

DIRITTI UMANI, ISLAM E REALTÀ ITALIANA*

Pasquale Lillo

Università della Tuscia di Viterbo (Italia)

Abstract: The presence of Islamic Communities in different areas of the Italian territory has created a number of problems of social integration, is cultural is legal, that have given rise, in some cases, to significant legal proceedings. This scientific work, inspired, among other things, by the reading of a significant collective Work published recently in Italy, analyzes the contemporary phenomenon –common also to other Countries “Western”– in the light of Italian law and its constitutional requirements. The research shows that, for the purpose of a harmonious civil society, the legitimate aspiration to a specific protection of religious Muslim identity must necessarily combine with the need to respect fundamental human rights, even within the same Islamic Communities exist in Italy.

Keywords: Human rights - Faiths religious Freedom - Freedom of conscience - Offences religiously oriented.

Abstract: La presenza di Comunità islamiche in diverse aree del territorio nazionale italiano ha creato una serie di problemi di integrazione sociale, sia di natura culturale sia di carattere giuridico, che hanno dato vita, in alcuni casi, a importanti vicende giudiziarie. Questo lavoro scientifico, che trae ispirazione, fra l'altro, dalla lettura di una rilevante Opera collettiva pubblicata di recente in Italia, analizza tale fenomeno contemporaneo – comune anche ad altri Paesi “occidentali” – alla luce dell'ordinamento giuridico italiano e delle sue norme costituzionali. La ricerca evidenzia che, ai fini di una armoniosa convivenza civile, la legittima aspirazione ad una specifica tutela dell'identità religiosa musulmana deve necessariamente coniugarsi con l'esigenza di rispettare i diritti fondamentali dell'uomo, anche all'interno delle stesse Comunità islamiche esistenti in Italia.

*A proposito del volume di Carlo Cardia e Giuseppe Dalla Torre, *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappicheli Editore, Torino, 2015.

Parole chiave: Diritti umani - Confessioni religiose - Libertà religiosa - Libertà di coscienza - Reati religiosamente orientati.

SOMMARIO: 1. La fonte ispirativa.- 2. La matrice religiosa.- 3. Islam, eguaglianza e diritti fondamentali dell'uomo.- 4. I diritti umani nei Paesi musulmani.- 5. Religione e politica negli ordinamenti statali islamici.- 6. Integrazione sociale e autonomia confessionale.- 7. Limiti costituzionali all'autonomia confessionale.- 8. Legislazione ordinaria e statuti confessionali.- 9. La Carta dei valori.-

1. LA FONTE ISPIRATIVA

Le Comunità islamiche esistenti all'interno della società civile italiana contemporanea presentano una consistenza umana e numerica piuttosto rilevante. La loro diffusione e il loro radicamento in varie aree del territorio nazionale italiano stanno comportando, nel tempo, l'insorgenza di alcuni problemi pratici di adattamento — e di integrazione fra culture diverse— sia di natura sociale sia di carattere giuridico.

Nonostante la religione musulmana sia seguita in Italia da un nutrito e significativo gruppo di fedeli, gli islamici non hanno ancora perfezionato alcuna intesa formale con le autorità italiane, ai sensi dell'art. 8 della Costituzione, finalizzata a disegnarne il particolare regime giuridico. Condizione giuridica che sarebbe molto importante fissare, in quanto i suoi contenuti normativi toccherebbero diversi aspetti concreti della vita di un numero elevato di persone.

Da questo punto di vista, infatti, i diversi tentativi di negoziato e di stipula di uno specifico patto bilaterale fra Stato e islamici presenti in Italia hanno dato vita, fino ad oggi, ad alcune “bozze di intesa”; ma non ancora ad un testo patrizio definitivo approvato con legge da parte del Parlamento¹. Diversamente sta accadendo, invece, in relazione ad altre confessioni religiose di minoranza operanti in Italia, le quali, pur avendo consistenza numerica nettamente inferiore

¹ Cfr. sul tema, G. CASUSCELLI *Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico italiano. Emigrare per Allah/emigrare con Allah*, in AA.VV., *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, a cura di S. Ferrari, Bologna, 2000, p. 83 ss.; L. MUSELLI, *Islam ed ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1992, I, p. 621 ss.; ID., *A proposito di una recente bozza d'intesa coll'Islam*, ivi, 1997, I, p. 295 ss.; ID., *I rapporti tra Islam ed ordinamento italiano: una problematica intesa*, in *Il Politico*, 1999 (LXIV) n. 2, p. 295 ss.; ID., *Prospettive di disciplina giuridica del fenomeno islamico in Italia*, in AA.VV., *L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale. «Il libro, la bilancia, il ferro»*, a cura di O. Bucci, Napoli, 2006, p. 99 ss.

rispetto a quella musulmana, hanno stipulato specifiche intese con lo Stato (già approvate con legge².

Tale situazione sembra dovuta, innanzitutto, a ragioni di tipo formale, in relazione alla difficoltà di trovare, fra le diverse organizzazioni musulmane italiane, quella in grado di rappresentare in modo certo ed unitario l'intero universo islamico residente in Italia³. Ma sembra dovuta anche a ragioni di carattere sostanziale, in relazione al fatto che la religione islamica implica alcune visioni del mondo e della vita –e permette od impone ai propri fedeli atteggiamenti e comportamenti, obblighi e vincoli– che, pur essendo in astratto espressione di esercizio della libertà religiosa (individuale o collettiva), nondimeno, non possono trovare cittadinanza nell'ambito dell'ordinamento giuridico italiano⁴.

Da questo punto di vista, occorre ricordare che la Costituzione italiana riconosce alle confessioni religiose un'ampia sfera di libertà religiosa collettiva (art. 8.1 cost.); la quale, però, non può tradursi nella previsione statutaria confessionale di norme e regole, obbliganti i propri fedeli, che risultino in contrasto con l'ordinamento italiano (art. 8.2 cost.). Né, d'altro canto, l'aspirazione ad esercitare specifiche espressioni di libertà religiosa caratterizzanti il modo d'essere di una determinata comunità religiosa –ma che siano lesive dei diritti fondamentali dell'uomo, così come concepiti dalla Costituzione italiana– può tradursi nella relativa stipulazione di una intesa con lo Stato italiano (art. 8.3 cost.), volta a dare veste “legale” (a “legalizzare”) atti e atteggiamenti di natura religiosa (altrimenti e comunque) illegittimi sul piano giuridico e costituzionale.

² Per una lettura dei contenuti delle intese e degli accordi stipulati fra lo Stato ed alcune confessioni di minoranza ai sensi dell'art. 8 cost., cfr. S. BERLINGO', G. CASUSCELLI (a cura di), *Codice del diritto ecclesiastico*, Milano, 2009, p. 681 ss.; P. MONETA (a cura di), *Il Codice di diritto ecclesiastico*, Piacenza, 2014, p. 236 ss.

³ R. GUOLO *La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese*, in AA.VV., *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, cit., p. 67 ss.

⁴ Cfr. sul punto, C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Torino, 2015, p. 113-114, il quale sottolinea incisivamente che «la questione non riguarda tanto l'eventuale trasposizione di parti, o segmenti, della *sharia* nell'orizzonte giuridico europeo, che non avrebbe senso fuori dal contesto islamico, quanto quei contenuti della legge coranica che sono stati assimilati dalla coscienza e dall'interiorità dei musulmani, al punto da plasmarne la mentalità più profonda e influenzare i loro atteggiamenti esteriori anche fuori dei rispettivi contesti nazionali». Fra tali contenuti del diritto islamico, il chiaro Autore ricorda «la concezione del matrimonio e della famiglia ancora oggi fondata nella tradizione islamica sul principio della *poligamia*, e sulla netta prevalenza dell'elemento maschile rispetto a quello femminile» e della sottoposizione alla volontà dell'uomo di molti aspetti della vita di relazione della moglie e dei figli: tale impostazione contrasta «con quei valori di eguaglianza, e autonomia personale, che nel corso del tempo sono stati elaborati e sono stati codificati in occidente a prescindere da qualsiasi ottica confessionale». Ancora, l'Autore ricorda che «questioni tra le più gravi è quella della ostilità profonda, al limite del disprezzo e della emarginazione più totale, dell'Islam nei confronti di quei fedeli che si macchiano di apostasia (*riidaha*). Anche in questo caso il problema non concerne le pratiche esistenti in alcuni Paesi islamici, ove si può giungere fino all'eliminazione dell'apostata, quanto la difficoltà di accettare il mutamento di fede religiosa (da parte delle comunità musulmane europee) come dato fisiologico dell'esperienza umana».

Si tratta, in particolare, di talune regole e prescrizioni religiose islamiche che, in alcune specifiche materie, implicano l'esercizio di azioni e di comportamenti soggettivi, personali o comunitari, oggettivamente contrastanti con *beni* e con *valori* fondanti la complessiva struttura ordinamentale dello Stato; contrastanti, cioè, con grandezze valoriali che la Costituzione repubblicana del 1948 considera, in quanto tali, intangibili e inderogabili sia da parte dei soggetti privati sia parte dei soggetti collettivi (anche di natura religiosa).

Siffatti precetti di derivazione religiosa – la cui ipotetica applicazione da parte dei seguaci di fede musulmana, nell'ordinamento statale italiano, avrebbe dirette ricadute nella sfera delle relazioni sociali e del modello di convivenza civile tracciato dalla vigente Carta costituzionale – sono espressione di una particolare concezione culturale e religiosa dei diritti umani. Tale concezione, per certi versi, appare differente da quella seguita nelle società civili di stampo c.d. "occidentale", e trova fondamento giuridico tanto nel diritto islamico (contenuto originariamente nei *Testi sacri* dell'Islam) quanto nelle norme degli ordinamenti statuali di alcuni Paesi contemporanei a maggioranza musulmana.

Il presente lavoro si propone l'obiettivo di focalizzare alcuni nodi sensibili che tendono a condizionare il grado di compatibilità con la Costituzione italiana delle concezioni sui diritti dell'uomo di cui sono portatrici le Comunità islamiche presenti in Italia. Tali concezioni, che trovano radice essenzialmente sia nell'orizzonte particolare della tradizione culturale sia nella dimensione giuridica propria degli ordinamenti statali dei Paesi a maggioranza musulmana da cui i componenti delle Comunità islamiche stanziatesi in Italia provengono, per un verso, possono condizionare in maniera incisiva sia l'esercizio dell'autonomia statutaria islamica qualora travalichino i confini costituzionalmente previsti in materia; e, per altro verso, possono ridurre la possibilità concreta della stesura definitiva e finale di una intesa, con gli islamici, diretta a garantire e a valorizzare le tipicità e le specificità della loro religione (praticata) in Italia.

Non si tratta di un profilo tematico di portata soltanto teorica e formale, bensì rappresenta problematica di stretta attualità e di particolare valenza sociale; anche in ragione di una nutrita casistica concreta⁵, spesso elevata agli onori delle cronache⁶, e non di rado sfociata in delicate e complesse controversie

⁵ Cfr., per esempio, Cassazione penale, sez. VI, sentenza 4 aprile 2007, n° 14102, in *Diritto e religioni*, 2007, 2, p. 754 ss.; Cassazione penale, sez. V, sentenza 2 agosto 2007, n. 31510, *ivi*, 2008, 1, p. 810 ss.; Cassazione penale, sez. VI, sentenza 16 dicembre 2008, n° 46300, in *Giurisprudenza italiana*, 2010, p. 416; Cassazione penale, sez. VI, sentenza 29 maggio 2009, n° 22700, in *Diritto e religioni*, 2009, 2, p. 675; Cassazione penale, sez. VI, sentenza 30 marzo 2012, n° 12089, in *Diritto e religioni*, 2012, 1, p. 492 ss.

⁶ Cfr. S. CARMIGNANI CARIDI, *Alcuni spunti su pluralismo religioso, multiculturalismo, "cultural defense" e legge penale*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2012, 3-4, p. 647 ss.

che hanno investito la cognizione specifica di vari tribunali, italiani e stranieri⁷. In particolare, diverse sedi giudiziarie italiane di carattere penale sono state chiamate a pronunciarsi su casi di reati “culturalmente” ovvero “religiosamente” motivati, in quanto prodotti da comportamenti penalmente illegittimi, nella specie, dettati da particolari orientamenti culturali del soggetto o da suoi personali convincimenti di natura essenzialmente religiosa⁸.

Questa ricerca trae spunto dallo studio di una recente Opera collettiva⁹, particolarmente accurata, la quale esamina in maniera approfondita e dettagliata una serie di aspetti problematici, tecnici, sociali e giuridici, afferenti alla realtà della presenza musulmana nella società italiana.

L'Opera collettanea si apre con i saggi dei due Curatori, che, pur nella distinzione di contenuti e finalità, si integrano e si completano armoniosamente a vicenda.

Il primo contributo appare teso ad evidenziare i tratti di originalità della religione islamica e delle sue forme organizzative, insieme alle conseguenziali difficoltà di integrazione delle Comunità islamiche nel tessuto sociale italiano¹⁰. Il secondo contributo mette a fuoco i punti caratterizzanti il regime giuridico

⁷Sul punto, cfr. R. BENIGNI, *Identità culturale e regolazione dei rapporti di famiglia tra applicazioni giurisprudenziali e dettami normativi*, in Rivista telematica <www.statoechiese.it> *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, novembre 2008, p. 4 ss., la quale sottolinea, fra l'altro, sebbene da una prospettiva di studio più ampia, che «le culture, anche giuridiche, che l'immigrazione soprattutto araba ed asiatica portano oggi con sé, presentano innumerevoli e profondi punti di divergenza con gli ordinamenti occidentali. Basti pensare alla legge coranica che regola per molti aspetti la vita degli immigrati musulmani, applicando differenze di genere tra i membri della comunità, nonché rapporti gerarchici e patriarcali all'interno della famiglia con conseguenti limitazioni dei diritti personali degli individui. Senza parlare del reato di apostasia o del divieto di matrimoni misti che limitano gravemente la libertà religiosa. Terreni non meno 'sensibili' sono del resto gli atteggiamenti culturali e sociali quali il matrimonio delle bambine, ancora assai diffuso nei paesi orientali, o l'impiego usurante di minori nel lavoro, largamente praticato nella comunità cinese o infine, l'avvio alla pratica dell'elemosina e in alcuni casi a condotte microcriminali, nel caso dei rom. Emergono insomma fattori identitari che non si esauriscono in usanze e tradizioni di natura locale, annoverabili talora addirittura al folklore, le quali operano sullo sfondo di valori condivisi con la maggioranza». Inoltre, l'Autrice, segnala l'esistenza di «una crescente attività giurisdizionale che, chiamata a fare i conti con le interferenze dell'identità culturale nell'applicazione del diritto comune, mostra come le specificità culturali, non solo islamiche, possono acquisire rilevanza giuridica indiretta, fino a forzare i principi fondamentali degli ordinamenti occidentali, ciò soprattutto in materia di famiglia»; nella specie, «l'approccio giurisprudenziale alle problematiche identitarie nelle relazioni di famiglia, coinvolge vari ambiti: dai diritti derivanti a un matrimonio poligamico, alla disciplina dei ricongiungimenti, fino alle relazioni di “forza” all'interno della famiglia che generano talora comportamenti criminosi».

⁸ Cfr. di recente in argomento l'articolata analisi, anche giurisprudenziale, di G. CROCCO, *Sistema penale e dinamiche interculturali ed interreligiose*, in *Diritto e religioni*, 2015, 1, p. 108 ss., spec. 113 ss., e 121 ss.

⁹ AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, a cura di Carlo Cardia e Giuseppe Dalla Torre, Giappichelli, Torino, 2015.

¹⁰ C. CARDIA, *Le ragioni di una ricerca. Le originalità dell'Islam, le difficoltà dell'integrazione*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 3 ss.

dell'Islam in Italia, tanto in prospettiva storica quanto in relazione all'ordinamento vigente¹¹.

Il volume risulta arricchito, inoltre, dalla pubblicazione di saggi di altri valenti studiosi del settore, i quali –ciascuno secondo distinta metodologia, solidità ricostruttiva, sensibilità e profondità di indagine– affrontano in modo interessante diversi nodi problematici di grande attualità.

