

Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale  
dei diritti umani

*Lauro Zagato*

## Il volto conteso: velo islamico e diritto internazionale dei diritti umani

di Lauso Zagato

*Sommario: 1. Premessa - 2. Art. 9 Cedu - 3. (segue). Deroghe ed eccezioni - 4. La (prima) pronuncia Sahin - 5. La Grande Camera torna sul caso Sahin - 6. Art. 18 PDCP - 7. La Costatazione del Comitato dei diritti umani nel caso Hudoyberganova - 8. Abbigliamento religioso e ambiente giuridico europeo: recenti sviluppi - 9. L'abbigliamento religioso di fronte a Corti non europee - 10. Sostanziale continuità nell'applicazione dell'art. 9 da parte della Corte EDU alla luce del caso Sahin - 11. Caso Hudoyberganova: i limiti di una svolta - 12. Considerazioni finali à tout azimuth!*

1. Il rapporto conflittuale tra ordinamento laico dello Stato e abbigliamento religioso è sempre più spesso oggetto di disputa davanti al giudice, nazionale e internazionale. Sul piano storico, certo, il problema non riguarda la sola religione islamica;<sup>1</sup> restando ancorati al presente, non tocca i soli Paesi in cui i seguaci di tale fede sono minoranza: i casi portati all'attenzione di organi internazionali di controllo riguardano anzi quasi sempre Paesi in cui prevale nettamente la fede islamica. Ancora, contrariamente a quanto in Europa si ritiene, il problema non riguarda esclusivamente l'abbigliamento religioso femminile: anche l'abbigliamento religioso maschile è stato portato davanti al giudice di un Paese in cui l'Islam è religione di Stato.<sup>2</sup>

È in Europa,<sup>3</sup> piuttosto, che il velo delle donne islamiche è divenuto per sé terreno di scontro ideologico; scontro che investe, né potrebbe essere altrimenti, la giurisprudenza dell'organo cui è affidato il controllo sul rispetto dei diritti umani a livello regionale. Si giustifica così il fatto che la prima senten-

---

1. Per quanto in particolare riguarda il velo femminile, si tratta di una tradizione risalente, comune alle civiltà del Mediterraneo, soprattutto orientale. Ad evitare il rischio di letture etno-sociologiche aiuta Paolo di Tarso, che nella prima lettera ai Corinzi spiega in termini diretti come il velo inerisca all'inferiorità della donna. V. *Prima Lettera ai Corinzi*, 11, (7-10): «L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza».

2. Oltre, par. 9.

3. Si parla di Europa nel senso di territorio politico-giuridico europeo: la Turchia ne è quindi parte integrante e non da poco, malgrado le avventurose ricostruzioni storico-culturali di moda in settori dell'opinione pubblica, partiti politici, e clero, su entrambe le rive del Bosforo.

za *Sahin*<sup>4</sup> sia stata accolta con identico entusiasmo, pur nella radicale diversità del retroterra teorico-politico, dal Conseil d'État francese e dal membro dissenziente statunitense del Comitato per i diritti umani nel caso *Hudoyberganova*, oltre che dagli ambienti ufficiali dello Stato turco. La stessa pronuncia è stata nel contempo oggetto di duri attacchi da parte di una coalizione eterogenea che va dai gruppi per la difesa dei diritti umani, e della donna in particolare, alle forze politiche espressione dell'islamismo (non sempre) moderato.

È dunque la giurisprudenza *Sahin* della Corte EDU, nel suo conflittuale interagire con le decisioni di altri organi, internazionali come nazionali, a trovarsi al centro della riflessione che segue.

2. Nella Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo (Cedu)<sup>5</sup> la libertà di religione è garantita dall'art. 9; il par. 1 di questo riprende, pressochè alla lettera, una disposizione (art. 18) della Dichiarazione universale del '48:<sup>6</sup> ivi compresa, dunque, l'espressa affermazione della libertà di cambiare o di abbandonare il proprio credo (o fede).<sup>7</sup>

4. Oltre, par. 4.

5. Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali (Cedu), adottata a Roma il 4.11.1950, entrata in vigore a livello internazionale il 3.9.1953, per l'Italia il 26.10.1955 [legge contenente autorizzazione alla ratifica n. 848 del 4.8.1955 (in Gazz. Uff. b. 221 del 4.9.1955)]. Il testo della Convenzione è consultabile on-line al sito <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html>. Per prime informazioni: M. Pedrazzi, *La Convenzione europea sui diritti dell'uomo e il suo sistema di controllo*, in L. Pineschi (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani*, Milano, 2006, pp. 281-313.

6. Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10.12.1948. Secondo l'art. 18 «ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo e la libertà di manifestare, isolatamente e in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti».

7. La libertà di religione rileva naturalmente anche in rapporto ad altri articoli della Cedu: 8 (rispetto della vita privata e familiare), 10 (libertà di espressione), 11 (libertà di riunione e associazione) e 14 (divieto di discriminazione), nonché dell'art. 2 del primo Protocollo aggiuntivo (diritto all'istruzione: lo Stato deve rispettare il diritto dei genitori di assicurare l'educazione e l'insegnamento in modo conforme alle proprie convinzioni religiose e filosofiche). A livello regionale europeo la libertà di religione è poi confermata dall'art. 8 della Convenzione quadro per la protezione delle minoranze nazionali del 1995 (ETS 157), entrata in vigore per l'Italia l'1.3.1998: questo attribuisce alle minoranze il diritto di stabilire le proprie «istituzioni, organizzazioni ed associazioni religiose». V. anche l'art. 10 par. 1 della Carta dei diritti fondamentali dell'UE proclamata solennemente a Nizza il 7.12.2000 (in GUCE, n.C. 364 del

L'art. 9<sup>8</sup> consta di 3 distinti elementi. Il par. 1 riproduce, in particolare, quella dialettica tra foro interno e manifestazione esterna del diritto presente anche negli artt. 18 del Patto sui diritti civili e politici (PDCP)<sup>9</sup> e 12 della Convenzione interamericana sui diritti umani.<sup>10</sup> La libertà di coscienza costituisce la premessa stessa della libertà di religione; essa implica l'impegno dello Stato di non porre altre restrizioni alla libertà di religione oltre quelle previste dal par. 2 dell'art. 9.<sup>11</sup> La libertà di pensiero, dal canto suo, tutela la libertà di fede negativa del non credente.<sup>12</sup> Più in generale, la prima parte del par. 1 è stata interpretata dalla Corte EDU come enunciazione di una libertà negativa; libertà cioè dell'individuo da ogni costrizione ad opera dello Stato. Dalla relativa giurisprudenza si desume che i giudici non sindacano il contenuto della libertà, controllando solo che essa non entri in contraddizione con altri diritti sanciti dalla CEDU. Così, quantomeno in prima battuta, possono rilevare della tutela offerta dal par. 1 convinzioni non religiose quali: pacifi-

18.12.2000), poi art. II-70 del Progetto di Trattato su una Costituzione per l'Europa, che riprende fedelmente il par. 1 dell'art. 9 Cedu.

8. Per primi commenti: H. Cullen, *The Emergine Scope of Freedom of Conscience*, in *ELR*, 1997, pp. 32-44; LARICCIA S., *Art. 9*, in S. Bartole, B. Conforti e G. Raimondi, *Commentario alla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Padova, 2001, pp. 319-335; C. Morviducci, *Libertà VIII Libertà di religione o di convinzioni*, in *Enc. Giur.*, XIX, Roma, 1990, pp. 1-9; G. A. Frowein, *Article 9 § 1*, in L. Pettiti, E. Decaux e P. H. Imbert, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, 1995, pp. 353-360; V. Coustere-Coussirat, *Article 9 § 2*, ivi, pp. 361-363; M. Pertile, *Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in L. Pineschi (a cura di), *op.cit.*, pp. 409-427.

9. Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, adottato a New York il 16.12.1966 ed entrato in vigore a livello internazionale il 23.3.1976, per l'Italia il 15.12.1978 (legge contenente autorizzazione alla ratifica n. 88 del 25.10.1977, in Gazz. Uff. n. 333 s.o. del 7.12.1977).

10. *American Convention on Human Rights*, O.A.S. Treaty Series n. 36, 1144 UNTS 123, entered into force July 18, 1978.

11. La dottrina ritiene che il par. 1 esprima una presa di distanza nei confronti della Chiesa di Stato (comunque non vietata, purchè non finisca per imporre ai propri cittadini l'osservanza di una determinata fede).

12. V. Corte EDU, Grande Camera, 18.2.1999, *Buscarini e altri v. S. Marino*, 24645/94, in *Rep.* 1999-I.

simo,<sup>13</sup> comunismo, antiabortismo, la stessa opposizione per motivi etici alla caccia.<sup>14</sup>

La seconda parte del par. 1 disciplina invece l'esercizio del diritto di religione: trattasi del foro esterno (generally recognized forum). Rientrano nel diritto a manifestare la propria religione, oltre al culto ed all'osservanza dei riti, l'insegnamento delle tradizioni e le pratiche religiose; tra queste, l'abbigliamento religioso. La Corte EDU tende peraltro a dare una interpretazione restrittiva della nozione di "pratiche religiose". Per un verso essa riconduce molte pratiche nell'alveo del culto e dell'osservanza dei riti, come tali non sindacabili; tali le pratiche connesse al *ramadan*: macellazione rituale, preghiera rivolta al luogo sacro. Per l'altro verso, quando si tratti di pratiche vere e proprie, la Corte è invece molto severa.

