

diritto

e religioni

*Supplemento
alla rivista*

2

Quaderno monografico

Libertà religiosa ed egualianza.
Casi di discriminazione in Europa
e nel contesto internazionale

Diritto e Religioni
Quaderno Monografico 2
Supplemento Rivista, Anno XV, n. 1-2020

*Libertà religiosa ed egualianza.
Casi di discriminazione in Europa
e nel contesto internazionale*



Diritto e Religioni

Semestrale
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Maria d'Arienzo

Direttore Fondatore
Mario Tedeschi †

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

Diritto canonico

A. Bettetini, G. Lo Castro

Diritti confessionali

L. Caprara, M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

Diritto ecclesiastico

G.B. Varnier

Diritto vaticano

M. Jasonni, G.B. Varnier

Sociologia delle religioni e teologia

G. Dalla Torre

Storia delle istituzioni religiose

M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli,

F. Balsamo, C. Gagliardi

Giurisprudenza e legislazione canonica

M. Ferrante, P. Stefanì

Giurisprudenza e legislazione civile

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

Giurisprudenza e legislazione costituzionale

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

e comunitaria

S. Testa Bappenheim

Giurisprudenza e legislazione internazionale

V. Maiello

Giurisprudenza e legislazione penale

A. Guarino, F. Vecchi

Giurisprudenza e legislazione tributaria

Parte III

SETTORI

Lettture, recensioni, schede, segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. D'Arienzo

COMITATO REDAZIONE QUADERNO MONOGRAFICO

F. Balsamo, C. Gagliardi, M. L. Lo Giacco

Direzione:

Cosenza 87100 – Luigi Pellegrini Editore
Via Camposano, 41 (ex via De Rada)
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Redazione:

Cosenza 87100 – Via Camposano, 41
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Napoli 80133- Piazza Municipio, 4
Tel. 081 5510187 – 80133 Napoli
E-mail: dirittoereligioni@libero.it

Napoli 80134 – Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Napoli Federico II
I Cattedra di diritto ecclesiastico
Via Porta di Massa, 32
Tel. 081 2534216/18

Abbonamento annuo 2 numeri:

per l’Italia, € 75,00
per l’estero, € 120,00
un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 10,00 al seguente link: www.pellegrinieditore.com/node/360

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore
Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

- versamento su conto corrente postale n. 11747870
- bonifico bancario Iban IT 88R0103088800000000381403 Monte dei Paschi di Siena
- assegno bancario non trasferibile intestato a Luigi Pellegrini Editore.
- carta di credito sul sito www.pellegrinieditore.com/node/361

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l’anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l’anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell’importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell’ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

Per ulteriori informazioni si consulti il link: <https://dirittoereligioni-it.webnode.it/>
Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

Le minoranze musulmane e non musulmane nell'Iran sciita

Muslim and non-Muslim minorities in Shi'i Iran

GIAN MARIA PICCINELLI

ABSTRACT

Since the 1979 revolutionary Constitution, Iran is a laboratory of great interest in the construction of a contemporary Islamic state model. Far from being consolidated today, this model engenders in Iran a wide-ranging internal and external debate that touches on the one hand the hierocratic structure of government, on the other one the relationship between democracy and citizenship within a particular perspective of secularism. The analysis of the status of religious minorities, both Muslim (Sunni, Alawite and Druze, but also Sufi) and non-Muslim (Jews, Christians, Zoroastrians who are constitutionally recognized, but also Baha'is) is a litmus test of the democratic process in Iran. However, account must be taken of the rhetoric around the construction of a strong national identity in contrast with an effective discrimination that is justified within the historic institute of dhimma. Meanwhile, the every-day chronicles record the limitation imposed on ethnic and religious pluralism by the official interpretation, carried out by the Shia clergy in power, of fundamental rights and freedoms in the Islamic context.

KEY WORDS

Religions and (limited) pluralism in Iran – Constitution, democracy and religious freedom – Status of religious minorities.

RIASSUNTO

Fin dalla Costituzione rivoluzionaria del 1979, l'Iran è un laboratorio di grande interesse per la costruzione di un modello di Stato islamico contemporaneo. Lungi dall'essere consolidato oggi, questo modello genera un ampio dibattito dentro e fuori l'Iran che tocca da un lato la struttura ierocratica del governo, dall'altro il rapporto tra democrazia e cittadinanza in una particolare prospettiva di laicità. L'analisi dello status delle minoranze religiose, sia musulmane (sunnite, alawite e druse, ma anche sufì) che non musulmane (ebrei, cristiani e zoroastriani che sono riconosciuti costituzionalmente, ma anche baha'i) è un banco di prova dello sviluppo di un processo democratico in Iran. Tuttavia, si deve tenere conto della retorica relativa alla costruzione di una forte identità nazionale in contrasto con una fattiva discriminazione giustificata all'interno dello storico istituto della

dhimma. *Nel frattempo, le cronache quotidiane registrano la limitazione imposta al pluralismo etnico e religioso dall'interpretazione ufficiale, operata dal clero sciita al potere, dei diritti e delle libertà fondamentali in contesto islamico.*

PAROLE CHIAVE

Religioni e (limitato) pluralismo in Iran – Costituzione, democrazia e libertà religiosa – Status delle minoranze religiose

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. Il modello repubblicano islamico – 3. Il pluralismo etnico e religioso nella Costituzione iraniana – 4. Il riconoscimento di (alcune) minoranze non musulmane – 5. L’istituto della dhimma – 6. Le relazioni tra musulmani e non musulmani

Premessa

Sin dalla rivoluzione khomeinista del 1979, l’Iran è divenuto un laboratorio costituzionale di grande interesse nella costruzione di un modello di stato moderno governato secondo i dettami fondamentali dell’islam e della *shari’ā*. Vi è stata in questi anni e ancora vi è, tuttavia, una duplice narrativa intorno al percorso costituzionale realizzato. Da un lato, infatti, dobbiamo considerare il vivo interesse suscitato nel mondo islamico all’interno del quale – proprio a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento – si sono andate rafforzando istanze identitarie e fondamentaliste. Queste, desiderose di sperimentare forme di stato e di governo che recuperassero i principi giuridici e la tradizione politico-amministrativa dell’islam, sia pure con i necessari adattamenti ad una modernità islamizzata, hanno considerato il neo-stato khomeinista tra i prototipi di «democrazia islamica» che potrebbe rendere fattibili strumenti coerenti (*shari’ā compliant*) di partecipazione pubblica e di sindacato islamico sull’attività legislativa e amministrativa¹. Dall’altro lato, prevalentemente in