Così, alcuni contributi trattano, rispettivamente, i temi: delle fonti normative applicabili alle Comunità religiose islamiche; della configurazione istituzionale e organizzativa di dette Comunità, sia a livello nazionale sia a livello locale; delle attività confessionali svolte dalle predette Comunità religiose e dei connessi problemi di esercizio delle libertà di religione anche a livello locale; delle questioni della integrazione finanziaria dei migranti musulmani e delle forme di finanziamento pubblico e privato delle stesse Comunità islamiche. Ancora, altri saggi si occupano dei diversi aspetti che toccano la sfera matrimoniale e familiare musulmana; e della questione della centralità della famiglia e della scuola nel processo di integrazione sociale. Infine, alcuni scritti trattano, rispettivamente, dell'appartenenza confessionale islamica in relazione alla sfera dei rapporti di lavoro; nonché, degli emergenti aspetti della bioetica islamica in riferimento a particolari "materie sensibili".

L'Opera è ulteriormente valorizzata dalla presenza di una articolata, dettagliata e ben commentata parte documentale, tesa a ricostruire il quadro, le tappe e i risultati raggiunti dal dialogo intercorso fra le Istituzioni italiane e alcune Organizzazioni islamiche maggiormente rappresentative sul piano nazionale, segnatamente nella prospettiva di agevolare il processo di inclusione delle persone di fede musulmana nell'ambito della società civile italiana.

Traendo diretta ispirazione dai contenuti e dagli spunti di riflessione offerti dalle interessanti pagine dell'Opera citata, la presente ricerca intende partire dall'esame della concezione giuridica dei diritti fondamentali dell'uomo seguita nell'area dei Paesi a maggioranza musulmana, per poi saggiare il grado di possibile compatibilità di dette concezioni con il dettato normativo e valoriale, formale e sostanziale, della vigente Costituzione italiana.

2. LA MATRICE RELIGIOSA

Al fine di inquadrare correttamente questa problematica, occorre ricordare, preliminarmente, che la dottrina islamica individua nel suo «diritto», ossia nel diritto musulmano o «*shari'ah*» (che significa: la «strada da seguire, la «via di-

¹¹ G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 29 ss.

ritta rivelata da Dio per regolare e valutare la condotta umana»), il suo nucleo centrale, l'essenza stessa del suo spirito¹².

Tale «diritto», a sua volta, non può essere riconosciuto e interpretato prescindendo dalla sua *fonte* naturale ed essenziale: esso, infatti, non costituisce un ramo autonomo della scienza, ma risulta intimamente e necessariamente legato alla sua radice, ossia all'Islam. E, in veste di sorgente primaria dello stesso diritto musulmano, l'Islam non può considerarsi che come «religione della legge»¹³.

Secondo la concezione religiosa islamica originaria, fra mondo politico e dimensione religiosa, e fra sfera giuridica e religione, esisterebbe un sistema di rapporti basato su un principio di reciproca *identificazione*. Per cui, in base a questa particolare costruzione, nel mondo musulmano esisterebbe, sul piano oggettivo, uno stato di compenetrazione fra religione e diritto, da un lato, e di sovrapposizione fra religione e politica, dall'altro: che darebbe vita, conseguentemente, ad un sistema istituzionale di tipo *monistico*¹⁴.

Sotto l'aspetto giuridico, per la concezione musulmana tradizionale, «religione e diritto sono due ordini distinti, ma che s'integrano a vicenda, perché intimamente collegati per il loro fine, che è il benessere dell'uomo. I principi della fede...regolano il foro interno, e determinano ciò che l'uomo deve credere per conseguire la vita eterna; la legge positiva...disciplina la attività umana in quanto diretta ai fini terreni ed è il complemento necessario, il corpo, di quell'organismo di cui la Fede è l'anima»¹⁵.

Sotto il profilo politico, a capo della società musulmana, «come già a capo d'Israele...è Dio stesso. Il governo di Allah nel suo popolo è immediato e diretto. Gli Dei dell'antica tribù araba erano già i patroni ed i protettori dei loro adoratori. Allah, patrono...difensore...del Popolo Eletto, sottentra ora agli antichi Dei, e governa il popolo musulmano»: pertanto, «l'Islam è il governo di Allah, il regno di Dio nel suo popolo; il principio di unità e di coordinazione

¹² Cfr. A. D'EMILIA *Shari'ah*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, raccolti a cura di Francesco Castro, Roma, 1976, p. 45 ss.

¹³ Cfr. L. GARDET, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Parigi, 1981.

Sulle fonti, sulle caratteristiche, sulle partizioni e sulle diverse scuole del diritto musulmano, cfr., ampiamente, S.A.A. ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, ediz. it. a cura di M. Arena, Roma, 2008, p. 49 ss.; F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, in *Enc. giur.*, XI, Roma, 1989, p. 1 ss.; Id., voce *Diritto musulmano*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche. Sezione Civile*, VI, Torino, 1990, p. 284 ss.; R. DAVID-C. JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, a cura di R. Sacco, Padova, 1995, p. 396 ss.; e, da una prospettiva di studio diversa, G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, I, Torino, 1990, p. 53 ss.

¹⁴ S.E. BEN ABID, *La Shari'a fra particolarismi e universalità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1996/1, p. 41 ss., spec. 47 ss. Più in generale, sul pensiero politico musulmano, cfr. M. CAMPANINI *Islam e politica*, Bologna, 2001; B. LEWIS *Le language politique de l'Islam*, Parigi, 1988.

¹⁵ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, I, Roma, 1943, p. 7.

che in altre comunità si chiama *civitas, polis*, Stato, nell'Islam si personifica in "Allah"»¹⁶.

Seguendo questa specifica impostazione, secondo la dottrina islamica, l'itinerario assiologico giuridico-religioso attraversa l'intera vita del credente, in quanto «tutto il comportamento (sia nel foro esterno sia nell'interno) del musulmano (di chi, cioè, ha volontariamente accettato quell'abbandono alla volontà di Dio che è detto *Islam*) o, meglio, del *mukallaf* (cioè, del musulmano tenuto all'adempimento dei suoi obblighi religiosi), sia verso Dio sia verso gli altri uomini e verso se stesso, deve essere regolato da quella "via diretta", stabilita dalla Divinità e conosciuta dall'uomo per mezzo di forme dirette o indirette di rivelazione, che è detta *shari'ah* (legge religiosa islamica)»¹⁷.

L'Islam si propone di offrire una compiuta disciplina di tutti gli aspetti soggettivi e collettivi della vita dei credenti, stabilendo un elaborato complesso di precetti religiosi e giuridici¹⁸. Queste regole, stabilite dal *Corano* (contenente l'insieme delle rivelazioni che il *Profeta Maometto* affermò d'aver ricevuto da *Allah*) e in parte ricavabili dalla *Sunna* (detti, fatti, comportamenti e consuetudini del *Profeta Maometto* in relazione alle diverse circostanze della vita) la quale è basata su una serie di tradizioni o racconti (*hadith*), danno vita ad un complesso ed articolato sistema legale del tutto originale (*shari'ah*), non riconducibile peraltro ai modelli propri delle altre famiglie giuridiche esistenti (di *common law* o di *civil law*)¹⁹.

Il *Corano*, in qualità di *Libro Santo* dell'Islam rivelato direttamente da *Allah* al "*Sigillo dei Profeti*" (*Maometto*), regola le relazioni fra i credenti con *Dio*, fra i credenti con gli altri fratelli musulmani, e fra gli stessi musulmani e tutti gli altri esseri umani. Esso pone precise direttive e prescrizioni non soltanto nel campo strettamente religioso, ma investe anche il settore delle norme alimentari, delle transazioni commerciali, dello statuto familiare, del diritto civile e del diritto penale. I suoi contenuti costituiscono, tuttora, oggetto di particolare studio esegetico nell'intento di precisarne i significati storici ed escatologici, le linee spirituali e mistiche, i contorni socio-giuridici e filosofico-politici²⁰.

¹⁶ D. SANTILANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, cit., p. 3.

¹⁷ A. D'EMILIA *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 2.

¹⁸ Cfr. A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, 1980; M. RUTHVEN, *Islam*, trad. di N. Gobetti (ediz. it. a cura di G. Igonetti), Torino, 2002.

¹⁹ Cfr. in proposito R. SACCO, voce *Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo*, in *Enc. giur.*, XI, Roma, 1989, p. 6.

²⁰ Cfr. in argomento, fra i tanti, S.A.A. ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 91 ss.; A. BAUSANI (a cura di), *Il Corano*, Firenze, 1961; H. BOBZIN, *Maometto*, trad. di L. Lilli, Torino, 2002; P. BRANCA, *Il Corano*, Bologna, 2002; M. COOK, *Il Corano*, trad. di A. Martini (a cura di R. Tottoli), Torino, 2002; F. GABRIELI, *Maometto*, Novara, 1989; I.M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, I, *Le origini dell'Islam*, Torino, 2000, p. 204 ss.; C. LO JACONO, *Maometto. L'invitato di Dio*, Roma,

3. ISLAM, EGUAGLIANZA E DIRITTI FONDAMENTALI DELL'UOMO

Il sistema giuridico islamico differisce notevolmente dai sistemi ordinamentali di matrice “occidentale”, anche in relazione al trattamento riservato alla materia dei diritti fondamentali dell'uomo²¹. E ciò, non solo per la condizione di subalternità della donna rispetto alla posizione maschile all'interno della società musulmana²², bensì, soprattutto, per la “filosofia” di fondo caratterizzante la visione islamica degli stessi diritti umani²³.

Appare, perciò, opportuno esaminare separatamente, sia pure in modo sintetico, questi due differenti aspetti tematici: da un lato, quello della condizione giuridica femminile nel mondo islamico; dall'altro lato, quello del trattamento riservato, in quello stesso contesto socio-culturale e giuridico, alla materia dei diritti fondamentali dell'uomo.

Sotto il primo profilo, va ricordato che la dottrina religiosa musulmana assegna una differente posizione sostanziale, tanto sul piano sociale quanto sul piano giuridico, rispettivamente, all'uomo e alla donna.

Infatti, nell'ambito del mondo musulmano si riscontrano evidenti *asimmetrie*, fra situazione maschile e condizione femminile, soprattutto in relazione al godimento concreto di determinati diritti fondamentali dell'uomo.

All'interno del sistema giuridico-religioso musulmano, una posizione chiaramente *asimmetrica* tra uomo e donna è riscontrabile non solo nell'ambito della vita di relazione sociale –così come, più in generale, nell'ambito della complessiva esperienza ordinamentale²⁴– ma anche, più in particolare, all'interno dell'istituto matrimoniale e dei connessi rapporti di carattere familiare²⁵.

1995; M. RODINSON, *Maometto*, Torino, 1983; M. WATT-T. WELCH, *L'Islam. Maometto e il Corano*, Milano, 1981.

²¹ Sulla *shari'ah* in generale e sulla sua incidenza nella sfera di esercizio dei diritti umani, cfr. A. AN-NA'IM, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, presentazione a cura di Danilo Zolo, Roma-Bari, 2011, p. 18 ss., 99 ss., 238 ss.

²² S.A.A. ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 581 ss.

²³ Cfr. particolarmente sul punto, A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Napoli, 2002, p. 123 ss.; e A. PIN, *Diritti fondamentali e Islam*, in AA.VV., *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, a cura di M. Cartabia, Bologna, 2007, p. 435 ss.; mentre, per un esame delle diverse concezioni seguite nel variegato mondo arabo-musulmano in materia di diritti dell'uomo, cfr. C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Torino, 2013, p. 537 ss.

²⁴ Cfr. in argomento AA.VV., *Donne e Islam. Alcuni aspetti della condizione delle donne nell'Islam alla luce dei diritti umani internazionali*, Roma, 1999; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, Torino, 2003, p. 192 ss.. Più di recente, cfr., altresì, AA.VV., *Il ruolo delle donne nelle società islamiche dopo le “Primavere arabe” tra tutela giurisdizionale e sistema politico in trasformazione*, Rimini, 2015; R. CUPERTINO, *Les droits de la femme dans la jurisprudence de la Cour Constitutionnelle égyptienne après les “Printemps Arabes”*, in Rivista telematica <www.statoe Chiesa.it> *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, n. 25/2015, p. 1 ss.

²⁵ C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo (Mi), 2007,

Sembra utile accennare che l'istituto familiare musulmano si presenta a struttura essenzialmente *verticale* e *gerarchica*, alla sommità delle quale è preposto l'uomo, in veste di "capo famiglia", che esercita determinati poteri di supremazia nei confronti della moglie e dei figli. I ruoli e le posizioni coniugali sono tenute ben distinte: all'uomo spetta un diritto di preminenza gerarchica cui corrispondono precisi doveri di obbedienza e di fedeltà della donna, la quale deve in ogni caso restare "sottomessa" al marito, e deve con questi sempre coabitare²⁶.

Parallelamente, alla donna spetta una serie di diritti attinenti sia ai rapporti personali (dovere maritale di coabitazione coniugale e di "consumazione" matrimoniale), sia ai rapporti patrimoniali (soprattutto il diritto al mantenimento economico). Peraltro, al fine di garantire alla famiglia di rimanere sempre nell'ambito dell'Islam, al musulmano è consentito di contrarre legittimo matrimonio anche con donna non musulmana; mentre, al contrario, alla donna musulmana non è riconosciuta analoga facoltà.

Anche il governo della famiglia non è a conduzione paritaria.

Per quanto concerne, in specie, i rapporti con i figli, il padre esercita nei loro confronti una sorta di "patria potestà" piuttosto intensa e penetrante (direzione personale della loro educazione, che, in taluni casi, può arrivare fino al previsto uso di alcuni "mezzi di correzione"; diritto ad esercitare nei confronti del figlio alcune forme di "coazione matrimoniale", eventualmente stipulando, finché questi è impubere, un matrimonio con effetti legali nel di lui interesse). Viceversa, la madre esercita nei confronti della prole soltanto alcune potestà familiari di carattere residuale e sussidiario (diritto alla custodia dei figli; diritto al loro allattamento).

Per quanto concerne la costituzione del vincolo coniugale (a favore del maschio, è consentita la "poligamia" fino ad un massimo di quattro mogli), il relativo "contratto matrimoniale" si perfeziona attraverso lo scambio dei consensi. Tuttavia, mentre l'uomo esprime il suo assenso direttamente, la donna, invece, lo può manifestare soltanto mediante l'intervento di un apposito "curatore" matrimoniale (c.d. "*wali*"). Elemento essenziale del matrimonio è poi l'elargizione alla moglie di un "dono nuziale" o "dote" (c.d. "*mahr*" o "*sadàq*"), normalmente consistente nel versamento da parte del marito di una somma di danaro a titolo di corrispettivo del di lei "godimento" (e/o anche a eventuale copertura del rischio dello scioglimento del matrimonio per morte dell'uomo o per ripudio

p. 170 ss.; I. DE FRANCESCO, *Diritti, ruoli, relazioni: i diritti della sposa nell'Islam*, in *Daimon*, Annuario di diritto comparato delle religioni, 9, 2009, p. 145 ss.; Z. MIR-HOSSEINI, *Verso l'uguaglianza di genere*, in *Daimon*, Annuario di diritto comparato delle religioni, 9, 2009, p. 115 ss.; e P. LILLO, *Famiglie «musulmane» e diritti «fondamentali» dell'uomo*, in *Arch. giur.*, 1995, 1, p. 99 ss.

²⁶ Per uno studio dei riferimenti coranici in materia, cfr. G.P. PAROLIN, *La soggettività giuridica in diritto musulmano*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2013, *Persone e status nei diritti religiosi*, numero speciale di Diritto comparato delle religioni, p. 27 ss., spec. 37.

unilaterale del marito: non è ammesso, invece, a favore della donna, il “ripudio” del proprio marito).

Da quanto sopra osservato, il mondo matrimoniale e familiare musulmano appare, dunque, piuttosto lontano dalla struttura matrimoniale e dalle relazioni familiari delineate dalle norme dagli ordinamenti statali contemporanei di stampo “occidentale” vigenti in materia²⁷.

Per quanto concerne, in secondo luogo, l’altro aspetto tematico relativo alla configurazione sistematica dei diritti di libertà nella sfera giuridica musulmana, «la differenza emerge con nettezza leggendo le dichiarazioni dei diritti dell’uomo: quelle di origine occidentale concepiscono i diritti dell’uomo come diritti assoluti e universali; quelle islamiche invece si sono sempre preoccupate di ribadire la relatività, affermando che ogni diritto e libertà è soggetto alla *shari’ah*»²⁸.

La diversa configurazione sistematica dei diritti fondamentali, rispettivamente, nel mondo islamico e in quello “occidentale”, sembra derivare essenzialmente dal differente ancoramento valoriale delle libertà umane.