Alcuni esempi contribuiscono a spiegare la prassi dei giudici di Strasburgo (e della Commissione): un giudice dell'esercito turco non può richiamare la libertà di pratiche religiose per partecipare a riunioni di una setta il cui programma mette a repentaglio la laicità dello Stato;<sup>15</sup> i farmacisti non possono rifiutarsi di vendere contraccettivi avvalendosi della libertà di pratica religiosa;<sup>16</sup> quanto all'e-meter (apparecchio per misurare le condizioni mentali distribuito dalla Chiesa di Scientology), vi sarebbe prevalenza dell'aspetto commerciale su quello della manifestazione della libertà di pratica religiosa.<sup>17</sup> Ad analogo risultato la Corte giunge nel caso *Zaoui c. Svizzera*:<sup>18</sup> l'attività di propaganda a favore del Fronte islamico di Salvezza non rientra nella manifestazione della libertà di religione.

13. Nel caso *Arrowsmith* - Decisione 12.10.1978, *Arrowsmith v. Regno Unito*, 7050/75, in DR n. 19 - la Commissione osservava peraltro che, dal volantino pacifista che invitava alla diserzione, si desumeva trattarsi di opposizione politica alla presenza armata britannica in Irlanda del Nord: non ricorrevano dunque gli elementi perché si potesse parlare di pacifismo in senso di atteggiamento spirituale.

14. Peraltro non ogni convinzione costituisce manifestazione delle libertà di pensiero e di coscienza garantite dall'art. 9 par. 1. Così non rientra nella libertà di pensiero la scelta di ricorrere al suicidio in caso di malattia terminale degenerativa: Corte EDU 29.4.2002, *Pretty v. Regno Unito*, 2346/02, in *Rep.*, 2002-III.

15. Corte EDU 1.7.1997, *Kalac v. Turchia*, 20704/92, in *Rep.* 1997-IV.

16. Corte EDU, decisione 2.10.2001 (ricevibilità), *Pichon e Sajous v. Francia*, 2001, in *Rep.* 2001-X.

17. Commissione, decisione 5.5.1979 (ricevibilità), *Pastore X e Scientology c. Svezia*, 7805/77, in *EYHR* vol. 22.

18. Corte EDU, decisione 18.1.2001 (ricevibilità) *Zaoui v. Svizzera*, 41615/98, non pubblicata.

3. Il par. 2 dell'art. 9 indica le deroghe che lo Stato può porre legittimamente a quell'esercizio della libertà religiosa di cui al par. 1 seconda parte; quindi alla sola manifestazione esterna della libertà di religione, fermo restando il carattere assoluto della libertà di pensiero, di coscienza, di religione. Trattasi delle limitazioni previste dalla legge e che «costituiscono misure necessarie in una società democratica»: sicurezza pubblica, protezione dell'ordine pubblico, salute e morale pubblica, protezione dei diritti e delle libertà altrui. In via generale la Corte ha sempre riconosciuto l'ampia autonomia di cui lo Stato gode nel valutare la necessità o meno di restrizioni del diritto in una società democratica, limitandosi ad analizzare l'adeguatezza delle motivazioni fornite ai fini dell'adozione della misura restrittiva. La Corte giustifica così le sanzioni penali inflitte in Grecia ad un testimone di Geova per proselitismo.<sup>19</sup> Lo stesso obbligo fatto dalla legge greca a chi intenda aprire luoghi di culto non ortodossi, di seguire un *iter* volto ad ottenere l'autorizzazione amministrativa, *iter* in cui rientra il parere dell'autorità religiosa greco-ortodossa, pur costituendo violazione dell'art. 9, risponderebbe ad un fine di protezione dell'ordine pubblico (*sic!*).<sup>20</sup>

La dottrina non ha mancato di segnalare la pericolosa tendenza dei giudici di Strasburgo ad accogliere comunque le motivazioni presentate dagli Stati, anche quando si tratti di misure che tendono ad essere applicate in modo indiscriminato. Vi è chi parla in proposito<sup>21</sup> di criterio minimalista, che porta la Corte ad esaminare solo le situazioni di fatto dando largo spazio al criterio di proporzionalità, senza misurarsi con le scelte di fondo operate dagli Stati, anche quando queste, come è il caso della Grecia per la legge sull'apertura dei

19. Corte EDU 25.5.1993, *Kokkinakis v. Greece*, n. 14307/88, in *PECHR, Series A* n. 260-A. Il proselitismo religioso è vietato dalla Costituzione greca (art. 13.2). La Corte europea conviene che i giudici greci hanno violato l'art. 9, salvo inoltrarsi in un discorso confuso sulla distinzione tra "diritto di proselitismo" e "abuso del diritto di proselitismo" (offerta di vantaggi materiali, indebita pressione psicologica su persone in stato di difficoltà, violenze fisiche o psichiche al fine di ottenere la conversione). Sulla pronuncia, assai criticamente, T. Scovazzi, *L'osso duro del proselitismo*, in L. Pineschi (a cura di), op.cit., pp.433-441.

20. Corte EDU 26.9.1996, *Manoussakis and Others v. Greece*, 18748/91, in *Rep.* 1996-IV. La Corte - pur convenendo trattarsi di una disposizione fatta per rendere difficile l'esercizio della libertà di religione dei non ortodossi - ritiene che lo Stato debba limitarsi a controllare l'esistenza dei requisiti formali previsti dalla legge (risalente al 1938). La Corte non arriva ad affermare quanto è evidente: l'intervento necessario della Chiesa ortodossa nella procedura di valutazione è contraria al principio del pluralismo religioso che caratterizza una società democratica, ed incompatibile con l'obbligo di valutare solo gli aspetti formali della richiesta. Per una critica pienamente condivisibile v. T. Scorazzi, *Un luogo di culto non autorizzato*, in L. Pineschi (a cura di), op.cit., p. 448.

21. M. Pertile, op.cit., p. 426. V. anche EDGE P., *The European Court of Human Rights and Religious Rights*, in *ICLQ*, 1998, pp. 680-687.

luoghi di culto non ortodossi, integrino violazioni lampanti della Convenzione. In tal modo si produce - a monte, per così dire, della stessa possibilità di deroga alla libertà di religione consentita dall'art. 9 par. 2 - una sorta di inversione dell'onere della prova per quanto riguarda il ricorrere delle situazioni di cui all'art. 9 par. 1 ultima parte.<sup>22</sup> E ciò in evidente conflitto con la necessaria autonomia delle manifestazioni esteriori della religiosità.

Emblematici sono due esempi; il primo è la sentenza *Valsamis*, del 1997.<sup>23</sup> Il caso sottostante vedeva i genitori, testimoni di Geova, rifiutare di mandare la figlia (studentessa) alla parata nazionale contro l'Italia del 28 ottobre, anniversario dell'invasione nel corso della seconda guerra mondiale. La Corte stabiliva che la parata commemorava l'attaccamento greco ai valori di democrazia e di libertà, e non costituiva espressione di volontà militarista; di conseguenza l'obbligo di partecipare alla parata non ledeva la libertà di pratica religiosa sancita dall'art. 9 par. 1 della Cedu.

Il secondo esempio ci conduce all'interno della "saga" relativa al velo islamico.<sup>24</sup> Nel caso *Dahlab* (2001)<sup>25</sup> la Corte giudica irricevibile il ricorso di un'insegnante svizzera convertita all'Islam contro il divieto di portare il velo a scuola. I giudici entrano pesantemente nel merito del caso sottostante: il velo sarebbe portatore di un messaggio difficilmente conciliabile con il messaggio di tolleranza, rispetto per gli altri e non-discriminazione che gli insegnanti devono dare ai loro allievi in una società democratica. L'atteggiamento della Corte anche in questo caso sembra rispondere alla volontà di stabilire quale debba essere il modo corretto per manifestare la propria religione.

4. La pronuncia *Sahin*<sup>26</sup> si inserisce dunque in un alveo giurisprudenziale già ben definito. Leyla Sahin era una studentessa di medicina che, dopo aver studiato per quattro anni all'Università di Bursa portando il velo, si era trasferita all'Università di Istanbul nell'agosto 1997 per completare il proprio corso

22. *Ibidem*. A giudizio dell'Autore, gli organi di Strasburgo sembrano imporre «un'inversione dell'onere della prova rispetto al modello prefigurato dal dettato della norma», nel senso che la giurisprudenza dell'organo obbliga il ricorrente a provare che il proprio comportamento è «frutto di un convincimento tutelato ed è riconducibile alle forme di manifestazione previste».

23. Corte EDU 18.12.1996, *Valsamis v. Grecia*, 21787/93, in *Rep.* 1996-VI.

24. Preceduto da una decisione della Commissione che giudica non contravvenire al diritto di libertà religiosa l'obbligo fatto dall'ordinamento del RU ad un sikh di portare il casco al posto del turbante per guidare una moto, per motivi di tutela della sicurezza. Oltre, nota 65.