¹ Sulle evoluzioni costituzionali in Iran, si v. in generale il volume curato da JOHN L. ESPOSITO e ROUHOLLAH K. RAMAZANI, *Iran at the Crossroads*, Palgrave McMillan, New York 2001; inoltre ASGHAR SCHIRAZI, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, trad. di John O’Kane, Bloomsbury Academic, London, 1998. Un’attenta comparazione dal testo del 1906 alla riforma del 1989 (ivi compresa la bozza di testo provvisorio voluta da Khomeini, ancora a Parigi, e redatta da Hasan Habibi all’inizio del 1979) è stata pubblicata da FERMINIA MORONI, *Le Costituzioni della Repubblica Islamica dell’Iran*, in *Oriente Moderno*, 2008, pp. 109-136; si v. anche DARIUSH BORBOR, *A Comparative Overview of the Iranian Constitutions of 1906-07 and 1979*, in *Iran & the Caucasus*, 2006, pp. 263-286. Per una traduzione italiana, con commento, della Costituzione del 1979, si v. MAURIZIO PISTOSO e SILVIA CURZU, *La Costituzione della Repubblica Islamica dell’Iran*, in *Oriente Moderno*, 1980, pp. 245-271.

Occidente, l'esperienza iraniana è stata invece accompagnata per lo più da una retorica antagonista (fino a rappresentare l'Iran come fulcro dell'*axis of evil* di bushiana memoria) che ha letto l'evoluzione post-rivoluzionaria come una restaurazione teocratica ed autoritaria di stampo medievale, sottolineandone gli elementi di non compatibilità con il modello democratico e laico dello stato contemporaneo e della sua *rule of law* costruita sui diritti e le libertà fondamentali dell'uomo². Da un punto di vista storico scientifico, entrambe le narrative devono essere confrontate e valutate alla luce dell'ampio dibattito giuridico e politico avviatosi all'indomani della Rivoluzione, sia all'interno che all'esterno del Paese. Questo dibattito mostra come si abbia di fronte un "modello" in continua evoluzione, da studiare e analizzare non facendo ricorso a schemi teorici ed ideologici, ma avendo attenzione alla dimensione pragmatica del rapporto tra religione, diritto e politica che è andato attuandosi in Iran soprattutto dopo la morte dell'*ayatollah* Ruhollah Khomeini (1902-1989). E il discorso sulla condizione delle comunità religiose minoritarie nel contesto iraniano risente profondamente di questo dato politico.

Il modello repubblicano islamico

La Costituzione post-rivoluzionaria adottata nel 1979, stabilisce che l'Iran è una Repubblica Islamica. Prima di allora, l'unica Costituzione di una "Repubblica Islamica" era stata quella pakistana del 1956, ma la sua applicazione è stata troppo breve ed intermittente per poterne valutare la reale portata³.

² Per una ricostruzione storico-politica degli eventi che portano al consolidamento del modello khomeinista in Iran, si v. in particolare SAID AMIR ARJOMAND, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988. Per una storia dell'Iran contemporaneo, si v. FARIAN SABAHY, *Storia dell'Iran 1890-2020*, Il Saggiatore, Milano, 2020.

³ A causa di successivi colpi di Stato che ne hanno inibito la vigenza per lunghi intervalli e hanno portato a nuove Costituzioni nel 1962 e nel 1973. Quest'ultima, attualmente in vigore, è stata sospesa tra il 1977 e il 1985. Da allora al 2019 sono intervenuti 26 emendamenti. Tre di questi non sono mai entrati in vigore per mancata approvazione di entrambi i rami del Parlamento, tra cui l'emendamento n. 15 del 1998 che intendeva stabilire il Corano e la Sunna come «supreme law of land», integrando l'attuale art. 2 della Costituzione che dichiara l'islam religione dello Stato (si tratta comunque di un "obiettivo" fissato dalla *Objectives Resolution* del 1949 richiamato dall'art. 2A quale parte integrante del testo costituzionale). Cfr. ISHTIAQ HUSAIN QURESHI, *Pakistan: An Islamic Democracy*, Institute of Islamic Culture, Lahore, [1949]: «The constitution of a country must reflect the ideals on which its people want to base their political life. [...] The Assembly was right in setting for itself the ideals of Islam. But these ideals should be given a rational, dynamic interpretation, for the people of Pakistan and of other Muslim states have failed to keep abreast of world progress in the development of material culture, political institutions, and social fabric. Progress and Islamic ideals can be reconciled in a threefold definition of sovereignty in an Islamic state: (1) the legal sovereign shall be the Muslim law; its definition shall be in the hands of the legislature; (2) the political sovereign shall be the people

Le due esperienze, con le loro specificità, almeno teoricamente hanno avviato la costruzione di un paradigma costituzionale che individua nell'assoluta supremazia della *shari'a* la fonte di legittimità di ogni atto dello Stato e che esplicita la conseguenza di questa scelta con l'assunzione di un *Islamic Label*, sia pure declinato secondo ermeneutiche rispettivamente sciita e sunnita. Tra i padri dello "stato islamico" vanno ricordati il pakistano Abdu-l-A'la al-Mawdudi (1903-1979) e gli iraniani Ali Shari'ati (1933-1977) e Abdolhasan Bani-Sadr (1933)⁴. Per Mawdudi⁵, la *wilāya* (la delegazione di autorità da parte di Dio che è sede della sovranità assoluta e da cui ogni forma di autorità discende) è fondamento del principio in base al quale ogni uomo deve obbedienza esclusivamente alla legge divina e a colui che Dio ha investito quale capo della comunità⁶.

Nel 1979, l'art. 56 della Costituzione iraniana stabilisce il principio della sovranità divina, ma affidandone al popolo il concreto esercizio nei limiti della Costituzione e in quanto diritto riconosciuto agli uomini da Dio (e pertanto indrogabile e insopprimibile)⁷. Si tratta di un cambiamento essenziale rispetto al modello teorico disegnato da Mawdudi, in quanto il parametro valutativo di riferimento nell'esercizio della sovranità non è più la legge divina, ma la costituzione.

Di questo processo storico che deve tener conto ogni tentativo di defi-

who will elect and dismiss their governments; (3) the real sovereign will be basically the principles of Islam, brought into the public forum and discussed at length». Cfr. ARDATH W. BURKS, *Constitution-Making in Pakistan*, in *Political Science Quarterly*, 1954, p. 541-564. Sulla Costituzione del 1962, si veda il contributo di FRANCESCO CASTRO, *La Costituzione del Pakistan del 1962*, in *Oriente Moderno*, 1962, pp. 1-28.

