



Anna Parrilli

(master di II livello in Economia e Istituzioni dei Paesi Islamici
della Luiss School of Government di Roma)

**L'istruzione religiosa in Turchia:
gli Aleviti e la Corte Europea dei Diritti Umani ***

SOMMARIO: 1. Breve premessa sull'insegnamento della religione in Europa - 2. La Corte Europea dei Diritti Umani e l'istruzione religiosa - 3. Scuola e religione in Turchia - 4. Alevismo e istruzione religiosa: il caso "Hasan e Eylem Zengin c. Turchia" - 5. La reazione alle sentenze in Turchia e in Europa - 6. Conclusione.

1 - Breve premessa sull'insegnamento della religione in Europa

In Europa non vi è uniformità di leggi e modalità di organizzazione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche. A eccezione di Paesi come la Francia¹ e l'Albania, dove l'istruzione è dichiaratamente secolare, la maggior parte degli Stati membri del Consiglio d'Europa prevede all'interno del *curriculum* scolastico la frequenza di corsi di religione².

Le modalità e il contenuto dell'insegnamento religioso variano a seconda del sistema scolastico. Così come varie sono le politiche che riguardano i diritti dei bambini e dei genitori in materia d'istruzione religiosa e promozione dell'identità culturale, la possibilità o meno per gli insegnanti di indossare abiti o simboli religiosi a scuola e il diritto alla

* Contributo sottoposto a valutazione

¹ Fanno eccezione le scuole private confessionali, comprese quelle sotto contratto (finanziate dallo Stato), dove l'insegnamento della religione è parte integrante del *curriculum* scolastico, sebbene gli alunni possano avvalersi della facoltà di non frequentare le ore di educazione religiosa. La scuola primaria in Francia prevede anche una pausa settimanale per permettere agli studenti di frequentare corsi di religione presso le rispettive comunità. Cfr. **R. BENIGNI**, *L'educazione religiosa nella scuola pubblica. Il modello concordatario-pattizio nei paesi latini europei*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32 del 2012.

² **A.E. GÜRCAN**, *The Problems of Religious Education in Turkey: Alevi Citizen Action and The Limits of Ecthr*, Istanbul Policy Center, Sabancı University, settembre 2015; **R. BENIGNI**, *L'educazione religiosa nella scuola pubblica*, cit.



preghiera durante le ore scolastiche³. In generale, si può affermare che le modalità di insegnamento della religione nelle scuole pubbliche (o la sua assenza) riflette il rapporto tra Stato e religione in ciascun Paese, così come la sua struttura istituzionale.

Ad esempio, negli Stati dell'Europa meridionale (Spagna, Italia e Grecia) dove persiste un peculiare sistema di relazione tra Stato e Chiesa, l'istruzione religiosa tende a essere regolata a livello centrale e a favorire una particolare confessione piuttosto che un'altra. La Spagna costituisce un caso emblematico per via della recente introduzione di una controversa legge di riforma dell'istruzione (*Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa, LOMCE*) che rafforza il ruolo della religione cattolica nelle scuole⁴.

Al contrario, in Paesi in cui la comunità e le istituzioni religiose non sono abbastanza forti da influenzare in modo decisivo le politiche educative, l'insegnamento della religione assume carattere non-confessionale⁵.

Diversi Stati dell'Europa del nord mirano a promuovere il dialogo interreligioso e la tolleranza più che a favorire l'insegnamento di una particolare confessione religiosa. In Inghilterra e in Galles, ad esempio, a esclusione di alcune scuole fondate su base confessionale, l'insegnamento adotta un approccio multiculturale, teso né a promuovere una particolare fede né a eliminare la religione dal *curriculum* scolastico⁶. Il caso dei due Paesi anglosassoni ci mostra come, oltre alla storia di ciascuno stato e al ruolo che la religione e le organizzazioni religiose hanno avuto nella formazione e nella definizione dell'identità nazionale, a influenzare le politiche educative in materia di insegnamento religioso concorrono anche il grado di multiculturalismo e diversificazione religiosa raggiunti da ciascun territorio.

³ Per approfondimenti riguardo l'educazione religiosa nei diversi sistemi scolastici in Europa si veda **M. HUNTER-HENIN**, *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, Ashgate, Surrey, 2011.

⁴ Si veda **J.A. AUNIÒN**, *La Iglesia gana la reforma educativa*, in *El País* del 17 maggio 2013 (http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/05/17/actualidad/1368789921_570541.html).

