



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 2-2008
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

6



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno II - n. 2-2008
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

*La libertà religiosa nelle società multiculturali: il caso sudanese**

GIUSEPPE D'ANGELO

1. Vorrei prima d'ogni cosa ringraziare con viva sincerità le cattedre ecclesiasticistiche e canonistiche delle Facoltà di Giurisprudenza e di Scienze Politiche dell'Ateneo fiorentino, nelle persone dei rispettivi titolari, per lo spazio che hanno inteso riconoscermi nell'ambito di questa interessante iniziativa.

Il doveroso rispetto dei tempi che mi sono stati assegnati mi impone di riportare solo per sommi capi quanto vado maturando in relazione ad una specifica realtà socio-giuridica ed istituzionale che trovo particolarmente significativa rispetto al più generale tema dell'odierno incontro, per le ragioni che avrò modo di ricordare di qui a poco, e che evidentemente meriterebbe un'analisi ben più articolata ed approfondita.

Spero che la linearità del percorso che mi accingo a rappresentarvi e la chiarezza dell'esposizione non ne abbiano a soffrire oltremodo.

Partirei peraltro da alcune notazioni preliminari che prendono spunto proprio dalla complessità del tema generale oggetto di analisi per lumeggiare la peculiare chiave di lettura attraverso la quale intendo riguardare lo specifico sudanese.

In effetti, quanto ho ascoltato sinora me ne ha fornito ampia conferma ma avevo già buoni motivi per ritenere che chi ha ideato questo incontro indicandone il tema non intendesse (o quantomeno non intendesse esclusivamente) sollecitare l'attenzione dei relatori e degli intervenuti sul grado di tutela di cui la libertà religiosa gode nel contesto della società multiculturale e per riguardo agli specifici casi oggetto di indagine.

*Testo, parzialmente riadattato in ragione della sua esposizione orale e privo di note, dell'intervento tenuto nell'ambito del colloquio di studi su «*La Libertà religiosa nelle società multiculturali*», organizzato dalle Facoltà di Giurisprudenza e Scienze Politiche e dai Dipartimenti di Diritto Pubblico "Andrea Orsi Battaglini" e di Studi sullo Stato dell'Università di Firenze e svoltosi lo scorso 7

A mio modo di vedere, infatti, per come si presenta immediatamente la tematizzazione prescelta ha, tra l'altro, il pregio di porre in questione il più ampio ruolo che la libertà religiosa riveste in rapporto alla multiculturalità, ad indicare soluzioni o, se si preferisce, percorsi di azione lungo la direzione del superamento di alcune delle più rilevanti problematicità che l'odierno moltiplicarsi delle istanze identitarie – ed identitarie su base religiosa – pone all'attenzione di interpreti ed operatori del diritto.

Per dirla in sintesi, più che possibile effetto del prodursi della dinamica multiculturale, l'implementazione dei livelli, tanto quantitativo che qualitativo, di tutela della libertà religiosa appare cioè riacquisire una propria specifica centralità e rappresentare più pervasivamente uno dei presupposti – certo tra i più rilevanti – per il più diffuso dispiegarsi della prima.

Credo che a questo proposito possa risultare ben più convincente di ogni mia precisazione ulteriore riprendere testualmente quanto autorevole dottrina ha avuto modo di affermare allorquando, nel dare conto dei più significativi elementi dello scenario mondiale in cui si colloca il processo di integrazione europea, ha segnalato come trattasi di «una prospettiva nella quale, anche senza tener conto di alcune catastrofiche previsioni (...) il fattore religioso e le «concezioni del mondo» tornano ad essere elemento forte della crisi in atto» (*Francesco Margiotta Broglio*).

La notazione, che appare in significativa sintonia con la circostanza – da altri segnalata – per cui «radici, tradizioni, appartenenza» sono «tutti beni che le religioni sono capaci di fornire assai efficacemente, persino meglio degli Stati nazionali che appaiono spesso troppo piccoli e indifferenziati per essere credibili antagonisti della globalizzazione» (*Silvio Ferrari*), è invero assai problematica.

Perché poi, com'è ampiamente noto, le poc' anzi evocate potenzialità delle religioni ne hanno suggerito – ed ancora ne suggeriscono, come testimonia la più recente tendenza, vieppiù evidente nel nostro contesto ordinamentale, alla riconquista di un più pervasivo “ruolo pubblico” (*Maria Cristina Folliero*) – un uso strumentale, a cementare coesione sociale e senso di appartenenza (e fedeltà) allo Stato.

O a fini di legittimazione politica, se si preferisce.