⁴ Cfr. SAID A. ARJOMAND, *Constitution-Making in Islamic Iran: The Impact of Theocracy on the Legal Order of a Nation-State*, in June Starr, JANE F. COLLIER (a cura di), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1989, pp. 113-128.

⁵ *The Political Framework of Islam*, (AHMED SAID KHAN, KHURSHID AHMAD trans.), Islamic Foundation, Leicester, 1996.

⁶ Dal 1956, il Preambolo di tutte le costituzioni pakistane che si sono succedute si apre recitando: «sovereignty over the entire Universe belongs to Allah Almighty alone, and the authority to be exercised by the people of Pakistan within the limits prescribed by Him is a sacred trust; [...] it is the will of the people of Pakistan to establish an order; [...] the State shall exercise its powers and authority through the chosen representatives of the people; [...] the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed; [...] the Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings and requirements of Islam as set out in the Holy Quran and Sunnah; [...] adequate provision shall be made for the minorities freely to profess and practice their religions and develop their cultures».

⁷ «Absolute sovereignty over the world and man belongs to God, and it is He Who has made man master of his own social destiny. No one can deprive man of this divine right, nor subordinate it to the vested interests of a particular individual or group. The people are to exercise this divine right in the manner specified in the following articles».

nizione del modello costituzionale iraniano. E il ricorso a categorie giuridiche occidentali non consente di portare coerentemente a termine il compito.

Ne è testimonianza il dibattito su islam e democrazia che continua da decenni a tenere occupati politologi, costituzionalisti e storici fuori e dentro il mondo musulmano. Gli studiosi occidentali hanno a lungo analizzato il tema sotto tutti gli aspetti. Uno dei contributi fondamentali rimane quello di Esposito e Voll⁸ del 1996 che, con riferimento alla ancora giovane esperienza dell'Iran, notano come l'islam rivoluzionario attuato secondo la visione di Khomeini non abbia fatto altro che sostituire il regime di terrore dello *Shah Muhammad Reza Pahlavi* con un regime di terrore in nome dell'islam. «Although on paper the constitution allowed for political debate and a governmental separation of powers, in practice any form of opposition was banned, Khomeini was named *faqih* for life, minorities were persecuted, and the militant clergy held complete control of the government»⁹. Gli stessi autori, venti anni dopo¹⁰, analizzando gli effetti delle proteste di piazza della Primavera araba del 2011 (considerata la quarta ondata di protesta antiautoritaria in Medio Oriente dalla fine del XIX secolo), considerano che il principale ostacolo al consolidamento di processi democratici nel mondo musulmano non è l'islam, ma resta il sistema di relazioni politiche internazionali volto al mantenimento di influenze militari ed economiche da parte di attori esterni, oltre alla grave eredità coloniale che è tra le ragioni di un diffuso sentimento antioccidentale. Tuttavia, in Iran, il sistema di contrappesi contenuto nella riforma della Costituzione del 1989, ha consentito un'alternanza di riformisti e conservatori, di colombe e falchi nei diversi organi della Repubblica islamica con la possibilità di allargare il dibattito sul ruolo del parlamento, sugli equilibri istituzionali, sulla partecipazione popolare, sui meccanismi di produzione e interpretazione delle leggi.

Olivier Roy, nel 1987¹¹, è tra i primi a riconoscere nel sistema istituzionale iraniano un modello di “teocrazia costituzionale” finalizzato a conservare il potere nelle mani del clero sciita attraverso il principio della *velayat-e-faqih*, cioè del mandato divino al giurisperito religioso, alla Guida Suprema, principale interprete della rivelazione e dei suoi contenuti giuridici espressi dalla

⁸ JOHN L. ESPOSITO, JOHN O. VOLL, *Islam and democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1996.

⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰ JOHN L. ESPOSITO, TAMARA SONN, JOHN O. VOLL, *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2016.

¹¹ OLIVIER ROY, *Une théocratie constitutionnelle: les institutions de la République islamique d'Iran*, in *Politique étrangère*, 1987, pp. 327-338.

shari'a. La visione di Khomeini ha sin dall'inizio definito la superiorità assoluta di questo principio rispetto ad ogni altro principio costituzionale relativo alla produzione e all'interpretazione di norme legislative.

I più recenti studi di Ran Hirschl e Larry Catá Backer¹² hanno letto un più ampio fenomeno, in atto soprattutto nel mondo musulmano, che nel corso del XX secolo ha sostenuto il ricorso alla religione, come principio metagiuridico, per valutare in concreto la legittimità delle norme e delle procedure legislative, delle scelte politiche dello Stato e delle azioni che ne sono la conseguenza. Si tratta di una sfida che non è incompatibile con la laicità in quanto consente di separare la religione dalla politica anzi, affermando la priorità della seconda sulla prima, crea un sostanziale rovesciamento della loro dialettica. Conferma di questo processo è l'introduzione della dottrina dell'interesse generale (*fiqh-ul-maslahe*) da parte di Khomeini la quale ha permesso di superare le tradizionali interpretazioni dei precetti religiosi nel momento in cui il *wali al-faqih*, cioè la Guida Suprema, ritenesse discrezionalmente che esse non fossero attuabili nel contesto attuale. In questo senso, la preservazione del governo islamico è divenuta più importante degli stessi canoni religiosi, considerati mezzi e non fini¹³. Con un simile espediente, il “governo del faqih” (*velayat-e-faqih*), che è il principale fondamento del sistema ierocratico iraniano¹⁴, è stato modificato in un “governo assoluto del faqih” (*velayat-e motlaqe-ye-faqih*) concedendo la massima discrezionalità alla Guida Suprema di giungere alla “disattivazione” di precetti religiosi sulla base di ragioni politiche attuali¹⁵.

Nella stessa direzione si muove anche l'analisi di Nasir Gobadzadeh in una delle sue pertinenti analisi che lo conducono a definire l'esperienza iraniana una forma di *religious secularity*: «The *Fiqh-ul Maslaha* solution casts reasonable doubt over the nature of the Islamic Republic of Iran. Since post-revolutionary Iran is ruled by the clergy, and all policies are dressed in Islamic garb, there is a common misconception that the Islamic Republic is a theocratic regime. However, the actual workings and lived experience of the

¹² In particolare RAN HIRSCHL, *The Theocratic Challenge to Constitution Drafting in Post-Conflict States*, in *William & Mary Law Review*, 2008, pp. 1179-1211 e LARRY CATÁ BACKER, *Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering*, in *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 2009, pp. 85-172.