Nel mondo giuridico “occidentale”, i diritti dell’uomo sono concepiti quali conquiste di civiltà giuridica –cui la storia dell’umanità è pervenuta dopo un lungo e faticoso cammino²⁹– che gli ordinamenti statali riconoscono come grandezze valoriali fondamentali, considerandoli proiezioni essenziali della dignità e della Libertà stessa della persona umana³⁰. Nel mondo “occidentale” –culturalmente influenzato, in origine, anche dal pensiero classico greco-romano su cui si è innestato successivamente il patrimonio ideale e culturale, spirituale e valoriale, delle dottrine religiose (rispettivamente) giudaica e cristiana– ai diritti umani è riconosciuta una rilevante consistenza ordinamentale (tendente a porli al riparo da eventuali arbitrii da parte di contingenti maggioranze politiche e parlamentari); che si traduce, sul piano normativo, in un sistema di garanzie e di tutele (giuridiche e costituzionali) dirette a soddisfare le esigenze fondamentali della persona umana.

Circa il fondamento, la fonte e le radici ultime dei diritti umani, nella cultura giuridica “occidentale”, nel corso del tempo, si sono sviluppate (almeno)

²⁷ Cfr. in particolare, A. MADERA, *Lo scioglimento del matrimonio negli ordinamenti confessionali*, Milano, 2015, p. 3 ss.

²⁸ S. FERRARI, *Introduzione a Lo statuto giuridico dell’Islam in Europa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1996/1, p. 8, nota 7. In argomento, v. anche A.A. AN-NA’IM, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell’Islam contemporaneo*, Roma-Bari, 2011, p. 224 ss.; R. HASSAN, *I diritti religiosi dell’uomo e il Corano*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, p. 82 ss.

²⁹ Cfr. C. CARDIA, *Alfa e Omega. Appunti primordiali*, in C. CARDIA (a cura di), *Anno duemila. Primordi della storia mondiale*, Milano, 1999, p. 13 ss.; ID., *Genesis dei diritti umani*, Torino, 2005, p. VI ss., e I ss.; A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, 2007; G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Roma-Bari, 2001.

³⁰ Cfr. C. CARDIA, *Metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova Torre di Babele*, in AA.VV., *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, II, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, Torino, 2014, p. 776 ss., spec. 781 ss.

due importanti linee interpretative, due grandi e diverse scuole di pensiero, le quali giustificano con argomentazioni differenti la centralità ordinamentale dei diritti fondamentali dell'uomo³¹.

Da un lato, si sono affermate in dottrina determinate concezioni di carattere *giuspositivistico*, le quali vedono nei diritti dell'uomo un *quid* di produzione essenzialmente umana o "politica", un *quid* derivante dalla sovranità statale. Seguendo questo indirizzo, i diritti di libertà sono considerati alla stregua di un *prodotto* giuridico strettamente (e geneticamente) statale; ovvero come *prodotto* creato dalla volontà internazionale (e "politica") degli Stati esistenti ed operanti all'interno della Comunità internazionale (ad esempio, attraverso Accordi, Carte, Convenzioni, Dichiarazioni, Patti o Protocolli di "diritto internazionale umanitario")³².

Dall'altro lato, diversamente, esistono concezioni di tipo *giusnaturalistico*, che riconoscono ai diritti umani un primato giuridico, una priorità e una anteriorità logica, cronologica ed assiologia rispetto alla stessa sovranità statale, basata su un più solido fondamento valoriale di *diritto naturale*. Sulla base di tale impostazione *giusnaturalistica*, e a seconda delle diverse scuole di pensiero, le quali vedono come autore del *diritto naturale*, rispettivamente, alcune la Divinità (la Volontà Divina), altre la "Ragione" umana, la primazia –e dunque l'intangibilità od inviolabilità– delle libertà fondamentali discende dalla loro derivazione giuridica e valoriale "naturale": in ultima analisi, la loro particolare "forza" giuridica si basa su solide radici "naturali", di matrice "religiosa" ovvero di essenza "razionale". Che le pone quali grandezze (anche temporalmente) preesistenti allo stesso ordinamento (politico) statale; e le riconosce siccome dotate di una loro intrinseca consistenza assiologica: considerandole, in quanto tali, meritevoli di particolare rispetto, tutela e promozione da parte degli stessi sistemi giuridici statali.

Invece, nella sfera giuridica e religiosa islamica, dove peraltro, salvo alcune rarissime eccezioni, non viene riconosciuta dalla dottrina musulmana l'esistenza di un *diritto naturale*³³, le libertà dell'uomo sono concepite quali istanze (eventualmente) riconosciute –sul piano dell'opportunità politica e della volontà legislativa degli Stati– non come grandezze primaziali (inviolabili e intangibili), ma come diritti soggettivi della persona (comunque) subordinati, sotto diversi profili, all'ordinamento statale. Così configurati –quali figure *prive*, peraltro,

³¹ Per una ricognizione sistematica delle due diverse impostazioni dottrinali, sia consentito rinviare a P. LILLO, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, Torino, 2006, p. 59 ss., ed *ivi* ulteriori indicazioni.

³² A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, 2004; ID., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, 2010.

³³ Cfr. ampiamente sul punto, S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, 2002, p. 133 ss., spec. 138 ss., 148 ss., e 243 ss.

di un ancoramento valoriale di tipo “naturale”, religioso o divino ovvero razionale— essi appaiono condizionati e sostanzialmente limitati dalla *Legge islamica*, cui restano in ogni caso oggettivamente subordinati.

Una prova concreta di questa peculiarità, propria della dottrina islamica, può agevolmente ricavarsi, sul piano normativo, sia (direttamente) mediante lo studio dei contenuti propri delle diverse *Carte* islamiche sui diritti umani, sia (indirettamente) attraverso l’analisi dei diversi diritti vigenti negli Stati che si proclamano “islamici” o che comunque sono dotati di ordinamenti giuridici e costituzionali strettamente legati ai principi e ai precetti religiosi dell’Islam. Sulla base di un principio di *gerarchia*, di carattere “verticale”, che attraversa l’intero universo giuridico islamico, alla prevista subordinazione del diritto *oggettivo* di derivazione politico-statuale alla *shari’ah*, si accompagna un parallelo assoggettamento dei diritti *soggettivi* dei consociati, e, quindi, di tutti i loro diritti di libertà alla *Legge* musulmana: pur dove tali diritti di libertà siano stati formalmente riconosciuti e consacrati dall’ordinamento positivo a livello costituzionale o a livello internazionale.

Innanzitutto, per quanto riguarda, in specie, le *Carte* islamiche disciplinanti direttamente la materia dei diritti dell’uomo³⁴—prescindendo in questa sede da qualsivoglia analisi o valutazione circa l’effettiva vincolatività giuridica o il concreto valore religioso di queste particolari “codificazioni”— gli enunciati normativi in esse contenuti imprimono alle libertà fondamentali ivi enumerate una *struttura valoriale* diversa da quella che attraversa i testi delle (ormai) numerose *Carte* internazionali sulle libertà umane³⁵. Infatti, dai contenuti dei testi normativi musulmani regolanti la materia è agevole ricavare il carattere della *relatività* dei diritti fondamentali espressamente elencati rispetto al carattere di

³⁴ Cfr. G. BARBERINI (a cura di), *Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico*, Torino, 2004, pp. 258-259, ed *ivi* ulteriori indicazioni, il quale ricorda l’esistenza, nell’area araba e islamica, di documenti sui diritti dell’uomo tanto di carattere “ufficiale”, quanto di natura “non ufficiale”. Fra i documenti “ufficiali” sono segnalati: a) la «Dichiarazione dei diritti dell’uomo nell’Islam, adottata dalla XIX Conferenza dei Ministri degli esteri dell’Organizzazione della Conferenza Islamica il 5 agosto 1990 al Cairo, ma non ancora formalmente promulgata dall’organo politico responsabile costituito dai Re e dai Capi di Stato»; b) la «Carta araba dei diritti dell’uomo, adottata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi al Cairo il 15 settembre 1994, ma non ancora entrata in vigore per mancanza delle ratifiche». Fra i documenti “non ufficiali” sono segnalati: 1) la «Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo nell’Islam, adottata dal Consiglio Islamico d’Europa a Parigi il 19 settembre 1981»; 2) la «Carta dei diritti dell’uomo e dei popoli nel mondo arabo, elaborata da un comitato di settantasei esperti di diritto musulmano», convenuti a Siracusa il 12 dicembre 1986. Per uno studio delle *Carte* arabo-islamiche espressive del «processo di codificazione dei diritti umani» in atto nel mondo musulmano, cfr. C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell’uomo*, cit., p. 519 ss.

³⁵ Cfr. in argomento, ma da differente angolazione, O. EL HAJJÈ, *I Paesi islamici e le disposizioni internazionali riguardanti i diritti dell’uomo*, in *Coscienza e libertà*, 17, 1991, p. 60 ss. Per un’analisi comparata con il diritto internazionale umanitario dei contenuti delle «dichiarazioni arabe e islamiche dei diritti dell’uomo», cfr. A. FLORIS, *Islam e diritti umani*, Roma, 2002, p. 14 ss.

assoluta *intangibilità* e di piena *superiorità* riconosciuto (in ogni caso) alla *Legge* islamica.

Ciò appare discendere –giòva ribadirlo– dal fatto che i diritti di libertà sono considerati dalla dottrina islamica come spettanze giuridiche soggettive create dai diritti positivi degli Stati (secondo contingenti e variabili criteri di opportunità), non sono cioè concepiti quali libertà di origine “naturale” determinati (geneticamente ed oggettivamente) dalla Volontà Divina. Dotati di tale particolare struttura valoriale, essi appaiono strutturalmente “deboli” e “relativi”: in quanto tali, subordinati in ogni caso ai dettami della *Legge* religiosa islamica.

Sul piano giuridico, la sostanziale subordinazione dei diritti fondamentali dell’uomo al complesso dei principi coranici emerge chiaramente dalla lettura delle norme contenenti alcune clausole di (necessaria ed obbligatoria) «conformità interpretativa» alla *Legge* religiosa musulmana³⁶.

Volendo formulare indicativamente qualche esempio, la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo nell’Islam* del 1981 elenca una nutrita serie di libertà umane (diritto alla vita, diritto ad un equo processo, libertà religiosa e di fede, libertà di pensiero e di parola, ecc.)³⁷, ma afferma, nel preambolo, che i «diritti dell’uomo» sono «ordinati dalla legge divina»; e prevede una *clausola interpretativa* che obbliga al rispetto dei precetti coranici in materia di esercizio del diritto di espressione delle proprie idee o delle proprie convinzioni religiose (art. XII). Analogamente, nella *Dichiarazione dei diritti dell’uomo nell’Islam* del 1990 appare molto frequente il richiamo alla *legge sciaraitica* (artt. 1, 2, 10, 12, 16, 19, 22, 23, 25), intesa come *limite* invalicabile per un retto esercizio delle libertà fondamentali esplicitamente previste; fino a prevedere una *clausola di chiusura*, di carattere essenzialmente *interpretativo* (ma anche di natura sostanzialmente *restrittiva*), secondo la quale «*all the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari’ah*» (art. 24)³⁸.

Da ultimo, sembra opportuno segnalare, peraltro, che non sono formalmente presenti analoghe ed esplicite *clausole* condizionanti l’esercizio dei diritti fondamentali alla stretta osservanza delle prescrizioni religiose islamiche all’interno della nuova *Carta araba dei diritti dell’uomo*, adottata il 15 settembre 1994 con Risoluzione n. 5437 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi (“Lega Araba”), emendata in occasione del *Summit* della stessa “Lega Araba” del 22-23 maggio 2004, ed entrata in vigore, in fine, il 15 marzo 2008.

Sebbene tali *clausole* restrittive siano assenti nel nuovo “Testo arabo” sui diritti umani (il che potrebbe indurre a considerarlo *Testo* espressivo di una vi-

³⁶ Cfr. S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Bologna, 2001, p. 56 ss.

³⁷ Per una lettura del relativo testo, cfr. *Coscienza e libertà*, 17, cit., p. 96 ss.

³⁸ Per una lettura di questo articolato normativo, cfr. *Quad. dir. pol. eccl.*, 1990/2, p. 516 ss.

sione islamica più “aperta” in tema di libertà della persona rispetto ai “Testi arabi” adottati in precedenza), nondimeno, sulla base delle stesse nuove disposizioni convenzionali in materia, permangono diverse incertezze interpretative in ordine al grado di effettivo esercizio e godimento dei diritti fondamentali nell’ambito del mondo giuridico islamico³⁹.

Infatti, l’anzidetta *Carta araba dei diritti dell’uomo* se, da un lato, non subordina esplicitamente l’esercizio dei diritti di libertà al rispetto della *Legge islamica*, dall’altro lato, contiene espressi richiami alla «mobile religione islamica» e alle «altre religioni rivelate da Dio» (Preambolo). Inoltre, essa, in relazione al principio di uguaglianza, e nel precisare specificatamente la posizione femminile rispetto a quella maschile, dispone un *formale rinvio* alla «*Shari’ah* islamica» e alle «altre Leggi divine» (art. 3, 3° comma).

Ancora, la predetta *Carta araba* del 2008, per un verso, fa riferimento ai «principi della Carta delle Nazioni Unite, della Dichiarazione universale dei diritti umani, delle disposizioni dei due Patti delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici e sui diritti economico-sociali e culturali» (Preambolo). Sotto questo profilo, essa «nonostante alcune incertezze interpretative, sembra volersi allineare ai testi internazionali in materia, riconoscendo l’universalità dei diritti umani»⁴⁰: avvicinandosi, così, almeno in apparenza, alle concezioni “occidentali” sui diritti umani, e consentendo (in ipotesi) una sua interpretazione ed applicazione conforme ai principi universali dei diritti dell’uomo⁴¹.

Per altro verso, però, la stessa *Carta* si richiama in modo specifico anche alla «Dichiarazione del Cairo sui diritti dell’uomo nell’Islam» (Preambolo). Tale *Dichiarazione*, però, come sopra ricordato, contiene norme interpretative rinviati alla puntuale osservanza delle prescrizioni islamiche (considerate quali fonti giuridiche preminenti e inderogabili); le quali, a loro volta, sono particolarmente restrittive in materia di esercizio concreto dei diritti dell’uomo⁴².

Di più, il nuovo *Testo* precisa che «nulla nella presente Carta può essere inteso o interpretato come tale da pregiudicare i diritti e le libertà protetti a livello nazionale dalla legislazione dagli Stati Parti o stabiliti da strumenti internazionali o regionali in materia di diritti umani adottati o ratificati dagli Stati Parti» (art. 43).

³⁹ Cfr. in argomento, C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell’uomo*, cit., p. 523 ss.

⁴⁰ C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell’uomo*, cit., p. 539.

⁴¹ C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell’uomo*, cit., p. 524.

⁴² Sulla base di questa linea di pensiero, è stato osservato da C.B. CEFFA, *La libertà religiosa nell’Islam: la Carta araba dei diritti dell’uomo*, in *Diritto e religioni*, 2011, 1, p. 216 ss., non essere state introdotte da detta *Carta* sostanziali innovazioni circa i contenuti della libertà religiosa nella sfera islamica; soprattutto in relazione alla possibilità di mutamento della fede religiosa, e, nella specie, di abbandono della religione musulmana (comportamento punito, in diversi Paesi islamici, come reato di apostasia).

Anche tale ulteriore richiamo sembrerebbe ingenerare, a sua volta, alcune difficoltà sul piano interpretativo. Sotto questo particolare profilo, è stato rilevato che «il riferimento alle leggi interne degli Stati sembra, infatti, fonte di ambiguità nella misura in cui non è facile riscontrare norme interne che vadano oltre quanto previsto dalla Carta. Se l'interpretazione non può portare pregiudizio al diritto interno si dovrebbe concludere che quest'ultimo sistema normativo debba prevalere, ma naturalmente in questo caso si arriverebbe all'assurdo di rendere in buona parte inefficaci le norme della Carta» stessa⁴³.

Prendendo spunto da questa ultima considerazione, appare utile una (sia pure) breve ed essenziale ricognizione analitica del trattamento giuridico riservato alla tematica dei diritti dell'uomo nel quadro ordinamentale di alcuni Stati contemporanei caratterizzati da una base sociale a maggioranza religiosa musulmana.

4. I DIRITTI UMANI NEI PAESI MUSULMANI

Per quanto concerne il regime giuridico cui sono sottoposti i diritti umani nell'ambito degli ordinamenti statali dei Paesi a maggioranza musulmana, va preliminarmente segnalato un processo di trasformazione politica, istituzionale e giuridica, in parte tuttora in atto, che, attraverso un largo e profondo coinvolgimento popolare (c.d. "Primavera araba"), era originariamente sorto con la finalità di "democratizzare" le strutture di alcuni Stati musulmani dell'area medio-orientale e nord-africana⁴⁴.

