btcakv

MAURICE BORRMANS (*)

LE LIBERTÀ RELIGIOSE NEI PAESI MUSULMANI, TRA TEORIA E PRASSI

SOMMARIO: Premessa. — 1. Alle fonti della Legge islamica (*Sharî'a*), il Corano e la Sunna. — 2. La situazione attuale delle comunità cristiane nei paesi musulmani. — 3. Le Dichiarazioni islamiche dei Diritti dell'Uomo e le libertà religiose. — 4. Il conflitto tra legislazioni positive occidentali e ideale islamico storico. — 5. Conclusione.

Cosa dobbiamo intendere per *paesi musulmani*? Intendiamo forse quei paesi in cui la maggioranza della popolazione è musulmana, anche se la loro costituzione non fa alcun cenno alla religione dello Stato, oppure solo i paesi che aderiscono all'*Organizzazione della Conferenza Islamica* (OCI), organismo intergovernativo creato nel 1969 a Rabat (Marocco), che ha sede a Jeddah (Arabia Saudita) e raggruppa oggi 57 Stati[1], o ancora i paesi membri della *Lega degli Stati Arabi*, fondata ad Alessandria d'Egitto nel 1945[2], con sede al Cairo e che riunisce 21 Stati membri ? Ogni paese musulmano è lungi dall'essere uno Stato islamico, anche se l'Arabia Saudita pretende di esserlo a titolo esemplare, nell'osservanza integrale dei suoi criteri ideologici e teologici allo stesso tempo. E cosa dobbiamo intendere, invece, per *presenze cristiane* in quei paesi? Si tratta delle comunità cristiane del Medio Oriente, eredi attuali delle prime Chiese apostoliche, o delle giovani Chiese dell'Africa subsahariana o dell'Asia meridionale, o ancora di quei cristiani giunti da

---

* Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica. In J.A. ARAÑA (cur.), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009, p. 53-77.

[1] Si veda *Etudes Arabes-Dossiers*, « *Les Organisations Islamiques Internationales* », PISAI, Roma, n° 66, 1984/1, 121 p.

[2] Si veda *Etudes Arabes-Dossiers*, « *La Ligue des Etats Arabes* », PISAI, Roma, n° 77, 1989/2, 151 p.

www.bibliotecanonica.net

ogni parte del mondo per lavorare nei paesi musulmani della penisola araba? Occorre quindi distinguere bene, dall'uno e dall'altro, quali sono i paesi e i credenti di cui parliamo quando intendiamo valutare le libertà religiose ivi riconosciute e praticate, in quanto ogni situazione nazionale o regionale dimostra essere storicamente specifica. Orbene queste libertà di religione non sono definite nello stesso modo dai sistemi politici o giuridici o religiosi, in quanto coinvolgono più o meno libertà di culto (chiese o templi, personale, liturgie), libertà di catechesi (transmissione della fede), libertà di scolarizzazione (scuole non statali), libertà di espressione pubblica (stampa e librerie), libertà di conversione (cambiamento di religione), ecc. Non potendo trattare di tutti questi aspetti delle libertà religiose a secondo dei tanti paesi da prendere in considerazione, la presente relazione vorrebbe ricordare un'insieme di osservazioni che potrebbero aiutare un dibattito più centrato su queste libertà ed i problemi della reciprocità.

Conviene anzitutto ricordare quali sono le fonti della Legge islamica (*Sharî'a*) in materia per valutarne, di conseguenza, le applicazioni concrete nei settori relativi alle suddette libertà. L'ordinamento giuridico islamico non ha forse sviluppato, nel corso dei secoli, un confessionalismo delle leggi di statuto personale (il diritto della famiglia in modo particolare), una autonomia giuridica e giudiziaria delle comunità cristiane ed ebraiche (a nome della loro "protezione", statuto di *dhimma*) ed un codice penale coranico in cui il delitto di apostasia viene sancito dalla pena di morte? Ci si domanda allora se tale tradizione istituzionale giuridicamente elaborata e giustificata dall'Islam classico vale ancora nelle società moderne dei paesi musulmani : quale vi è l'importanza attuale della *Sharî'a* e quali vi sono le fonti della legislazione nei paesi arabi e nei paesi non arabi, sia in Africa subsahariana sia in Asia meridionale? A tale domanda le risposte si rivelano molteplici e diversificate all'estremo! Tanto più che bisogna allora vedere quanto proclamano, in materia, le Dichiarazione Islamiche dei Diritti dell'Uomo, quella del 1981 (Centro Islamico d'Europa) e quella del 1990 (OCI), e poi la Carta Araba dei Diritti dell'Uomo nella sua ultima stesura (2004). Tali analisi dettagliate costringono allora a valutare l'importanza relativa del conflitto, in corso dappertutto, tra legislazioni di stampo islamico classico

btcakv

e leggi laicizzanti dei governi moderni : cosa si può o deve pensare allora dei progetti di « codice penale coranico » o « pan-arabo », oppure della legge algerina « anti-proselitismo », oppure dello « statuto speciale » dell'Arabia Saudita ? E' soltanto alla fine di tutti questi approcci settoriali che si potrebbe ideare una prima tipologia dei paesi musulmani in materia di libertà religiose nelle svariegate manifestazioni concrete di una strana dialettica tra teorie e pratiche in cui ogni paese si rivela fare una scelta sempre transitoria e quindi precaria.

Tra convivenza e reciprocità sembra che sia difficile trovare un'armonia permanente oppure un compromesso stabilizzato. E questo perché gli Stati attualmente esistenti nel mondo musulmano sono quasi tutti nati nel corso del XX secolo su un modello occidentale, ma non senza conservare una « visione islamica » dell'organizzazione della società globale. La storia recente infatti, all'alba dei tempi moderni, ha visto questi paesi amministrati da nazioni occidentali (sotto forma di colonie, protettorati o mandati) prima di conoscere lotte di liberazione nazionale in cui l'Islam è intervenuto come « motore » politico, culturale e religioso : rinascita araba (*nahda*), riforma musumana (*islâh*), rivoluzione socialista (*thawra*), risveglio islamico (*sahwa*), islamizzazione strutturale (*aslama*) sono queste le parole d'ordine che hanno influenzato le recenti evoluzioni di questi paesi dove si rivela difficile misurare l'impatto reale della modernità (*hadâtha*), della democrazia (*dimûktatiyya*) e della laicità (*'almâniyya*). Tal'è il contesto globale in cui bisogna riflettere oggi sulle libertà religiose in questi paesi.