¹³ Si veda in questo senso OLIVIER ROY, *Secularism Confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007, pp. 62-64 e ABDOLMOHAMMAD KAZEMIPUR, ALI REZAEI, *Religious Life under Theocracy: The Case of Iran*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2003, pp. 347-361.

¹⁴ Cfr. SAID SAFFARI, *The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution of 1979*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1993, pp. 64-82.

¹⁵ Cfr. FERMINIA MORONI, *Dall'idea alla forma: la Velāyat-e motlaqè-ye faqih ovvero potestas vitae necisque contra iura fasque*, in *Oriente Moderno*, 1998, pp. 279-336.

Islamic state in Iran challenge this misconception. The establishment of *Majma-e Tashkhis-e Maslahat-e Nezam*¹⁶ [that can approve regulations contrary to Islamic principles], close diplomatic ties with communist regimes, existence of interest in the banking system, promotion of Khamenei to the rank of Ayatollah and later on to *Marja-e Taghlid*¹⁷ based on political calculations of the regime, these reveal the prioritization of political convenience over strict theocratic attitude. Thus, theocracy does not accurately characterize state-religion relations in the post-revolutionary era. There has been a shift from the dominance of religion over politics to the supremacy of politics»¹⁸.

L'apparente ossimoro da cui muove l'identificazione di un contesto (per quanto *in fieri* e ancora estremamente instabile) di «laicità religiosa» (*religious secularity*) da parte di Gobadazadeh, fa tesoro del dibattito interno all'Iran sul tema del rapporto tra islam e democrazia, tra azione politica e dimensione confessionale¹⁹. Anche il binomio tradizionalizzazione-modernizzazione rimane centrale nel discorso politico iraniano e, mentre nel primo ventennio dalla rivoluzione era stato appannaggio delle élites intellettuali²⁰, dopo il 2011, vede la partecipazione crescente della società civile. Si tratta, comunque, di un dibattito che, sullo sfondo, ricomprende e mantiene la religione come principale criterio ermeneutico della storia e della politica nell'islam, laddove la laicità è pensata e fondata sulla reciproca autonomia della sfera religiosa e di

¹⁶ Ossia il «Consiglio per il discernimento dell'interesse (*maslaha*) dello Stato», organo introdotto dalla riforma costituzionale del 1989 con il potere di bloccare e ribaltare le decisioni del Consiglio dei Guardiani (a sua volta unico organo con il potere di rendere nulla ogni decisione del Parlamento ritenuta contraria ai principi islamici).

¹⁷ Letteralmente «fonte di imitazione (o emulazione)», è il più alto livello di autorità riconosciuti ad un dotto religioso sciita (in Iran o all'estero) che impone ai credenti la piena adesione alle sue interpretazioni.

¹⁸ NASIR GOBADZADEH, *Religious Secularity. A vision for revisionist political Islam*, in *Philosophy and Social Criticism*, 2013, pp. 1005-1027, spec. p. 1011. Si v. anche il volume di NASIR GOBADZADEH, *Religious Secularity. A Theological Challenge*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2015, in part. pp. 78-84.

¹⁹ Non è questa la sede per richiamare questo dibattito quanto mai ampio ed importante a cui continuano a contribuire le più autorevoli voci della scienza politica e giuridica iraniana. Tra i suoi più maturi rappresentanti vale ricordare Abd ol Karim Sorush, Mohammad Mojtabeh Shabestari, Mohsen Kadivar e Hassan Yousefi Eshkevari. Per un'ampia sintesi di questo dibattito, oltre al volume dello stesso NASIR GOBADZADEH citato alla nota precedente, si vedano anche MAHMOUD SADRI, *Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*, in *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2001, pp. 257-270; ZIBA. MIR-HOSSEINI, RICHARD TAPPER, *Islam and democracy in Iran: Eshkevari and the quest for Reform*, I.B. Tauris, London, 2006.

²⁰ Cfr. ALI MIRSEPASSI, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. Si veda anche MASSIMO PAPA, *La modernità in Iran e nei Paesi musulmani*, in *La modernità*, Atti del Forum internazionale (10-11 maggio 2010), Proctor Edizioni, Bologna, 2010, pp. 309-323.

quella politica (che rappresentano la duplice legittimazione del potere in base alla Costituzione), senza alcuna necessaria subordinazione di una rispetto all'altra. Il ruolo stesso della religione, in effetti, si trova ad essere ridefinito dalla politica portando ad una laicizzazione *de facto* di un contesto fortemente dominato dal potere politico del clero ma nel quale questi deve fare i conti con una progressiva erosione della sua autonomia e della sua influenza proprio a causa della necessità politica di adeguamento della società ai tempi²¹.

L'Iran, per tali ragioni, rimane uno dei principali riferimenti nella sperimentazione e nell'evoluzione del cosiddetto costituzionalismo islamico che riconosce, cioè, l'islam e la *shari'a* quale perimetro ideale e valoriale all'interno del quale la Repubblica islamica opera e fissa i propri obiettivi, spesso con un atteggiamento fortemente pragmatico²² che lascia spazio all'adeguamento e alla re-interpretazione (*ijtihad*) della tradizione giuridica dell'islam.

Il pluralismo etnico e religioso nella Costituzione iraniana

È nel dettato della Costituzione del 1979 e della sua successiva riforma attuata nel 1989 che deve essere inquadrata l'analisi della condizione delle minoranze religiose all'interno della Repubblica islamica. L'Iran prende atto costituzionalmente del pluralismo religioso sul suo territorio. Nello stesso tempo manca ogni riconoscimento del pluralismo etnico-culturale che, nella realtà, pervade ogni aspetto della società. È, infatti, nella prospettiva della creazione di una forte identità nazionale iraniana che le diversità etniche, culturali e linguistiche (salvo il limitato pluralismo linguistico accolto dall'art. 15 Cost.)²³ sono omesse e "superate" con un conseguente *favor* verso un ideale culturale iranico-sciita adottato come modello di riferimento in ogni settore, dall'educazione scolastica all'accesso alle cariche pubbliche²⁴. In parte, come vedremo, il tema delle minoranze etniche e linguistiche interseca comunque

²¹ Interessante l'analisi di OLIVIER ROY, *The Crisis of Religious Legitimacy in Iran*, in *Middle East Journal*, 1999, pp. 201-216 che pone in relazione questo processo anche con l'iranizzazione dello sciismo transnazionale.

²² Cfr. NASIR GOBADZADEH, *Religious Secularity. A Theological Challenge* cit., p. 74 ss.