Tali Stati, i quali, subito dopo la caduta dell'Impero turco-ottomano e dopo la fine dei diversi regimi coloniali, per lungo tempo erano stati sottoposti a sistemi politici marcatamente autoritari, e, in alcuni casi tendenzialmente dittatoriali o con al vertice le Forze Militari, a seguito delle recenti rivoluzioni sociali, stanno tentando di sperimentare nuove forme di "democrazia". Tuttavia, preme segnalare che tali processi innovativi –con l'avallo di "procedure democratiche" formalmente basate su un consenso elettorale numericamente maggioritario e qualitativamente spesso di orientamento religioso tradizionalista e confessionista ovvero radicale, integralista e fondamentalista– si sono tradotti, in realtà, almeno in alcuni casi, in tentativi di "islamizzare" (piuttosto che di rendere autenticamente e sostanzialmente "democratici") gli ordinamenti politici interessati, nonché le rispettive comunità sociali: precisamente, attraverso l'introduzione di norme –spesso restrittive in materia di diritti umani –che si richiamano a valori religiosi tipicamente coranici.

⁴³ C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, cit., p. 528-529.

⁴⁴ Cfr. R. BETTINI, *Islam politico 1924-2014: dal diritto sacro al diritto secolare*, in *Iustitia*, 2014, 1, p. 119 ss.; G. D'IGNAZIO, N. FIORITA, S. GAMBINO, F. RANILOLO, A. VENTURA (a cura di), *Transizioni e democrazia nei Paesi del Mediterraneo e del vicino Oriente*, Cosenza, 2014.

Di conseguenza, attualmente, nella maggior parte dei Paesi a maggioranza musulmana (toccati o meno dalle novità introdotte dalla c.d. “Primavera araba”) è possibile segnalare la presenza sia di norme di livello (gerarchico) ordinario sia di norme contenute direttamente nei rispettivi testi costituzionali, che, nel fare riferimento esplicito od implicito al diritto islamico –nella sua veste di fonte del diritto (gerarchicamente) prevalente⁴⁵– disciplinano in maniera particolare la materia dei diritti fondamentali dei consociati⁴⁶.

Da questo punto di vista, in primo luogo, va segnalato, sia pure succintamente, che, in diverse legislazioni civili e penali, da un lato, sono stati codificati, attraverso il meccanismo normativo del *rinvio materiale*, determinati istituti giuridici, nonché determinate figure di reati religiosi di derivazione coranica (es., adulterio, apostasia, blasfemia) che incidono in modo significativo sull’esercizio dei diritti fondamentali dei consociati⁴⁷. Dall’altro lato, gli ordinamenti statuali di alcuni di tali Paesi fanno riferimento, mediante *rinvio formale*, a norme proprie del diritto islamico regolanti specifiche materie che vanno a toccare parimenti –direttamente o indirettamente– la vita stessa delle libertà fondamentali dell’uomo.

Un esempio rilevante è quello rappresentato da quegli ordinamenti statali che riconoscono efficacia, in certe materie, alla *lex personalis*, di origine religiosa islamica, dei propri consociati. In questa prospettiva, infatti, alcuni ordinamenti giuridici particolarmente originali prevedono il riconoscimento statale dei c.d. “statuti personali”.

Tale sistema giuridico affonda le proprie radici segnatamente nell’esperienza di determinati ordinamenti statali conosciuti in epoche storiche passate, ed era

⁴⁵ Cfr. sul punto, S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, cit., p. 60 ss.

⁴⁶ Per un’analisi del rapporto tra diritto islamico e ordinamenti statuali afferenti all’area politica e religiosa musulmana, anche con particolare riferimento alla materia dei diritti fondamentali dell’uomo e delle libertà nella sfera religiosa, cfr., fra gli altri, A. A. AN-NA’IM, *Riformare l’Islam. Libertà civili, diritti umani e diritto internazionale*, Torino, 2010; A. AMOR, *Costituzione e religione negli Stati musulmani (I). Lo Stato musulmano*, in *Coscienza e libertà*, 29, 1997, p. 57 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani (II). La natura dello Stato*, ivi, 30, 1998, p. 74 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani (III). La legislazione dello Stato e la politica dello Stato*, ivi, 31, 1998, p. 49 ss.; Id., *Costituzione e religione negli Stati musulmani (IV). La condizione dell’individuo*, ivi, 32, 1999, p. 48 ss.; A. ASSOUMA, *La libertà religiosa. Una prospettiva musulmana*, in *Coscienza e libertà*, 19, 1992, p. 101 ss.; G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Bari, 2000, p. 169 ss.; A. PREDIERI, *Shari’a e Costituzione*, Roma-Bari, 2006, p. 171 ss.; R. TRAER, *Il sostegno dei musulmani ai diritti fondamentali dell’uomo*, in *Coscienza e libertà*, 23, 1994, p. 11 ss. Ancora, per una articolata trattazione del profilo tematico, cfr. altresì i diversi contributi contenuti in F. ALICINO, F. BOTTI (a cura di), *I diritti culturali-religiosi dall’Africa all’Europa*, Torino, 2012; e in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell’Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Bologna, 2012.

⁴⁷ Cfr. D. SCOLART, *L’Islam, il reato, la pena. Dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Roma, 2013.

tipico di alcuni grandi Imperi di un tempo, in particolare dell'Impero Ottomano.

Nell'epoca attuale, alcuni Stati (che si auto-qualificano) "islamici", o che sono comunque caratterizzati da una maggioranza religiosa musulmana, i quali si ispirano a speciali consuetudini e a singolari tradizioni giuridiche conosciute nell'esperienza dell'Impero Turco-Ottomano, in riferimento a determinate e specifiche materie (persone, matrimonio, famiglia e successioni), rimettono la relativa disciplina normativa ad un articolato sistema di "statuti personali" di natura religiosa. E' il caso, ad esempio, della Siria, della Giordania, dell'Egitto, della Libia, della Tunisia, dell'Algeria, del Marocco, del Pakistan.

Sulla base di questa impostazione, all'interno di tali particolari ordinamenti statali, le materie ricomprese nell'area di competenza normativa dello "statuto personale" sono regolate in base al diritto specifico della confessione religiosa d'appartenenza, tanto sotto il profilo sostanziale quanto sotto l'aspetto processuale⁴⁸. Di conseguenza, all'interno del medesimo territorio nazionale, risulta applicabile una pluralità di leggi personali di natura religiosa in connessione alle diverse appartenenze confessionali dei soggetti di volta in volta interessati.

Il regime giuridico dei diritti fondamentali dell'uomo risulta inoltre disciplinato, nei Paesi a maggioranza musulmana, segnatamente nei rispettivi testi Costituzionali⁴⁹. La maggior parte dei quali, compresi quelli attraversati di recente dal fenomeno della c.d. "Primavera araba", prevedono l'Islam come religione ufficiale dello Stato (con eccezione, al momento, della Turchia⁵⁰); qualificando conseguentemente la *Legge islamica* come fonte principale del diritto dello Stato e subordinando al rispetto della medesima l'efficacia di ogni altra disposizione normativa vigente (es., art. 1, 2, 3, 4, 12 Costituzione Iran del 1979; art. 2 Costituzione Algeria del 1996; art. 1, 2, 3 Costituzione Afghanistan del 2004; art. 1, 10, 16 Costituzione Maldive del 2008; art. 6 Costituzione Marocco del 2011; art. 2 Costituzione Egitto del 2013; art. 1 Costituzione Tunisia del 2014).

⁴⁸ Cfr. in argomento, fra gli altri, A. PIZZORUSSO, voce *Sistemi costituzionali stranieri*, in *Enc. giur.*, XXIX, Roma, 1993, p. 19; e G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo*, Padova, 1986, p. 369 ss., 378 ss., 459 ss. e 510 ss.

⁴⁹ M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in Rivista telematica <www.statoe.chiese.it> Stato, Chiese e pluralismo confessionale, maggio 2007, p. 10 ss.

⁵⁰ Nonostante l'art. 2 della vigente Costituzione della Turchia configuri «in modo espresso il carattere laico della Repubblica» turca (A. ARCOPINTO, *I simboli religiosi nel diritto vivente*, in AA.VV., *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, a cura di Antonio Fuccillo, Torino, 2014, p. 194, ed *ivi* nota 30), negli ultimi tempi, vengono segnalati alcuni episodi e tentativi – anche a livello istituzionale – che appaiono orientati all'eventuale superamento dell'orizzonte proprio della laicità dello Stato costituzionalmente stabilito [cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia (Turkiye Cumhuriyeti)*, in *Diritto e religioni*, 2007, 2, p. 151 ss.; F. FEDE, *Velo islamico e laicità dello Stato: orientamento consolidato tedesco e recente revirement turco*, *ivi*, 2014, 2, p. 152 ss.].

In tal modo, le Costituzioni dei Paesi contemporanei a maggioranza musulmana, riconoscendo un vero e proprio primato giuridico e valoriale al diritto islamico all'interno dell'ordinamento statale, condizionano l'operatività e efficacia giuridica delle norme disciplinanti la materia dei diritti fondamentali dell'uomo al rispetto della *Legge islamica*. Esse norme sono applicabili nei soli casi in cui risultino conformi ai dettami del diritto religioso islamico.

Pertanto, negli ordinamenti statuali islamici contemporanei –molto spesso fra loro stessi non omogenei– esistono diversi casi di regimi politico-giuridici *confessionali* –benché non propriamente *teocratici* (ad eccezione dell'Iran)⁵¹– nei quali si riscontra una 'polarizzazione' in senso religioso di parte delle istituzioni e di molti aspetti dell'esperienza giuridica e sociale; che, direttamente ovvero indirettamente, possono influenzare in senso restrittivo l'esercizio delle libertà fondamentali dell'uomo⁵².

Nella specie, in questi ordinamenti statali, il cui diritto positivo non è esclusivamente costituito dalla *Legge islamica*, bensì, soprattutto, da complementi e da sostanziali integrazioni normative apportate nel tempo dai legislatori civili locali⁵³, l'esistente 'polarizzazione' in senso confessionale, in alcuni casi, può condizionare l'esercizio stesso dei diritti fondamentali dei consociati. Questa specifica tendenza trova espressione sia in determinate norme di rango costituzionale, sia nelle applicazioni, negli indirizzi e nelle concrete decisioni giurisprudenziali; oltre che in diversi aspetti, prassi e dinamiche proprie della vita amministrativa, politica e istituzionale dei singoli Paesi.

5. RELIGIONE E POLITICA NEGLI ORDINAMENTI STATALI ISLAMICI

Tale situazione ordinamentale, caratterizzata dalla presenza di un intreccio strutturale fra norme di produzione politico-statale e norme di derivazione genetica religiosa e confessionale, appare frutto di un percorso evolutivo, storico e politico, piuttosto lungo e articolato che ha attraversato nel tempo, con alterne vicende, la vita dei Paesi musulmani, fino ai nostri giorni⁵⁴.

⁵¹ Cfr. G. MACRI', *Costituzione iraniana e Islam*, Salerno, 2010, p. 11 ss.

Per uno studio dei presupposti dottrinali posti alla base del sistema teocratico iraniano, cfr., di recente, G. SALE, *La dottrina sciita dell'imamato e dello Stato islamico integrale*, in *Civiltà Cattolica*, 2015, IV, p. 317 ss.

⁵² Cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Lo Stato confessionale*, in *Coscienza e libertà*, 32, 1999, p. 34 ss., spec. 39 ss.

⁵³ Al riguardo, cfr. G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Padova, 1999, p. 925 ss.; e A. PIZZORUSSO, *Corso di diritto comparato*, Milano, 1983, p. 274-276; nonché, sia pure da angolazione diversa, A. IACOVELLA, *Cenni sulla condizione etico-giuridica dei cristiani nel mondo musulmano: Islam e codificazione della «differenza»*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1994, I, p. 1046-1047.

⁵⁴ Cfr. M. CAMPANINI, *Islam*, Brescia, 2013; ID., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, 2015; L. GUAZZONE (a cura di), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, Milano, 2015.

In particolare, nel corso del XX secolo la storia e l'evoluzione politico-giuridica dei Paesi a base culturale e religiosa musulmana presenta, grosso modo, due fasi.

In un primo tempo, coincidente con la prima metà del '900, si è assistito ad una "occidentalizzazione" o "modernizzazione" degli ordinamenti delle società musulmane. Gli Stati islamici, sia indipendenti sia sottoposti a protettorato straniero, si sono ispirati, tanto sotto il profilo pubblicistico quanto sotto l'aspetto privatistico, a modelli giuridici occidentali.

Su questa linea, essi si sono date delle forme di governo parlamentare (es. Egitto, Iran, Iraq, Marocco, Pakistan, Siria, Tunisia), ed hanno disciplinato diverse materie civilistiche ispirandosi o talvolta recependo normative, moduli e codici di origine "occidentale". Inoltre, hanno seguito impostazioni tratte, a seconda dei casi, sia dall'esperienza degli ordinamenti (anglo-americani) di *common law* sia dai sistemi (romano-germanici) di *civil law*⁵⁵.

In una seconda fase, iniziata all'incirca a partire dalla seconda metà del secolo scorso, diversi Stati a maggioranza musulmana hanno rigettato i modelli giuridici di democrazia "occidentale", istituendo sistemi costituzionali ruotanti attorno ad un principio d'*autorità politica* di carattere monocratico, spesso ideologicamente legati ad impostazioni *monistiche* di stretta derivazione islamica.

A questa linea prospettica vanno ricondotti quegli ordinamenti politici basati sulla direzione di un *leader* nazionale o "carismatico", in molti casi espressione diretta delle Forze Armate (es., Iraq, Libia), nelle cui mani si concentrava tutto il potere e l'autorità dello Stato. A parte alcuni Paesi a maggioranza musulmana a regime di partito unico o che erano divenuti Repubbliche socialiste (es., Albania, Kazakistan, Turkmenistan, Tagikistan, Uzbekistan), altri Stati si sono consolidati quali monarchie assolute (Arabia Saudita) ovvero come Repubbliche presidenziali (es., Egitto, Tunisia).

Parallelo all'accentramento del potere politico nazionale nelle mani di un soggetto unico e monocratico è il fenomeno della "riconfessionalizzazione"⁵⁶ di alcuni di questi ordinamenti, che hanno elevato l'Islam a religione ufficiale dello Stato, recependone, direttamente o indirettamente, determinati contenuti.

⁵⁵ Cfr. L. MANCINI, *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Milano, 1998, p. 47, la quale osserva che oggi «tutti gli Stati musulmani possiedono dei codici strutturati secondo modelli europei, codici profondamente influenzati sia nella struttura sia nel contenuto dalle culture europee, tanto che i principi fondamentali del diritto musulmano sono nella maggior parte dei paesi "formalmente" scomparsi e, laddove sono stati mantenuti, in particolare nel diritto civile e penale, sono contenuti in norme codificate con gli strumenti tecnico-giuridici europei».

⁵⁶ L. MUSSELLI, *Libertà religiosa ed Islam nell'ordinamento italiano*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1995, I, p. 448.

Il grado di “confessionalità” in senso islamico di alcuni Stati può essere rilevato da una serie di indici⁵⁷.

A parte il caso di alcuni Paesi che si sono formalmente dichiarati “Stati islamici” (es., Repubblica islamica iraniana, Repubblica islamica pakistana, Repubblica islamica afghana), molti testi costituzionali qualificano espressamente l'Islam come religione ufficiale (es., Egitto, Iraq, Libia, Maldives, Marocco) e/o prescrivono che il Capo dello Stato debba obbligatoriamente appartenere alla religione musulmana (es., Algeria, Maldives, Tunisia, Siria). Inoltre, in alcuni ordinamenti è fissato il principio formale secondo cui la legislazione civile deve necessariamente uniformarsi alle *Leggi* e alle *Tradizioni* islamiche (es., Afghanistan, Egitto, Maldives, Pakistan, Somalia); le quali, in tal modo, assumono, nella scala gerarchica, livello normativo super-costituzionale e costituiscono limite invalicabile per il legislatore statale.

Ancora, molti ordinamenti qualificano la *shari'ah* come la fonte ovvero come una delle fonti del diritto statale, con la conseguenza che la disciplina di alcune materie risulta materialmente rimessa al diritto religioso. In questi casi, le relative controversie giudiziarie non vengono più generalmente trattate dalle tradizionali giurisdizioni musulmane che hanno ormai cessato di esistere nella quasi totalità dei Paesi islamici (eccezione: l'Iran), ma dai comuni giudici civili, i quali sono così chiamati ad applicare, a seconda delle circostanze, il diritto secolare “moderno” ovvero quello tradizionale religioso musulmano.