1. Alle fonti della Legge islamica (*Sharî'a*), il Corano e la Sunna

Si l'islam è credo, culto e morale, esso è soprattutto Legge positiva divina (*Sharî'a*) che intende regolare tutta la vita individuale, familiare, economica, sociale e politica del musulmano, a nome di un Libro rivelato, il Corano, dove si trovano circa 200 versetti di tipo giuridico, e di una Sunna normativa, il modello profetico, dove i detti e gli atti di

btcakv

Muhammad, il profeta dell'islam, costituiscono la seconda fonte della Legge. L'etica viene così strettamente collegata a un insieme di regole, tant'è vero che vi si passa in continuazione dai vocaboli morali a quelli giuridici[3]. Molti concordano nel dire che « l'islam è soprattutto una nomocrazia », e cioè una « ortoprassi ».Certo, la *Sharî'a* non si è costituita di tutt'un colpo, ma ci manca il tempo per analizzare, in sede, le successive sedimentazioni giuridiche della storia del Diritto musulmano (*Fiqh*). Se il Corano e la Sunna si sono rivelati apportatori di principi fondamentali generali e di elementi giuridici settoriali, più o meno simili a quelli dell'Antico Testamento della Bibbia, e si sono espressi sotto forma di « casi da risolvere » in contesti ben limitati nel tempo ed il luogo, rimane anche vero que questo Diritto musulmano ha elaborato la *Sharî'a* nel corso dei 3 primi secoli dell'Islam, ricorrendo all'opinione personale (*ra'y*) dei suoi giurisconsulti (*fuqahâ'*), al ragionamento per analogia (*qiyâs*) da loro praticato ed al consenso unanime (*ijmâ'*) dei giuristi delle singole scuole canoniche. Tale procedimento ha generato le 4 scuole canoniche dei Sunniti accanto alla scuola ja'farita degli Scî'iti: la hanafita, liberale, che privilegia l'*istihsân* (il valore etico di ogni atto in se stesso), la mâlikita, tradizionale, che sceglie l'*istislâh* (la precedenza del bene comune su quello individuale), la shâfi'ita, equilibrata, che preferisce l'*istishâb* (il valore dello *statu quo ante*), e la hanbalita, radicale, che pretende interpretare le sole 2 fonti primordiali. Si sa benissimo che Mu'taziliti ed Ash'ariti, a Bagdad, nel secolo III/IX, erano di pareri opposti per giustifiare le disposizioni della *Sharî'a* : sagezza divina (da capire ragionando) o volontarismo divino (ad accettare obbedendo). La storia ci insegna che l'interpretazione degli Ash'ariti ha prevalso fino ai tempi moderni. In tale spirito, la *Sharî'a* appare transcendentalizzata al punto di esser considerata valida per tutti i tempi e tutti i luoghi. Essa definisce il culto con i suoi riti essenziali (professione di fede, preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio), enumera gli articoli del credo e ne fa il commento ortodosso (fede in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei

---

[3] Per approfondire queste fonti della morale musulmana, cf. Maurice Borrmans, « Coran et Sunna en Islam, 'sources fondamentales' », in *Christianisme, judaïsme et islam (fidélité et ouverture),* sous la direction de Mgr Joseph Doré, Paris, Cerf, 1999, pp. 85-101.

btcakv

Suoi Profeti e Messaggeri, nell'Escatologia e nella Predestinazione), regola l'insieme degli atti umani, dal matrimonio e dal lavoro fino al commercio ed all'industria (sistemando un codice penale in proposito), precisa infine le regole istituzionali secondo le quali deve funzionare lo Stato all'interno ed all'estero. Ideale concreto e storico oppure ideale astratto ed escatologico, essa partecipa all'uno e all'alto tant'è vero che le società musulmane si trovano sempre sollecitate a garantirne l'applicazione la più perfetta[4].

E' proprio nel quadro di questa *Sharî'a* che l'Islam, tramite i suoi giurisconsulti, considera il mondo come diviso tra una « dimora dell'islam » (*dâr al-islâm*), « dimora della pace et della giustizia », ed una « dimora della guerra » (*dâr al-harb*), « dimora delle miscredenza e dell'ingiustizia », pur accettando che, tra le due, ci sia, temporaneamente, una « dimora dell'armistizio » (*dâr al-sulh*) di una durata limitata nel tempo e unilateralmene denunciabile. I musulmani gioiscono di tutti i loro diritti nella « dimora dell'islam » ; i non musulmani, e cioè la Gente del Libro (*Ahl al-Kitâb*), cristiani o ebrei, vi sono dei soggetti protetti in quanto si sono sottomessi all'ordinamento islamico della società, conformemente al versetto coranico della *dhimma*[5]. Ne segue quindi una confessionalizzazione della società, in quanto questa Gente gioisce dell'autonomia delle sue leggi della famiglia (statuto personale et diritto canonico) e delle sue giurisdizioni (tribunali ecclesiastici o rabbinici), e non può avere accesso alle più alte cariche di potere dello Stato. Di conseguenza, la *Sharî'a* proibisce il matrimonio della musulman con un non musulmano, pur tollerando quello del musulmano con una « donna del Libro », come essa impedisce ogni tipo

---

[4] A titolo illustrativo, cf. l'insieme dei testi raggruppati in arabo e tradotti in francese, in *Etudes Arabes-Dossiers* « *Débats autour de l'application de la Sharî'a* », PISAI, Roma, n° 70-71, 1986, 240 p.

[5] Si veda *Etudes Arabes-Dossiers*, « *Al-Dhimma : l'Islam et les minorités religieuses* », PISAI, Roma, n° 80-81, 1991, 255 p., e poi Bat Ye'or, *Le Dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris, Ed. Anthropos, 1980, 330 p., *Les Chrétiens d'Orient entre Jihad et Dhimmitude*, Paris, Cerf, 1991, 529 p., *Juifs et Chrétiens sous l'Islam : les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Ed. de Paris, 2005, pp. 91-108.

btcakv

di eredità tra persone di due religioni diverse. Certo, la *Sharî'a*, conformemente alla cosidetta « Carta di 'Umar »[6], regola l'insieme delle norme sociali relative al comportamento tollerato dei cristiani e degli ebrei nella città dell'islam. Tale confessionalismo spiega che, se c'è libertà di adesione all'islam («Non vi sia costrizione nella religione », 2, 256)), non viene permesso al musulmano di lasciare la sua religione per un'altra, perché l'apostasia (*ridda*) è peccato e delitto (« Quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la fede e saran morti negando, vane saranno tutte le opere loro in questo e nell'altro mondo, e saran dannati al fuoco, dove rimarranno in eterno », 2, 217). Si deve allora sapere che spesso la sanzione di tale peccato-delitto è la pena di morte.

Ecco quindi il quadro generale in cui conviene valutare le situazioni attuali dei paesi di tradizione islamica. Ma rimane sempre il problema-chiave, e cioè che tale *Sharî'a* non è mai stata codificata in libro, capitoli ed articoli : si tratta invece di un patrimonio giuridico-canonico di cui soltanto gli esperti in materia di *Fiqh* sono il perfetti conoscitori, pur rimanendo ognuno libero di farne una relativa interpretazione tramite il sistema della *fatwâ*, il ché genera un pluralismo sconcertante per chi non è iniziato a tale scienza esoterica.