È pur vero, d'altra parte, che assecondando nei fatti l'aspirazione al riconoscimento del senso di appartenenza religiosa o, per dirla diversamente, a vedersi regolare la vita in maniera coerente alla propria fede, che così diventa la matrice dell'agire sociale del fedele, l'ordinamento non fa altro che rispondere, nella maniera più ampia, ad un fondamentale bisogno di libertà – e di libertà religiosa – dei consociati, dando così conto delle reali potenzialità che alla tutela di quest'ultima si riconnettono.

Come a voler riconoscere che una equilibrata soluzione della questione multiculturale passa anche – se non soprattutto – da una adeguata rivalutazione delle molteplici dimensioni della libertà religiosa nel loro reciproco (e bilanciato) interagire.

2. La necessaria ricerca di un equilibrio, dunque, si pone tra le più immediate urgenze della contemporaneità.

Di un equilibrio che valga a conciliare l'esigenza di garantire l'intero novero dei principi e dei valori fondanti il patto di convivenza comune e le istanze derivanti dal doveroso riconoscimento della differenziazione culturale, anche di matrice religiosa. O, se si preferisce che consenta la mediazione tra «universalismo e particolarismo, egualitarismo e differenzialismo» (*Nicola Colaïanni*).

Ed è bene chiarire che questa tensione verso un punto di riferimento che possa risultare comune e condiviso opera, quantomeno, su di un duplice piano, sostanzialmente replicando la duplicità di configurazione che connota la c.d. crisi di sovranità.

Ne coinvolge infatti tanto la dimensione interna quanto quella esterna.

Essa è invero anzitutto destinata a fungere da antidoto nei confronti del progressivo esacerbarsi delle istanze autonomistiche insorgenti all'interno dei singoli Stati e volte ad una concretizzazione della risalente e mai del tutto sopita aspirazione ad una diversificazione di sistemi sociali e normativi tanto pronunciata da porsi al limite della frammentazione, nella prospettiva del definitivo superamento del principio di unità giuridica, sia pure inteso in senso sostanziale, e finanche territoriale, attraverso il ricorso ai concetti di autodeterminazione, secessione e così via discorrendo.

Ma altrettanto pervasivamente quella tensione tira in ballo la prospettiva, certo assai affascinante e tuttavia fortemente ambigua, del “costituzionalismo mondiale”, della universalità dei diritti umani, della universalità, soprattutto, delle forme di tutela dei diritti che transitano attraverso la formula occidentale del costituzionalismo. La cui acritica estensione porta con sé problemi di merito oltre che di metodo certo non trascurabili (*Carlo Cardia*).

Anche a quest'ultimo proposito non posso dilungarmi oltremodo, anche perché mi risulta ben più produttivo richiamare quanto in dottrina si è avuto modo più di recente di ribadire ripercorrendo le ragioni che rendono la comparazione giuridica strettamente intesa o anche più semplicemente lo studio dei diritti stranieri «uno strumento necessario o almeno utile negli studi di diritto ecclesiastico», e cioè che, se, da un lato, la comparazione può svolgere una funzione meritoria lungo la prospettiva della omogeneizzazione della tutela dei diritti, nondimeno il metodo comparativo può contribuire a

«*sprovincializzare* non soltanto le nostre conoscenze ma anche e soprattutto il nostro atteggiamento mentale», in particolare mostrando «tutta la sua grande capacità antidogmatica» (*Francesco Onida*) e quindi, anzitutto, confermando il carattere strumentale di nozioni giuridiche e costruzioni dogmatiche che costituiscono lo strumentario (ritenuto) indispensabile di interpreti ed operatori del diritto.

Il che, se va letto nella contestuale, autorevole, riaffermazione della tipicità della riflessione ecclesiasticistica (*Mario Tedeschi*), dal mio punto di vista suona quale monito a professare e, soprattutto, coltivare nei fatti un doveroso rispetto per le specificità prima ancora che giuridiche socio-culturali dei contesti di riferimento dell'indagine. E trova una significativa assonanza nel richiamo, proveniente dalla dottrina specialistica più autorevole, a perseguire una più plausibile “comparazione per differenze” (*Lucio Pegoraro-Angelo Rinella*).