Due questioni, infine, appaiono meritevoli di segnalazione.

La prima è che esistono dei Paesi che, pur essendo a maggioranza islamica, nondimeno, non seguono l'impostazione *monistica* (*teocratica* ovvero, in forma più attenuata, *confessionistica*) che tende ad intrecciare il diritto religioso con le vicende politiche e istituzionali della società civile. In questo ambito, vanno ricordati sia quegli ordinamenti statuali tendenti, per certi versi, a svincolarsi dai precetti e dalle tradizioni religiose non recependo modelli e istituti giuridici tipicamente islamici (es., Gambia, Tunisia, Senegal)⁵⁸; sia l'ordinamento giuridico della Turchia che, non avendo partecipato al relativamente recente pro-

⁵⁷ Cfr. in proposito, D. DE ROSA, *Il problema della indicizzazione della confessionalità dello Stato*, in AA.VV., *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J.I. Arrieta e G.P. Milano, Città del Vaticano, 1999, p. 979 ss., spec. 986 ss., 991-992, ed *ivi* note 46 e 48.

⁵⁸ Sul punto, cfr. D. ARZT, *I diritti religiosi dell'uomo negli Stati musulmani del medio oriente e dell'Africa del Nord*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, p. 136 ss., spec. 138; e L. MUSELLI, *Islam e ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, cit., p. 623.

Per fare un esempio, l'ordinamento tunisino, non allineandosi a plurisecolare tradizione musulmana, pone un divieto esplicito nei confronti della poligamia (e, d'altro canto, in altri Stati come l'Algeria, l'Egitto, la Giordania e il Marocco, la pratica poligamica risulta comunque assoggettata a restrizioni o a determinati meccanismi di controllo): cfr. dettagliatamente al riguardo, R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi - Codificazione e riforme*, in *Riv. dir. civ.*, 1988, I, p. 607-609.

cesso di “riconfessionalizzazione” dei Paesi a maggioranza musulmana, si basa sul principio di “laicità” dello Stato (almeno fino a questo momento). L’ordinamento turco risulta conseguentemente caratterizzato da un sistema giuridico-normativo, per un verso, formalmente separato dal diritto religioso⁵⁹, e, per altro verso, sostanzialmente caratterizzato da significative *aperture* in senso pluralistico anche nei confronti delle diverse espressioni confessionali esistenti nel territorio nazionale.

La seconda questione concerne il fatto che il processo di “islamizzazione” che interessa attualmente molti ordinamenti a maggioranza musulmana non sempre costituisce frutto di un’imposizione ‘dall’alto’, ad opera dei vertici istituzionali, ma viene spesso reclamato ‘dal basso’, da formazioni e da organizzazioni radicate in seno alla comunità sociale e popolare⁶⁰.

Così, anche nel mondo islamico è presente il fenomeno dei partiti religiosi, i quali, in diverse circostanze, hanno influenzato in maniera rilevante le dinamiche e l’evoluzione politica e istituzionale dei relativi Paesi musulmani⁶¹. Infatti, i diversi gruppi islamici hanno contribuito, a seconda dei casi e delle circostanze, o al consolidamento di regimi basati sulla fedele osservanza dell’Islam (es., Arabia Saudita) o al tentativo di promuovere la costruzione di nuovi sistemi politici di carattere rigorosamente religioso (es., Afghanistan, Algeria, Pakistan)⁶². Peraltro, determinati partiti confessionali sono portatori, in alcuni casi, di rigide concezioni estremistiche basate sul fondamentalismo e sull’integralismo religioso, e tendono a ‘convertire’ in maniera radicale la dottrina religiosa in ideologia politica e ad impregnare dei valori di cui essa è portatrice la società, le istituzioni e il sistema in cui vivono ed operano.

⁵⁹ R. DAVID, C. JAUFFRET-SPINOSI *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, cit., p. 419-421; T. FAHD, A. BAUSANI, *Storia dell’Islamismo*, cit., p. 231; A. PIZZORUSSO *Corso di diritto comparato*, cit., p. 275; ID., voce *Sistemi costituzionali stranieri*, cit., p. 19.

⁶⁰ Sui partiti e sui movimenti politico-religiosi islamici, di carattere nazionale e transnazionale, cfr. Z. SARDAR, Z. MALIK, *Maometto*, Milano, 1995, p. 151 ss., e 161 ss.

⁶¹ Per uno studio di questi particolari movimenti politico-religiosi, cfr. E. PACE, *Sociologia dell’Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Roma, 1999, p. 186 ss.; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, 1988, p. 235 ss.

⁶² Per un esame generale della casistica al riguardo, cfr. AA.VV., *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, a cura di R. Giammarco, Firenze, 1993, p. 165 ss.; per il caso specifico algerino, cfr. J.J. LAVENUE *Le FIS et la Constitution algérienne*, in *Praxis juridique et religion*, 1993, 10, p. 127 ss., ed *ivi*, particolarmente alla nota 2, ulteriore illustrazione bibliografica sulla storia e sulle attività del partito “Fronte Islamico di Salute”.

Nell’ambito delle concezioni politiche-religiose musulmane e delle loro applicazioni concrete a livello interno ed internazionale, occupa un posto di grande interesse e di attualità la tematica della “Guerra santa” o *Gihād* islamica, su cui, per una retta cognizione, cfr., fra gli altri, F. CASTRO, voce *Gihād*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione Civile*, IX, Torino, 1993, p. 8 ss.; LEWIS B., *L’Europa e l’Islam*, Roma-Bari, 1995, p. 5 ss.; G. KEPEL, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, 2001.

In alcuni casi, talune frange estremiste del radicalismo religioso islamico, interpretando in maniera fondamentalista e fanatica il concetto di “Guerra Santa”, inizialmente si sono organizzate militarmente secondo specifica struttura gerarchica, diffondendosi gradualmente, peraltro, in diverse aree geografiche. In un secondo tempo, esse hanno imposto la propria autorità con l’uso della forza sulle persone e su certi territori a maggioranza musulmana; e hanno dato vita ad alcuni singolari regimi politici basati (nelle loro intenzioni e secondo le loro interpretazioni) sulla *Legge islamica*⁶³.

A titolo puramente indicativo, un primo esempio del tutto singolare è rappresentato dal “regime islamico” dei *talebani* in Afghanistan, che era regime politico di incerta qualificazione giuridica, oltre che sistematica, anche a causa della perdurante instabilità politica interna di quella particolare regione geografica. Ma si può segnalare conclusivamente, su questa linea, anche il caso del nascente “Califfato” teso a restaurare –sebbene con modalità e finalità ben diverse– il regime califfale conosciuto nella storia della civiltà arabo-musulmana⁶⁴. Tale nuova forma di “Califfato”⁶⁵ va progressivamente strutturandosi quale vero e proprio “Stato islamico” (chiamato “*Isis*” o “*Is*”), caratterizzato da mobili confini, che (attualmente) si allargano ovvero si restringono nell’area asiatica medio-orientale, a seconda degli esiti delle relative campagne terroristiche e delle conquiste militari⁶⁶.

⁶³ Cfr., di recente, anche con riferimento alla genesi e al radicamento territoriale e sociale delle due note organizzazioni *jihadiste*, rispettivamente, di “Al-Qaeda” e dell’ “*Isis*”, M. CAMPANINI, *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, Brescia, 2015.

⁶⁴ Cfr. C.A. NALLINO, *Califfato*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, *Storia dell’Arabia preislamica – Storia e istituzioni musulmane*, a cura di M. Nallino, Roma, 1941, p. 228.

⁶⁵ Cfr. in argomento, G. SALE, *La teoria classica del Califfato o dell’Imamato sunnita*, in *Civiltà Cattolica*, 2015, III, p. 109 ss.

⁶⁶ Cfr. in argomento, di recente, M. GIRO, *Noi terroristi. Storie vere dal Nordafrica a Charlie Hebdo*, Milano, 2015.

A titolo meramente informativo, si segnala che «l’*Isis* è un’organizzazione militare e terroristica che appartiene all’ampia e variegata galassia del fondamentalismo islamico, magistralmente studiata –ormai diversi anni or sono– da Gilles Kepel nel suo *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Al tempo stesso è il prodotto della specifica situazione politica che si è venuta a creare in Iraq nel 2003-2004 all’indomani della “seconda guerra del Golfo”. Vale a dire della guerra condotta principalmente da Stati Uniti e Gran Bretagna contro l’Iraq nel 2003, la quale portò alla caduta e poi alla condanna a morte del dittatore iracheno Saddam Hussein. E sulla base di queste due matrici che si può schematicamente comprendere che cos’è l’*Isis*, il quale oggi si auto-definisce più semplicemente *Is*: “Stato islamico”. Come tutti i gruppi che si ispirano al fondamentalismo islamico dal Marocco all’Indonesia, l’*Isis* si riconosce nel principio – adottato dai in Egitto nel 1928 e poi da tutti i movimenti fondamentalisti sorti soprattutto nell’ultimo quarto del XX secolo – secondo il quale “la nostra Costituzione è il Corano”. Esso, cioè, concepisce l’Islam come “un sistema completo e totale” per il governo della *umma*, la comunità dei fedeli musulmani. Predica il *jihad*, la guerra santa contro gli infedeli, al fine di instaurare uno “Stato islamico” che adotti e applichi la *shari’a*, la legge dei sacri testi dell’Islam. E auspica la piena restaurazione del “*Califfato*”, indebolito tra Otto e Novecento dalla colonizzazione europea, di fatto distrutto dalla prima guerra mondiale e poi definitivamente abolito nel 1924 da Atatürk, il fondatore della Turchia mo-

6. INTEGRAZIONE SOCIALE E AUTONOMIA CONFESIONALE

Nel corso degli ultimi decenni, per diverse cause e concomitanti fattori di ordine economico, sociale, culturale e politico (che non è possibile esaminare in questa sede), anche l'Italia, da terra di persone e di famiglie che espatriavano per recarsi in Paesi stranieri ove trovare lavoro, è divenuta essa stessa meta di immigrazione. Così, similmente a quanto accadeva già da tempo in altri Stati del Nord Europa, pure il territorio italiano riceve da ultimo costanti flussi migratori provenienti da Paesi dell'area medio-orientale, asiatici e africani; alcuni dei quali sono caratterizzati internamente da basi sociali a prevalente maggioranza religiosa musulmana.

In presenza di questo fenomeno epocale, i Paesi ospitanti, fra cui l'Italia, si sono trovati a dover governare –sul piano politico e sociale, ma anche sotto il profilo giuridico– il problema dell'adattamento e dell'integrazione dei migranti all'interno della loro sfera territoriale.

Il fenomeno dei flussi immigratori di massa –*natura sua*, proteiforme e “multidimensionale”– pone all'attenzione degli studiosi del settore, e dei diversi legislatori nazionali, la questione di fondo dell'individuazione dei *criteri direttivi* che, di fatto e di diritto, devono orientare e positivamente guidare, gli ordinamenti statali di volta in volta interessati, nell'individuazione delle forme e dei processi integrativi fra la pluralità delle culture, delle etnie e delle religioni presenti all'interno del tessuto sociale⁶⁷.

Da questo punto di vista, circa l'individuazione pratica di percorsi, di forme e di modi di integrazione sociale all'interno delle società contemporanee (sempre più multi-etniche, multi-culturali e pluri-religiose), si possono richiamare, in linea generale, come modelli paradigmatici, due differenti esperienze.

Da questa prospettiva l'Isis non presenta alcun elemento di particolare originalità. La sua dottrina e il suo progetto sono essenzialmente gli stessi che ritroviamo, sia pure in contesti e con intonazioni differenti, nelle dottrine integraliste originarie dell'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), del pakistano Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979) e dell'iraniano Ruhollah Khomeini (1900-1989) sino ai proclami “neocaliffali” di Osama Bin Laden e di Al Qaeda, di cui l'Isis... ha fatto per lungo tempo parte in Iraq. La differenza, di non poco conto, è che l'Isis il califfato – lo “Stato islamico” –lo ha effettivamente proclamato il 29 giugno 2014 nei vasti territori che ha brutalmente occupato tra Iraq e Siria, prendendo le distanze dalla stessa Al Qaeda. Attualmente l'Isis– che proprio dopo la proclamazione del califfato si autodefinisce semplicemente Is –conta sulla forza di svariate migliaia di miliziani jihadisti in Iraq e in Siria. Ha enormi risorse finanziarie, che trae dal controllo ferreo dei territori occupati. Ed è guidato da un leader fortemente carismatico, Abu Bakr al-Baghdadi, lo “sceicco invisibile”, che solo negli ultimi mesi –dopo anni vissuti in quasi totale segretezza– si è mostrato pubblicamente ai suoi seguaci e a tutto il mondo, annunciando l'inizio di un “nuovo jihad internazionale”. Non soltanto in Medio Oriente, ma anche in Occidente» (F. TUCCARI, *ISIS, Lo Stato Islamico (settembre 2014)*, in <http://aulalettere.scuola.zanichelli.it>).

⁶⁷ Su tale problematica di fondo, cfr., da un'angolazione di studio più generale, G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Roma, 1992, pp. 280 ss., spec. 286 ss.

Da un lato, quella del c.d. “*melting-pot*” (consistente in una sorta di “minestrone”, in cui le varie componenti si mescolano e si confondono fra loro, diventando un’unica massa, indistinta e unitaria); dall’altro lato, quella del c.d. “*salad bowl*” (consistente in una sorta di “insalatiera”, in cui le varie componenti si uniscono restando distinte e separate fra loro, conservando sostanzialmente ciascuna la propria originaria identità).

Il primo modello, di derivazione nord-americana, postula un’integrazione mediante fusione fra realtà diverse, finalizzata a creare un corpo unico ed unitario, sottoposto ad un identico ed indifferenziato regime giuridico, in cui non sono più visibili e riconoscibili le rispettive diversità. Tale sistema di integrazione si basa su una rigorosa e rigida applicazione del principio di uguaglianza in senso *formale*, in base al quale “la Legge è uguale per tutti” e “tutti sono eguali davanti alla Legge”.

Il secondo modello, di derivazione europea-continentale, postula un’integrazione sociale basata sul rispetto delle diverse identità, realizzata mediante la previsione di tutele differenziate, e di “diritti speciali”, che riconoscono la particolare rilevanza di quelle specificità e tipicità che arricchiscono e rendono più viva e vitale la stessa realtà sociale. Tale sistema si fonda su un’applicazione del principio di uguaglianza in senso non *assoluto* ma *relativo*; ed è basato su un fondamentale canone interpretativo di *giustizia sostanziale* (“*unicuique suum tribuere*”): per il quale, situazioni uguali vanno trattate in modo uguale; mentre, situazioni diverse vanno trattate in maniera differenziata.

Per quanto riguarda strettamente la materia ecclesiastica, e, nella specie, la condizione delle Comunità islamiche esistenti in Italia e delle concezioni di cui sono portatrici, il nodo delicato da sciogliere consiste nello stabilire se la possibile inclusione sociale possa avvenire, in primo luogo, secondo la linea del riconoscimento alle organizzazioni religiose musulmane di un “diritto all’*eguaglianza*”, radicato sul presupposto di una rigida ed uniforme applicazione delle norme dell’ordinamento generale dello Stato (il c.d. “diritto comune”) a *tutte* le confessioni indistintamente (compresa, dunque, quella islamica), senza prevedere deroghe o eccezioni specifiche in rapporto a particolari casi o materie. Ovvero, in secondo luogo, occorre verificare se la possibile integrazione sociale possa avvenire, diversamente, nella prospettiva del riconoscimento, nei confronti delle Comunità musulmane italiane, di un “diritto alla *diversità*” e, dunque, di un “diritto alla propria identità”: con salvezza, in questa ipotesi, delle concezioni, delle dottrine e dei connessi precetti e vincoli religiosi di cui le stesse Comunità islamiche risultano portatrici.

In concreto, si pone il problema di stabilire se l’ordinamento statale debba imporre anche alle Comunità religiose musulmane un regime giuridico paritario e identico, comune e generale, rispetto a quello di cui godono le altre istituzioni

religiose. Oppure, se l'ordinamento debba tenere conto, piuttosto, delle tipicità di ciascuna confessione religiosa, e della loro rispettiva diversità, prevedendo trattamenti giuridici differenziati, giustificati dall'esigenza di rispettare l'identità religiosa di ogni organizzazione confessionale, garantendone sostanzialmente i caratteri originali.