⁵ **A.E. GÜRCAN**, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

⁶ Per approfondimenti sull'insegnamento della religione in Inghilterra si veda **D. GILLARD**, *Education in England: a brief history* (2007), in www.educationengland.org.uk; **R. JACKSON, K. O'GRADY**, *Religions and education in England: social plurality, civil religion and religious education pedagogy*, in *Religion and education in Europe: Developments, Contexts and Debates* (2007), **R. JACKSON, S. MIEDEMA, W. WEISSE, J.P. WILLAIME**, *Religion and Education in Europe*, Waxmann, Monaco, 2002, pp. 181-202,



Altro elemento che va considerato nell'esame dei rapporti tra scuola e religione in Europa è l'influenza della tradizione liberale sulla struttura dei sistemi scolastici europei, o meglio delle sue varianti⁷. Se la tradizione liberale classica si è battuta contro lo "Stato educatore"⁸ a sostegno del pluralismo dei modelli educativi⁹, il liberalismo continentale declina, invece, il proprio laicismo in modo diverso, considerando il controllo dello stato sull'educazione come un mezzo per contrastare l'influenza che la Chiesa cattolica esercita sulle istituzioni e sulla società, anche attraverso le scuole private confessionali.

Il dibattito riguardo al pluralismo dei programmi educativi e ai rapporti tra stato e religione in Europa ha avuto come risultato la nascita di due principali modelli: quello anglosassone, che predilige il pluralismo e la libertà della scuola, e quello dell'Europa latina, per lo più ostile alle scuole private e confessionali, che, tuttavia, deve costantemente gestire il rapporto con una cultura e una maggioranza cattolica dal peso non indifferente.

Infine, in materia di rapporti tra stato, chiese e sistema scolastico non va sottovalutata l'influenza del Consiglio d'Europa e dell'Unione Europea nel promuovere un'educazione basata su valori e tradizioni costituzionali comuni, improntati al rispetto delle diversità religiose e culturali.

In un contesto sociale sempre più complesso e diversificato, l'obiettivo è quello di creare sistemi educativi funzionali alle esigenze d'integrazione socio-culturale e al dialogo interreligioso tra i diversi popoli europei e tra costoro e gli immigrati provenienti dai Paesi arabo-islamici, dall'Africa sub-sahariana e dall'Asia.

Proprio il fenomeno migratorio, e la conseguente formazione di comunità multietniche e multi-religiose che risiedono stabilmente sul territorio, ha portato l'Europa a dover fare fronte a nuove richieste di riconoscimento e tutela dei simboli, delle pratiche e delle ricorrenze religiose; nonché del diritto di ciascuna minoranza di organizzarsi su base

⁷ Per approfondimenti sulle varianti di liberalismo europeo cfr. **G. DE RUGGIERO**, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1925, e successive edizioni; **J. GRAY**, *Liberalismo*, Garzanti, Milano, 1989; **R. DWORKIN**, **S. MAFFETTONE**, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Bari, 2008.

⁸ **C. CARDIA**, *Il problema della scuola*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2010.

⁹ John Stuart Mill, in particolare, considera l'educazione di Stato come un modo per far sì che gli uomini vengano "modellati tutti eguali", mentre sarebbe auspicabile potere accedere a una pluralità di modelli educativi in competizione tra loro, così da contribuire a "mantenere un certo livello qualitativo generale": **J.S. MILL**, *Saggio sulla libertà* (1858), Giuffrè, Milano, 1978, p. 39.



identitaria, sia come comunità che a livello istituzionale¹⁰. Tra le altre, la religione islamica è forse quella che pone maggiori sfide per via delle caratteristiche peculiari dell'Islam rispetto alla tradizione culturale e storica europea.

Contemporaneamente al tentativo di dare risposte adeguate alle richieste della comunità multi-religiosa nel rispetto del pluralismo e dell'esercizio dei diritti fondamentali dell'individuo e della collettività, si assiste a uno sforzo da parte degli Stati per salvaguardare la propria identità culturale, anche attraverso la religione.

Mentre la Francia difende la *laïcité* dell'apparato statale come tratto identitario e distintivo della propria società¹¹, e consacra la scuola pubblica

¹⁰ **M.G. BELGIORNO DE STEFANO**, *L'insegnamento della religione sotto il controllo della Corte Europea dei Diritti umani*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2008.