²³ Si v. YAN RICHARD, *La constitution de la république islamique d'Iran et l'État-nation*, in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1993, pp. 151-161; BERNARD HOURCADE *Les citadins ont-ils effacé les diversités ethniques en Iran?*, in CHRISTIAN BROMBERGER, AZADEH KIAN (a cura di), *De l'Iran au Jazz, à cheval*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 251-259.

²⁴ PATRICIA J. HIGGINS, *Minority-State Relations in Contemporary Iran*, in *Iranian Studies*, 1984, pp. 37-71 riconosce una sostanziale continuità tra le politiche nazionaliste del regime dello *Shah* e il trattamento discriminatorio delle diverse comunità etniche e linguistiche nella Repubblica islamica.

la questione delle comunità religiose non musulmane²⁵.

L'art. 12 della Costituzione, dopo aver dichiarato l'islam religione ufficiale dello Stato secondo i canoni e l'interpretazione della scuola (*madhhab*) sciita già'farita imamita²⁶, riconosce la pratica delle altre esegezi musulmane secondo le quattro scuole giuridiche ortodosse sunnite e il solo *madhhab* zaydita tra le altre scuole sciite.

Pur non potendo essere considerati una minoranza religiosa in senso stretto, i sunniti iraniani sono comunque una comunità confessionale non superiore al 3% all'interno della società sciita maggioritaria per il 95%. Cifre difficili da verificare data l'ammissibilità di *taqiyya*, cioè di dissimulazione della propria confessione a favore dell'adesione formale ad una maggioranza, strumento talora suggerito anche dai giuristi classici per evitare possibili persecuzioni, purché si rimanga nell'ambito dell'islam. Alla *taqiyya* fanno spesso ricorso gli sciiti in contesti sunniti maggioritari. È da sottolineare, inoltre, come l'art. 12 non faccia riferimento ad altre storiche espressioni della *shi'a*, quali gli Ismailiti. Il mancato riconoscimento è più comprensibile per altre confessioni ritenute storicamente eterodosse quali gli Alawiti e i Drusi.

Tra le diverse "vie" che l'islam offre ai credenti per vivere la fede in accordo con la rivelazione, il Sufismo o "via mistica" è stata oggetto di una durissima repressione sia durante il regime dell'ultimo *Shah*, sia dopo la rivoluzione del 1979. Tra le principali accuse il sincretismo e il ricorso a forme di interpretazione allegorica e non letterale del Corano, posizioni che peraltro trovano perfetta coincidenza in altre visioni islamiche fondamentaliste, come ad es. l'wahabbismo salafita dell'Arabia Saudita. Fonti non ufficiali stimano comunque un progressivo aumento dei musulmani sufi, sia tra gli sciiti, sia tra i sunniti, probabilmente a fronte di un eccessivo irrigidimento ideologico dell'islam di sistema²⁷. La Safaviyya è una *tariqa* (confraternita) sufi tra le più

²⁵ In generale si v. ELIZ SANASARIAN, *Religious minorities in Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; DANIEL TSADIK, *The Legal Status of Religious Minorities: Imāmi Shi'i Law and Iran's Constitutional Revolution*, in *Islamic Law and Society*, 2003, pp. 376-408; JAMSHEED K. CHOKSY, *Non-Muslim Religious Minorities in Contemporary Iran*, in *Iran & the Caucasus*, 2012, pp. 271-299.

²⁶ Sulle divisioni del mondo sciita si v. FARHAD DAFTARY, *The Ismailis. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, *Sciiti nel Mondo*, Jouvence, Roma, 2015, in part. pp. 35-43; MUHAMMAD RIDA AL MUZAFFAR, *La dottrina dello sciismo imamita*, Irfan Edizioni, Cosenza, 2015. La scuola giuridica di riferimento degli imamiti duodecimani è il *madhhab* già'farita, dal nome del sesto *imam* Gia'far al-Sàdiq (700-765) considerato il maggiore esperto di *fiqh*.

²⁷ Cfr. LADAN BOROUMAND, *Iranians Turn Away from the Islamic Republic*, in *Journal of Democracy*, 2020, pp. 169-181, anche online: in <https://www.journalofdemocracy.org/articles/iranians-turn-away-from-the-islamic-republic/> (tutti i link a siti web citati nel presente contributo sono stati verificati in data 10 agosto 2020).

antiche in Iran con origini agli inizi del VII sec. dell’ègira. Oggi molto attivi sono i *nimatullahi*, tra gli sciiti, e i *naqshbandi*, tra i sunniti.

Il riconoscimento di (alcune) minoranze non musulmane

L’art. 13 della Costituzione disciplina, invece, la questione delle minoranze religiose non musulmane. Esso contiene l’autorizzazione al culto per le cosiddette religioni celesti e il riconoscimento dei loro statuti confessionali: «Gli Zoroastriani, gli Ebrei e i Cristiani sono le sole minoranze religiose riconosciute ed entro i limiti della legge sono liberi di compiere i propri riti e ceremonie religiose e sono liberi di operare secondo le proprie norme nei negozi giuridici privati e nell’insegnamento religioso»²⁸.

Anche qui, se osserviamo la demografia religiosa dell’Iran, constatiamo in realtà la presenza di molteplici comunità che non sono ammesse al culto in base al citato articolo ma che, ancora oggi, sia pure con numeri ridotti, continuano a professare fedi e culti ben più antichi del cristianesimo e dell’islam. Lo yazdanesimo, ad esempio, con la sua triplice distinzione tra yazidi, yarsani e aleviti, deriva da antichi culti mitraici, successivamente influenzati dalle diverse fedi monoteiste che hanno attraversato il Medio Oriente, nonché da tradizione vediche²⁹.

Molto più recente la formazione del baha’ismo, religione monoteista sorta alla metà del XIX sec. proprio in Iran dove conta la maggior parte dei suoi fedeli. I baha’i non rientrano tra i culti ammessi nonostante il loro numero sia pari, probabilmente superiore, a quello dei cristiani (cifra compresa tra i 300 e i 350 mila fedeli)³⁰. In quanto movimento intellettuale e religioso radicato nella cultura iraniana, che per i musulmani più intransigenti si contrappone a

²⁸ Per una storia di queste comunità nel corso dell’ultimo secolo, cfr. MARK BRADLEY, *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance*, Coninuum International Publishing, London-New York, 2008; CHRISTIAN A. VAN GORDER, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, Rowman & Littlefield, Plymouth, 2010; LIOR B. STERNFELD, *Between Iran and Zion: Jewish Histories of Twentieth-century Iran*, Stanford University Press, Palo Alto, 2019; RICHARD FOLTZ, *Zoroastrians in Iran: What Future in the Homeland?*, in *Middle East Journal*, 2011, pp. 73-84.