2. LA SITUAZIONE ATTUALE DELLE COMUNITÀ CRISTIANE NEI PAESI MUSULMANI

Nei paesi arabi, i quali proclamano tutti, tranne Siria e Libano, che l'Islam è la religione dello Stato e che la *Sharî'a* è *la* o *una* fonte essenziale della legislazione nazionale, la situazione dei cristiani può essere suddivisa come segue secondo i detti di Mons. Cyrille Bustros, allora arcivescovo greco-cattolico di Baalbeck : « Ci sono anzitutto quei paesi in cui è vietato costruire chiese, come in Arabia Saudita ; ci sono poi quelli in cui i cristiani sono considerati come non-nazionali: il Kuwait,

---

[6] Cf. Maurice Borrmans, « La Charte de 'Umar et ses lectures contemporaines », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, Paris, Ed. de Paris, 2005, pp. 91-108.

btcakv

gli Stati del Golfo, Oman e i 5 Stati del Maghreb che autorizzano la costruzione di chiese; ci sono anche i paesi in cui i cristiani sono autoctoni e le chiese apostoliche : Egitto, Siria, Irak, Giordania, Palestina, Turchia (e Iran) (la loro presenza e il loro culto sono legali, ma è vietato convertire i musulmani) ; c'è infine l'eccezione del Libano il cui presidente della Repubblica è, per tacito acordo, cristiano maronita »[7]. Nel 1995 si stimava che nel Medio Oriente i cristiani fossero circa 7 milioni, di cui la metà in Egitto. Secondo altre statistiche questo numero è maggiore, in proporzione più o meno elevata. In breve, secondo le ultime valutazioni, i cristiani rappresenterebbero il 6% della popolazione in Egitto, il 4% in Giordania, dal 2% al 4% in Palestina e Israele, il 3% in Irak, dal 7% al 10% in Siria ed il 43% in Libano. Nella diversità delle loro confessioni (ortodossi, cattolici, riformati) e dei loro riti (greci, copti, maroniti, siriaci, armeni, caldei, latini), ma riuniti, dal 1988, nell'unico Consiglio delle Chiese del Medio Oriente (con 4 co-presidenti), essi godono di una relativa autonomia giuridica (con legislazione cristiana propria della famiglia e, talvolta, del diritto di successione) e, a volte, di una autonomia giudiziaria (tribunali ecclesiastici le cui sentenze sono omologate dallo Stato). Pur proclamando che "l'Islam è la religione dello Stato" (tranne in Siria e Libano)[8], le costituzioni di questi paesi[9]

---

[7] In una conferenza tenuta il 2 luglio 2000 e riportata sul bollettino n° 772 del gennaio 2001 dell'*Oeuvre d'Orient* (Parigi). La letteratura sui cristiani del Medio Oriente è abbondante. Si consulteranno, tra le altre fonti : a cura di Andrea Pacini, *Comunità cristiane nell'islam arabo : la sfida del futuro*, Torino, Fondazione Agnelli, 1996, 406 p. e la sua versione francese *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe : le défi de l'avenir*, in *Proche Orient Chrétien*, tomo 47, 1997, fasc. 123, 415 p. ; J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, 972 p. ; R. Le Coz, *Histoire de l'Eglise d'Orient : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Cerf, 1996, 441 p. ; Joseph Yacoub, *Babylone chrétienne : géopolitique de l'Eglise de Mésopotamie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 334 p. ; S. Naguib, *Les Coptes dans l'Egypte d'aujourd'hui : angoisses et espoir d'une minorité aux abois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 334 p. ; Annie Laurent, *Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître ? Entre souffrance et espérance*, Paris, Salvator, 2008, 218 p.

[8] Si veda per questo *Etudes Arabes-Dossiers, « L'islam, religion de l'Etat »,* PISAI, Roma, n° 72, 1987/1, 128 p.

btcakv

affermano che tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, senza discriminazione di razza o di religione. In quasi tutte queste nazioni, si è sviluppata una collaborazione ampia e fiduciosa tra musulmani e cristiani nei campi dell'educazione e della cultura, dell'economia e delle opere sociali ; quasi ovunque, tranne nei casi di nazionalizzazione, l'insegnamento privato a direzione cristiana è tollerato, anzi apprezzato, da numerose famiglie musulmane. I cristiani sono abbastanza ben rappresentati nei Parlamenti, ma spesso per loro è difficile, quando non è impossibile, accedere a posti di decisione politica o talvolta di insegnamento universitario. E' anche vero che spesso ogni conflitto tra cristiani e musulmani rischia di degenerare in confronto tra comunità, sopratutto in Egitto[10], tanto più che, nei casi di matrimoni misti e di conversioni all'islam, si presume che i minorenni seguano il padre nella sua scelta religiosa, e ciò loro malgrado. Comunque la libertà di culto viene rispettata ovunque[11]. Se quindi i cristiani si sentono « a casa propria » nel Medio Oriente e vivono, più o meno bene, la propria fede, il proprio culto e la propria cultura, a livello personale e comunitario, essi tuttavia provano un sentimento di precarietà che genera un « confessionalismo religioso » con vantaggi e svantaggi, e si pongono gravi interrogativi di fronte alle molteplici manifestazioni, a volte

---

[9] Si veda il *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, sotto la direzione di E. Canal-Forgues, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Bruylant, 2000, 513 p. (francese) e 311 p. (arabo).

[10] Dando luogo alla *fitna tâ'ifiyya* (conflitto confessionale), si veda a mo' d'esempio il « secondo quadro » dell'articolo pubblicato da Husayn Ahmad Amîn in *al-Ahâlî* (2 ottobre 1991), al Cairo, e i commenti che ne fa in *Etudes Arabes-Dossiers, « Al dhimma : l'islam e le minoranze religiosre »,* PISAI, Roma, n° 80-81, 1991, pp. 137-176.

[11] Se è spesso possibile, non senza difficoltà, costruire chiese nuove in quartieri moderni, non lo è in Egitto dove resta in vigore nil famoso Khatt'i Humâyûn ottomano del 1856 che autorizza soltanto il restauro delle chiese, e ancora su decreto presidenziale. Si veda a questo riguardo la campagna di stampa che si è svolta nel 1991 (dossier speciale della *Jam'iyyat al-Sa'îd*, 20 agosto 1991).

btcakv

violente, di un fondamentalismo islamico radicale di cui soffrono anche molti dei loro concittadini musulmani[12].

La Turchia, la cui laicità è specifica[13], conta una piccola minoranza di cristiani d'origine straniera accanto alle due minoranze di nazionali, la greco-ortodossa e l'armena gregoriana, riconosciute ambedue dal trattato di Losanna (1923) : i cristiani vi godono delle libertà fondamentali che lo Stato turco garantisce a tutti i suoi cittadini, in un ordinamento pubblico di volontà laica e, allo stesso tempo, di tradizione islamica, il che genera una situazione d'insieme piuttosto precaria, anche per le iniziative del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I e delle istituzioni ecclesiali locali. Quanto alla Repubblica islamica dell'Iran, essa integra le rarissime minoranze cristiane, armene, ecc., nel quadro di una *dhimma*, più o meno, modernizzata[14]. Bisogna riconoscere che le visite di Giovanni Paolo II in Libano (1997), in Egitto e a Gerusalemme (2000) e in Siria (2001) sono state altrettante occasioni per ricordare a tutti l'importanza di queste presenze cristiane nel Medio Oriente.