¹¹ Il modello di *laïcité* che caratterizza l'ordinamento francese viene spesso citato come esempio di peculiare rapporto tra Stato e religione che sfocia nel *laicismo*. Oltre a una componente liberale e d'ispirazione positivista, infatti, la laicità "alla francese" presenta di fatto forti tendenze antireligiose. La fede viene vista esclusivamente come un fatto privato, che non concorre alla formazione del buon cittadino francese, ma, al contrario, mina la stabilità dello Stato e la fedeltà ai valori laici della Repubblica. Sul tema **P. CAVANA**, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 25 del 2016. Nell'ambito del cammino di secolarizzazione intrapreso dall'Europa a partire dalla seconda metà del XVI secolo, la Francia adottò un preciso programma di laicizzazione delle istituzioni, che raggiunse l'apice con le leggi emanate durante la Terza Repubblica. Emblematici furono i provvedimenti introdotti con la riforma scolastica di Jules Ferry (circolare Duvaux ai prefetti del 2 novembre 1882 e istruzioni generali del 9 aprile 1903) e la legge di separazione del 9 dicembre 1905 che vietano l'esposizione di simboli religiosi nei luoghi pubblici. Cfr. **P. OGNIÉR**, *La laïcité scolaire dan son histoire (1880 - 1945)*, in I. Lequin (a cura di), *Historire de la laïcité*, CRDP de Franche-Comte, Paris, 1994, p. 100. Nonostante alcuni sforzi compiuti per rendere le disposizioni meno "traumatiche" per la popolazione locale, di fatto, attraverso queste leggi, in Francia, la secolarizzazione e la laicizzazione si impongono in modo forte e peculiare: "non è più soltanto questione di instaurare un regime che garantista a ognuno la libertà delle sue scelte e l'uguaglianza fra le confessioni, e in cui lo Stato rispetti le religioni" ma "dato che la religione rappresenta una minaccia permanente per i principi e i valori della società moderna, dovere dello Stato è di mettere in campo una legislazione capace di combatterne l'influenza", scrive **R. RÉMOND**, *Religione et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles (1789 - 1998)*, Editions du Seuil, Paris, 1998 (traduzione italiana: *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 197 ss.). Per approfondimenti sul dibattito riguardante i simboli religiosi nella sfera pubblica e le tradizioni costituzionali dei diversi Paesi d'Europa cfr. **P. CAVANA**, *I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 28 del 2012; **C. CARDIA**, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*, Allemandi & C., Torino, 2010; **N. COLAIANNI**, *Il crocifisso in giro per l'Europa: da Roma a Strasburgo (e ritorno)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2010. L'orientamento laicista francese non



a “*sanctuaire républicaine*”¹², l’Inghilterra del multiculturalismo conserva l’anglicanesimo come religione di stato, e l’Italia cerca di coniugare l’art. 7 della Costituzione con la garanzia di libertà per le religioni “diverse dalla cattolica” (art. 8 Cost.) e il dettato della legge n. 1159 del 1929¹³ e relativo regolamento di attuazione¹⁴, che continuano a regolare i rapporti tra lo Stato italiano e le religioni sprovviste di intesa.

Ancor più che il dettato costituzionale in materia di rapporti tra stato e confessioni religiose, è interessante notare come nel sistema scolastico italiano non sia mai venuto meno l’insegnamento della religione cattolica¹⁵, considerata come uno degli elementi caratterizzanti della cultura e della tradizione del Paese¹⁶.

ha portato solo alla rimozione del crocifisso nelle scuole pubbliche ma ha colpito anche simboli religiosi individuali, ossia simboli e indumenti per mezzo dei quali il fedele manifesta la propria appartenenza religiosa. Famosissimo è il dibattito sorto intorno all’uso del velo da parte delle studentesse musulmane, in particolare a seguito dell’entrata in vigore della legge n. 2004-228 del 15 marzo 2004, con cui la Francia ha introdotto il divieto nelle scuole pubbliche di portare “*segni o abbigliamenti mediante i quali gli alunni manifestano vistosamente (*ostensiblement*) una appartenenza religiosa*” (art. 1). Sono esenti dal divieto solo i segni discreti (*discrets*), ad esempio piccole medaglie. La legge ha prodotto conseguenze negative notevoli dal momento che non solo finisce con il discriminare le studentesse di religione e cultura islamica, ma le spinge anche a preferire scuole private confessionali, non soggette al divieto del velo, impendendo così alla scuola pubblica di svolgere, oltre che una funzione educativa a livello nozionistico, una funzione “integrativa” e d’inserimento armonioso di studenti con diversi retroterra culturali all’interno della società francese. Per approfondimenti sulla questione del velo si veda **P. CAVANA**, *Laicità e simboli religiosi*, in **AA. VV.**, *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, ed. Studium, Roma, 2007, p. 165 ss; **N. FIORITA**, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2012. Per approfondimenti sul modello di laicità alla francese cfr. **J. BAUBÉROT**, *Histoire de la laïcité française*, PUF, Paris, 2000.