Del resto – e per avvicinarmi più direttamente allo specifico tema del mio intervento – è chiaro che proprio quel doveroso atteggiamento di apertura nei confronti di realtà tanto distanti dalla nostra (di cui sono rinnovata testimonianza gli studi recenti di *Giovanni Cimbalo*), se, da un lato, dovrebbe imporre di riguardare con cautela il tentativo di estendere ad esse istituti diversamente propri, nella loro assolutezza, della mentalità giuridica occidentale, così suggerendo di guardare all'integrazione tra culture quale obiettivo da raggiungere gradualmente, soprattutto rifuggendo da ogni forma di prevaricazione (*Mario Tedeschi*), può persino finire, dall'altro, con l'indurre a «riacquisire (...) quel tipo di cultura che, aprendo a forme di tutela ragionevolmente differenziate, non ignote all'esperienza costituzionale e comunitaria, sia in grado di restituirci il senso di responsabilità per le colpe che ciascuno di noi porta riguardo alle ingiustizie e alle disuguaglianze esistenti in tutto il mondo» (*Salvatore Berlingò*) e quindi, più nello specifico, col ricentralizzare l'attenzione sulla “cattiva coscienza” degli stessi occidentali (e non solo di essi) rispetto alle condizioni di instabilità politico-economica e, di riflesso, giuridica in cui attualmente versa l'Africa c.d. subsahariana.

In effetti, riprendendo esiti di studi politologici anche recenti (il riferimento è, in particolare, a *Giovanni Carbone*), può ben dirsi che proprio l'esperienza coloniale e la stessa peculiarità dei processi di formazione degli Stati africani abbiano contribuito in maniera significativa, pur con le dovute differenziazioni e graduazioni di intensità, al prodursi di quel peculiare stato di fatto che costituisce a tutt'oggi una seria ipotesi sulla strada dello sviluppo sociale ed economico del continente.

Ma v'è di più, giacché quelle medesime circostanze hanno condizionato fortemente la configurazione giuridica dello Stato, determinando le specificità del diritto africano e, più di recente, del suo costituzionalismo.

Che, nel suo complesso, ci fornisce una versione particolare della tensione giuridica tra gli apparentemente opposti poli dell'unità e della differenziazione ovvero una peculiare estremizzazione delle esigenze connaturate alle prima: vale sul punto quanto è stato autorevolmente osservato in relazione alla decisa scelta «a favore dell'unità e dell'accentramento» ed al «significato più profondo del mantenimento delle frontiere coloniali», in una dimensione prospettica che in tutta l'Africa considera l'etnia «la nemica dell'unità statale» (*Rodolfo Sacco*).

3. Alla luce di siffatte considerazioni, sono molteplici gli elementi che inducono a focalizzare l'attenzione sulla vicenda costituzionale sudanese. Mi limito ad indicarne i più significativi:

- a) il variegato mosaico etnico sudanese ovvero il fatto che, secondo dati che ho ripreso come riferiti al 2006, nel più grande paese dell'Africa (30 milioni circa di abitanti su una superficie intorno ai 2,5 milioni di km. quadrati) insistono 56 gruppi etnici, suddivisi in 597 sottogruppi, che parlano 115 lingue;
- b) la rilevanza di quella che – impropriamente mutuando una terminologia di matrice politologica e tuttavia con una qualche utilità – definirei “faglia religiosa”: il Sudan appare sostanzialmente diviso in due parti, quella settentrionale a dominazione arabo-islamica e quella meridionale, diversamente legata alle religioni tradizionali o convertite al cristianesimo;
- c) il delinarsi, su tali presupposti, – questo è il punto che, a mio modo di vedere, rende particolarmente interessante il caso che ci occupa – della vicenda politico-costituzionale sudanese lungo la direttrice unità-differenziazione-separazione ed il peculiare operare, su tale piano, dei processi di riavvicinamento/omologazione alle indicazioni della comunità internazionale ovvero ai richiami del costituzionalismo di stampo occidentale più di recente messi in campo dai detentori del potere politico. Trattasi, anche in questo caso, di dinamiche di difficile decifrazione. Noi ci infatti troviamo di fronte ad un susseguirsi pressoché continuo di carte costituzionali che però rischiano seriamente di assumere un rilievo meramente formale, non potendo certo avere, in ragione della peculiarità dei contesti che ne vedono la luce, lo stesso identico significato che normalmente siamo soliti assegnare alle costituzioni moderne.

Rilevano a meglio chiarire il senso di tale notazione le reali ragioni che hanno indotto le autorità sudanesi ad avviare questa sorta di nuova fase costituente.

Abbiamo poc' anzi fatto cenno alla divisione tra il nord ed il sud del Paese. Va ora chiarito che allo sforzo politico di mantenerne ferma l'unità giuridica ha fatto da contrappeso un sanguinoso e duraturo conflitto armato di cui le rivendicazioni autonomistiche del Sud ed il rilievo della *sharia* quale fonte del diritto – questioni invero strettamente correlate – hanno costituito i poli di attrazione ideologica maggiormente significativi.