E' evidente che si tratta di due opzioni –non necessariamente alternative tra loro– conducenti, rispettivamente, però, a conseguenze completamente differenziate.

Infatti, nel primo caso, nei confronti della pluralità delle confessioni religiose, si avrebbe un'applicazione rigida e “matematica” del principio di eguaglianza in senso *formale* e il conseguenziale riconoscimento di un loro “diritto ad essere uguali”: perfetta simmetria di trattamento giuridico fra le diverse religioni; estensione alle religioni minoritarie dei *medesimi* diritti e delle *stesse* situazioni giuridiche di vantaggio di cui godono le fedi religiose tradizionali; adattamento confessionale ai modelli giuridici, sociali e culturali dell'ordinamento in cui operano. Un processo di integrazione confessionale basato sul criterio del riconoscimento di un “diritto all'eguaglianza” si tradurrebbe in una (più o meno velata) forma di assimilazione e di omologazione delle diverse organizzazioni religiose ai moduli comportamentali e ai paradigmi giuridici e normativi propri dell'ordinamento generale dello Stato in cui operano.

La previsione di un “diritto all'eguaglianza”, da un lato, non sembrerebbe costituire, di per sé stessa, una soluzione tecnicamente “negativa” per le confessioni di minoranza interessate, in quanto, dal punto di vista effettuale, consentirebbe ad esse l'opportunità di beneficiare, in maniera *paritaria*, dei *medesimi* diritti (e, simmetricamente, di essere sottoposte agli *stessi* doveri) previsti nei confronti della generalità delle confessioni, e, in specie, delle istituzioni confessionali socialmente maggioritarie o tradizionali. Dall'altro lato, tuttavia, l'uniformazione o l'omologazione confessionale al “diritto comune” (previgente, in via generale, in materia ecclesiastica) postulata da una stretta applicazione dell'eguaglianza in senso *formale* avrebbe come contropartita un sacrificio piuttosto gravoso per le confessioni, le quali vedrebbero in tutto o in parte ignorate e svalutate dal diritto statale le loro rispettive specificità e la loro propria ed esclusiva identità religiosa di fondo.

Di più, a ben guardare, almeno in relazione alle religioni di recente presenza sociale in Italia e ai connessi gruppi collettivi di natura religiosa dotati di una certa consistenza numerica, tale soluzione implicherebbe, peraltro, un'estensione ed un'imposizione forzosa dei contenuti normativi di quella *lex territorialis* alla cui materiale formazione essi stessi non avrebbero, in origine, (“democraticamente”) partecipato.

Pertanto, per un verso, l'affermazione, in modo *assoluto*, del principio di eguaglianza –intesa come soggezione ad un comune ed identico trattamento

giuridico— è espressione della generale ed uniforme affermazione della “Legge” (o “*Rule of Law*”, propria dello “Stato di diritto”), ed assicura formalmente un minimo di garanzie giuridiche basilari per tutti. Tuttavia, per altro verso, tale modo di intendere l’uguaglianza giuridica si tradurrebbe nell’imporre uniformemente a tutti —*ex imperio* e “dall’alto”— determinati valori, a loro volta espressivi della cultura dominante, non necessariamente condivisa e accettata dalle diverse componenti sociali, anche, nella specie, in relazione alla concezione propria dei diritti umani.

Invece, nel secondo caso, del riconoscimento statale di un “diritto alla *diversità*”, si avrebbe un’applicazione, a favore delle singole confessioni minoritarie, del principio di uguaglianza concepito e attuato in modo *relativo*; implicante il riconoscimento di un loro “diritto ad essere diverse”, anche sotto il profilo del trattamento giuridico ricevuto dallo Stato.

Seguendo questa diversa impostazione, l’eguaglianza giuridica sarebbe interpretata e intesa secondo un criterio di *giustizia sostanziale*, consistente nel concreto riconoscimento giuridico del pluralismo sociale: che si tradurrebbe nella possibilità confessionale di minoranza di potersi integrare nella società civile di riferimento conservando la propria identità. E comporterebbe, altresì, un pieno ed effettivo riconoscimento delle loro culture, delle tavole valoriali di cui risultano portatrici e dei loro diversi modelli comportamentali.

In tal caso, l’inclusione sociale non si configurerebbe come mero fenomeno di adattamento o di passiva sottoposizione ad un mondo chiuso ed esclusivo, impermeabile all’ingresso di modelli, di schemi e di scale di valori differenziati. Viceversa, essa rivestirebbe un ruolo attivo e partecipativo, di stimolazione, di arricchimento e di innovazione sociale, in guisa di strumento di veicolazione delle istanze della *lex personalis* di rispettiva appartenenza (religiosa) nelle maglie della rete giuridica statale⁶⁸.

Ovviamente, in quest’ultima ipotesi, si aprirebbe l’ulteriore problema del grado e dei *limiti di disponibilità* dell’ordinamento positivo dello Stato ad aprirsi a tale processo integrativo di carattere *pluralista e sostanziale*.

Infatti, da un lato, le diversità soggettive rappresentano rilevante elemento di identificazione e di arricchimento esistenziale reciproco nelle relazioni interpersonali e collettive; e sarebbero, pertanto, meritevoli di specifica attenzione e protezione ordinamentale. Dall’altro lato, però, le eventuali aperture giuridiche verso istanze culturali e ideali del tutto estranee alla tradizione sociale nazionale —e, quindi, il riconoscimento giuridico statale del “diritto alla *diversità*”— dovrebbero sempre e comunque armonizzarsi con l’insopprimibile

⁶⁸ Circa il rapporto intercorrente, nelle società moderne, fra “territorialità” e “personalità” del diritto, cfr., da un’ottica di studio più generale, G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma, 1997, p. 207 ss.

esigenza di rispettare quello “zoccolo duro” di *principi-valori* fondamentali, di livello costituzionale, considerati dall’ordinamento come essenziali e, dunque, invalicabili (in un certo senso, come principi-valori “non negoziabili”); e con i quali ogni esperienza di integrazione collettiva e comunitaria è chiamata concretamente a misurarsi⁶⁹.

7. LIMITI COSTITUZIONALI ALL’AUTONOMIA CONFSSIONALE

L’ordinamento positivo italiano, pur prevedendo possibili e rilevanti aperture nei confronti degli ordinamenti giuridici confessionali (arg. *ex art.* 7 ed 8 cost.), nondimeno, pone una serie di *limiti oggettivi* al riconoscimento statale delle diverse identità religiose. Tali limiti sono individuabili nei principi e nelle norme costituzionali dirette a tutelare la dignità della persona umana insieme ai suoi diritti fondamentali.

Di conseguenza, può affermarsi (in linea generale) che lo Stato italiano, sulla base del suo diritto vigente, non appare propenso a riconoscere giuridicamente regole, pratiche o consuetudini confessionali –identificanti una determinata credenza religiosa– basate, per esempio, sulla discriminazione sessuale (fra maschio e femmina) o sulla violenza contro le persone; ovvero, ancora, tese a ledere la salute dei consociati o la stessa vita umana.

Entrando maggiormente nello specifico della tematica, occorre rilevare che l’ordinamento statale italiano, al fine di difendere e di preservare l’intangibilità dei valori supremi ed essenziali considerati inderogabili –in quanto concorrono a plasmare l’identità nazionale della Repubblica italiana – prevede determinati *limiti oggettivi* all’efficacia civile di norme di origine confessionale (in ipotesi) destinate ad essere applicate all’interno dei gruppi confessionali operanti nel territorio nazionale italiano. Si tratta di *limiti di disponibilità* dell’ordinamento italiano all’apertura verso istanze e regole ad esso geneticamente estranee (come quelle di derivazione sostanzialmente religiosa): oltre la “barriera” di tali *margini di disponibilità*, l’ordinamento statale italiano non si mostra aperto alla recezione o comunque al riconoscimento della loro efficacia giuridica nell’ambito del suo territorio nazionale.

Alcuni limiti sono posti direttamente dalla Costituzione italiana del 1948. Altre limitazioni sono desumibili dalla legislazione ordinaria vigente.

A livello di diritto costituzionale, è previsto che gli statuti confessionali devono rispettare due parametri fondamentali: «l’ordinamento giuridico italiano» (art. 8 cost.), e i «diritti inviolabili dell’uomo» (art. 2).

⁶⁹ Per delle illuminanti osservazioni sul punto, sia pure da una prospettiva di studio diversa, cfr. L. MUSSELLI, *Edilizia religiosa, Islam e neogiuridizionalismo in Europa. Alcune note sul nuovo «Islamgesetz» austriaco e sul divieto di edificare minareti in Svizzera*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2015, 2, p. 441 ss.

Il primo limite è disposto dall'art. 8, comma 2 della Costituzione, in relazione all'esercizio dell'autonomia organizzativa garantita a *tutte* le confessioni religiose di minoranza. Con riferimento all'esercizio dell'autonomia istituzionale delle comunità religiose –comprendente, peraltro, la facoltà di darsi norme interne e di organizzarsi e di svolgere le proprie attività liberamente, senza ingerenze da parte dello Stato– l'art. 8, comma 2, cost., stabilisce che l'esercizio dell'autonomia normativa e statutaria delle confessioni di minoranza non può comportare la produzione di norme confessionali che siano in contrasto con «l'ordinamento giuridico italiano».

Tale parametro non riguarda i contenuti dogmatici o i principi dottrinali della fede religiosa espressa dai diversi statuti confessionali, ma concerne soltanto le norme confessionali di carattere tecnico-organizzativo ovvero quelle che abbiano ricadute di tipo funzionale o relazionale (del soggetto confessionale con i propri aderenti o verso altri soggetti esterni). Sulla base di tale puntualizzazione, l'operatività del limite previsto va circoscritta ai soli «principi fondamentali» dell'ordinamento italiano, «e non anche a specifiche limitazioni poste da particolari disposizioni normative»⁷⁰.

Ne segue che contrasterebbe con «l'ordinamento giuridico italiano», sotto il profilo *formale*, uno statuto confessionale che contenesse regole abnormi rispetto ai principi accolti dal diritto positivo nel settore delle organizzazioni pluripersonali. Tale fenomeno potrebbe verificarsi, per esempio, nel caso in cui un determinato statuto non consentisse di identificare gli organi della confessione ovvero i loro poteri di rappresentanza; o, quanto alle deliberazioni degli organi collegiali, prevedesse (addirittura) la prevalenza del voto espresso dalla minoranza su quello della maggioranza confessionale⁷¹.

In secondo luogo, contrasterebbe con «l'ordinamento giuridico italiano», sotto il profilo *sostanziale*, uno statuto confessionale riflettente concezioni religiose aberranti, incitanti all'odio del prossimo o al razzismo, oppure incentivanti azioni immorali, di depravazione o di violenza, ovvero ancora postulanti atti di tipo terroristico. Ancora, sarebbe illegittimo, sotto il profilo costituzionale *sostanziale*, uno statuto confessionale contenente norme lesive della personalità

⁷⁰ Corte cost., sentenza n. 43 del 1988, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1988, p. 114 ss.; in senso analogo, S. BERLINGO', voce *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, VI, Torino, 1991, p. 460; A. PIZZORUSSO, *Libertà religiosa e confessioni di minoranza*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1997/1, p. 55, e 58 ss.

⁷¹ F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna, 2015, p. 85, ed *ivi* ulteriori indicazioni, secondo cui contrasterebbe con l'art. 8 cost. uno statuto confessionale che contenesse regole «abnormi rispetto ai principi accolti dal diritto statale in tema di organizzazioni plurisoggettive, come, per esempio, nel caso in cui tali statuti non consentissero di identificare gli organi della confessione e i poteri di rappresentanza degli stessi, o, quanto alle deliberazioni degli organi collegiali, prevedessero la prevalenza del voto espresso dalla minoranza».

dei fedeli ovvero contenenti disposizioni non rispettose delle restrizioni previste dal legislatore in materia di riunioni e di associazioni.

È evidente, infatti, che, se, in linea generale, i principi dogmatici e dottrinali di ogni confessione religiosa sono insindacabili (anche in base all'esistente principio di *laicità* e di *incompetenza* statale nella sfera strettamente confessionale), nondimeno, i principi religiosi oggettivamente contrari alle leggi del nostro Stato (astrattamente non censurabili: come, ad es., la poligamia) si potrebbero porre comunque in contrasto con il parametro dell'«ordinamento giuridico italiano» (divenendo in tal caso censurabili) tutte le volte in cui dovessero essere tradotti in norme statutarie e aspirassero ad ottenere rilevanza sul piano giuridico statale.

Il secondo parametro, implicante la necessaria assenza dagli statuti confessionali di disposizioni contrarie ai «diritti inviolabili dell'uomo», sembra ricavabile dal disposto dell'art. 2 cost., il quale, in una prospettiva più ampia, riconosce i diritti inviolabili alla persona umana sia singolarmente considerata sia all'interno delle formazioni sociali (fra cui le confessioni religiose) di cui essa può fare parte. Essendo funzione primaria delle formazioni sociali quella di stimolare la crescita della persona sollecitandola alla relazionalità e alla socialità, è necessario che i diritti inviolabili dell'uomo cui fa riferimento l'art. 2 cost., non solo non vengano indebitamente lesi all'interno dei corpi intermedi, ma, per contro, siano ivi particolarmente tutelati e promossi, proprio per favorire un equilibrato svolgimento della stessa personalità umana.

Su questa linea di pensiero, parte della dottrina sostiene che l'art. 2 cost., prima ancora che la libertà *delle* istituzioni (i diritti *delle* «formazioni sociali»), sia volto a garantire la libertà *nelle* istituzioni (le libertà delle persone esercitabili all'interno delle «formazioni sociali» cui pertengono)⁷². Ciò appare discendere, segnatamente, dal fatto che la Costituzione repubblicana non muove da postulati *istituzionisti* (ossia non si basa sul principio della prevalenza—in ogni caso—della «istituzione» rispetto alla persona umana), ma muove da premesse *personalistiche* postulanti la precedenza valoriale (il «primato» assiologico) della persona rispetto alla dimensione *istituzionale* (la quale si pone, dunque, in funzione strumentale nei confronti delle esigenze fondamentali dei consociati)⁷³.

⁷² Cfr. BARBERA, A., FUSARO C., *Corso di diritto costituzionale*, Bologna, 2012, p. 178; P.F. GROSSI, *Il diritto costituzionale tra principi di libertà e istituzioni*, Padova, 2005; P. Perlingieri, R. MESSINETTI, sub art. 2, in P. Perlingieri, *Commento alla Costituzione italiana*, Napoli, 1997, p. 11 ss.; E. ROSSI, sub Art. 2, in *Commentario alla Costituzione*, I, a cura di R. Bifulco-A. Celotto-M. Olivetti, Torino, 2006, p. 38 ss., spec. p. 53 ss.

⁷³ Per chiarire la portata costituzionale del principio pluralista, è stato precisato che le formazioni sociali costituiscono «mezzo di espressione della dimensione sociale della persona e di protezione dell'individuo anche di fronte all'autorità dello Stato» (C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale*, Padova, 1974, 85); e, in tale veste, «esprimono o soddisfano bisogni individuali o comunitari che lo Stato non assume direttamente o totalmente a proprio carico» [C. CARDIA, *Pluralismo (dir.*

Secondo corretta interpretazione, il principio personalista e il principio pluralista vanno assiologicamente coordinati fra loro secondo lo spirito sotteso al testo dell'art. 2 cost.: «tale norma garantisce in primo luogo la persona e solo secondariamente le formazioni sociali, giacché, come precisa la stessa lettera della Costituzione, queste sono garantite non in quanto tali, ma in quanto siano cerchie nelle quali possa svolgersi liberamente la personalità individuale»⁷⁴. La funzionalità del pluralismo istituzionale rispetto al personalismo solidale costituisce «fondamento di diritto costituzionale comune», che va identificato «nel riconoscimento compiuto dall'art. 2 della Carta a favore di tutte le forme di autonomia, in funzione dello svolgimento della personalità dell'uomo e del perseguimento dei diritti inviolabili»⁷⁵.