²⁹ PETER NICOLAUS, *The Yezidi Religion*, in *Iran & the Caucasus*, 2014, pp. 315-324. Importanti i risultati delle ricerche storiche GIUSEPPE FURLANI, *Gli adoratori del pavone: i Yezidi: i testi sacri di una religione perseguitata*, Jouvence, Roma, 2016 (inizialmente pubblicati nel 1930).

³⁰ Si v. il fondamentale ALESSANDRO BAUSANI, *Saggi sulla fede Baha’i*, Istituto Baha’i, Roma, 2008. Inoltre, DO-MINIC PARVIZ BROOKSHAW, SEENA B. FAZEL (a cura di), *The Baha’is of Iran: Socio-Historical Studies*, Routledge, New York, 2012, in part. il contributo di MOHAMMAD TAVAKOLI TARGHI, *Anti-Baha’ism and Islamism in Iran*, in, pp. 200-231; ANKITA SANYAL, *Baha’is in Post-revolution Iran: Perspectives of the Ulema*, in *Contemporary Review of the Middle East*, 2019, pp. 58-74.

quella puramente musulmana sciita, i Baha'i hanno incontrato una repressione implacabile nel corso di gran parte del XX secolo, fino ad oggi. Tacciati sovente di collaborazionismo con le potenze straniere, nei loro confronti (come anche per gli adepti del Babismo che fu precursore del Baha'ismo) sono state ripetutamente promosse strategie discriminatorie e repressive, sia sotto il regime dei Pahlavi, sia da parte del governo islamico.

Per i culti costituzionalmente riconosciuti sono riservati dall'art. 64 della Costituzione alcuni seggi in parlamento in proporzione al numero dei loro aderenti: tra i cristiani 2 seggi per gli armeni e 1 per assiri e caldei; 1 seggio per gli ebrei e 1 per gli zoroastriani³¹. Guardando alle quote parlamentari per i cristiani, si comprende come la questione delle minoranze religiose si intresecia con il riconoscimento delle minoranze etniche (ad esempio la maggior parte dei sunniti sono Curdi, Turcomanni e Baluci, mentre i cristiani sono prevalentemente armeni); riconoscimento che non trova specifica menzione nel dettato costituzionale, fatto salvo per l'accoglimento di un limitato pluralismo linguistico (art. 15).

L'istituto della dhimma

La condizione dei non musulmani in “terra d’Islam” (*dar al-islam*) richiama innanzitutto l’istituto generale della *dhimma*³², cioè dell’obbligazione fondamentale per ogni musulmano di proteggere coloro che professano una delle religioni monoteiste rivelate, a partire da ebrei e cristiani. Le “genti del Libro” (*ahl al-kitab*) hanno ricevuto dal Dio unico la Scrittura (*kitab*) che, con la missione profetica di Muhammad e la rivelazione del Corano, ha avuto il suo pieno compimento³³. Nel corso dell’espansione dell’islam, tale obbliga-

³¹ L’art. 64 fissa il numero minimo di 270 seggi dell’Assemblea islamica nazionale. Tale numero può essere rivisto ogni dieci anni: in caso di aumento della popolazione sarà aggiunto un seggio ogni 150.000 persone. Tale regola si applica anche alle comunità non musulmane nel caso in cui i membri di una di esse crescano oltre le 150.000 unità.

³² Cfr. CHAFIK CHEHATA, s.v. *Dhimma*, in *Encyclopedie de l’Islam*, II ed., vol. II, Brill, Leiden, 1965; YOHANAN FRIEDMANN, s.v. *Dhimma*, in *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill, Leiden, 2012, online in https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/dhimma-COM_26005. Inoltre, per un’introduzione critica a questo istituto, si v. R. STEPHEN HUMPHREY, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, 1991, in part. p. 255 ss.

³³ Tra i numerosissimi contributi scientifici sull’argomento, si vedano in part. JAVAID REHMAN, *Accommodating Religious Identities in an Islamic State: International Law, Freedom of Religion and the Rights of Religious Minorities*, in *International Journal on Minority and Group Rights*, 2000, pp. 139-165; JORGEN S. NIELSEN, *Contemporary Discussions on Religious Minorities in Muslim Countries*, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2003, pp. 325-335; KAMRAN HASHEMI, *The Right of Minorities to Identity and the Challenge of Non-discrimination: A Study on the Effects of Traditional*

zione è stata estesa anche a preesistenti religioni come il Mandeismo e lo Zoroastrismo. Quest'ultimo, fondato dal profeta Zoroastro circa 6 secoli prima di Cristo, è stata la religione maggioritaria e più rappresentativa dell'identità persiana in epoca pre-islamica³⁴. Successivamente, al momento del contatto dell'islam con il sub-continente indiano, la *dhimma* è stata estesa anche a hindu, sikh e buddisti, sia pure in questo caso con un ampio disaccordo tra i giuristi.

Nel diritto islamico classico, senza particolari divergenze tra le scuole sunnite e sciite, ebrei e cristiani hanno lo *status* di *dhimmi*, cioè di protetti. L'obbligazione di *dhimma* o protezione è onere di ogni musulmano nei confronti dei non musulmani appartenenti ai culti ammessi che vivano all'interno del *dar al-islam*, cioè sotto l'autorità musulmana. Dallo *status* di protetto discende una limitazione nel godimento dei diritti, in particolare quelli politici. Storicamente diverse forme di discriminazione (ad es. nella foggia o nei colori dell'abbigliamento, ovvero nel tipo di cavalcatura consentita) sono state poste in essere soprattutto allo scopo di evitare possibili contaminazioni o promiscuità con la maggioranza musulmana. Secondo Bernard Lewis³⁵ nel primo islam queste restrizioni avevano carattere per lo più simbolico. Allora, si trattava di regole finalizzate a definire il rapporto tra le diverse comunità, e non a discriminare ed opprimere i non musulmani³⁶.