25. Corte EDU, decisione 15.2.2001 (ricevibilità), *Dahlab v. Svizzera*, 42393/98, in *Rep.*, 2001-IV.

26. Corte EDU 29.6.2004, *Leyla Sahin v. Turkey*, 44774/98, consultabile on-line al sito [www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int).

di studi. Il 23 febbraio di quell'anno venne emanata una circolare delle autorità universitarie che proibiva velo (e barba per gli uomini) ai fini della frequenza dei corsi; alla signorina Sahin venne di conseguenza impedito di iscriversi a corsi e di partecipare a prove d'esame. Dopo che la Corte amministrativa di Istanbul e, successivamente, la Corte suprema amministrativa, ebbero rigettato l'appello della studentessa contro la circolare per violazione degli artt. 8, 9 e 14 Cedu e 2 del Protocollo n. 1, la stessa fu oggetto di procedimento disciplinare, assieme ad altri studenti, procedimento che la portò alla sospensione dall'Università per un semestre. Nel corso dei successivi gradi di giudizio amministrativo intervenne l'amnistia contemplata dalla legge 4584 del 28.6.2000, con conseguente rifiuto della Corte Suprema amministrativa di esprimersi sul merito del ricorso per cessato oggetto del contendere. La sentenza della Corte EDU interviene dunque in una situazione già risolta in concreto, dal momento che la Sahin si era nel frattempo trasferita a Vienna, dove aveva infine conseguito la laurea in medicina.

Va ricordato come l'art. 2 della Costituzione turca (disposizione concernente le caratteristiche costituzionali dello Stato, insuscettibile di emendamenti alla stregua del successivo art. 4) stabilisca che «the Republic of Turkey is a democratic, secular and social State based on the rule of law, respectful of human rights in a spirit of social peace, national solidarity and justice, adhering to the nationalism of Ataturk and resting on the fundamental principles set out in the Preamble». L'attenzione si deve ancora soffermare sull'art. 24, par. 1 e 4 della Costituzione. Mentre il par. 1 assicura la libertà di coscienza e di religione, nonché la libertà di manifestarle apertamente, il secondo ammonisce che «no one may exploit or abuse religion, religious feelings or things held sacred by religion in any manner whatsoever with a view to causing the social, economic, political or legal order of the State to be based on religious precepts, even if only in part, or for the purpose of securing political or personal interest or influence thereby».

Onde collocare nella sua giusta importanza il fenomeno dell'abbigliamento religioso in quello Stato, va ricordato che al tempo dell'impero ottomano era la stessa autorità centrale a richiedere ai seguaci delle varie fedi di vestire rispettando tale abbigliamento, e che l'abolizione di questa prassi aveva costituito uno dei primi provvedimenti della rivoluzione kemalistica. Di qua la particolare sensibilità delle istituzioni per il velo nelle scuole e nei luoghi pubblici, visto ad un tempo come potenziale attacco alla eguaglianza delle donne ed alla laicità delle istituzioni.<sup>27</sup> Non meraviglia quindi la decisa reazione, sul

27. Su tale percorso la Corte EDU ha del resto sempre dato credito alla Turchia, come dimostrato nel caso *Refah Partisi v. Turkey* (Grande camera) 31.7.2001, *Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey*, 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, in *Rep.* 2003-II, Ivi la Corte parla, senza mezzi termini, di ambivalenza dei leaders del partito islamico giunto al governo «over their attachment to democratic views and their advocacy of a plurality

piano legislativo non meno che su quello amministrativo, dello Stato turco al diffondersi, tra la fine degli anni '80 ed i primi anni '90, dell'abbigliamento religioso. In una pronuncia del 1991, la Corte costituzionale di quello Stato interpretava la legge sulla libertà di abbigliamento negli istituti di istruzione superiore del 25.10.1990, legge alla cui stregua l'abbigliamento è libero «provided that it does not contravene to laws in force», sulla base di una propria pronuncia di poco precedente. Nel 1989 i giudici avevano stabilito, senza incertezze, essere l'abbigliamento religioso, ed il velo in particolare, in contrasto con la laicità voluta dalla Costituzione. Di conseguenza la libertà di religione assicurata dalla legge non si applicava (*inter alia*) al velo islamico. L'Università di Istanbul si era d'altro canto distinta negli anni successivi, rispetto ad altri Atenei, per una applicazione particolarmente rigorosa della nuova normativa.

Venendo alla pronuncia,<sup>28</sup> questa ha ad oggetto dunque la violazione, invocata dalla signorina Sahin, dell'art. 9 Cedu. I giudici di Strasburgo richiamano inizialmente la propria giurisprudenza consolidata, in base alla quale la libertà garantita dall'art. 9 non garantisce «the right to behave in the public sphere in a way which is dictated by a belief» (punto 66). Il problema è allora quello di stabilire se l'interferenza nel godimento della libertà religiosa subita dalla signorina Sahin fosse o meno una limitazione prevista dalla legge per finalità legittime; soprattutto, occorre decidere se si trattasse di «misure necessarie in una società democratica».

Sul primo punto, alla Corte è sufficiente stabilire che la legge vigente in Turchia, nell'interpretazione datane dalla Corte costituzionale, era chiara e precisa; anche la regolamentazione interna all'Università, e il rigore della sua applicazione, erano note alla signorina Sahin nel momento in cui si era iscritta a quella Università. Quanto alla legittimità del fine, un ragionamento in verità fin troppo stringato consente alla Corte di stabilire che la legge si propone di tutelare diritti e libertà degli altri (e delle altre donne in particolare) e di proteggere l'ordine pubblico; motivi rientranti quindi, l'uno e l'altro, nell'ambito di applicazione del par. 2.

Decisivo è allora il problema di stabilire se le misure in esame fossero o meno necessarie in una società democratica; giova seguire le parti nello sviluppo delle rispettive argomentazioni. La ricorrente fa valere *in primis* il carattere strettamente individuale della propria scelta; nessuna ostentazione, intento politico o finalità di proselitismo l'avrebbero insomma guidata. A suo

---

of legal systems functioning according to different religious rules for each religious community», atteggiamenti interpretati dalla società turca, a detta della Corte, come «a genuine threat to republican values and civil peace». V. sentenza *Leyla Sahin*, punto 31.

28. Non ci si sofferma sulle obiezioni preliminari del governo turco, secondo il quale al momento del ricorso alla Corte EDU non erano stati esauriti i ricorsi interni; la Corte sul punto si dimostra assai accomodante con la posizione della ricorrente.

avviso, l'usanza del velo non sarebbe poi tale da mettere a repentaglio i principi costituzionali del laicismo e della neutralità nell'educazione.<sup>29</sup> Al contrario, è preciso compito dello Stato, quando nella società vi sia il rischio del manifestarsi di tensioni, del resto inevitabili in una società democratica, il garantire la tolleranza reciproca, non il mettere a tacere ogni manifestazione di pluralismo.<sup>30</sup>

La posizione del governo turco è rigida: non solo la laicità è un principio fondamentale della moderna democrazia, ma i fattori specifici della società turca vi attribuiscono un ruolo centrale rispetto a quello che il principio stesso giuoca nelle altre democrazie liberali. Solo una ferma applicazione di tale principio ha consentito alla Turchia di essere l'unico Paese islamico ad avere adottato una democrazia di tipo occidentale; la protezione di tale forma di Stato costituisce inoltre «an essential prerequisite» per l'applicazione della Cedu in Turchia. In tale quadro, il velo delle donne nei pubblici istituti (ed in particolare nelle scuole e nell'Università) costituisce, *per sé*, una sorta di fronte avanzato della guerra condotta dai movimenti fondamentalisti contro lo Stato laico e contro i diritti delle donne; ciò a prescindere dalle intenzioni di Leyla Sahin. Ed eccoci al cuore del ragionamento dello Stato turco: la richiesta di riconoscimento giuridico del diritto di portare il velo negli istituti pubblici equivale a richiedere per una religione un privilegio destinato ad avere una serie di ricadute su una molteplicità di situazioni. Ricollegandosi a quanto già affermato dalla Corte nella sentenza *Refah Partisi* (punto 119), il governo turco conclude che «the provisions of the sharia concerning, among others matters, criminal law, torture as punishment for crime, and the status of women were wholly incompatible with the principle of secularism and the Convention» (punto 94).

La Corte per un verso richiama in sentenza, come di consueto, la necessità di lasciare ampio spazio alla valutazione delle autorità locali, maggiormente in grado rispetto alla Corte stessa di valutare necessità e condizioni locali. Per l'altro verso accoglie nel merito l'argomentazione del governo turco, secondo cui il divieto mira a proteggere le donne che non intendono portare il velo onde «affrancarle da ogni condizionamento sociale». Soprattutto, i giudici spo-

---

29. «Those two principles could not be construed as requiring a ban on all religious signs in educational institutions» (punto 87).