---

[12] Donde, per molti cristiani, la tentazione permanente di lasciare il paese per scegliere l'emigrazione. D'altronde, le incertezze che pesano ancora e sempre sul processo di pace avviato tra lo Stato d'Israele e l'Autorità palestinese non mancano di influenzare la situazione globale dei rapporti tra cristiani e musulmani nel Medio Oriente.

[13] Si veda Emre Öktem, « La spécificité de la laïcité turque », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 29 (2003), pp. 93-110. Gli accordi di Lausanna avevano mantenuto circa 100.000 Greci ortodossi in Turchia come nazionali turchi, ma molti hanno dovuto lasciare il paese dopo i drammatici avvenimenti che hanno contrassegnato la mancata riunificazione di Cipro alla Grecia, nel 1964, e la divisione dell'isola in due parti, mentre i 100.000 Turchi musulmani allora mantenuti in Tracia occidentale sono ancora, a tutt'oggi, cittadini greci a statuto speciale. Secondo l'*Annuario Pontificio* del 2001, ci sarebbero 400.000 cristiani in Turchia per una popolazione totale di 66 milioni di abitanti, e i cattolici, appena 30.000, sono suddivisi tra iol vicariato apostolico di Istanbul (15.000), quello d'Anatolia orientale (4.500) e la diocesi di Izmir (1.300). Un'altra valutazione parla di 115.000 cristiani, di cui 10.000 Greco-ortodossi, 40.000 Armeni, 50.000 Siriaci e 15.000 Cattolici.

[14] Sempre secondo l'*Annuario Pontificio* del 2001, i cristiani sarebbero cica 360.000, di cui 16.000 cattolici, per una popolazione totale di 67.700.000 abitanti.

btcakv

Nei 5 paesi dell'Africa del Nord, i cristiani non sono a casa propria[15] : essi sono ospiti, permanenti o transitori, per vari motivi, il che spiega la precarietà delle loro situazioni locali, benché la situazione giuridica delle Chiese sia stata riconosciuta da strumenti di diritto che garantiscono loro la personalità giuridica e l'autonomia necessaria. I cristiani sarebbero, secondo l'Annuario Pontificio del 2001, 4.500 in Mauritania (popolata da 2.211.000 abitanti), 24 .000 in Marocco (i Marocchini sono 34 milioni), 2.650 in Algeria (gli Algerini sono anche 34 milioni)[16], 22.000 in Tunisia (i Tunisini sono 9.200.000) e 85.000 in Libia (popolata da 5.048.000 abitanti). Il personale ecclesiale vi è ancora importante, tanto più che scuole private e istituzioni culturali hanno potuto mantenersi o svilupparsi nel quadro di collaborazioni positive. Le libertà di culto vi sono riconosciute e rispettate ed altre libertà sarebbero forse possibili[17]. E' certo che il Marocco, l'Algeria e la Tunisia gioiscono di rapporti privilegiati con l'Europa occidentale dove le loro importanti diaspore[18]

---

[15] Tranne forse una piccolissima minoranza in Algeria.

[16] L'Algeria comprende ancora 4 diocesi : Alger, Oran, Constantine e Laghouat-Ghardaïa, che, malgrado l'esiduo numero dei loro 2.650 diocesani, dispongono di 105 sacerdoti e religiosi e di 182 religiose. Occorre ricordare che la Chiesa in Algeria ha vissuto parecchie crisi : la partenza di un milione di cristiani europei nell'estate del 1962, poi la nazionalizzazione delle sue scuole e dei suo ospedali nel 1976, e infine gli « anni di brace » dal 1990 al 2005, che hanno visto la morte di oltre 150.000 algerini e, con loro, la drammatica scomparsa di 19 sacerdoti, religiosi e religiose, tra cui il Vescovo di Oran, Mons. Pierre Claverie.

[17] A questo riguardo, si deve segnalare due articoli di recente pubblicazione nel settimanale francofono *Jeune Afrique-L'intelligent*, di Alilat F., « Jéus-Christ en terre d'Algérie », n° 2314, 15-21 maggio 2005, pp. 42-46, e, per quanto rigguarda la Tunisia, di Kefi R., « Ils ont choisi le christianisme », n° 2321, 3-9 luglio 2005, pp. 54-56. Da segnalare altresì che molte sette missionarie americane esercitano la loro attività nell'Africa del Nord, soprattutto in Marocco, il che pone naturalmente problemi non pochi alle Chiese lì « stabilite ».

[18] La bibliografia su queste migrazioni successive e queste integrazioni più o meno riuscite è tra le più abbondanti. Si consulti in special modo F. Dassetto, B. Maréchal e J. Nielsen, *Convergences musulmanes : aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; X. Bougarel e N. Clayer, *Le Nouvel Islam balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 ; A. Boyer, *L'islam en France*, Paris, PUF, 1998 ; J.-H. Kaltenbach et M. Tribalat, *La République et l'islam entre crainte et*

btcakv

permettono un continuo scambio di rapporti umani e culturali tra le due sponde del Mediterraneo occidentale[19].

I paesi del Golfo e della Penisola araba hanno conosciuto un fenomeno inverso, in quanto il loro sviluppo economico ed industriale, dovuto al petrolio, ha generato l'afflusso di tecnici qualificati venui da tutti i paesi del mondo e di un'abbondante manodopera asiatica, principalmente indiana, filippina e coreana, donde l'attuale presenza di molti immigrati cristiani che costituiscono talvolta più del 50% della popolazione. I 6 paesi del Consiglio di Cooperazione del Golfo (tranne il più importante, cioè l'Arabia Saudita) hanno un atteggiamento dei accoglienza che rispetta le libertà religiose essenziali, il che permette al Vicariato Apostolico d'Arabia (1.300.000 cattolici) e a quello del Kuwait (151.000 cattolici) di assicurare, in tutta libertà, il servizio pastorale delle comunità cristiane della regione[20]. Per quanto riguarda lo Yemen, con i

---

tremblement, Paris, Gallimard, 2002 ; J. Cesari, *Etre musulman en France aujourdh'ui*, Paris, Hachette, 1997, e *Musulmans et républicains*, Paris, Ed. Complexes, 1998 ; T. Ramadan, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Paris, Actes Sud/Sindbad, 2003 ; M. Borrmans, « Les Musumans en Europe : foi en la démocratie ? », in *Chemins de dialogue*, Marseille, ISTR, n° 22, déc. 2003, pp. 91-101, e il numero speciale della rivista italiana di teologia e antropologia *Ad Gentes*, Bologna, EMI, 2005/2, dal titolo *Cristiani e musulmani in Europa*, pp. 129-288.