In Iran, nelle principali città sono sempre esistiti quartieri organizzati su base etnico-confessionale. In particolare, quelli di ebrei e cristiani erano diventati col tempo dei ghetti cintati da mura come a Isfahan e a Shiraz. Nei primi anni Sessanta del secolo scorso, l'abolizione da parte dei Pahlavi dell'obbligo di dimora nei rispettivi quartieri per le minoranze religiose e delle limitazioni all'accesso alle cariche pubbliche ha modificato notevolmente il paesaggio, fino a far scomparire molti di questi raggruppamenti urbani, ma non la discriminazione diffusa. Si tratta di una conseguenza del fatto che, come ricorda la Vivier-Muresan nel suo lavoro sui sobborghi comunitari in Iran³⁷, la dottrina

Muslims' "Dhimmah" on Current State Practices, in *International Journal on Minority and Group Rights*, 2006, pp. 1-25.

³⁴ Cfr. SARAH STEWART, ALAN WILLIAMS, ALMUT HINTZE (a cura di), *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, I.B. Tauris, London-New York, 2016.

³⁵ Id., *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 62. Si v. anche, ABEL S. AHMEDOV, *Origins of Law of Religious Minorities in Islam: Evolution of Concept of Dhimmi as Portrayed in Early Sources*, in *Journal of Islamic State Practices in International Law*, 2007, pp. 23-47.

³⁶ Si v. anche l'interessante analisi di GIORGIO VERCCELLIN, *Tolleranza islamica e tolleranza occidentale. Confronti e cambiamenti*, in *Studi storici*, 2004, pp. 119-147.

³⁷ ANNE SOPHIE VIVIER MURESAN, *Communitarian Neighborhoods and Religious Minorities in Iran: A Comparative Analysis*, in *Iranian Studies*, 2007, pp. 593-603.

sciita aggiunge anche il contatto fisico con un non musulmano alla lista delle “cose impure” (sangue, urina ed escrementi, alcohol e la carne di determinati animali, comunemente indicati dalle scuole sunnite) che contaminano il credente e impediscono di adempiere correttamente e legittimamente gli obblighi rituali³⁸. Per tale motivo, ma anche per ragioni politiche, i sovrani iraniani hanno imposto ripetutamente limiti alla circolazione e al soggiorno dei non musulmani sul territorio.

Secondo l’Ayatollah Khomeini³⁹, i *dhimmi* sono tenuti a versare la tassa di sottomissione, la cosiddetta *jiziyah*, quale corrispettivo della protezione offerta loro dall’autorità islamica senza acquisire alcun diritto alla partecipazione politica o accesso a cariche pubbliche che possano consentire l’esercizio diretto di un potere nei confronti dei musulmani (una delle critiche che egli muoveva al regime dello *Shah* riguardava proprio l’accesso alla magistratura consentito ai non musulmani e, quindi, la possibilità che un ebreo o un cristiano potesse teoricamente giudicare un musulmano).

I cittadini che sono membri di una delle minoranze religiose riconosciute devono registrarsi presso le autorità. La registrazione comporta determinati diritti, compreso l’uso dell’alcol a fini liturgici. La mancata registrazione e la partecipazione al culto da parte di persone non registrate può sottoporre una chiesa alla chiusura e all’arresto dei suoi *leader* da parte delle autorità. I protestanti non sono riconosciuti tra le confessioni cristiane ma debbono registrarsi come armeni, assiri, caldei o latini. A Yazidi e Yarsani è consentito iscriversi come sciiti (perdendo in questo modo la propria identità religiosa e culturale). Coloro che non si registrano e non possono dimostrare l’appartenenza della famiglia ad una delle comunità riconosciute prima del 1979, sono considerati musulmani⁴⁰.

In conformità con l’autonomia giuridica, sia pur limitata, concessa alle comunità religiose non musulmane in base all’art. 13 della Costituzione, ad esse è consentito applicare le proprie regole giuridiche confessionali in materia di statuto personale. È così permessa l’adozione e, per i riti che non consentono il divorzio, i matrimoni non possono essere sciolti. Nello stesso tempo, le competenti autorità religiose interne a ciascuna comunità sono chiamate a dirimere le eventuali controversie. Il legislatore iraniano ha negato la compe-

³⁸ Da ricordare che, nella concezione esoterica sciita imamita, la rappresentazione di ebrei e cristiani è invece positivamente legata ad una concezione teleologica di santità e ciclicità della storia su cui si v. MATHIEU TERRIER, *Le rôle des juifs et des chrétiens dans l’historiosophie du šī’isme imamite*, in MIDEO – *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales*, 2018, pp. 181-217.

³⁹ *Islamic Government*, 1979, p. 22 ss.

⁴⁰ USCIRF, *2017 Report on International Religious Freedom: Iran*, online: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/01/Iran-2.pdf>, pp. 5-6.

tenza dei tribunali ordinari nel trattare le questioni “private e di famiglia” delle minoranze religiose sulla base dei rispettivi canoni e consuetudini⁴¹. L’articolo 4 della legge sulla protezione della famiglia (*laihe-himayet az-khanwadeh*)⁴² estende la questione della validità delle decisioni di queste autorità anche alle questioni relative ai minori (capacità, tutela e amministrazione dei beni). Considerato il dettato costituzionale, tali autorità sono riconosciute come una parte speciale del sistema giudiziario. Di conseguenza, le loro decisioni possono essere fatte valere in tribunale ed essere deliberate ed eseguite, salvo contrarietà all’ordine pubblico o al buon costume.

Le relazioni tra musulmani e non musulmani

Tornando al testo della Costituzione, è importante soffermarci anche sull’art. 14. In esso è riportato letteralmente il versetto 8 della sura 60: «Dio non vi proibisce di trattare con gentilezza e giustizia coloro che non hanno combattuto contro la vostra religione e non vi hanno cacciato dalle vostre case: certamente Dio ama i giusti». E aggiunge: «Il Governo della Repubblica Islamica dell’Iran e tutti i musulmani devono agire nei confronti dei non musulmani con bontà, giustizia ed equità, nel rispetto dei loro diritti umani». Nessun principio di uguaglianza, quindi, ma solo criteri di giustizia ed equità devono ispirare lo Stato e la comunità musulmana nelle relazioni con i non musulmani.

Bisogna ricordare che Muhammad Husayn Tabataba’i, che fu maestro del giovane Khomeini nella città di santa di Qom, riteneva che il passo coranico citato dall’art. 14 fosse stato abrogato dal versetto 29 della sura 9: «Combattete coloro che non credono in Allah e nell’Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati».

Il pensiero di Khomeini offre una lettura più moderata dei due opposti versetti e una loro contestualizzazione pragmatica nell’Iran della Rivoluzione. Ciò si comprende anche dalla conclusione dell’art. 14 che, dopo aver afferma-

⁴¹ Legge sulla decisione delle questioni private e religiose degli iraniani zoroastriani, ebrei e cristiani, approvata dal Consiglio di discernimento dell’interesse dello Stato il 24 giugno 1993. Cfr. ABDOSSAEID BADIEI KHORSAND, FARHAD PARVIN, *Specific Authorities of Religious Minorities in Iran’s Legal System & the Effects of Their Decisions*, in *The Judiciary’s Law Journal* (Judiciary Branch, Iran), 2019, pp. 21-39.