30. La ricorrente denuncia poi una sorta di discriminazione *a contrariis* verso studenti e studentesse di religione islamica, visto che ai cristiani l'Università di Istanbul non vieta di portare il crocefisso al collo, né agli ebrei il caratteristico copricapo. L'argomento perde di importanza nel dibattito, alla luce del fatto che il governo porta all'attenzione della Corte l'intervenuta emanazione, nel corso del 2002, di misure che vietano in maniera generalizzata l'ostentazione negli istituti educativi di simboli religiosi.

sano la tesi di quel governo sull'essere divenuto il "diritto" al velo terreno privilegiato di penetrazione dell'estremismo religioso islamista.<sup>31</sup>

5. Prima di addentrarci nel dibattito provocato dalla sentenza in esame, giova intanto vedere come si sia successivamente espressa la Grande Camera, facendo seguito ad una nuova domanda della ricorrente, questa volta ex art. 43 della Cedu, il 10.11.2005.<sup>32</sup>

La Grande Camera mantiene fermo l'impianto della pronuncia precedente, limitandosi a ribadire ed articolare più puntualmente i passaggi; soprattutto, i giudici si impegnano ad inquadrare la pronuncia intervenuta nel 2004 in una linea di sviluppo omogeneo del pensiero della Corte, emergente non solo dai casi *Dahlab*, *Karaduman*,<sup>33</sup> *Refah Partisi* e precedenti, ma anche da altre celebri (e discusse) pronunce aventi ad oggetto l'art. 9, pronunce che interessavano altri Paesi membri in relazione a religioni e confessioni diverse dall'Islam: in particolare le sentenze *Kokkinakis* e *Manoussakis*.<sup>34</sup> La Grande Camera ribadisce in sostanza che, in assenza di una concezione uniforme del significato della religione nella società europea, «the meaning or impact of the public expression of a religious belief will differ according to time and context» (punto 109); donde la maggior competenza dei giudici nazionali a pronunciarsi circa l'esistenza o meno di una violazione dell'art. 9 della Convenzione nel caso specifico sottoposto al loro vaglio.<sup>35</sup>

Piuttosto, vale la pena soffermarsi sulla *dissenting opinion* del giudice Tolken.<sup>36</sup> Ad avviso della Tolken, l'indagine della Corte, quando si tratti di sta-

31. Su quest'ultimo punto v. oltre, par. 12. Quanto alla lamentata violazione degli artt. 8, 10 e 14 della Convenzione, e 2 del Protocollo I, secondo la Corte "no separate question arises" in base a tali articoli rispetto al giudizio ex art. 9.

32. Corte EDU, Grande Camera, 10.11.2005, *Leyla Sahin v. Turkey*, consultabile on-line al sito [www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int). Per prime valutazioni: J. Marshall, *Freedom of Religious Expression and Gender Equality: Sahin v. Turkey*, in *Mod.LR*, 2006, pp. 452-461.

33. Commissione, decisione 3.5.1993, *Karaduman v. Turkey*, 16278/90, in DR n. 74. La Corte aveva respinto il ricorso di una studentessa contro l'obbligo di fornire una foto senza velo per il rilascio del diploma scolastico.

34. V. *supra*, par. 3.

35. A differenza di quanto stabilito dalla sentenza del 2004, la Grande Camera analizza separatamente quella parte del ricorso che lamenta l'avvenuta violazione dell'art. 2 del I Protocollo Cedu; ciò per stabilire comunque la sussistenza delle cause che giustificano l'imposizione da parte degli Stati di limiti all'esercizio del diritto all'educazione.

36. Anche per il singolare successo mediatico da questa incontrato. Divenuto un vessillo dell'eterogeneo cartello di cui *supra* (par. 1), il parere è infatti citato di continuo, non sempre a proposito, in vari gruppi di discussione nella rete, così come nelle prese di posizione di organismi e singoli.

bilire se la misura nazionale che interferisce con la libertà di religione sia o meno «necessaria in una società democratica», deve essere condotta prestando attenzione allo specifico caso concreto, più che a considerazioni di tipo generale.

Orbene, si rilevano al riguardo, sostiene il giudice Tolken, due aporie nel ragionamento della Grande Camera (e prima della Corte). Innanzitutto, non sarebbe vero che in Europa manchi una armonizzazione legislativa di fondo sull'argomento; l'armonizzazione spontanea esiste, nel senso che la legislazione turca, con il suo divieto di abbigliamento religioso anche nelle Università, è assolutamente isolata.<sup>37</sup> In secondo luogo, il margine di apprezzamento che a giudizio della Corte è lasciato ai singoli Stati parte alla Convenzione, è soggetto a supervisione dell'organo di controllo europeo, pena il venir meno del ruolo di questo.

Più nello specifico, il dissenso espresso dal giudice riguarda la mancata spiegazione, da parte della Turchia, del come, ed in quali termini, lo specifico comportamento della signorina Sahin, ispirato a *pietas* religiosa, violasse l'altrui diritto connesso alla libertà di religione. Lo stesso abusato confronto con il caso *Dahlab*, ad avviso del giudice dissenziente non regge, ove si consideri che altro sono obblighi e conseguenze del comportamento di un docente, per giunta di un istituto secondario, altro sono quelli di uno studente universitario. Di conseguenza, la Corte avrebbe fallito nel compito di individuare in che cosa l'attività religiosa di Leyla Sahin andasse contro l'eguaglianza dei sessi e la parità religiosa. La *dissenting opinion* richiama quindi la necessità che ogni limitazione ai diritti di libera pratica religiosa sanciti dall'art. 9 venga valutata nella logica del singolo caso, e non sulla base del richiamo operato in astratto dallo Stato ad una ipotesi di deroga; meno che mai, la valutazione può essere incentrata sul significato simbolico assunto da quella specifica pratica.

6. È giunto il momento di prendere in esame, onde stabilire un quadro sufficientemente completo del problema, le decisioni sull'abbigliamento religioso, islamico e non, di altri organi di controllo di internazionale (*in primis* il Comitato dei diritti umani) e di varie giurisdizioni nazionali, e non solo all'interno dell'ambiente giuridico europeo.

37. L'argomento non è né rilevante, né preciso: la presenza di ragazze di religione islamica nelle Università europee comincia ad assumere un certo rilievo solo oggi, a differenza di quanto avviene per gli istituti primari e secondari. Inoltre, anche Albania e Azerbaijan oltre alla Turchia, tra i Paesi parte alla Cedu, hanno normative ispirate a rigidità.

Per inquadrare la posizione del Comitato dei diritti umani, giova intanto richiamare brevemente l'art. 18 PDCP.<sup>38</sup> Il par. 1 di tale articolo,<sup>39</sup> non diversamente dall'art. 9 par. 1 Cedu, contrappone una libertà che si è definita del foro interno,<sup>40</sup> cioè di pensiero, coscienza o religione, a una libertà (foro esterno) di manifestare tale credo in tutte le forme del vivere sociale, fatti salvi i limiti posti dal par. 3. La differenza fondamentale tra le due disposizioni consiste, come noto, nel fatto che l'art. 18 PDCP non riproduce quel diritto di cambiare religione espressamente previsto, invece, dall'art. 9 par. 1 Cedu e dall'art. 18 della Dichiarazione del 1948. La differenza in esame non attiene tuttavia al tema del presente lavoro.

Piuttosto, la libertà di manifestare il proprio credo religioso, di cui all'art. 18 par. 1 ultima parte e 4,<sup>41</sup> conosce i limiti prospettati dal par. 3: previsti, cioè, dalla legge nazionale, e ascrivibili a tutela della sicurezza pubblica, ordine pubblico, sanità e morale pubblica, tutela dei diritti e libertà fondamentali altrui.

Con questo il PDCP omette dunque quel limite ulteriore, riferito alle «esigenze proprie di una società democratica», che caratterizza invece la Cedu. Tale omissione non comporta peraltro la possibilità di ampliamento *ad libi-*

38. La libertà di religione rileva anche, indirettamente, da altri articoli del Patto: soprattutto, in quanto elemento qualificante della tutela delle minoranze, degli artt. 27 e 1 (autodeterminazione interna). Specifici cenni alla libertà di religione sono poi contenuti in alcune Convenzioni tematiche: contro il genocidio (art. 2), sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro i lavoratori migranti (art. 12), sui diritti dei fanciulli (art. 14), contro la discriminazione nell'educazione, contro la tortura, sui rifugiati, sugli apolidi, etc. Per quanto specificamente riguarda la libertà di educazione religiosa, rilevano anche l'art. 13 par. 3 del Patto sui diritti economici sociali e culturali e l'art. 5 par. 1 lett. b) della Convenzione Unesco del 1960 contro la discriminazione nell'educazione. Ancora, lo Statuto della Corte penale internazionale contempla la distruzione del gruppo religioso tra le finalità che, in presenza di determinati comportamenti, integrano il crimine di genocidio (art. 6); nonché la persecuzione di «un gruppo od una collettività dotati di propria identità», ispirata (*inter alia*) da motivi religiosi tra i crimini contro l'umanità (art. 7 par. 1 sub h). Contempla infine tra i crimini di guerra, a determinate condizioni, la distruzione intenzionale di edifici dedicati al culto.

39. Per prime informazioni sul PDCP: S. Joseph, J. Schultz e M. Castan (a cura di), *The International Covenant on Civil and Political Rights*, 2 ed., Oxford, 2005, pp. 823-836; L. Pineschi, *Il patto delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici*, in L. Pineschi (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani*, Milano, 2006, pp. 78-112.

40. Rafforzata dal precetto del par. 2: «nessuno può essere assoggettato a costrizioni che possano menomare la sua libertà di avere o adottare una religione o un credo di sua scelta».

41. Dedicato, quest'ultimo, al diritto dei genitori di decidere circa l'educazione religiosa, e del seguente tenore: «Gli Stati parti del presente patto si impegnano a rispettare la libertà dei genitori e, ove del caso, dei tutori legali, di curare l'educazione religiosa e morale dei figli in conformità delle proprie convinzioni».

*tum* dei limiti di ordine o morale pubblica per favorire le pretese di un governo o della religione dominante. Non a caso la libertà di religione - per intero, non solo la libertà di coscienza - risulta sottratta alla deroga per motivi eccezionali di ordine pubblico di cui all'art. 4 del Patto.<sup>42</sup> A completamento del sistema, l'art. 5 comma 1 stabilisce che nessuna disposizione del Patto possa essere interpretata nel senso di «implicare il diritto di qualsiasi Stato, gruppo o individuo di intraprendere attività o di compiere atti miranti a sopprimere uno dei diritti o delle libertà riconosciuti nel presente Patto». Trattasi di un limite a quelle forme di proselitismo esasperato che possono sfociare nell'intemperanza.