¹² *Discours prononcé par M. Jacques Chirac, Président de la République, relatif au respect de la laïcité dans la République*, Palais de l’Elysée, 17 décembre 2003, in *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Les éditions des Journaux Officiels, Paris 2004, p. 6

¹³ Legge 24 giugno 1929, n. 1159, *Disposizioni sull’esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*.

¹⁴ Regio Decreto 28 febbraio 1930, n. 289, *Norme per l’attuazione della Legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato*

¹⁵ **P. CAVANA**, *L’insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 25 del 2016. **N. COLAIANNI**, *La via italiana all’incertezza costituzionale: il caso dell’ora di religione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., ottobre 2009.

¹⁶ Attualmente, l’insegnamento religioso nel sistema scolastico italiano è disciplinato dall’Accordo di revisione concordataria del 1984, che prevede l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche di ogni ordine e grado come parte del “patrimonio



Altri tentativi di preservare una particolare identità religiosa si riscontrano in Norvegia, dove la Costituzione riconosce come religione ufficiale la Chiesa Evangelica Luterana¹⁷; e in Grecia, che rivendica con orgoglio l'appartenenza alla tradizione ortodossa e l'insegnamento della stessa nelle scuole elementari.

La Turchia, che costituisce il caso studio di questo lavoro, fonda lo Stato su un modello di laicità (*laiklik*) che, se da un lato tutela le minoranze non-musulmane, dall'altro porta avanti politiche di costruzione dell'identità nazionale attraverso l'omogeneizzazione delle minoranze musulmane, in particolar modo degli aleviti, i quali vengono arbitrariamente considerati dal governo turco come appartenenti a una "corrente culturale" all'interno dell'Islam sunnita¹⁸.

storico del popolo italiano" (art. 9, n. 2, legge 25 marzo 1985, n. 121), Cfr. Corte cost. sent. 12 aprile 1989, n. 203, che riconobbe la coerenza dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche con il principio di laicità dello Stato italiano. Il rispetto della "libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori" (art. 9, legge n. 221 del 1985) consisterebbe nella possibilità, per i genitori e gli alunni, di scegliere se avvalersi o meno dell'insegnamento della religione. Cfr. P. CAVANA, *L'insegnamento religioso*, cit.; Corte cost. 14 gennaio 1991, n. 13, in *Il Foro italiano*, 1991, I, cc. 365-373, con nota di N. COLAIANNI, *Ora di religione: «lo stato di non obbligo»*, cc. 365-371, e in *Il Corriere giuridico*, 1991, pp. 426-430, con nota di S. FERRARI, *Ora di religione. La Corte costituzionale interviene sullo stato di non-obbligo*.

Lungi dal risolvere la questione dell'"ora di religione", la revisione concordataria ha aperto accessi dibattiti riguardo a diverse questioni pratiche: dalla natura curriculare o meno dell'insegnamento della religione allo *status* giuridico dei docenti di religione; dalla sola tutela degli alunni "non avvalentisi" alla possibilità di offrire un insegnamento religioso che sia veramente plurale e aperto alla conoscenza di altre fedi religiose, che si vanno diffondendo sempre di più in Europa. In argomento cfr. D. BIANCHINI JESURUM, *Ruolo della famiglia e della scuola nel cammino verso l'integrazione*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015; C. CARDIA, *Il problema della scuola*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2010.

¹⁷ L'art. 2 della Costituzione norvegese contiene quella che è stata definita la "clausola di vocazione cristiana", affermando che "chiunque risiede nel Regno di Norvegia gode della libertà di religione e la religione evangelica luterana è la religione ufficiale dello Stato. Gli abitanti del Regno che la professano sono tenuti ad allevare i loro figli in questa fede" M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *L'insegnamento della religione*, cit., pp. 11-17.

