modellata sulla Legge islamica.<sup>94</sup> Tuttavia sulla base delle iniziative in atto c'è da trarne ottimi auspici per un futuro di dialogo e riconoscimento, che porti, senza rinunce di nessuno alla propria identità, alla costruzione di società multiculturali, mature ed aperte al dialogo in funzione di una sempre crescente attenzione verso l' uomo, le sue libertà ed i suoi bisogni.

---

<sup>94</sup> S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in *Rivista internazionale diritti dell'uomo*, maggio-agosto 2001, pp. 416-467