I casi di applicazione dell'art. 18 da parte del Comitato sui diritti umani, come accennato, sono poco numerosi.<sup>43</sup> Per quanto in particolare riguarda l'abbigliamento religioso, il Comitato ha negato la possibilità di avvalersi della libertà di manifestazione del proprio credo quando questa venga utilizzata per «sfuggire ad obblighi legali imposti alla generalità dei consociati»; ciò con riferimento al rifiuto sikh di portare il casco nello svolgimento di lavori pericolosi.<sup>44</sup>

Malgrado le non superficiali differenze tra i testi convenzionali in materia di libertà di religione, la prassi dei due organi incaricati di assicurare l'applicazione - Corte EDU e Comitato dei diritti dell'uomo rispettivamente - non presenta dunque divergenze per quanto attiene a quel profilo della pratica religiosa che è l'abbigliamento. Tanto più spicca, dunque, la contrapposizione tra i due organi sulla questione del velo.

7. Viene in rilievo al riguardo la Costatazione del Comitato dei diritti umani del 18.1.2005.<sup>45</sup> Il caso riguardava la sig.ra *Hudoyberganova*, studentessa dell'Università di Tashkent (Uzbekistan) dapprima presso il Dipartimento di Persiano, quindi presso il Dipartimento di affari islamici, dopo l'apertura di questo. A partire dal 1997 l'abbigliamento religioso attirava su di lei le at-

42. Alla stregua del quale (par. 1) «in caso di pericolo pubblico eccezionale che minacci l'esistenza della nazione e venga proclamato con atto ufficiale», gli Stati parte possono prendere misure in deroga agli obblighi posti dal Patto «nei limiti in cui la situazione lo esiga». Ciò, comunque, sulla base dei parametri espressi dal par. 1 ultima parte e con le eccezioni indicate al par. 2: tra le quali, *inter alia*, la libertà di religione garantita dall'art. 18.

43. Il Comitato ha raramente constatato casi di violazione diretta di norme che sanciscono la libertà di religione: il più delle volte ha utilizzato le norme sulla libertà di opinione (art. 19), di associazione (art. 22), di insegnamento (24), o il divieto di discriminazione (art. 26).

44. 25.10.1988, constatazioni nel caso *Karnel Singh Binder c. Canada* (comunicazione n. 208/1986).

45. 18.12.2005, constatazioni nel caso *Hudoyberganova c. Uzbekistan* (comunicazione n. 931/2000), in L. Pineschi (a cura di), op.cit., pp. 122-128.



tenzioni delle autorità amministrative dell'Università; nel gennaio 1998 queste la invitavano in modo ultimativo a conformarsi alle nuove regole dell'istituto che vietavano gli abiti religiosi. Di fronte al suo rifiuto, la studentessa veniva ritrasferita d'autorità alla Facoltà di lingue; contemporaneamente il Dipartimento di affari islamici veniva chiuso, stante l'atteggiamento di rifiuto generalizzato ad adeguarsi al regolamento universitario delle studentesse frequentanti. Il 15 maggio dello stesso anno entrava in vigore la nuova legge uzbeka sulla libertà di coscienza e le organizzazioni religiose, legge che vieta di indossare abiti religiosi in luogo pubblico. A seguito del suo ulteriore rifiuto ad adeguarsi la studentessa veniva definitivamente espulsa dall'Istituto; a nulla servivano i successivi ricorsi, prima interni all'Università e poi di fronte, nell'ordine, al tribunale di Tashkent, all'Ombudsman, alla Corte costituzionale uzbeka.

Nell'ambito del procedimento davanti all'Ombudsman, si registrava anzi un intervento rettorale (26.3.1999), che denunciava con lettera l'appartenenza della Hudoyberganova ad una organizzazione estremista wahabita: elemento atto ad impedire che l'Università ritornasse sui propri passi, sospendendo la decisione di definitiva espulsione. È superfluo osservare come la missiva costituisse anche indiretto invito all'applicazione di misure antiterrorismo nei confronti della donna; domanda di arresto era del resto stata presentata, l'anno precedente, dal consigliere giuridico dell'Università nel procedimento davanti al tribunale di Tashkent.

Orbene, il Comitato dei diritti dell'uomo innova profondamente la propria precedente giurisprudenza sulla libertà di religione: ciò fa, prima di tutto, stabilendo che, malgrado la comunicazione lamentasse la violazione degli artt. 18 e 19 del Patto, rilevava ai fini della soluzione il solo art. 18. Nel merito, ribadito come la libertà di manifestare la propria religione comporti anche il diritto di indossare in pubblico abiti indicanti tale *status*, e che gli unici limiti possono derivare dai divieti di cui al par. 3, il Comitato constata che lo Stato non ha saputo fornire alcun motivo che giustifichi il ricorso alle misure previste in tale paragrafo. Prescrive quindi all'Uzbekistan di fornire un rimedio effettivo alla sig.ra Hudoyberganova, e di impedire nel contempo il ripetersi di analoghi impedimenti all'esercizio della libertà di religione per l'avvenire.

La sofferta constatazione ha visto il dissociarsi di vari membri del Comitato, per motivi diversi. In particolare, due giudici dissentono sul merito della decisione, ponendo l'accento sul fatto che non è stato chiarito, né dalla Hudoyberganova né dallo Stato uzbeko, se l'abbigliamento religioso in questione fosse il solo velo o consistesse in un abbigliamento tradizionale che coprirebbe l'intero volto. Uno dei due, l'americana Ruth Wedgwood, nota che con la sua constatazione il Comitato finirebbe per stabilire (o potrebbe finire per stabilire, data appunto l'incertezza sul fatto sottostante) che l'art. 18 del Patto deve essere interpretato nel senso che fa divieto ad uno Stato di proibire la copertura integrale del volto in una istituzione pubblica qual è una Università

laica. Ancora, secondo la Wedgwood il Comitato avrebbe dovuto prendere in considerazione la nel frattempo intervenuta (prima) pronuncia *Sahin* della Corte EDU, e tener conto delle conseguenze prodotte dall'eccessivo squilibrio tra quest'ultima e la sua constatazione.

8. Le pronunce di organi internazionali esaminate interagiscono con una serie di pronunce e di disposizioni emanate da giudici ed organi legislativi ed amministrativi nazionali. Così, da un lato il Parlamento francese, facendo seguito ai lavori della Commissione di saggi, aveva promulgato nel marzo 2004 la legge sui simboli di appartenenza religiosa nella scuola pubblica.<sup>46</sup> Tale legge vieta di portare negli istituti primari e secondari segni «qui manifestent ostensiblement une appartenance religieuse»;<sup>47</sup> la dottrina non ha mancato di far valere la sintonia tra tale indirizzo legislativo, come del resto una serie di pronunce del Conseil d'Etat,<sup>48</sup> e l'indirizzo giurisprudenziale della Corte EDU.<sup>49</sup> Dall'altro lato il giudice d'appello inglese, nel caso *Begum*,<sup>50</sup> muove in direzione opposta.

46. *Loi n. 2004-228 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics* del 15.3.2004 (in JO del 17.3.2004 p. 5190).

47. La legge distingue tra segni ostentati quali velo, kippa, crocifissi grandi, e segni discreti: piccoli crocifissi, mano di fatma (amuleto contro il malocchio a forma di mano di origine nordafricana, poi riempito di significato religioso dall'Islam).

48. Vi è una evoluzione al riguardo che va dal parere consultivo del 27.11.1989 (in *AJDA*, 1989, p. 39) in favore del diritto a portare segni religiosi anche negli istituti pubblici, ma entro limiti definiti, ad una giurisprudenza contenziosa dello stesso organo che, a partire dalla metà degli anni '90, si ispira al criterio di ragionevolezza: CE 2.11.1992, *Kherouaa*, in *Leb.*, 1992, p. 389; CE 14.3.1994, *Yilmaz*, in *Leb.*, 1994, p. 129; CE 10.3.1995, *Poukili*, in *AJDA*, n. 4/1995; CE, 20.5.1996, *Ministre de l'éducation nationale c. Ali*, in *AJDA*, n. 9/1996. Così il rifiuto di togliere il velo (o il copricapo di altra religione, come la kappia) durante le lezioni di educazione fisica o in piscina può giustificare sanzioni contro gli studenti, ma non è consentito agli istituti scolastici vietare agli studenti in maniera generalizzata di portare i segni religiosi. La posizione dei giudici amministrativi si irrigidisce via via, soprattutto quando viene in discussione l'ostentazione di simboli di appartenenza religiosa da parte del personale, nelle scuole come negli ospedali: v. CE 3.5.2000, *Mlle Marteau*, in *AJDA*, n. 7/8 2000, pp. 602-608 e TA Paris, 17.10.2002, *Mme E*, in *AJDA* n. 21/2003.

49. V., criticamente, L. Delissenne, *De la difficile adaptation du principe républicain de laïcité à l'évolution socio-culturelle française*, in *RDP*, 2005, p. 427 ss., in particolare 442 ss. e J. F. Flauss, *Laïcité et Convention européenne des droits de l'homme*, in *RDP*, 2004, pp. 321 ss.

50. English Court of Appeal, *Shabina Begum v. Governor of Denbigh High School*, (2005), All Er (D) 32; 2005 EWCA Civ. 199, commentato in THIO L.-A., *School Dress Codes, Religious Freedom and Human Rights*, in *LQR*, 2005, pp. 572 ss.