19 Bisogna aggiungere che il discorso di Giovanni Paolo II alla gioventù marocchina di Casablanca, il 19 agosto 1985, ove era giunto su invito del re Hasan II, e la visita che fece a Tunisi, il 14 aprile 1996, hanno confermato le abitudini locali di dialogo fra cristiani e musulmani.

20 *L'Annuario Pontificio* del 2001 segnalava la presenza di 151.000 cattolici in Kuwait, dove gli abitanti sono 2 milioni, e di 1.300.000 cattolici tra gli stranieri residenti nel resto della Penisola (42.250.000 abitanti). Nel 2005, secondo Mons. Paul Hinder, i cattolici erano allora 30.000 nel Bahrain (690.000 abitanti), 70.000 nel Qatar (1 milione di abitanti), 350.000 negli Emirati Arabi Uniti (circa 3 milioni di abitanti), 70.000 nell'Oman (2.600.000 abitanti). Le parrocchie vi sono molto sviluppate e molti vi sono i collegi a direzione cattolica che accolgono studenti cristiani e musulmani. In Arabia Saudita, invece, è vietato ogni culto che non sia musulmano, mentre vi si trovano circa 1.200.000 cattolici per un insieme de circa 20 milioni di abitanti : essi possono godere solo di una pastorale clandestina, non priva di rischi e pericoli. I Papi non mancano di ricordare questa strana anomalia nella loro allocuzione annuale di capodanno al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede. Sull'origine di

btcakv

suoi 20 milioni di musulmani, in esso risiede una piccola minoranza di stranieri e quindi di cattolici (3.000 circa), soprattutto indiani.

Il Sudan, nella sua realtà tra le più contrastate, conosce una situazione specifica, dopo tanti anni di guerra civile tra Nord e Sud e di volontà governativa di imporre la *Sharî'a* in tutto il paese. Se il paese conta oltre 30 milioni di abitanti per la maggioranza musulmani, di tante etnie diverse, di cui 22 milioni al Nord e 8 milioni al Sud, ci sono 500.000 cattolici delle 2 diocesi del Nord e circa 1.500.000 cattolici nelle 7 diocesi del Sud. Sembra che la situazione attuale vada nel senso di un primo rispetto delle libertà religiose fondamentali[21]. Gli altri apesi dell'Africa subsahariana hanno organizzato molto spesso rapporti d'uguaglianza tra i loro cittadini, anche quando i musulmani vi rappresentano una importante maggioranza (86% nel Senegal, 60% nel Mali, 60% in Guinea, 25% nel Burkina Faso, 89% nel Niger, 46% in Nigeria, 47% nello Ciad, 8% nel Kenya e 32% in Tanzania). La maggior parte di questi paesi praticano una laicità di tipo francese o britannico, il che garantisce alle minoranze cristiane le loro libertà religiose, anche quella di proporre la loro fede agli altri : gli sforzi di dialogo interreligioso nella convivenza civile vi si sono moltiplicati di recente[22].

---

questa strana impossibilità, si veda André Ferré, « Muhammad a-t-il exclu de l'Arabie les Juifs et les Chrétiens ? », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 16 (1990), pp. 43-65. Bisogna riconoscere che alcuni degli Stati del Golfo hanno oggi rapporti diplomatici con la Santa Sede e che quelli del Bahrain e del Qatar sono testimoni perfino di iniziative di dialogo interreligioso da parte delle autorità locali.

[21] Si veda lo studio approfondito di M.A. Ayuso Guixot, « Christian-Muslim relations in The Sudan » (A Survey through the Sudanesse Politics), in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 30 (2004), pp. 131-151.

[22] Si veda in proposito : C. Lepoittevin e J. Mendy, « Sénégalais chrétiens et musulmans en dialogue : un effort de réponse commune au défi du monde contemporain », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 17 (1991), pp. 169-194 ; J. Onaiyekan, « Christians and Muslims : Human Rights and Responsibilies : the Nigerian Situation », *ibidem*, n° 9 (1983), pp. 181-199, e « The Challenge of Islamic Expansion in Nigeria : Suggestions for a Christian response », *ibidem*, n° 14 (1988), pp. 219-235 ; H. Coudray, « Chrétiens et Musulmans au Tchad », *ibidem*, n° 18, 1992, pp. 175-234 ; P. Smith, « Christianity and Islam in Tanzania: Development and Relationship", *ibidem*, n° 16 (1990), pp. 171-182.

btcakv

Ma cosa si può dire dei paesi dell'Asia meridionale dove vivono oltre la metà dei musulmani del mondo ? Il Pakistan, con i suoi 156.500.000 abitanti, vede i 3.800.000 cristiani che ne sono fedeli cittadini (tra cui 1.200.000 cattolici) riuniti in un collegio elettorale distinto (in conformità ai provvedimenti della *dhimma*) e sottoposti ad una « legge della bestemmia » che permette di trascinarli in tribunale per ogni minima accusa di attentato all'onore del Corano, di Maometto o dell'Islam, e di esporli, così facendo, alla pubblica vendetta[23]. Il Bangladesh, con i suoi 129.000.000 abitanti, vede i suoi 1.500.000 criatiani (di cui 235.000 cattolici) conoscere una situazione quasi simile[24]. Nella Federazione malese, in cui i cristiani sarebbero solo cinesi e indiani immigrati di lunga data, esistono strane leggi che limitano l'uso del vocabolario religioso malese da parte dei non musulmani[25]. L'Indonesia, la quale conta 212.000.000 abitanti e, tra questi, 27.800.000 cristiani (di cui 5.700.000 cattolici), si vanta, a giusto titolo, di praticare un pluralismo di qualità[26] che si ispira alla « carta nazionale » della *Penca Sila*, pur conoscendo manifestazioni anticristiane nelle Molucche et a Celebes, senza parlare degli avvenimenti che hanno insanguinato a lungo l'isola di Timor.

---

[23] Il vescovo John Joseph, di Faisalabad, ha voluto suicidarsi pubblicamente, il 6 maggio 1998, davanti a un tribunale, per protestare contro questa legge che ha fatto troppe vittime innocenti nel paese. Si veda il « Press Release on the Death of Most Rev. John Joseph, Bishop of Faisalabad (07.05.1998), in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 24 (1998), p. 183. Non sono mancati però gli sforzi di dialogo islamo-cristiano nel paese, si veda A. De Souza, « Dialogue in the Islamic Republic of Pakistan », *ibidem*, n° 14 (1988), pp. 211-218; L. Bressen, "New Horizons for Peace and Harmony in Pakistan", *ibidem*, n° 18 (1992), pp. 25-35; J. O'Brien, "Our Presence to the World of Islam in Pakistan", *ibidem*, n° 29 (2003), pp. 17-38.

[24] Si veda F. Zannini, « Muslim-Christian Dialogue in Bangladesh, in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 17 (1991), pp. 131-167.