Proprio il Sudan ha in effetti costituito il terreno privilegiato di una progressiva estensione del ruolo della *Sharia*, divenendo quest'ultima da fonte di diritto "personale" dei musulmani – in quanto tale contrapposta al diritto consuetudinario dei non musulmani ed al diritto territoriale, di applicazione generale – essa stessa fonte tendenzialmente esclusiva di quest'ultimo (*Marco Guadagni*).

Il processo ha conosciuto il suo apice con il colpo di stato del 1983 e con l'avvio (in particolare attraverso l'emanazione delle c.d. "leggi di settembre") di una più pervasiva "islamizzazione" del Sudan che ha sancito, tra l'altro, il prevalere – tra gli stessi ambienti islamici – di una posizione più rigorosa ed intransigente, che ha reso il Sudan un vero e proprio Stato islamico.

Si è trattato di una deriva che, al di là del reale successo interno, ha contribuito a rafforzare il progressivo isolamento del Sudan nel contesto della comunità internazionale: di qui la necessità di addivenire ad un qualche ripensamento, che potesse essere funzionale al riaccreditamento del Sudan dinanzi alla comunità internazionale medesima.

Ebbene, l'approvazione di un nuovo testo costituzionale – ci riferiamo in particolare a quello del 1999 – risponde fundamentalmente proprio ad un obiettivo siffatto, che viene perseguito facendo leva sul formale riconoscimento di alcune istanze di tutela tendenzialmente riconducibili nell'ambito della categorizzazione occidentale dei c.d. "diritti umani" e tuttavia prescindendo, nel contempo, da una necessaria rifondazione, in senso più decisamente democratico, dei criteri di legittimazione del potere politico ovvero, per essere più precisi, da una coerente riconduzione dello stesso potere costituente nell'alveo della legittimazione democratica.

Detto diversamente, pur in presenza del (per molti aspetti meramente formale) riconoscimento della separazione dei poteri e di ulteriori congegni di tipo latamente democratico, la costituzione sudanese del 1999 si colloca in un fondamentale contesto autoritario, confermando il carattere strumentale del ricorso alla costituzione in ambito africano nel senso che spesso «la costituzione africana, promossa come esito di un colpo di mano, è voluta sia per istituzionalizzare il potere, e così legittimarlo, sia per proclamare – in una sede considerata adatta – l'adesione delle forze vincenti ad un'ideologia» (*Rodolfo Sacco*).

In effetti, è proprio il permanere di un'ipoteca autoritaria – ulteriormente rafforzata sullo stesso piano giuridico-formale dall'esistenza di congegni funzionali ad un uso politico del diritto costituzionale secondo una ulteriore tendenza caratterizzante dello specifico costituzionalismo africano – a condizionare l'effettiva propensione dello Stato per una diffusa ed effettiva garanzia delle posizioni soggettive tutelate in Costituzione e, ancor prima, a favorire una interpretazione delle relative disposizioni fortemente condizionata da una declinazione del diritto islamico decisamente dissonante rispetto alla visione occidentale dei diritti umani.

Su questi presupposti, il diffuso richiamo costituzionale al fattore religioso riveste un ruolo ambivalente, operando in una duplice direzione ovvero tanto in funzione di legittimazione politica quanto (per molti aspetti inevitabilmente) quale elemento caratterizzante e condizionante l'impianto costituzionale dei diritti.

Quanto al primo dei profili indicati, basta considerare quelle disposizioni di natura preliminare concernenti lo stato ed i principi direttivi, contenuti nella prima parte del testo costituzionale (artt. 1-19), espressamente destinati al legislatore e, più genericamente, ai pubblici ufficiali nell'intento di guidarli nella gestione della cosa pubblica anche se altrettanto esplicitamente sottratti ad ogni rilevanza giuridico-formale.

Sono disposizioni che, nonostante tale ultimo rilievo appaiono assai significative nel rappresentarci, per così dire, la "carta d'identità" dell'ordinamento statale: esse infatti, complessivamente considerate, per quanto dichiaratamente intese a contemperare le esigenze dell'unità nazionale con il rispetto delle diversità sociali e religiose, tengono nel debito conto l'esigenza di ancorare la legittimazione politica a salde basi etico-religiose.

Preferisco non indugiare oltremodo sugli specifici contenuti di quelle disposizioni.