Alla stregua dello Human Rights Act del 1998,<sup>51</sup> quel giudice stabilisce che la scuola, in quanto istituzione pubblica, deve prendere attentamente in considerazione i diritti religiosi conferiti dall'art. 9 par. 1 Cedu, e giustificare in maniera puntuale la propria *policy* alla stregua del par. 2 dell'articolo in questione: di conseguenza, stabilisce la Corte, le scuole inglesi devono offrire la possibilità di vestire «alternative uniforms to satisfy religious dress codes for public modesty».<sup>52</sup>

Anche la Corte costituzionale tedesca sembra muoversi nella stessa direzione dei giudici britannici.<sup>53</sup> In senso ben diverso si muoveva invece l'Italia. Nel nostro Paese la legge 155/2005<sup>54</sup> riprendeva, all'art. 10 comma 4 *bis*, una disposizione (l'art. 5 par. 1) della c.d. legge Reale del '75,<sup>55</sup> volta a colpire chi partecipava con il volto travisato a pubbliche manifestazioni, aumentando la pena edittale. Ciò diede seguito ad alcuni precedenti amministrativi del Nordest, che avevano visto la normativa del '75 ripresa in relazione all'abbigliamento religioso; con finalità diverse, quindi, da quelle originarie, ad opera di talune amministrazioni locali.<sup>56</sup> La stessa normativa aveva costi-

51. V. Human Rights Act 1998, Chapter 42, consultabile *on-line* al sito [www.opsi.gov.uk/acts/acts1998/19980042.htm](http://www.opsi.gov.uk/acts/acts1998/19980042.htm).

52. V. L.-A. Thio e J. Ling-Chien Neo, *Religious Dress in Schools: The Serban Controversy in Malaysia*, in *ICLQ*, 2006, pp. 671.

53. V. sentenza del 24.9.2003, 2BvR 1436/02.

54. Legge 31.7.2005, n. 155, Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 27.7.2005 n. 144, recante misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale, in *Gazz. Uff.* n. 177 dell'1.8.2005.

55. Legge 22.5.1975, n. 152, Disposizioni a tutela dell'ordine pubblico, in G.U. n. 136 del 24.5.1975.

56. È questo il caso del Comune di Azzano Decimo (Pordenone), il cui sindaco nel 2004 rielaborava "creativamente" la norma (nel senso che aggiungeva di suo pugno tra le ipotesi contemplate dall'art. 5 par. 1 della legge Reale quella di "velo che copra il volto", affatto assente dalla legge del '75). L'ordinanza, riesumando a tal fine l'art. 85 Tulps (del 1931), vietava il velo e faceva, anzi, obbligo alla polizia municipale di sanzionare siffatti comportamenti. Dopo un anno di appostamenti infruttuosi, una donna velata magrebina veniva infine individuata e punita. L'impugnata ordinanza sindacale fu poi annullata con decreto prefettizio (su parere del Ministero dell'interno); l'amministrazione comunale ricorreva al TAR per il Friuli Venezia Giulia. Questo si è finalmente espresso con sentenza n. 645 del 16.10.2006, rigettando *in toto* il ricorso. Il testo dell'ordinanza del Sindaco è pubblicato in questa *Rivista*, n. 1.2006, pagg. 251 e ss., con un commento di G. Scarpari, *La legge Reale, il burqa e il "comune sentire del popolo"*, nello stesso numero a pp. 78 e ss. La sentenza del TAR Friuli V.G., invece, è pubblicata in questa *Rivista*, n. 1.2007, pp. 208 e ss.

tuito infatti la base giuridica per una denuncia alla Procura della Repubblica di Treviso di una donna «che vestiva secondo la propria tradizione religiosa».<sup>57</sup>

9. Anche in ambito non europeo si sono avute sentenze che proibiscono il velo nella scuola: tra le più controverse, quella dell'Alta Corte di Bombay che ha respinto, nel 2002, il ricorso dei genitori di una bimba islamica contro la misura delle autorità scolastiche della *Karthika English School* che faceva divieto di portare il velo nell'istituto.<sup>58</sup>

Di particolare interesse è poi il caso *Meor*, discusso in due gradi di giudizio davanti ai giudici della Malaysia. Si tratta non solo di un Paese a netta maggioranza islamica, come la Turchia o l'Uzbekistan, ma anche di un Paese in cui l'Islam è religione di Stato, come stabilito dall'art. 3 della Costituzione federale.

Il caso sottostante riguarda peraltro l'abbigliamento religioso scolastico maschile. Le *School Rules* del 1997<sup>59</sup> proibivano agli studenti delle scuole primarie e secondarie di portare il *serban*. Alcuni studenti rifiutavano di togliere tale copricapo, ritenendo (con le loro famiglie) che tale abbigliamento fosse obbligatorio per motivi religiosi. Dopo che l'Alta Corte aveva sentenziato l'invalidità, per motivi amministrativi e costituzionali,<sup>60</sup> delle misure di allontanamento da scuola dei ricorrenti, la Corte d'appello rovesciava la sentenza,<sup>61</sup> stabilendo che l'abbigliamento in questione non costituisce una pratica religiosa essenziale, tale da godere della protezione costituzionale. Di conseguenza, le autorità scolastiche erano, secondo l'istanza superiore, in una migliore condizione per valutare il caso.

57. Tocava a quel giudice archiviare la denuncia basandosi sul fatto che indossare un abito corrispondente alla propria tradizione religiosa costituisce "giustificato motivo" secondo l'art. 5 della stessa legge Reale. La sentenza del Gip di Treviso del 3.3.2005 è riportata in questa *Rivista* n.1.2006, pp. 176-177. Sulla materia G. Scarpari, *La legge Reale, il burqa e il "comune sentire del popolo"*, *ivi*, pp. 78-80.

58. *Fathrema Hussayn Sayed v. Bharat Education Society*, Writ n. 1096 del 2002; notizie sulla pronuncia *on-line* al sito [www.milligazette.com](http://www.milligazette.com).

59. Le *School Rules* del 1997 riprendono il *School Uniform Rules Professional Circular Bill* 3/1983 del Ministero dell'educazione (citato in *Meor*, 379F-380H). In particolare l'art. 3 (h) (i) delle *School Rules* vieta a studenti e studentesse una serie di abbigliamenti religiosi islamici di origine arabica.

60. High Court, Seremban, Decision of 6.8.1999, *Meor Atiquerahman bin Ishak v. Fatimah bte Sihi*, (2000) 5 MLJ, 375.

61. Court of Appeal, Butrajaya, Judgment of 11.12.2004, *Fatimah binti Sihi v. Meor Atiquerahman*, (2005) 2 MLJ, 25. Sulle pronunce malesi v. L.-A. Thio e J. Ling-Chien Neo, *op.cit.*, pp. 671-688.

Il contesto è completamente diverso da quelli sinora affrontati, ed implica l'esistenza di un conflitto all'interno delle élites politico-giudiziarie di quel Paese. È in giuoco l'abbigliamento religioso maschile in un Paese in cui non solo l'Islam è religione di Stato ma le Corti hanno riconosciuto natura di principio costituzionale al divieto, per i malesi nati nell'Islam, di cambiare religione. La spia della natura del conflitto sta piuttosto nell'affermazione della Corte d'appello secondo la quale il *serban* è «a headgear not usually worn by Muslims in this country». Ciò a differenza di un altro capo, il *songkok*, storico copricapo della tradizione islamica malese, consigliato (o ordinato) dalle autorità scolastiche in sostituzione. Non diversamente, i giudici malesi avevano qualche anno prima sostenuto il divieto da parte di istituti scolastici femminili dell'abbigliamento religioso integrale di tipo arabo, a vantaggio dell'abbigliamento femminile (islamico) proprio della tradizione malese. Si scopre così una diversa, e finora ignota in Occidente, valenza dello scontro sull'abbigliamento religioso islamico: in alcune situazioni la tradizione islamica nazionale (in questo caso malese) sembra sotto scacco ad opera di un movimento uniformatore che percorre l'intero mondo musulmano, spingendo verso l'universalizzazione dell'abbigliamento di origine araba, visto come unico abbigliamento possibile del vero musulmano, da oceano ad oceano. Tale pronuncia, così eccentrica rispetto all'ambiente giuridico-politico (e culturale) europeo, contiene spunti meritevoli forse di maggiore approfondimento.

In controtendenza, va segnalata la decisione della Corte Suprema canadese.<sup>62</sup> Rovesciando una sentenza della Corte d'appello del Quebec, la Corte Suprema annulla la decisione di un Consiglio amministrativo scolastico che aveva interdetto ad uno studente sikh l'uso del turbante a scuola.

10. Il variegato quadro presentato si offre ad una serie di considerazioni; tra queste, la collocazione agli estremi opposti nella scala delle soluzioni possibili proprio delle decisioni dei due organi internazionali.

In via preliminare bisogna tuttavia dare risposta ad un quesito variamente affiorato nelle polemiche che hanno fatto seguito alle pronunce *Sahin*: quello, cioè, del se tali pronunce vadano imputate al fatto che la pratica religiosa di cui si verte è la islamica, quasi la islamofobia diffusa nel continente avesse fatto presa anche sui giudici di Strasburgo. La risposta, alla luce di quanto sin qui sostenuto, non può che essere negativa. Le sentenze *Sahin* si collocano in una linea di precisa continuità con quanto la giurisprudenza della Corte EDU

62. Corte Suprema del Canada, 2.3.2006, *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, [2006] 1 R.C.S. 256.

in materia di abbigliamento religioso ha sempre stabilito, riguardassero o meno la Turchia,<sup>63</sup> avessero o meno ad oggetto pratiche religiose islamiche.