Di conseguenza, sarebbero contrarie a questo parametro fondamentale eventuali norme statutarie confessionali lesive della dignità personale dei fedeli o lesive di loro diritti costituzionalmente garantiti. In questo senso, costituiscono limite alle norme confessionali il rispetto della libertà di adesione e di recesso (libertà di scelta) degli aderenti; la tutela dell'integrità psico-fisica degli appartenenti; il rispetto della personalità dei fedeli sia nei rapporti con gli altri credenti che condividono la medesima fede sia nei rapporti con i soggetti di vertice e di direzione della stessa organizzazione confessionale. Così, a voler formulare un esempio concreto, lo statuto confessionale potrebbe legittimamente sanzio-

eccl.), in *Enc. Dir.*, XXXIII, Milano, 1983, 984]; concorrendo, così, «al perseguimento di interessi non privati, non particolari, ma generali, collettivi, pubblici» (G. DALLA TORRE, *La questione scolastica nei rapporti fra Stato e Chiesa*, Bologna, 1989, 59). Tuttavia, essendo «fulcro del sistema democratico... l'individuo», si ritiene che «le formazioni sociali sono tutelate in quanto strumenti di integrazione della personalità umana» (A. RAVA', *I nodi al pettine*, in *Il Ponte*, 2-3, 1979, 258; v. anche ID., *Diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Milano, 1959, 54 ss.); ciò deriva dal fatto che l'ordinamento italiano si conforma «al principio fondamentale della sovranità della persona umana, essendo quest'ultima meritevole di tutela dovunque e comunque espliciti la propria personalità» (S. LARICIA, *Diritto ecclesiastico*, Padova, 1986, p. 54).

⁷⁴ F. FINNOCCHIARO, *Confessioni religiose e libertà religiosa nella Costituzione. Art. 7-8-19-20*, estr. da ID., sub *Art. 7-8, Principi fondamentali. Art. 1-12*, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca, Bologna-Roma, 1982, VII.

Per la giurisprudenza orientata a valorizzare maggiormente la valenza *personalistica* del dettato dell'art. 2 cost. — piuttosto che la sua stessa dimensione *pluralistica* — cfr., fra le altre, Corte cost., sentenza n. 467 del 1991, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1991-1992/1, p. 51 ss.; Corte cost., sentenza n. 422 del 1993, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1994/3, p. 581 ss.; Corte cost., sentenza n. 440 del 1995, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1995, p. 3475 ss.; Corte cost., sentenza n. 334 del 1996, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1996/3, p. 870 ss.; Corte cost., sentenza n. 167 del 1999, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1999, p. 1607 ss.; Corte cost., sentenza n. 346 del 2002, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/3, p. 686 ss.; e, per la giurisprudenza di merito, Trib. Padova, decr. 29 maggio 2000, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000/3, p. 364 ss.

⁷⁵ S. BERLINGO', *Autonomia e pluralismo confessionali, eguale libertà e sistema normativo*, in AA.VV., *Studi per la sistemazione delle fonti in materia ecclesiastica*, a cura di V. Tozzi, Salerno, 1993, p. 62-63.

nare *in spiritualibus* chi dovesse lasciare volontariamente la confessione religiosa di appartenenza (per abiura, per apostasia, o per qualsiasi altra ragione); ma non potrebbe scoraggiare gli abbandoni (e, dunque, la libertà di recedere) prevedendo punizioni materiali (come violenze, lesioni, o addirittura la morte) a carico del dissidente.

In conclusione, sul piano giuridico costituzionale, oltre ai limiti ricavabili dalla necessità di osservare i «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale» (art. 2 cost.), i quali escludono la possibilità di invocare l'applicabilità ovvero l'osservanza di norme di origine confessionale nei casi in cui il soggetto interessato sia comunque tenuto ad adempiere determinati doveri pubblici giuridicamente stabiliti, esiste un limite tacito e generale consistente nel rispetto dei diritti fondamentali altrui. Ciò comporta che le stesse norme confessionali non risultano applicabili –ed anzi sono sostanzialmente illegittime sotto il profilo costituzionale– ogni volta che si scontrano con determinati *beni* o *valori* fondamentali, tutelati dalla Costituzione, e ritenuti preminenti rispetto allo stesso diritto di autodeterminazione confessionale (es., diritto alla vita, libertà personale, diritto alla salute, libertà di coscienza).

Se, infatti, la libertà umana rappresenta proiezione della stessa dignità della persona⁷⁶, ne segue che ogni espressione di libertà dell'uomo, e quindi anche quella praticabile in materia religiosa, postula intrinsecamente «il rispetto dell'integrità psico-fisica, della capacità di autodeterminazione, della relazionalità e della libertà d'integrazione nel sistema sociale, cioè del divenire dell'uomo come persona»⁷⁷.

8. LEGISLAZIONE ORDINARIA E STATUTI CONFSSIONALI

Passando al piano della legislazione ordinaria italiana, va rilevata l'esistenza del limite del rispetto delle norme penali⁷⁸.

Le norme del diritto penale non possono essere violate invocando l'esercizio della libertà religiosa individuale o collettiva. Né possono essere violate invocando l'esercizio dell'autonomia statutaria confessionale, in quanto esse consistono in regole di portata generale, necessarie per consentire una ordinata convivenza civile nell'ambito statale.

Tale limite coinvolge non solo la sfera comportamentale del singolo, ma si estende anche alla sfera d'azione dei soggetti religiosi di natura collettiva in occasione dell'espletamento delle loro rispettive attività confessionali⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. in tal senso, fra le altre, Corte cost., sentenza n. 467 del 1991, cit.

⁷⁷ G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, Cimisello Balsamo (Mi), 2003, p. 45.

⁷⁸ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, cit., p. 153 ss.

⁷⁹ Cfr. Cass. pen., sez. II, 22 maggio 1995, n. 5838, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1995/3, p. 911 ss.

In tal modo, risulta preclusa la possibilità di giustificare –sulla base di argomentazioni di tipo religioso– la commissione di specifici reati contro la persona o contro il suo patrimonio (quali, ad esempio, la violenza fisica o morale, la circonvensione di incapaci, il sequestro di persona, gli attentati alla vita e all'integrità psico-fisica della persona, la violenza sessuale, la truffa, il furto, l'appropriazione indebita, etc.). Ciò comporta, inoltre, che all'interno delle comunità religiose non possono essere commessi reati né contro gli animali (es., maltrattamento di animali, torture, sevizie, sacrifici animali rituali), né soprattutto contro la persona umana (violenze private, sequestri e segregazioni, lesioni corporali rituali, sacrifici umani, circonvensione d'incapaci, ricatti e ogni altra forma di coazione fisica o psichica a carico della persona), né ancora contro il suo patrimonio (furti, estorsioni, truffe, etc.).

A livello di legislazione ordinaria, altri *limiti* sono ricavabili altresì dal diritto civile italiano.

Nella specie, in primo luogo e a titolo meramente indicativo, occorre segnalare le norme del codice civile che vietano la pratica della poligamia.

In particolare, appare interessante ricordare brevemente in questa sede che il legislatore civile italiano, seguendo solida tradizione giuridica romanistica e (successivamente) canonistica in materia, configura l'istituto matrimoniale come vincolo bilaterale, unico ed esclusivo, fra persone di sesso diverso (“*coniugium unius cum una*”); ammettendo, di conseguenza, soltanto la validità del matrimonio monogamico⁸⁰.

Di conseguenza, non sono compatibili con i canoni ispiratori del diritto matrimoniale italiano figure matrimoniali di carattere “monandrico poliginico”⁸¹: essendo la “poliginia” (altrimenti detta “poligamia”) vietata dal diritto

⁸⁰ La preferenza della monogamia alla poligamia nella gran parte degli ordinamenti statuali contemporanei non si basa esclusivamente su fattori di tipo culturale o su fattori comunque radicati su consolidati principi di civiltà giuridica occidentale, che hanno pure trovato e continuano ancora a trovare incarnazione in specifiche determinazioni positive dei legislatori statuali. Tale preferenza sembra forse trovare più saldo fondamento, in specie, nella struttura o natura stessa dell'uomo, che è caratterizzata da un principio fondamentale che accomuna tutto il genere umano: «l'eguaglianza strutturale, cioè di essenza, di ogni individuo» (G. DALLA TORRE, *Diritti fondamentali e pluralismo culturale*, in AA.VV., *Società multiculturale e problematiche educative*, in *Quaderni della Libera Università «Maria SS. Assunta» - LUMSA di Roma*, 1992, 7, p. 51, il quale aggiunge incisivamente che, nel caso del matrimonio poligamico, «l'eguaglianza fra individui viene meno, nella misura in cui non esiste un rapporto fra “uno” e “una”. In esso avviene una evidente alterazione del rapporto simmetrico ed egualitario tra due persone, cui si sostituisce con la poligamia una relazione asimmetrica e di tipo gerarchico, qual'è appunto quella dell'uomo che può avere più mogli, laddove la donna non solo non può avere che un unico marito, ma è addirittura destinata –almeno potenzialmente– a doverlo condividere con altre donne»).

⁸¹ Su cui, cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi – Codificazione e riforme*, in *Riv. dir. civ.*, 1988, I, p. 607; F. CASTRO, voce *Diritto musulmano*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione Civile*, VI, Torino, 1990, p. 305 ss.; ID., voce *Diritto musulmano*, in *Enc. giur.*, XI, Roma, 1989, p. 1 ss.

civile (artt. 86, 117 e 124 cod. civ.: *impedimentum ligaminis*), e punita, peraltro, dal diritto penale (art. 556 cod. pen.: delitto di *bigamia*).

In secondo luogo, dal punto di vista civilistico, vanno segnalate le norme del diritto di famiglia regolanti l'esercizio della potestà educativa dei genitori. Tali disposizioni normative restringono l'esercizio della potestà genitoriale nei confronti della prole entro confini ben delimitati, funzionalizzando l'esercizio della relativa potestà genitoriale al "bene" e all'armonioso sviluppo del minore.

Infatti, il diritto privato italiano riconosce il diritto-dovere dei genitori di educare i figli –non come diritto soggettivo (per così dire) "perfetto"– bensì, piuttosto, come semplice «potestà» (la c.d. "potestà genitoriale", appunto): ossia come un potere giuridico attribuito dal diritto positivo ai genitori da esercitare, in via principale, nell'interesse primario dei figli. Una funzione, dunque, un *munus* da esercitare non per perseguire un interesse proprio, ma per realizzare un interesse altrui: un doveroso compito di solidarietà familiare funzionale primariamente al "bene" personale del minore⁸².

La funzione educativa costituisce un'attività doverosa a carico di chi riveste il ruolo genitoriale. Il suo esercizio è sottoposto, fra l'altro, a due condizioni essenziali particolarmente incidenti sui compiti assegnati ai soggetti tenuti alla custodia dei figli.

In primo luogo, si richiede una piena idoneità dei genitori ad assolvere alla funzione educativa, pena un intervento di carattere sussidiario da parte dello Stato per sopperire alla «incapacità dei genitori», onde provvedere comunque, in via sostitutiva, «a che siano assolti i loro compiti» (art. 30, comma secondo, cost.). In secondo luogo, nel percorso educativo, si pone a carico dei genitori l'obbligo del rispetto «delle capacità, dell'inclinazione naturale e delle aspirazioni dei figli» (art. 147 cod. civ. italiano), con evidente funzionalizzazione della relativa potestà genitoriale all'interesse primario e preminente del minore.

Così configurato, il diritto-dovere di educare la prole non rappresenta un potere riconosciuto ai genitori per la soddisfazione immediata e diretta di un'esigenza propria – ancorché indotta da motivazioni di natura culturale ovvero di indole religiosa – ma per determinare un beneficio a favore dei destinatari del processo educativo⁸³. In questo specifico settore, esiste «un considerevole limite all'esercizio dei diritti dei genitori, che coincide con l'evoluzione della perso-

⁸² Resta sempre attuale tradizionale insegnamento al riguardo, secondo cui «mentre l'esercizio del diritto soggettivo è libero, in quanto il titolare può perseguire i fini che ritiene più opportuni, l'esercizio della potestà» –nel cui ambito si ritiene ricadere il complesso dei poteri attribuiti ai genitori dal diritto di famiglia in quanto concessi «nell'interesse del figlio»– «deve sempre ispirarsi al fine della cura dell'interesse altrui» (A. TORRENTE, P. SCHLESINGER, *Manuale di diritto privato*, Milano, 1997, p. 63).

⁸³ Cfr. V. ORLANDO, *Crisi della famiglia e formazione religiosa del minore*, in *Diritto e religioni*, 2007, 2, p. 761 ss., spec. 769 ss.

nalità dei figli e con il loro interesse a ricevere un'educazione equilibrata»⁸⁴. Di conseguenza, si può affermare che tale *munus* genitoriale consiste non in una potestà libera, ma discrezionale; non in una piena manifestazione di autonomia del soggetto titolare, sibbene in un potere il cui esercizio risulta sempre condizionato e subordinato alle finalità previste dal diritto positivo: con esclusione, perciò, di qualsiasi forma di abuso ovvero di esercizio improprio dei c.d. "mezzi di correzione" pedagogica, materna e paterna.

Infine, per concludere la trattazione dell'argomento dei *limiti oggettivi* all'efficacia civile di norme di origine confessionale (in ipotesi) destinate ad essere applicate all'interno delle organizzazioni religiose esistenti nel territorio nazionale italiano, non sembrerebbero operative, invece, le limitazioni poste in relazione all'esercizio della libertà religiosa (individuale e collettiva) dalle norme legislative (ordinarie) che hanno dato esecuzione in Italia ad alcune Carte internazionali sui diritti dell'uomo, ove esse stesse dovessero risultare (in ipotesi) più restrittive, in materia, rispetto a quelle italiane⁸⁵. Ove, infatti, la previsione di norme confessionali (espressione dell'autonomia statutaria e istituzionale di cui godono le confessioni di minoranza ai sensi dell'art. 8 cost.) sia concepita, in fondo, (anche) come frutto di esercizio della libertà religiosa confessionale (della libertà religiosa collettiva), restrizioni alla libertà confessionale poste dal diritto internazionale (reso esecutivo in Italia) che siano maggiori rispetto alle limitazioni stabilite, nella medesima materia, dal diritto statale italiano non sarebbero applicabili. È da ritenersi, infatti, che il diritto internazionale può disporre garanzie più ampie rispetto al diritto costituzionale nazionale; ma non può, viceversa, imporre restrizioni maggiori rispetto a quelle stabilite dal diritto interno dello Stato⁸⁶.

⁸⁴ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, cit., p. 169.
⁸⁵ Cfr. sul punto, P. LILLO, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, cit., p. 171 ss., ed ivi riferimenti dottrinali in argomento.

Volendo formulare qualche esempio in questo senso, l'art. 9, co. 2 della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (adottata nel 1950) pone come limite all'esercizio della libertà religiosa (individuale e collettiva) «la sicurezza pubblica, la protezione dell'ordine, della salute o della moralità pubblica». Analogamente, il *Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici* (adottato nel 1966) prevede la possibilità di limitare la libertà religiosa (individuale e collettiva) per esigenze di «tutela della sicurezza pubblica, dell'ordine pubblico e della sanità pubblica, della morale pubblica» (art. 18, co. 3).

⁸⁶ In senso analogo, cfr. Cons. Stato, parere 15.05.2002, n. 1207, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/3, p. 874 ss.

Appare opportuno segnalare che l'impostazione qui preferita –postulante l'applicazione alla sfera dei diritti umani, sempre e comunque, delle norme "più favorevoli" al loro concreto esercizio– risulta, peraltro, formalmente codificata nella "clausola di salvezza" contenuta nella citata *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, secondo la quale «nessuna delle disposizioni della presente Convenzione può essere interpretata come recante pregiudizio o limitazione ai diritti dell'uomo e alle libertà fondamentali che possono essere riconosciuti in base a leggi di qualunque Stato Contraente o da altri accordi internazionali di cui tale

Si può, dunque, concludere che, sotto il profilo del regime dei limiti all'esercizio dei diritti di libertà, la Costituzione italiana (insieme al nucleo essenziale dei suoi valori fondamentali) costituisce paradigma normativo invalicabile anche nei confronti del diritto internazionale sui diritti umani. La disciplina internazionale in materia di diritti fondamentali può essere ritenuta pienamente efficace ove sia in armonia con il dettato costituzionale ovvero nei casi in cui preveda una normativa più favorevole alla salvaguardia della persona umana rispetto a quella (già) prevista dalla Costituzione italiana. Diversamente, eventuali norme giuridiche internazionali implicanti misure restrittive ai diritti dell'uomo – più penetranti rispetto a quelle previste dal testo costituzionale – non sarebbero positivamente applicabili all'interno dell'ordinamento nazionale italiano⁸⁷.

Stato sia parte» (art. 53, già art. 60). Similmente dispone il citato *Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici*, il quale «salva» ogni eventuale disciplina nazionale maggiormente garantista nei confronti dei diritti di libertà, puntualizzando che «nessuna restrizione o deroga a diritti fondamentali dell'uomo riconosciuti o vigenti in qualsiasi Stato parte del presente Patto in virtù di leggi, convenzioni, regolamenti o consuetudini, può essere ammessa col pretesto che il presente Patto non li riconosce o li riconosce in minor misura» (art. 5, co. 2).