Mi limito piuttosto a segnalare come secondo alcuni osservatori, il riferimento religioso – pur decisivo – non sia (più) tale da supportare una qualificazione in senso confessionale dello stato ovvero una connotazione quale "islamica" della costituzione: lungo siffatta direzione, si fa in particolare osservare che non è espressamente richiesta la qualità di musulmano al fine dell'assunzione di un qualsivoglia incarico pubblico, sia o meno di natura politica, mentre poi il complesso di diritti e doveri di cui in costituzione è legato al solo ricorrere del dato formale della cittadinanza (*Ilias Bantekas – Hassan Abu-Sabeib*).

Ciò nondimeno va contestualmente osservato che la stessa Costituzione, nell'indicare la formula del giuramento imposto ai titolari di quelle stesse funzioni esprime in maniera ben chiara ed evidente la portata religiosa del-

l'impegno pubblico, rendendo immediatamente percepibile il più intimo significato della religione quale fattore di legittimazione politica, nel senso poc' anzi delineato.

In definitiva, le stesse disposizioni di cui alla prima parte del testo costituzionale – pur espressamente deprivate di ogni rilevanza giuridica specifica – contribuiscono a costituire un contesto di riferimento costituzionale ampiamente sbilanciato a favore delle esigenze della religiosità: da qui a giustificare una confessionalizzazione in fatto della società civile (o meglio: a cristallizzare gli esiti di una confessionalizzazione già ampiamente perseguita, come visto) il passo è francamente assai breve.

4. D'altra parte, come si è anticipato, proprio l'elemento religioso qualifica e condiziona l'impianto costituzionale in tema di libertà e diritti.

Al riguardo, merita prendere le mosse da alcune notazioni di ordine più generale.

Le disposizioni del titolo primo, parte seconda, della Costituzione sudanese del 1999 se, da un lato, appaiono spesso assai dettagliate nell'enuclearne i rispettivi contenuti, propongono tuttavia uno schema ricostruttivo dei diritti e delle libertà costituzionali ampiamente rispondente alla categorizzazione occidentale della c.d. libertà negativa, preoccupandosi cioè di proteggere quelle situazioni soggettive da indebite inclusioni e compressioni del potere politico.

In realtà, di là da tale ultima considerazione – che può apparire persino ovvia e tutto sommato rimanda ad una impostazione di fondo (o piuttosto ad una dimenticanza) che può anche risultare giustificata se si tiene conto del contesto socio-economico di riferimento – ciò che, ad una lettura appena più approfondita, maggiormente colpisce delle disposizioni in questione è il fatto che in molte di esse è prevista una esplicita condizione di rispondenza del diritto/libertà di volta in volta considerato alle determinazioni della legge, quando non alle esigenze di ordine pubblico: tanto vale, in effetti, persino per il diritto alla vita, laddove in particolare l'art. 20 esclude del tutto la sola libertà dalla schiavitù, dai lavori forzati, dalla tortura e da pratiche umilianti, permettendo così di incidere sull'integrità fisica delle persone pur se solo nel rispetto delle determinazioni della legge, e coerentemente il successivo art. 33 prevede anche la possibilità di comminare la pena di morte, implicitamente lasciando persino aperta l'eventualità di leggi incriminatrici poste in essere successivamente alla commissione del fatto.

E, su queste basi, ciò non può non valere anche per la libertà personale e di movimento, di credo e religione, di pensiero ed espressione, di associazione ed organizzazione, il diritto di proprietà e così via discorrendo.

In realtà, è pur possibile individuare disposizioni in cui tale limitazione

non è espressamente menzionata: così è, in particolare, per la già ricordata libertà dalla schiavitù e dalla tortura, il diritto alla cittadinanza, il diritto alla preservazione della propria identità culturale e religiosa, il diritto di azione giudiziaria, la presunzione di innocenza ed il diritto di difesa e, ancor prima, per il diritto all'eguaglianza.

Su tale ultimo piano – ma, a ben vedere, anche sul precedente – gioca tuttavia un ruolo determinante, nel destituire di fondamento l'impressione che ci si possa trovare dinanzi a diritti realmente “inviolabili”, la necessità di tenere conto di quanto più oltre nel testo costituzionale ci viene detto a proposito delle fonti della legislazione, che l'art. 65 espressamente individua, appunto, nella legge islamica (oltre che nel consenso della Nazione, espresso attraverso il referendum, nonché nella Costituzione medesima e nei costumi).

La circostanza, chiaramente, non può non comportare ricadute notevoli sotto il profilo interpretativo, rispetto cioè alla maniera di intendere i contenuti di quelle libertà: è in buona sostanza, verosimile che il concreto significato da ascrivere al diritto ed alla libertà di volta in volta previsti dalla Costituzione vada ricostruito alla luce della gerarchia delle fonti di cui all'art. 65 ovvero, per essere più precisi, alla supremazia che andrebbe comunque riconosciuta alla legge islamica in virtù della sua caratterizzazione quale legge religiosa.