Così la libertà di coscienza come motivo di rifiuto di indossare la divisa carceraria è stata a suo tempo negata ai prigionieri irlandesi: dall'art. 9 non si deducono, a parere della Corte, elementi che prevedano un diritto a godere di uno *status* speciale in carcere.<sup>64</sup> Costante è stato poi l'avallo dato dalla Corte EDU all'obbligo per i sikh, imposto da vari Stati europei, di portare il casco anche contrariamente ai dettami della loro religione.<sup>65</sup> In termini generali, va riconosciuta, insomma, l'esistenza di una tendenza della Corte ad accogliere comunque le motivazioni presentate dagli Stati, almeno quando si tratti di misure che tendono ad essere applicate in modo indiscriminato.

Lo stesso si deve dire anche per quanto attiene al profilo più criticabile delle due successive pronunce *Sahin*. Come nella precedente pronuncia *Dahlab*, le pronunce della Corte fanno corpo con la posizione del governo turco, spostandone l'assunto sul piano del merito, senza alcun approfondimento autonomo: l'essere cioè, il velo, divenuto terreno di penetrazione dell'estremismo islamico.

Si è peraltro già visto come anche questo sia un elemento costante, per quanto controverso, nell'applicazione dell'art. 9 da parte della Corte EDU. E infatti, il largo credito concesso nella fattispecie al governo turco fa il paio con quello concesso al governo greco nei due casi controversi degli anni 90.<sup>66</sup>

Le differenze, certo di non poco momento, risiedono - per un verso - nell'oggetto stesso della regolamentazione statale oggetto di ricorso: la legge greca operava una netta discriminazione a vantaggio della religione di Stato, dotata di larghissimo seguito nel Paese; la legge turca mira a mantenere un rigido controllo amministrativo-giudiziario sulle manifestazioni esteriori precisamente della religione dominante. Per l'altro verso, viene in evidenza il fatto che la giurisprudenza sull'art. 9 Cedu si è costituita e esercitata, fino a pochi anni fa, su religioni di nicchia (Testimoni di Geova, Scientology, sette varie) o comunque assai minoritarie in Europa (sikh, Islam negli anni '70 e

63. È risalente il rigetto da parte della Commissione del ricorso contro il Regno Unito da parte di un insegnante musulmano, che lamentava di non poter recarsi in moschea ogni venerdì: Commissione, decisione 4.10.1977 (ricevibilità), *X v. RU*, 7291/75, in *DR* n. 11. Nel caso in esame erano state tuttavia le circostanze di specie - difficoltà di organizzazione dell'attività didattica - a giustificare la misura.

64. Commissione, decisione 15.5.1980 (ricevibilità), *McFeeley v. RU*, 8317/78, in *EYHR*, vol. 23.

65. Commissione, decisione 12.7.1978, *X v. Regno Unito*, 7992/77, in *DR*, n. 28. La norma dell'ordinamento del Regno Unito venne in seguito modificata, per garantire che non venisse messa a repentaglio la libertà di coscienza dei cittadini sikh. Per quanto riguarda la recente svolta della giurisprudenza canadese, v. *supra*, nota 59.

66. V. *supra*, par. 3.

'80); la situazione attuale, e di conseguenza l'eco delle pronunce dei giudici di Strasburgo, è ben diversa.

Chiarito questo aspetto pregiudiziale, la giurisprudenza *Sahin* resta densa di ombre. La Corte in particolare non ha voluto misurarsi con le conseguenze dell'assunto di fondo dello Stato turco, assunto che sta alla base di tutte le giustificazioni da questo addotte: la pretesa, cioè, dell'essere la laicità dello Stato una sorta di metaprincipio giuridico, di parametro alla stregua del quale vanno valutati e disciplinati gli stessi diritti garantiti, in Turchia, dall'art. 9.<sup>67</sup> Il problema creato da tale assunto riassume la *opinion* del giudice dissenziente Tolken, che aveva denunciato il non avere il governo turco fornito elementi circa il caso singolo, e la Corte non avere fondato il suo giudizio su tale mancanza. Il punto è, precisamente, che la posizione della Turchia ha poco a che vedere con i limiti all'esercizio dei diritti della singola persona di cui all'art. 9 par. 2; evoca piuttosto, tra le righe, il verificarsi, in caso di cedimento sull'abbigliamento femminile nei luoghi pubblici, di quella situazione di «pericolo pubblico che minacci la vita della nazione» che giustificerebbe l'assunzione di misure eccezionali in deroga alla Convenzione ex art. 15 della stessa.<sup>68</sup> Neppure tale via sarebbe comunque praticabile dallo Stato turco: la situazione lasciata trasparire è infatti permanente, laddove le misure ex art. 15 sono, per definizione, temporanee.

Vi è peraltro da chiedersi se non sia lo stesso ordinamento costituzionale di quel Paese a stabilire un carattere rigidamente sovraordinato al principio di laicità rispetto a quello di libertà di religione, a differenza di quanto avviene nei Paesi europei parte della Convenzione. È quanto dire, allora, che vi è una difficoltà obiettiva nell'applicazione del diritto di libertà di religione, nei termini di cui all'art. 9 della Convenzione, in Turchia. Non è forse un caso che l'Ente-apparato statale sia molto attento a non esasperare il tema: nello stesso caso *Sahin* una opportuna amnistia, lo si è visto, era intervenuta a smussare i punti di maggior frizione.<sup>69</sup>

11. All'estremo opposto, lo si è visto, si trova la Constatazione del Comitato dei diritti umani nel caso *Hudoyberganova*. Questa è, davvero, una innovazione della propria giurisprudenza da parte dell'organo in esame; ciò tanto più che, verrebbe da dire, la misura dello Stato uzbeko appariva senz'altro ca-

67. V. in tal senso J.-F. Flauss, op.cit., p. 318.

68. Su tale previsione, da ultimo, L. Zagato, *L'eccezione per motivi di emergenza nel diritto internazionale dei diritti umani*, in *Deportate, Esuli, Profughe*, 2006, pp. 137-156, consultabile on-line al sito [www.unive.it/dep](http://www.unive.it/dep).

69. Tale moderazione e cautela in materia di libertà di abbigliamento religioso contrasta con l'atteggiarsi di quel governo rispetto all'altro maggior punto di frizione con la Cedu, quello, cioè, attinente a carcerazione e tortura.

librata sul caso singolo, fin troppo, anzi, alla luce della gravità delle accuse di rilevanza penale mosse alla studentessa da parte delle autorità amministrative di Tashkent.

Certo, il ben noto empirismo del Comitato<sup>70</sup> rende difficile inferire con certezza dall'esito del caso in esame una modifica "strategica" nella prassi dello stesso. La Constatazione nel caso *Hudoyberganova* giustamente si fonda, del resto, sulla mancata dimostrazione, da parte dello Stato, del ricorrere dei gravi motivi che soli giustificano l'imposizione di un limite alla libertà di manifestare il proprio credo nella pratica religiosa da parte della singola persona. Non si può che salutare con favore, dunque, questa volontà di restaurare il *rule of law* in uno scenario internazionale in cui il rispetto dei diritti umani sembra, sempre più spesso, paralizzato di fronte alla semplice evenienza di una accusa di favorire il "fondamentalismo islamico". È giocoforza comunque concludere che il ragionamento del Comitato ha il merito ma anche il limite del mero controllo della correttezza procedurale. Lo Stato uzbeko ha provato a dimostrare senza riuscirci che nel caso specifico ricorrevano le condizioni per l'applicazione dell'art. 18 par. 3 PDGP; il Comitato ha tratto le dovute conseguenze di tale fallimento.

Il caso *Sahin* va insomma più direttamente al cuore, anche se in modo non proprio tranquillizzante, del problema indicato dall'abbigliamento femminile islamico. Il "merito", peraltro affatto involontario, della centralità della pronuncia *Sahin* è, come si è provato ad indicare, della Turchia, e del modo scelto dal governo di tale Stato per presentare e difendere la propria posizione.

12. Si impongono a questo punto alcune prime, e caute, conclusioni, peraltro tutt'altro che univoche, come si vedrà. In primo luogo, con l'eccezione dell'Italia, né le pronunce né i casi sottostanti evidenziano la presenza di una componente islamofobica rilevante. Non che tali atteggiamenti non agiscano purtroppo, sullo sfondo, in tutta Europa; resta che i problemi posti dall'abbigliamento religioso delle donne islamiche nelle società occidentali semplicemente non sono ascrivibili alla sola deriva islamofobica. Al contrario, ed arriviamo alla seconda conclusione, l'evidenza indica una prudenza estrema, da parte delle Corti così come delle autorità legislative dei vari Stati europei, nel misurarsi con la questione dell'abbigliamento religioso. Ciò non solo nei Paesi che hanno una tradizione più pragmatica - oltre che più sensibile ai valori dell'educazione religiosa nella scuola - come il Regno Unito. Nella stessa Francia, e addirittura in Turchia, il divieto del velo riguarda solo donne che operano in impieghi pubblici e scolare/studentesse della scuola

70. B. Conforti, *La tutela internazionale della libertà religiosa*, in *RIDU*, 2001, p. 279.

pubblica.<sup>71</sup> La scelta si coniuga, in entrambi i Paesi, con una rigorosa quanto effettiva neutralità delle istituzioni rispetto al fenomeno religioso; tale laicità garantisce il carattere non discriminatorio di quella prassi. È certo legittimo - oltre che probabilmente corretto nel merito - dubitare che l'approccio al problema di tali Paesi sia il più adatto, per la sua rigidità, a sviluppare quel percorso virtuoso all'insegna dell'interculturalità cui si accennerà per finire. La virulenza di alcuni attacchi fatti in Europa alla giurisprudenza turca sul velo pare tuttavia eccessiva, al punto da far dubitare che il vero obiettivo sia la prospettiva di ingresso della Turchia nella UE. Si spiegherebbe così una singolare contraddizione: il generale sospetto che, in relazione alla tutela dei diritti delle donne, accompagna la Turchia in quanto paese islamico, e che porta ampi strati di opinione pubblica europea a non volerne l'adesione alla U.E., troverebbe una puntuale conferma nel fatto che tale Stato pone divieti al sacrosanto diritto della donna islamica di girare velata.