⁸⁷ Tale linea interpretativa risulta condivisibile anche in relazione ai limiti previsti dalle norme dell'Unione Europea disciplinanti la materia dei diritti fondamentali dell'uomo all'interno del sistema comunitario europeo: in tal senso, cfr., in particolare, l'art. 53 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea del 18 dicembre 2000 (in argomento, per la dottrina, cfr. A. LICASTRO, *Unione Europea e «status» delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Milano, 2014, p. 79 ss.). Si ricorda che la nuova versione del Trattato sull'Unione europea (c.d. «Trattato di Lisbona», firmato il 13 dicembre 2007, ratificato ed eseguito in Italia dalla legge 2 agosto 2008, n. 130, ed infine entrato in vigore il 1° dicembre 2009) nell'art. 6, primo comma, fa esplicito rinvio – senza incorporarla – alla «*Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*» (adottata il 12 dicembre 2007), riconoscendole espressamente lo stesso «valore giuridico» delle norme contenute nei Trattati comunitari (cfr. sul punto, J. ZILLER, *Il nuovo Trattato europeo*, Bologna, 2007, p. 37 ss., e 135 ss.). Per quanto concerne specificamente la materia ecclesiastica – segnatamente in relazione alla condizione giuridica delle istituzioni religiose negli Stati membri dell'Unione Europea – trova anche applicazione l'art. 17 del Trattato sull'Unione Europea (secondo la numerazione della sua versione «consolidata»). Tale norma comunitaria europea, da un lato, statuisce testualmente che «l'Unione rispetta e non pregiudica lo status di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale» (comma 1); dall'altro, completa il suo dispositivo in materia affermando che, «riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese o organizzazioni» (comma 3): per la dottrina in argomento, cfr., fra gli altri, A. LICASTRO *Unione Europea e «status» delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, cit., p. 36 ss., e 121 ss.; M. LUGATO, *L'Unione europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, 2, p. 312 ss., la quale richiama anche il disposto dell'art. 4, par. 2, TUE sul rispetto delle identità nazionali; V. MARANO, *La condizione e il contributo delle Chiese nell'Unione europea*, in *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, Torino, 2014, vol. II, p. 1109 ss.; F. MARGIOTTA BROGLIO, M. ORLANDI, *Art. 17 TFUE*, in *Trattati istitutivi dell'Unione Europea*, a cura di A. Tizzano, Milano, 2013, p. 454 ss.; R. MAZZOLA, *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell'Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, in *Rivista telematica <www.statoechiese.it> Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 3/2014, p. 1 ss.; A. MORINI, *Art. 17 TFUE*, in *Codice dell'Unione*

9. LA CARTA DEI VALORI

Le riflessioni che precedono inducono a ritenere come ipotizzabile, anche nella casistica dell'esperienza concreta, varie dissonanze di fondo fra le concezioni islamiche dei diritti umani e la diversa configurazione valoriale dei diritti libertà espressa dalla Costituzione italiana.

Nel tentativo di superare tale possibili contrasti fra ordini assiologici diversi che entrano in relazione fra di loro, e al fine di consentire possibili forme di integrazione sociale, nel 2007, su iniziativa del Ministero degli Interni, è stata varata in Italia la *Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione* che racchiude l'insieme dei principi di civiltà giuridica che permeano il modello di convivenza civile di stampo c.d. "occidentale", emergente dalla Costituzione italiana del 1948 e dalle vigenti Convenzioni internazionali sui diritti fondamentali dell'uomo.

L'adozione della *Carta* rappresenta il risultato di un lungo percorso e di un delicato e articolato lavoro svolto a livello istituzionale.

In un primo tempo, «con una decisione che assume carattere strategico è istituita presso il Ministero degli Interni nel 2005 la Consulta per l'Islam italiano, alla quale non si riconoscono capacità decisionali o di governo per le comunità musulmane, né di rappresentatività complessiva dei musulmani che vivono in Italia. Essa costituisce la prima esperienza attraverso la quale alcuni esponenti islamici entrano in contatto tra loro, stabiliscono un rapporto con le istituzioni centrali per individuare e valutare le esigenze sociali e religiose dell'immigrazione di matrice islamica. Con la nascita della Consulta, l'Islam italiano si mette in movimento, comincia ad agire in vista di obiettivi da raggiungere, interloquisce con le istituzioni. Nello spazio di tre anni viene l'impulso alla elaborazione di una Carta dei valori, si fanno i primi passi per dar vita al progetto di una Federazione dell'Islam Italiano che aggrega i musulmani moderati, le comunità musulmane presenti in Italia si incontrano e progettano nuove forme di rappresentanza»⁸⁸.

Per quanto riguarda i contenuti, «la Carta dei Valori approvata nel 2007 muove dal rifiuto dell'ideologia multiculturalista che privilegia le identità religiose ed etniche a discapito dei diritti individuali, ed elabora una piattaforma ideale e normativa in sintonia con i principi costituzionali dei diritti umani. Su questa base il documento affronta i principali problemi discussi in Italia e in Europa con riferimento all'Islam, cioè la questione dell'eguaglianza tra uomo

europa, operativo, diretto da C. Curti Gialdino, Napoli, 2012, p. 542 ss.; M. VENTURA, *L'art. 17 TFUE come fondamento del diritto e della politica ecclesiastica dell'Unione europea*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, 2, p. 293 ss.

⁸⁸ C. CARDIA, *Le ragioni di una ricerca. Le originalità dell'Islam, le difficoltà dell'integrazione*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 21.

e donna, del velo, del burqa, della poligamia, del diritto di professare la propria religione, di cambiarla, di esercitarne il culto. Essa svolge così il ruolo di spartiacque tra un sostanziale agnosticismo (o vago multiculturalismo), per il quale ciascuno interpreta come vuole l'incontro tra culture e religioni, e l'enunciazioni di principi che sono validi nei confronti di chiunque. Si rifiutano i diritti etnici e si ribadisce la dialettica positiva dei diritti individuali e collettivi. L'autonomia personale è alla base della affermazione dei diritti di libertà, a cominciare dalla libertà religiosa, del carattere monogamico del matrimonio, del rispetto delle prescrizioni religiose il cui adempimento è lasciato alla libera determinazione individuale⁸⁹.

Così, con la *Carta dei valori*, «promossa dal Ministero dell'Interno e contenente i valori considerati irrinunciabili, desunti dalla nostra Costituzione, dai Trattati e dalle Convenzioni europee [...] si era correttamente impostata una prospettiva di sviluppo dei rapporti con gli immigrati islamici, basata su un patto grazie al quale si potevano mantenere vivi canali di incontro e di confronto. Alla *Carta dei valori* è seguita, nel 2008, la *Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano*, sottoscritta dagli esponenti delle organizzazioni e delle associazioni musulmane che si riconoscevano nei principi della *Carta*»⁹⁰. Tuttavia, «la *Carta*, così come la *Dichiarazione di intenti*, non hanno avuto seguito e sostanzialmente il problema del confronto con l'Islam in Italia rimane aperto. Si tratta dal punto di vista sociale di una presenza diversificata,

⁸⁹ C. CARDIA, *Le ragioni di una ricerca. Le originalità dell'Islam, le difficoltà dell'integrazione*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 21-22, il quale aggiunge che «la *Carta dei valori* ribadisce poi l'esigenza che vengano riconosciuti all'Islam gli stessi diritti e prerogative che spettano ad ogni altra confessione religiosa»: da questa premessa «matura la decisione di favorire concretamente il raggiungimento dell'obiettivo del riconoscimento legale dell'Islam, offrendo la possibilità agli esponenti musulmani che lo vogliono di lavorare insieme al Consiglio scientifico (istituito nell'aprile del 2007 con l'approvazione della *Carta dei valori*) per progettare la formazione e la nascita di un'organizzazione ampiamente rappresentativa, che si ponga l'obiettivo di chiedere la personalità giuridica e interloquire con lo Stato anche ai fini della stipulazione dell'Intesa. Si tratta di una prospettiva che ha una sua originalità rispetto al passato, e ad altre esperienze europee, ma che ha radice nello Stato laico sociale come si è sviluppato in Italia. Il quale garantisce i diritti individuali e collettivi di libertà religiosa e interviene, *ad adiuvandum*, perché le confessioni religiose fruiscono effettivamente di questi diritti anche con l'aiuto, diretto o indiretto, delle pubbliche istituzioni».

⁹⁰ G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 41-42, il quale sottolinea che «la *Dichiarazione* aveva, secondo le intenzioni degli aderenti, lo scopo di favorire la formazione di un'aggregazione islamica moderata e pluralista, che accettava la laicità dello Stato e che si faceva protagonista del dialogo interreligioso. La Federazione dell'Islam italiano, alla cui nascita il documento era propedeutico, avrebbe dovuto in sostanza costituire un interlocutore rappresentativo ed accettato per la soluzione giuridica dei problemi aperti, a cominciare da quelli della formazione degli imam e della gestione delle moschee. Si avviava così un processo che, in prospettiva, avrebbe potuto portare alla stipula di un'Intesa almeno con questa rappresentanza islamica».

frammentaria, dispersa sul territorio nazionale; di una pluralità di comunità diverse per Stato di provenienza, per etnia, per afferenza alle diverse famiglie religiose islamiche, cui si aggiungono anche quelle composte prevalentemente da cittadini italiani convertiti»⁹¹.

La *Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione* non è un documento di valenza meramente simbolica –in ragione del messaggio fondamentale di civiltà che veicola– ovvero soltanto di particolare valenza politica, sociale e –*lato sensu*– culturale, in quanto centrato sull'esigenza essenziale di armonizzare, nella reciproca e pacifica (necessaria) convivenza all'interno dello stesso territorio nazionale, istanze non del tutto omogenee e non sempre assimilabili o agevolmente coniugabili fra loro. La *Carta* è anche e soprattutto un atto avente specifica rilevanza giuridica; è, cioè, un vero e proprio atto giuridico di natura normativa, sia sotto il profilo formale sia sotto l'aspetto sostanziale.

Sotto il profilo formale, la *Carta* è contenuta in un decreto del Ministro dell'Interno⁹². Per cui, in relazione alla sua collocazione sistematica all'interno della scala gerarchica delle fonti del diritto italiano, essa si configura come regolamento ministeriale emanato ai sensi dell'art. 17, comma 3, della legge 23 agosto 1988, n. 400 ("Disciplina dell'attività di Governo e ordinamento della Presidenza del Consiglio dei Ministri").

Con questa specifica qualificazione formale, la *Carta* consiste in un atto normativo (un *atto-fonte*) di *secondo grado*: in quanto tale, essa appare subordinata, sul piano gerarchico, alla Costituzione italiana, alle leggi ordinarie e agli atti con forza di legge. Peraltro, l'art. 17, comma 3, della legge n. 400 del 1988, nel prevedere che «con decreto ministeriale possono essere adottati regolamenti nelle materie di competenza del Ministro», dispone altresì che «i regolamenti ministeriali ed interministeriali non possono dettare norme contrarie a quelle dei regolamenti emanati dal Governo»: ne segue una subordinazione gerarchica, nel sistema delle fonti del diritto, degli stessi regolamenti ministeriali (adottati con decreto ministeriale) rispetto ai regolamenti governativi, deliberati in sede collegiale dall'intero Esecutivo, e adottati formalmente mediante decreto presidenziale (d.P.R.)⁹³.

Tuttavia, la "forza" intrinseca e oggettiva e l'importanza della *Carta*, non derivano (è evidente) dalla sua veste formale, ma risiede, per contro, nel suo rilevante contenuto sostanziale.

⁹¹ G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, in AA.VV., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, cit., p. 42.

⁹² Precisamente, si tratta del d.m. 23 aprile 2007, in *Gazz. Uff.* n. 137 del 15 giugno 2007.

⁹³ Esiste, perciò, una sorta di "microgerarchia" interna fra le fonti normative *secondarie* di tipo regolamentare, da tempo evidenziata dalla dottrina: cfr. S.M. CICCONE, *Le fonti del diritto italiano*, Torino, 2001, p. 371; T. GROPPI, A. SIMONCINI, *Introduzione allo studio del diritto pubblico e delle sue fonti*, Torino, 2012, p. 106; G. ZAGREBELESKY, *Il sistema costituzionale delle fonti del diritto*, Torino, 1984, p. 206.

Infatti, dal punto di vista sostanziale, la *Carta* appare essere un atto normativo di *rilevo costituzionale* –sia pure indirettamente– per almeno due motivi.

Innanzitutto, per ragioni di “metodologia politica” relativa alla gestione delle relazioni ecclesiastiche a livello istituzionale; nel senso che il *Documento* fissa le linee e i criteri valoriali di “politica ecclesiastica” entro i quali dovrà svolgersi (generalmente) l’azione del Governo, e, in specie, del Dicastero degli Interni, nel suo relazionarsi con il mondo delle confessioni religiose (compresa quella islamica).

Da questo punto di vista, la *Carta*, una volta resa efficace sul piano giuridico interno, costituisce *presupposto implicito* condizionante l’applicazione del dettato costituzionale previsto dall’art. 8, secondo e terzo comma della Costituzione italiana. In questo senso, l’adesione al suo contenuto sostanziale si pone quale *condizione procedurale* di carattere preliminare, vincolante e necessaria, osservando la quale la confessione può esercitare in modo effettivo l’autonomia istituzionale, organizzativa e statutaria costituzionalmente garantita entro i margini prefissati dalla stessa Costituzione italiana (arg. ex art. 8.2 cost.: imponente il rispetto del parametro dell’«ordinamento giuridico italiano»), e può aspirare alla possibilità di stipulare un’intesa con lo Stato italiano per la regolazione bilaterale e consensuale delle c.d. “materie miste” (art. 8.3 cost.).

Tale specifica funzione e tali particolari finalità della *Carta* appaiono argomentabili espressamente dal testo del d.m. 23 aprile 2007 di approvazione della stessa *Carta*. Il decreto ministeriale, infatti, da un lato, prevede che «il Ministero dell’interno, nell’esercizio delle proprie attribuzioni, si ispira alla Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione» (art. 1, primo comma); dall’altro lato, dispone che «il Ministero dell’interno orienta le relazioni con le comunità degli immigrati e religiose al comune rispetto dei principi della Carta dei valori, nella prospettiva dell’integrazione e della coesione sociale» (art. 1, secondo comma).

Da questo punto di vista, quindi, la *Carta*, nella prospettiva di una feconda integrazione e coesione sociale, e nell’orientare i rapporti delle istituzioni pubbliche italiane con le comunità di immigrati e religiose al comune rispetto dei principi richiamati, rappresenta *strumento necessario* per l’attuazione del disposto costituzionale in materia. Il contenuto di tale disposto, insieme alle connesse garanzie costituzionali, divengono effettivamente operativi nei confronti della confessione interessata a condizione che la medesima aderisca alla *Carta*.

In secondo luogo, la *Carta* sembra essere un atto normativo di *rilevanza costituzionale* –sia pure indirettamente– per una ragione di carattere sostanziale, in quanto essa si pone quale atto normativo *a contenuto costituzionale*.

La *Carta*, infatti, è espressiva di contenuti assiologici di particolare interesse sistematico, i quali non appaiono meramente ricognitivi o ripetitivi dei

valori presenti nella Costituzione italiana e nelle Convenzioni sui diritti umani di livello internazionale ed europeo. I valori richiamati nella Carta, fra i quali la «dignità della persona» («diritti e doveri»), i «diritti sociali» («lavoro e salute»), «scuola, istruzione informazione»), la «famiglia» («nuove generazioni»), «laicità e libertà religiosa», «l'impegno internazionale dell'Italia», sono rielaborati, sviluppati e contestualizzati alla specifica esperienza ordinamentale maturata nel corso del tempo in materia.

La *Carta*, redatta secondo i principi della Costituzione italiana e delle principali Convenzioni europee e internazionali sui diritti umani, tocca in maniera specifica diversi aspetti problematici che il fenomeno della multiculturalità pone alle società occidentali contemporanee nella prospettiva dell'inclusione sociale. Essa, alla luce dei principali problemi legati al tema dell'integrazione, è stata adottata con la finalità di focalizzare e di valorizzare i principi fondamentali dell'ordinamento statale regolanti la vita pubblica italiana, individuale e collettiva, sia dei cittadini che degli immigrati, evidenziando la piena applicabilità di tali valori di civiltà giuridica e sociale, di portata (tendenzialmente) universale, (anche) alla sfera religiosa e confessionale italiana.