⁴² Legge n. 36780/68357 del 1/5/1386 [23 luglio 2007].

to il dovere di relazioni giuste ed eque con i non musulmani, recita: «Questo principio ha validità soltanto nei confronti di coloro che non cospirino e non agiscano contro l'Islam e contro la Repubblica Islamica dell'Iran».

Dai rapporti delle organizzazioni specializzate e dalle cronache che giungono sovente dall'Iran, è frequente il ricorso delle autorità iraniane e della magistratura alla denuncia e al sanzionamento di comportamenti ritenuti rilevanti nella prospettiva politico-religiosa posta dall'art. 14. Il codice penale iraniano del 2013⁴³ assimila al reato coranico – a pena *hadd* – di brigantaggio (artt. 279-285) la ribellione e ogni comportamento che si ritenga possa «diffondere la corruzione sulla terra» (artt. 286-288; espressione che riprende il passo coranico riferito a Gog e Magog nella sura 18 e che evoca la fine del mondo).

Il ricorso a imputazioni di carattere politico-religioso diviene strumento prevalente di repressione dell'opposizione politica, ma anche delle minoranze religiose. Secondo il rapporto 2019 dell'USCIRF (*US Commission on International Religious Freedom*), negli ultimi anni, l'accusa è stata indirizzata ai riformisti sciiti non allineati con l'ideologia al potere, ai sufì, ai baha'i, ai cristiani ritenuti di fare proselitismo e ai musulmani convertiti ad altra religione, in particolare al cristianesimo (tema quest'ultimo di estrema delicatezza sia perché l'Iran non ha adottato una legge specifica sull'apostasia che consentirebbe di verificare quantità delle imputazioni e qualità del giudizio, sia per la difficoltà di verificare nei diversi casi le motivazioni che spingono i musulmani iraniani alla conversione)⁴⁴. Si tratta comunque di accuse che possono prevedere sanzioni che vanno da una detenzione minima di cinque anni fino alla pena capitale. La bestemmia, cioè l'oltraggio del Profeta e dei Dodici *Imam* sciiti è invece trattato nel Cap. 2 del quinto libro del codice (artt. 513-515) tra i reati a pena discrezionale *ta'zir*, unitamente all'attentato contro le istituzioni dello stato. Il vilipendio della religione islamica può essere punito con il carcere da uno a cinque anni, mentre la bestemmia comporta l'applicazione della pena capitale a titolo di pena *hadd* (art. 513). Punibile con il carcere da sei mesi a due anni anche l'oltraggio a Khomeini o alla Guida Suprema in carica (art. 514).

⁴³ Si v. DEBORAH SCOLART, *L'islam, il reato, la pena. Dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Istituto per l'Oriente, Roma, 2017, in part., Cap. XI, pp. 332-343.

⁴⁴ La conversione dei musulmani ad altra religione è una delle ragioni alla base della migrazione da molti paesi islamici e di richiesta di protezione internazionale. Sulle difficoltà di verifica di tali motivazioni, cfr. SEBNEM KOSER AKCAPAR, *Religious conversions in forced migration: Comparative cases of Afghans in India and Iranians in Turkey*, in *Journal of Eurasian Studies*, 2019, pp. 61-74 (anche online: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1879366518814666>). Inoltre, AUSTRIAN CENTRE FOR COUNTRY OF ORIGIN & ASYLUM RESEARCH AND DOCUMENTATION (ACCORD), *Iran: House churches; situation of practicing Christians; treatment by authorities of Christian converts family members – Query Response*, 14 giugno 2017, online: https://www.ecoi.net/local_link/342012/472687_en.html.

Il resto, potremmo dire, è cronaca. Stando ai recenti rapporti delle istituzioni e delle organizzazioni che monitorano il rispetto dei diritti umani⁴⁵, la repressione di casi di blasfemia e apostasia sembra diminuire⁴⁶, mentre aumenta la repressione di tipo politico-religioso di cui si è detto poc’ anzi. Al di là della sfera penale, nella realtà quotidiana, non si può non constatare una forte discriminazione nei confronti di tutte le comunità religiose non sciite, compresi i sunniti. La creazione di spazi per la libertà religiosa non sembra al momento all’ordine del giorno del governo e del parlamento iraniano. Restiamo però in ascolto del grido e delle richieste di riforma per una maggiore tutela dei diritti umani e delle libertà fondamentali⁴⁷ che salgono dalle strade e dalle piazze di questo importante laboratorio politico che è l’Iran.

⁴⁵ Tra i rapporti più recenti, cfr. CEASEFIRE – CENTRE FOR CIVILIAN RIGHTS, *In the name of security. Human rights violations under Iran’s national security laws*, giugno 2020, online: https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2020/06/In-the-Name-of-Security_Iran_EN_June_20.pdf; CEASEFIRE – CENTRE FOR CIVILIAN RIGHTS, *Rights Denied: Violations against ethnic and religious minorities in Iran*, Marzo 2018, online: <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2018/03/Rights-Denied-Violations-against-ethnic-and-religious-minorities-in-Iran.pdf>; FÉDÉRATION INTERNATIONALE DE DROIT DE L’HOMME (FIDH), *Discrimination against religious minorities in IRAN. Report presented by the FIDH and the Ligue de Défense des Droits de l’Homme en Iran*, 63rd Session of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination, agosto 2003, online: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/ir0108a.pdf>; LANDINFO, *Iran: Christian converts and house churches – Prevalence and conditions for religious practice*, 27 novembre 2017, online: <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2018/04/Iran-Christian-converts-and-house-churches-1-prevalence-and-conditions-for-religious-practice.pdf>; US COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (USCIRF), *2019 Report on International Religious Freedom: Iran*, giugno 2020, online: <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/iran/>; US COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (USCIRF), *Annual Report 2020: Iran*, online in https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Iran_2.pdf.

⁴⁶ UK HOME OFFICE, *Iran: Christians and Christian converts, Country Policy and Information Note*, febbraio 2020, online: <https://www.justice.gov/eoir/page/file/1253351/download>.

⁴⁷ Non recente, ma sempre autorevole, l’analisi di ANN ELISABETH MAYER, *Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma*, in *Iranian Studies*, 1996, pp. 269-296.