Ancora, l'atteggiamento pragmatico britannico (e canadese) sta effettivamente dando eccellenti risultati nel rapporto tra la società nazionale e l'immigrazione sikh, risultati certo più incoraggianti di quanto consentirebbe la rigidità dell'approccio francese. Non è peraltro scontato che tale approccio possa dare gli stessi risultati nel rapporto con la comunità islamica, proprio per la pluralità di valenze che l'abbigliamento religioso femminile presenta in quelle comunità.<sup>72</sup> Alcuni commenti di ambienti islamici turchi lasciano spazio a perplessità.<sup>73</sup>

71. Per quanto si capisce, la ben più dura contrapposizione tra le autorità uzbeke e le studentesse islamiste che traspare dal caso *Hudoyberganova* chiama in causa forme di abbigliamento religioso integralista, non la questione del velo.

72. Se poi è al successo a breve termine che si fa riferimento, anche il primo biennio di funzionamento della legge francese si è rivelato un successo inatteso. E ciò a dispetto di quella interpretazione che, in maniera più o meno larvata, tendeva a vedere nella battaglia per il velo delle liceali in Francia nel 2003 il punto più alto e cosciente della battaglia contro la mercificazione capitalistica del corpo della donna, autentica prefigurazione del rilancio di inizio millennio del grande movimento femminista degli anni '70. Così A. M. Rivera, *A proposito del velo e della libertà femminile*, consultabile on-line al sito [www.didaweb.net/mediatori](http://www.didaweb.net/mediatori). Per la nota antropologa la vista nelle nostre città del corpo femminile velato (non il semplice foulard sulla testa, quindi) «contrassegnato da un simbolo identitario, eventualmente religioso» dovrebbe scandalizzare assai meno del corpo «mercificato, griffato, sottornesso ai canoni del mercato e della pubblicità» delle donne europee. (*Mahl!*)

73. Nell'estate del 2004, A. Del Valle sosteneva - *Turquie/EU: la porte étroite*, in *Pol. Int.*, pp. 156-159 - che per il partito islamico al governo ad Ankara il "diritto al foulard" costituisce un veicolo per aggirare, avvalendosi proprio della normativa europea sui diritti umani, il blocco imposto dalla costituzione khemalista all'introduzione della *sharia*. Invero, «le thème du "turban", dès lors qu'il est formulé au nom de la liberté individuelle et du "droit à la différence" et non en celui de la Charia, permet non seulement de fidéliser la base islamiste radicale et les mi-

La quarta e ultima conclusione parte dalla premessa che solo un rafforzamento del dialogo interculturale e interreligioso in Europa all'insegna del buon senso potrà, smussando gli angoli ed evitando contrapposizioni ispirate a razzismo culturale, contribuire alla creazione di un circolo virtuoso, in cui le differenze culturali interagiscano positivamente tra loro.<sup>74</sup> Muovere su tale strada impone peraltro di cominciare a distinguere tra multiculturalità e interculturalità, e ciò con più precisione di quanto si sia fatto per l'innanzi.

La multiculturalità, nelle moderne società europee inserite nella globalizzazione, non costituisce più - se mai ha costituito in passato - alternativa all'assimilazione forzata (o all'utopia reazionaria della purezza etnica), quanto piuttosto il logico ed inevitabile sbocco di quella. Lo sbocco è la giustapposizione di microsocietà chiuse, ciascuna con le sue regole interne e un sistema di controlli verticale di tipo neo-tribale,<sup>75</sup> che impedisce ai membri dissenzienti di usufruire delle libertà ed avvalersi dei rimedi garantiti agli individui dall'ordinamento giuridico complessivo: in specie, garantisce controllo (e sanzioni) su abbigliamento e frequentazione delle donne giovani del gruppo.<sup>76</sup>

lieux religieux, mais également de susciter la sympathie de nombreux démocrates européens». L'intervento parrebbe ispirato a pregiudizi islamofobici; tuttavia alcuni articoli pubblicati in rete (v. in particolare [www.aljazeera.it](http://www.aljazeera.it)) ad opera di esponenti islamici turchi riprendono puntualmente - fatta salva ovviamente l'opposta ispirazione in termini di valori - l'intervento citato. V. Bulaç A., *L'UE e il velo*, pubblicato su *Zaman* il 12.11.2005 e consultabile al sito citato; in breve, il discorso dell'Autore è: se il tribunale europeo non consente di adempiere a questo «importante dovere dell'islam» (il velo femminile cioè), a cosa serve al popolo turco entrare nella UE?

74. Si apre a questo punto, ma solo per verificare l'impossibilità di svilupparlo in questa sede, il discorso sul ruolo della UE nel dialogo interreligioso, alla luce anche del nuovo Trattato su una Costituzione per l'Europa, il cui art. I-52 al par. 3 prevede il «dialogo aperto, trasparente e regolare» che la UE deve svolgere con chiese, associazioni e comunità religiose, non meno che organizzazioni filosofiche non confessionali, «riconoscendone l'identità e il contributo specifico». La disposizione, certo al momento ancora priva di obbligatorietà, non fa che formalizzare, in qualità di disposizione-modello, quella politica sulle relazioni con chiese e religioni che la Comunità-apparato sta sviluppando anche in assenza di base giuridica adeguata. Per prime riflessioni: N. Colaianni, *Europa senza radici (cristiane)*, in *Pol. dir.*, 2004, pp. 515-532 e M. Ventura, *Diritto e religione in Europa: il laboratorio comunitario*, in *Pol. dir.*, 1999, pp. 577-628.

75. Nel senso in cui, con riferimento (forse in parte ingeneroso, alla luce del miglioramento della situazione delle tribù dei Maori negli ultimi decenni) alla odierna organizzazione socio-politica e culturale della Nuova Zelanda, parla di "capitalismo neotribale" E. Data, *Maori and non-Maori: Which way Forward?*, consultabile on-line al sito: [www.anewnz.org.nz/paper\\_comments.asp?paperid92](http://www.anewnz.org.nz/paper_comments.asp?paperid92).

76. Nell'età moderna d'altro canto l'unica vera società multiculturale di successo, fino a quando le scimitarre dell'impero seppero garantire l'uguaglianza nel trattamento dei gruppi re-

Per interculturalità, secondo l'art. 8 della recente Convenzione dell'Unesco sulla diversità culturale,<sup>77</sup> si intendono invece «l'esistenza e l'interazione paritaria di diverse culture e la possibilità di generare espressioni culturali condivise mediante il dialogo e il rispetto reciproco». Tale interazione si avvale certo degli apporti del relativismo culturale, sempre necessario e fecondo sotto il profilo scientifico e metodologico; sul piano giuridico ogni sviluppo all'insegna dell'interculturalità trova peraltro fondamento sull'esistenza, e quindi preliminarmente sulla fattiva ricerca, di un substrato di compatibilità tra le diverse culture in gioco.

Esce rafforzata da queste considerazioni, certo, l'opportunità di un approccio meno rigido da parte di alcuni ordinamenti europei al semplice segno identitario religioso (ma non solo religioso), dal velo delle donne islamiche alla collanina con il crocifisso, al turbante dei sikh. Si impone peraltro anche la franca constatazione che un abbigliamento religioso integralista - in quanto beninteso sia un comportamento cosciente e voluto, e non imposto da altri - significa, attraverso la chiusura integrale della propria figura allo sguardo, appartenenza ad un progetto di radicale e cosciente chiusura verso ogni dialogo interculturale, ben più che costituire momento di affermazione di pietà religiosa individuale.

Donde la inevitabile necessità, in quest'ultimo caso, di conclusioni ispirate a una certa fermezza, tanto più ove si voglia percorrere coerentemente la via del dialogo interculturale.

---

ligiosi in cambio del rigido controllo da parte del gruppo sui comportamenti dei singoli membri, è stata quella ottomana dei secoli d'oro: con buona pace di certa pseudo-storiografia islamofobica, ma anche con l'evidente assurdità di riproporre un modello anche vagamente simile per la civiltà europea del XXI secolo. Per un approfondimento in tal senso si rinvia a L. Zagato, *Diritto internazionale e fenomeno religioso: note in margine al nuovo incontro tra antichi compagni di strada*, in *Ragion pratica* (di prossima pubblicazione).

77. *Convention on the Protection of the Diversity of Cultural Expressions*, Parigi, 20.10.2005, consultabile on-line al sito [www.portal.unesco.org](http://www.portal.unesco.org).