[25] Si veda P. Tan Chee Ing, « Muslim-Christian Relations in Peninsular Malaysia », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 19 (1993), pp. 125-151.

[26] Si veda M.L. Fitzgerald, « Cristian-Muslim Dialogue in South-East Asia », in *Islamochrstiana*, PISAI, Roma, n° 2 (1976), pp. 171-185; F. Raillon, "Chrétiens et Musulmans en Indonésie: les voies de la tolérance, *ibidem*, n° 15 (1989), pp. 135-167 ; H.E.T. Taher, « Pancasila. Fifty Years On : the Dynamics of National Unity in Indonesia », *ibidem*, n° 21 (1995), pp. 87-94.

btcakv

Quanto allo Stato democratico della grande Federazione indiana, la cui popolazione supera il miliardo di abitanti, esso conta 107 milioni di musulmani e 62 milioni di cristiani (di cui 15 .500.000 cattolici), i quali vivono in una relativa coesistenza pacifica fatta di collaborazioni positive e di rispetto delle libertà fondamentali[27], anche se i rapporti interconfessionali conoscano ogni tanto conflitti e drammi.

Tali sono, pur se troppo brevemente presentate, le dimensioni atetuali del « vivere insieme » nei paesi di popolazione musulmana maggioritaria e di presenze cristiane minoritarie, vecchie o recenti. Ed è proprio in questo quadro globale che bisogna valutare le possibilità concrete di rispetto delle varie libertà in materia di religione.

3. Le Dichiarazioni islamiche dei Diritti dell'Uomo e le libertà religiose

Gli studi non mancano che tentano di vedere se queste Dichiarazioni corrispondono più o meno perfettamente al programma ideato dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948[28]. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islam (DUDUI)[29],

---

[27] Si veda C.W. Troll, « Christian-Muslim Relations in India : A Critical Survey », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 5 (1979), pp. 119-145, e "Islamic Thoughts in Modern India", *ibidem*, n° 13 (1987), pp. 79-98.

[28] Si veda Maurice Borrmans, « Convergences et divergences entre la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948 et les récentes Déclarations des Droits de l'Homme dans l'Islam », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 24 (1998), pp. 1-17, « Convergenze et divergenze tra la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei Diritti dell'Uomo nell'Islam », in *Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo* (Università Cattolica), Milano, anno XII, gennaio-aprile 1999, pp. 44-60, e « Ipotesi di convergenze sui Diritti dell'Uomo nel Mediterraneo », in *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, vol. III : *Orientamenti critici e ricostruttivi*, a cura di P. Ungari e M. Modica, Roma, LUISS, Euroma, 2000, pp. 85-99.

[29] Il testo arabo della suddetta Dichiarazione è riprodotto in extenso in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 9 (1983), pp. 1-19 arabe, mentre le traduzioni

btcakv

presentata all'UNESCO di Parigi, dal Consiglio Islamico d'Europa, nel settembre 1981, si riferisce, nel suo lungo preambolo, all'ideale della « città islamica classica » e pretende attuarne i principi dettagliati nell'insieme dei suoi 23 articoli. La Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo nell'Islam (DDUI)[30] dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, dell'agosto 1990, in forma più concisa, è il frutto di dieci anni di elaborazione dei ministri degli esteri e della giustizia dei circa 50 Stati della suddetta Organizzazione : ha un breve preambolo, più tradizionalista, e si rivela, nei suoi 25 articoli, « prettamente confesionalistica ». Quanto alla Carta Araba dei Diritti dell'Uomo (CADU)[31] del 1994, la quale era introdotta da un preambolo che si riferiva « ai principi eterni di fratellanza ed uguaglianza stabiliti dalla *Sharî'a* islamica e dalle altre religioni celesti », è stata rielaborata e pubblicata nel 2004 e resa applicabile all'inizio del 2008. I suoi 53 articoli echeggiano volentieri gli articoli della Dichiarazione Universale del 1948, pur esprimendo una certa ideologia panaraba caratteristica della Lega degli Stati Arabi che l'ha pubblicata.

---

letterali in inglese (P. Johnstone) e in francese (M. Borrmans) sono proposte nelle stesso numero (pp. 103-120 e 121-140), e la traduzione italiana, anch'essa letterale (M. Borrmans), è stata pubblicata in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno* (Roma, Università "La Sapienza", 1984, pp. 95-117. Uno studio critico ne è stato fatto da Lucie Pruvost nello stesso numero d'*Islamochristiana* (pp. 141-159): "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam et Charte internationale des droits de l'hommme". Quanto al testo francese semplificato, distribuito alla stampa, senza riferimento al Corano e alla Sunna, è stato pubblicato in *La Documentation Catholique*, n° 1949, 3 avril 1983, pp. 374-377 ; la traduzione italiana è stata pubblicata da *Il Regno* 5/'82, pp. 174-177.

[30] Il testo arabo di questa Dichiarazione (DDUI) è stato publicato in *Huqûq al-insân al-'arabî*, n° 24, dicembre 1990, pp. 160-166. Una traduzione inglese è presentata in *Kaylan International* (30.12. 1989) e una traduzione francese è stata proposta in *Conscience et liberté*, Berna, Svizzera, n° 41, 1991, pp. 110-115.

[31] Il testo arabo di questa Carta (CADU) si trova in *Huqûq al-Insân*, Beirut, 1988, vol. 1, pp. 387-390 e la sua traduzione francese (del testo non definitivo) è proposta nel libro di Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 1994pp. 505-508. Quanto alla traduzione italiana, essa è stata publicata in *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, vol. I, Rome, Euroma, pp. 43-53.

btcakv

Non mancano in questi tre documenti tante convergenze che garantiscono molti « valori comuni » (tutte le libertà fondamentali da loro espressi riprendono quelle della Dichiarazione del 1948), anche se non mancano problemi di vocaboli, i quali permettono interpretazioni contrastanti a causa della loro ambiguità semantica. Che i preamboli siano del tutto diversi, se lo può capire, anche se allora si pone la domanda : questi testi sono validi per tutti gli esseri umani oppure soltanto per i soli musulmani ? Vi si rifiuta ogni tipo di discriminazione tra razze, lingue e sessi, ma la religione non viene menzionata in tal caso, perché si sa benissimo che la musulmana non può sposare un non musulmano[32] e che non c'è vocazione di successione tra due persone di religioni diverse[33] : si tratta di permettere così all'impedimento di « divergenza di religione » (*ikhtilaf al-dîn*) di esser mantenuto indirettamente.