Tanto vale, tipicamente, per la stessa libertà di credo e religione sancita dall'art. 24 in maniera assai ampia e dettagliata, tanto da coprire espressamente la stessa libertà di coscienza, ma, come accennato, sempre subordinatamente alle precisazioni derivanti dalla legge.

In effetti, proprio in considerazione del richiamo alla legge islamica contenuto nell'art. 65, è verosimile che la libertà in questione pur in presenza della citata ricchezza contenutistica (o, paradossalmente, proprio in ragione della minuziosa indicazione delle facoltà incluse nel concetto di libertà religiosa e che indurrebbe l'interprete a precludere ogni interpretazione estensiva) non possa essere intesa quale libertà di abbandonare la fede islamica, in coerenza del resto con un'impostazione del diritto di libertà religiosa che sottende quella che, per riguardo alla ratifica delle Carte Internazionali dei diritti da parte di alcuni Stati islamici, viene comunemente definita “riserva islamica” e con la stessa ricostruzione proposta dalla nota Dichiarazione del Cairo (art. 10).

Ad essere più concreti, la circostanza indicata vale evidentemente a richiamare la più specifica – e tristemente nota – tematica dell'apostasia e della sua possibile riconsiderazione quale reato punito con pena *hudud* ovvero una eventualità che proprio in Sudan ha assunto i contorni di una concreta vicenda con la condanna a morte per motivi sostanzialmente politici (*Silvia Tellembach*) di *Mahmud Taha*, allora capo dei c.d. Fratelli musulmani, pro-

pugnatore di una interpretazione evolutiva dei precetti della legge islamica e, soprattutto, strenuo oppositore del regime.

Ed è interessante il fatto che la norma costituzionale relativa riprende pressoché pedissequamente la corrispondente formulazione del codice penale del 1991, anche per ciò che attiene l'applicabilità della pena a soggetti ultrasettantenni.

L'aspetto maggiormente interessante dell'art. 65 della costituzione sudanese del 1999 è tuttavia un altro ed è rappresentato dalla implicita apertura cui quella norma prelude alla tendenza, recentemente segnalata in dottrina, verso una interpretazione evolutiva della legge islamica, che ne consenta una sorta di progressione controllata lungo la direzione della tutela dei diritti umani (*Nicola Fiorita*).

L'art. 65 infatti include tra le fonti di ispirazione della legge non solo la legge islamica ed il consenso della Nazione – che si manifesti tipicamente attraverso il referendum – ma soprattutto, oltre alla Costituzione stessa, i costumi, gli usi sociali, ed in questo senso apre ad una dinamica che può essere virtuosa, di interrelazione non solo interna alla interpretazione della legge islamica ma, per così dire, di “mutuo condizionamento” tra quest'ultima e quegli usi e costumi cui la norma genericamente si richiama.

Leggerci cioè in questa norma i germi di una possibile evoluzione dell'ordinamento sudanese verso un più deciso riavvicinamento alla tematizzazione internazionale dei diritti umani, attraverso un più pervasivo rispetto delle specificità culturali e religiose che insistono su quel territorio.

E pur nella consapevolezza del fatto che non può evidentemente essere un'opzione interpretativa a determinare l'effettivo approdo del sistema nel senso delineato – eventualità certo condizionata da altri fattori ovvero, molto spesso, dalla utilizzazione politica dello stesso testo costituzionale – mi pare di poter affermare che evidenziare queste opportunità può costituire per noi stessi un utile raffronto in senso lato comparatistico.

A mio modo di vedere, infatti, riflettere sulle potenzialità ascrivibili ad una configurazione elastica del sistema delle fonti – quale potrebbe essere considerata quella che viene prefigurata dal citato art. 65 – induce ad interrogarsi su quanto poi realmente il dogma della positività espressa nel testo legislativo di produzione statale possa essere funzionale rispetto alla più ampia e convincente gestione della dinamica multiculturale: in ragione della peculiarità dei contesti, può piuttosto risultare vero il contrario, atteso che assecondando – certo non indiscriminatamente – la propensione delle singole comunità culturali e religiose a produrre un proprio autonomo sistema di regole, l'ordinamento è posto in condizione di adeguare le proprie risposte normative alle esigenze della collettività, senza per ciò stesso – questo il pun-

to veramente significativo – mettere in discussione, rinnegare, i fondamenti indeclinabili del proprio sistema giuridico. Ovvero, nella specie, la dichiarata centralità della legge islamica.