Ma trattandosi delle libertà religiose in forma specifica, i tre testi si fanno più o meno precisi. Certo le tre Dichiarazioni riconoscono « la libertà di fede e di culto », in quanto « ogni individuo ha diritto alla protezione della sua religione » (art. 18, §1 della DDUI), ma quest'ultima privilegia specialmente l'islam (art. 10[34]), e limita indirettamente l'art. 18 della Dichiarazione del 1948 che prevede « la libertà di cambiare di religione o di credo ». La CADU riconosce ad ogni persona il « diritto di praticare il suo culto religioso » e precisa che « non possono essere poste restrizioni all'sercizio della libertà di credo, di pensiero e di

---

[32] Sono chiari, in proposito, l'art. 31 della Legge algerina della famiglia (1984), l'art. 29 della *Mudawwana* marocchina (1957-1958) e l'art. 12 della Legge libica. Due circolari del Ministero della giustizia, in Tunisia, regolano le cose secondo lo stesso spirito, nonostante la ratifica, dalla Tunisia, delle Convenzioni di New York.

[33] Questa impossibilità di partecipare all'eredità tra due persone di religioni diverse è riaffermato dall'art. 228 della *Mudawwana* marocchina (1957-1958) e dall'art. 6 della Legge egiziana del 1943, mentre viene mantenuta dalla giurisprudenza di tutti gli Stati arabo-islamici.

[34] Il quale recita : « L'islam è la religione naturale dell'uomo. Quest'ultimo non può essere sottomesso a qualsiasi forma di pressione esterna. La sua povertà e la sua ignoranza non potranno essere strumentalizzate per costringerlo a cambiare religione oppure diventare ateo ».

btcakv

opinione se non per legge (*qânûn*) » (art. 27). D'altronde subentra in alcuni testi il concetto di « minoranze religiosse » e la DUDUI organizza per loro (art. 10) l'autonomia dello « statuto personale » e dei « tribunali confessionali » come lo prevede la *Sharî'a* classica[35]. Però laddove i loro testi concordano con gli articoli della Dichiarazione del 1948 viene ripetutamente detto, come lo precisa la DDUI, che « tutti i diritti e tutte le libertà di cui parla questo documento sono subordinati alle disposizioni della *Sharî'a* (art. 24) e che « la *Sharî'a* islamica è l'unica fonte di riferimento per spiegare o chiarire ognuno degli articoli della presente Dichiarazione » (art. 25). Tant'è vero che spesso, alla fine degli articoli sia della DUDUI sia della DDUI, l'espressione sua viene condizionata da un « a meno che la *Sharî'a* ne disponga diversamente ». Sembra quindi che, secondo queste Dichiarazioni, la *Sharî'a* abbia il diritto di limitare l'applicazione dei Diritti del'Uomo.

4. IL CONFLITTO TRA LEGISLAZIONI POSITIVE OCCIDENTALI E IDEALE ISLAMICO STORICO

La doppia prospettiva legislativa dei paesi musulmani, dove le Facoltà moderne di giurisprudenza e le Facoltà tradizionaliste di Fiqh coabitano nell'ignoranza dei loro progetti genera una strana convivenza di ideali di cui ha parlato Muhammad Charfi nel suo libro *Islam et liberté, Le*

---

[35] Questo art. 10 si presenta così: « 1. La situazione religiosa delle minoranze è regolata dal principio coranico : 'Non c'è costrizione in religione' (2, 256). 2. L'ordinamento civile e lo statuto personale delle minoranze sono regolati dalla Legge islamica se i loro membri vengono da noi per essere processati : 'Se essi vengono da te, giudica tra loro oppure rinuncia a farlo'. Se tu rinunci a farlo, non ti faranno nessun danno ; ma se tu decidi di giudicare tra di loro, fallo con grande equità' (5, 42). Se per essere processati non ricorrono a noi, in tal caso devono essere processati secondo le loro leggi religiose (*sharâ'i'*) nella misura in cui queste leggi – dal loro punto di vista – hanno origine divina : 'Come potrebbero venire da te per essere processati ? Essi possiedono la Tora dove (si trova) il giudizio di Dio. Però se ne sono allontanati' (5, 43), 'Che la Gente del Vangelo processi (gli uomini) secondo quanto Dio ha rivelato in esso' ».

btcakv

malentendu historique[36]. I codici penali moderni sono più o meno di ispirazione occidentale, mentre i progetti canonici islamici rimangono quelli che sono. Basta pensare a quello proposto dallo shaykh ‘Abd al-Halîm Mahmûd, shaykh d’al-Azhar dal 1973 al 1978, all’Assemblea del Popolo Egiziano, ma da quest’ultimo rifiutato dopo ampia discussione in sede e dibattito pubblico nel paese. Questo *Qânûn al-hudûd (Codice delle pene coraniche)* elencava le 6 pene previste per furto (*sirqa*), per brigantaggio (*hirâba*), per fornicazione (*zinâ*), per uso di alcoolici (*shurb*), per falsa accusa di fornicazione (*qadhf*) e per apostasia (*ridda*)[37]. In quest’ultimo caso, l’art. 30 diceva che « l’apostata (*murtadd*) è il musulmano che abbandona la religione dell’islam, che sia per abbracciarne un’altra o no », ma l’art. 31 allargava il delitto di *ridda* al « rifiuto di compiere quanto le religione islamica ordina di fare », oppure a qualsiasi « scherzo, in parole o in atto, contro i profeti o messaggeri, contro gli angeli o contro il santo Corano ». Lo strano sta nel fatto che il progettato « Codice penale unificato » per i paesi arabi, di aprile 1986, mai promulgato per fortuna, comporta anche lui un capitolo della ridda (art. 161-164) : « L’apostata è punito con la pena di morte se è provato che ha apostatato in maniera volontaria e se ha perseverato nella sua decisione dopo esser stato invitato a pentirsene nell’arco di 30 giorni » (art. 162). Si deve sapere che questa pena di morte viene riconosciuta da due codici penali attualmente vigenti, quello del Codice sudanese del 1991 (art. 126) e quello della Mauritania del 1984 (art. 306). Rimane quindi problematico il permanere, si o no, delle sanzioni classiche in materia di apostasia [38]!

---

[36] Paris, Albin Michel, 1998, 273 p. specialmente nei suoi capitoli I. *L’intégrisme islamique* (pp. 25-62) et II. *L’islam et le droit* (la charia contre la liberté de cosncience) (pp. 63-156).

[37] Si vedano il testo arabo e la sua traduzione francese in *Etudes Arabes-Dossiers*, *« Débats autour de l’application de la Sharî‘a »,* PISAI, Roma, n° 70-71, 1986, pp. 87-109.

[38] Si veda in proposito Mahmoud Ayoub, « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma n° 20 (1994), pp. 75-91, e Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, “Le délit d’apostasie aujourd’hui et ses conséquences en droit arabe et musulman”, *ibidem*, n° 20 (1994), pp. 93-116.

btcakv

Accanto a queste prospettive ambigue in materia di « pene coraniche » direttamente o indirettamente mantenute nelle legislazioni o nelle giurisprudenze, si presentano talvolta dei regolamenti o delle circolari come la recente « legge algerina anti-proselitismo » che limitano più o meno le libertà religiose. In Algeria, il Decreto del 28 febbraio 2006 intende proteggere "l'identità arabo-islamica" del paese e proibisce qualsiasi intervento che metterebbe in pericolo la fede musulmana dei cittadini: questo provvedimento "anti-proselitismo" intende anche regolare e limitare l'esercizio autorizzato dei culti non musulmani : il decreto d'applicazione del 19 maggio 2007 ne precisa l'interpretazione ristretta. A causa di questi testi, presso i tribunali dello Stato, un prete è stato condamnato e un'algerina convertita è stata accusata di proselitismo, e poi il pasteur Hugh Jonhson, presidente della Chiesa protestante, è stato espulso dal paese. Anche la stampa del paese ne ha parlato a lungo, ma senza riuscire a far rispettare la libertà religiosa in proposito[39]. Infine si dovrebbe studiare la situazione paradossale dell'Arabia Saudita, la quale pretende avere il Corano come costituzione e dispone di una « polizia religiosa » intransigente che controlla tutte le manifestazioni religiose del paese, a nome di una *Sharî'a* che viene presentata come la perfetta legislazione delle società musulmane. Basta per valutare i fatti qui ricordati rileggere la conclusione di un saggio del Prof. Abdelouahab Maalmi dell'Università di Casablanca ; al termine di una sua conferenza al PISAI di Roma su « le Costituzioni arabe e la *Sharî'a* » egli conclude con grande realismo : « La stragrande maggioranza delle Costituzioni arabe dichiarano che la *Sharî'a* (oppure il *Fiqh*) costituisce almeno una delle fonti della legislazione, tranne quella Saudita dove la *Sharî'a* – di scuola hanbalita – si presenta come legge generale e suprema da applicare immediatamente. Per molti Stati arabi, si tratta così, prima di tutto, di ricordare un fondamento sociologico e di

---

[39] Si veda in proposito, in *Revue de presse*, Algeri, il testo del « Décret sur la pratique des cultes non musulmans en Algérie », n° 505, mai-juin 2007, p. 16, e gli estratti della stampa algerina sui casi ricordati nei n° 509, janvier-février 2009, « Polémique autour de l'évangélisation », p. 33 ; n° 510, mars-avril 2008, « L'Eglise dans le box des accusés », pp. 23-26 ; n° 511, mai-juin 2008, « De la chasse aux convertis au départ de Mgr Teissier », pp. 24-26.

btcakv

affermare una personalità particolare, il che si esprime generalmente nel riconoscere in forma solenne il posto speciale della *Sharî'a* nel sistema giuridico dello Stato, pur limitandone gli effetti grazie ad un insieme di provvedimenti costituzionali, moderni o tradizionali. Però, l'ambiguità che ne deriva necessariamente crea nello Stato e nella società una tensione tale che, se venisse confermata un'apertura democratica, si vedrebbe allora una domanda più insistente a favore dell'applicazione della *Sharî'a*. Ma tale prospettiva sembra forse l'unico modo per far capire alle società musulmane il carattere utopistico di una società musulmana totalmente governata da una *Sharî'a* mitizzata e quindi dei limiti obiettivi ineluttabili di una sua restorazione nella vita sociale moderna »[40].

5. CONCLUSIONE

L'insieme di queste osservazioni in materia di libertà religiose costringe le persone coinvolte nel dialogo interreligioso a distinguere con cautela la loro espressione giuridica e la loro applicazione effettiva. Gli Stati musulmani moderni aderiscono a l'ideale dei Diritti dell'Uomo e, più o meno, a tutti gli strumenti giuridici che ne precisano l'applicazione settoriale. Ma essi hanno ereditato dalla loro storia un « confessionalismo » che ha generato delle istituzioni e delle mentalità di cui le loro popolazioni e le loro legislazioni sono ancora più o meno dipendenti. Il problema rimane sempre quello di una *Sharî'a* sacralizzata che viene considerata come colonna portante dell'identità collettiva delle società musulmane. Ne derivano allora tanti conflitti tra legislazioni positive moderne e rivendicazioni giuridiche religiose. In tal contesto vengono, di solito, riconosciute ai cristiani come ai non musulmani la libertà di culto, la libertà di trasmettere la fede nelle famiglie e comunità loro, talvolta in scuole private di amministrazione loro, ma senza che

---

40 Si veda « Les constitutions arabes et la *Sharî'a* », in *Islamochristiana*, PISAI, Roma, n° 32 (2006), pp. 159-171.

btcakv

questo diventi mai libertà di stampa religiosa[41] oppure libertà di conversione per chi desidera lasciare l'islam per Gesù Cristo. Bisogna allora vedere come in ogni paese la convivenza delle libertà religiose viene organizzata e praticata: è realismo avvertire una certa differenza tra teoria e prassi, ma gli sforzi di dialogo dovrebbero forse facilitarne una prassi più soddisfacente nel futuro, tenendo conto degli molti ostacoli di cui si è parlato nella presente relazione[42].

---

[41] E' molto difficile, per le Chiese, avere in quei paesi delle librerie dove chiunque potrebbe comprare libri di cultura cristiana, oppure copie della Santa Bibbia.

[42] A modo di commento approfondito di questa relazione, si deve consultare il n° speciale della rivista *People on the Move* del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti, XXXVIII, Suppl. n° 101, August 2006, con tutte le sue relazioni attorno al tema della sua *XVII Plenary Session* (15-17 May 2006) a Roma : *Migration and Itinerancy from and towards Islamic Majority Countries*. In particolare Cardinale Renato Raffaele Martino, "Il tema della Plenaria" (pp. 133-142); Mons. Agostino Marchetto, "The Changes, Views and Activities in our Pontifical Council" (pp. 143-164); Maurice Borrmans, "Situation générale: comment vivent les chrétiens dans les pays à majorité islamique (pp. 187-200); Mons. Pier Luigi Celata, "Situazione generale del dialogo islamo-cristiano (pp. 201-226); Hans Vöcking, "Migration et déplacement à partir des pays à majorité islamique" (pp. 227-232); Stefano Zamagni, "I rifugiati dai paesi a maggioranza islamica (pp. 233-238); Michael Galligan-Stierle, "The Migration of Foreign Students from Islamic-Majority Countries (pp. 239-258); Hannelor Valier, "The Roma: Social Marginalization and Religious Integration (pp. 259-270); Ricardo Rodriguez-Martos, "The Apostleship of the Sea and the Assisstance of Muslim Seafarers" (pp. 271-280); Patricia Ebegbulem, "Migration and Prostitution among Women from Countries of Islamic Majority" (pp. 281-290); Paschal Ryan, "The Presence in Airports of Muslims coming from Islamic Majority Countries" (pp. 291-298); Thérèse Farra, "Darb Mariam, le chemin de Marie: une expérience laïque de pèlerinage partagé" (pp. 299-310); Mons. Giovanni Lajolo, "Migrazione e itineranza da e per i paesi a maggioranza islamica: come migliorare la situazione? Prospettive" (pp. 351-370).

btcakv