Come si accennava, perché ciò possa accadere nei fatti è necessario che vi sia una sufficiente volontà politica.

Altre variabili sono purtroppo destinate ad incidere sugli esiti del percorso costituzionale sudanese, a cominciare dalla guerra.

Che, come si è significativamente fatto osservare, «in Sudan non è occasionale o endemica: è funzionale alla vita (o alla morte) dello stato. È l'altro modo di fare politica anche se dà l'impressione di essere l'antipolitica per eccellenza» (*Giampaolo Calchi Novati*).

E, soprattutto, anche in Sudan si avvale (e ancor minaccia di avvalersi) utilmente del richiamo religioso (*John Haynes*).

5. In ogni caso, allo stato attuale, il Sudan rimane ancora sospeso nell'alternativa tra unità e smembramento, anche se le più recenti vicende politiche e, di riflesso, giuridiche sembrano averne modificato il quadro di riferimento generale.

Ne costituisce il presupposto di fondo il *Comprehensive Peace Agreement* (CPA) intervenuto nel gennaio del 2005, sotto l'egida della comunità internazionale, tra il partito al potere, ovvero il *National Congress* (Nc) ed il *Sudan people liberation movement* (Splm), a sancire la fine della guerra civile tra il Nord ed il Sud del Paese.

Un documento che, pur se «complesso ed incompleto», è stato giudicato «clamoroso e radicale», in ragione del suo impegnare «chiaramente il Governo del Sudan (GoS) e l'SPLM/A a creare un Sudan democratico (quasi) secolare e unito» (*Robert O. Collins*).

Per la verità, salvo colpi di scena mai del tutto escludibili *a priori*, a sciogliere il nodo istituzionale posto dall'accordo dovrebbe intervenire un apposito referendum attraverso cui, dopo l'esaurimento dei previsti sei anni di periodo interinale, la popolazione del Sud Sudan sarà chiamata a decidere sull'ipotesi di scissione.

Ad un periodo pre-interinale di sei mesi, durante il quale «le parti hanno preparato il campo alla formazione di nuovi organi legislativi, esecutivi e giudiziari» ed avviato una serie di ulteriori operazioni propedeutiche all'avvio della fase interinale vera e propria, ha fatto seguito l'emanazione e l'entrata in vigore, nel luglio del 2005, della *Interim National Constitution* (Inc) e, nel successivo dicembre, della *Interim Southern Sudan Constitution* (Issc).

Come si è osservato, «nel frattempo le parti si sono impegnate a rendere l'unità attraente» (*Lorenzo Angeloni*).

In realtà, nonostante tale dichiarazione d'intenti, rimane il fatto che la costituzione nazionale e quella del Sud Sudan finiscono nei fatti col rispondere ad un'impostazione di fondo affatto diversificata – che però non pone realmente in discussione l'importanza del riferimento religioso, proponendosi piuttosto, la Costituzione del Sud Sudan, di impedirne esplicitamente un uso politico – sotto tale profilo rappresentando un elemento di potenziale rafforzamento delle istanze separatiste.

Tanto, in particolare, proprio sul piano, per molti aspetti preliminare, del sistema delle fonti laddove, con riferimento al Nord Sudan, la costituzione interinale mi sembrerebbe ad una prima lettura persino segnare un arretramento rispetto alla situazione delineata dalla Costituzione del 1999.

In estrema sintesi, accade infatti che se, da un lato, le determinazioni in materia di diritti rimangono pressoché invariate o sensibilmente migliorate, il sistema delle fonti invece si diversifica, irrigidendosi nel caso del Nord Sudan, laddove il riferimento è pressoché esclusivamente alla legge islamica: qui quindi si depotenzia quella possibile dinamica di confronto tra legge islamica e l'uso, il costume, la consuetudine.

La sostanziale scomparsa, nell'ambito della Costituzione nazionale, di ogni esplicito riferimento ad usi e tradizioni, quale fonte della legislazione, può riportare ad un sostanziale irrigidimento del sistema delle fonti attorno al valore centrale della legge islamica, favorendone un'interpretazione stretta secondo un'inclinazione certo non ispirata da motivazioni genuinamente religiose (*Irene Panozzo*) e, soprattutto, frustare ogni possibilità di soddisfacimento delle legittime aspirazioni identitarie.

Nel caso del Sud le cose stanno diversamente, questa configurazione elastica sembrerebbe essere mantenuta, sulla falsariga di quanto prefigurato dall'art. 65 della Costituzione del 1999.

Ad essa si accompagna, in funzione di più chiara – persino simbolica – rottura nei confronti della situazione previgente, l'esplicita formalizzazione di un principio di separazione: in particolare, l'art. 8, norma di chiusura del titolo I della prima parte, afferma il principio per cui «*nel Sud Sudan, stato e religione sono separati. Tutte le religioni saranno trattate egualmente e nessuna religione sarà dichiarata religione del Sud Sudan; religioni e fedi religiose non saranno utilizzati per propositi di divisione*».

Credo peraltro ci si debba intendere sul possibile significato di tale solenne affermazione e, in particolare, del riferimento ad un criterio di separazione tra Stato e religione. Che, in effetti, al di là della sua formulazione letterale, solo impropriamente può essere interpretato in senso rigoroso, quale univoca riconduzione del fatto religioso nell'alveo della coscienza individuale e quindi sua assoluta irrilevanza pubblica, cui spesso lo studioso occidentale è portato

a pensare quale condizione ideale di configurazione della regolamentazione giuridica del rapporto tra diritto e religione.

A voler intendere strettamente il principio, infatti, si finirebbe col frustrare la potenziale propensione per una visione aperta del sistema delle fonti, che a sua volta, come accennato, potrebbe utilmente assecondare la riconduzione ad unità del variegato mosaico etnico-religioso sudanese.

6. Per riassumere sul punto, possiamo osservare che nel passaggio (ancora in corso e dagli esiti assai incerti, come accennato) alla nuova fase costituzionale il Sudan ha forse compiuto, sullo specifico piano giuridico-costituzionale, due passi avanti ed uno indietro, introducendo elementi di maggiore compiutezza rispetto alla protezione dei diritti e delle libertà costituzionali e confermando una qualche propensione al formale riconoscimento delle istanze pluralistiche ma nel contempo limitando tale ultima caratterizzazione al solo Sud Sudan ed anzi arretrando significativamente rispetto all'assetto previgente del Nord Sudan.

E' anche vero, d'altra parte, che in ogni caso l'aver dato il via ad un nuovo assetto costituzionale ed ancor prima l'aver posto fine alle ostilità attraverso la formalizzazione di un accordo di pace (solo) dichiaratamente comprensivo non può aver, di per sé stesso ed improvvisamente, modificato la concreta situazione socio-economica ed istituzionale del Paese. Né tantomeno aver determinato una decisa implementazione del rispetto dei diritti umani, ed in particolare dello stesso diritto di libertà religiosa.

Trattasi, come da più parti si rileva, di un accordo fragile, che per di più non vale ad escludere ed anzi paradossalmente pare favorire il riaccendersi di nuovi focolai di rivolta, riemergere nuove linee di frattura. E che, allo stato attuale, non pare proprio aver condotto ad un deciso miglioramento della vita delle persone, ben più interessate a risolvere i problemi legati ai concreti bisogni del quotidiano.

Sotto tale profilo, è bene chiarire – precisazione tanto ovvia da apparirmi paradossalmente doverosa – che quanto osservato sinora non vuol nascondersi l'importanza della soluzione di questioni ben più prosaiche e concrete e di un suo ancoramento ad una più ampia prospettiva di sviluppo economico e sociale.

E' significativo il fatto che chi ha avuto modo di vivere concretamente la realtà sudanese ha potuto osservare che, tutto sommato, «la vita nelle periferie della capitale negli anni si è andata in un certo senso stabilizzando» e che, anzi, pur se chiaramente inadeguati rispetto agli *standards* occidentali, servizi ed infrastrutture presenti nel Nord sono diversamente del tutto inesistenti nel Sud (*Giovanni Sartor*).

Riguardandosi i più recenti testi costituzionali, lo studioso può quindi ben ritenere di trovarsi di fronte ad una realtà giuridica in positiva evoluzione, soprattutto per ciò che concerne il Sud Sudan.

Ciò tuttavia non autorizza a dimenticare che quelle determinazioni normative possono disegnare itinerari di sviluppo che non hanno un seguito significativo sul piano delle concrete condizioni di vita.

Ebbene, credo proprio che la sfida, politica più che giuridica, che attende le istituzioni sudanesi e la stessa comunità internazionale sia quella di adeguare la realtà concreta del Sud Sudan a quelli che ne sono gli *standards* normativi dichiarati, di avvicinare, cioè, ciò che è teoria e ciò che è prassi, ciò che è formulazione giuridica e ciò che è applicazione concreta.

Direi che non abbiamo elementi per inferire con certezza che l'obiettivo possa essere raggiunto nel breve periodo.