¹⁸ La laicità (*laiklik*) costituisce una delle "sei frecce" del progetto di Mustafa Kemal per la costruzione di una "nuova Turchia" sulle rovine dell'Impero Ottomano, insieme al repubblicanesimo, nazionalismo, populismo, statalismo e rivoluzionismo. Per un approfondimento sul modello laico della Turchia e le sue origini si vedano R. BOTTONI, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia: Alle origini del principio di laicità*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, vol. 74, n. 2 (294), aprile-giugno 2007, pp: 242-260 (<http://www.jstor.org/stable/4274058>); S.T. BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità*



Nell'ambito di una serie di politiche integrazioniste, l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche svolge un ruolo cardine in Turchia e, pertanto, è stato aspramente criticato dalla comunità alevita in patria, nonché dagli esponenti della diaspora, presenti soprattutto in Germania.

La questione è arrivata dinanzi alla Corte Europea dei Diritti Umani andando a inserirsi nell'elenco delle sentenze in cui la CEDU è stata chiamata a difendere la laicità, neutralità e imparzialità dello Stato nei confronti delle confessioni religiose.

2 - La Corte Europea dei Diritti Umani e l'istruzione religiosa

Dal momento della sua istituzione, nel 1959, la Corte di Strasburgo ha emesso numerosi giudizi in favore di una modifica delle politiche di insegnamento della religione degli Stati membri del Consiglio d'Europa (e dell'Unione Europea)¹⁹. Le sentenze della Corte, di volta in volta, hanno riguardato la struttura educativa delle scuole pubbliche, specifici insegnamenti ritenuti eticamente e spiritualmente "sensibili"²⁰, l'esposizione di simboli religiosi negli edifici scolastici²¹.

costituzionale in Turchia (*Türkiye Cumhuriyeti*), in *Diritto e religioni*, 2, p. 151 ss., 2007, C. Decaro Bonella (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Carocci, Roma, 2013. Per approfondimenti sulla questione delle minoranze all'interno dello stato laico di Turchia, con particolare riguardo alla comunità alevita, cfr. **D. DOGANYILMAZ**, *Religion in Laic Turkey: the case of Alevis*, in *Quaderns de la Mediterrània*, 18-19, Rovira i Virgili University, Tarragona (Spagna), 2013; **M. DRESSLER**, *The religio-secular continuum. Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism*, in *After Secular Law*, edito da W. Fallers Sullivan, R.A. Yelle, M. Taussing-Rubbo, Oxford University Press, 2011, pp. 221-241; **I. GÖZAYDIN**, *Religion, Politics and The Politics of Religion in Turkey*, in *Occasional Paper*, 121, Liberal Institute, 2013; **S. MURAT**, *Whiter with secularism or just undemocratic laiklik? The evolution and future of secularism under the AKP*, in *The Uncertain path of the "New Turkey"*, a cura di V. Talbot, ISPI, 2015.

¹⁹ Com'è noto, tutti i 28 Stati membri dell'Unione Europea sono contestualmente membri del Consiglio d'Europa, composto complessivamente da 47 Stati.

²⁰ **V. TURCHI**, *Libertà religiosa e libertà di educazione di fronte alla Corte di Strasburgo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 29 del 2012, p. 32 ss. Per quanto riguarda il dibattito sull'insegnamento obbligatorio della religione sotto il profilo dell'obiezione di coscienza si veda **J. MARTÍNEZ-TORRÓN**, *La objeción de conciencia en el derecho internacional*, in *Quaderns di diritto e politica ecclesiastica*, 1989/2, p. 188 ss.

²¹ La bibliografia sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani in materia di libertà di educazione e libertà di religione è molto ampia, tra gli altri cfr. **V. TURCHI**, *Libertà religiosa e libertà di educazione*, cit., p. 32 ss.; **B. CONFORTI**, *La tutela internazionale della libertà religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 2002, p. 269 ss.; **J. MARTÍNEZ TORRÓN**, *Liberdad de expresión y libertad religiosa en la jurisprudencia de*



Le leggi e le prassi in materia di istruzione variano nei diversi Paesi; tuttavia, l'art. 2 del primo Protocollo della *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* fornisce un quadro generale del diritto all'istruzione, affermando che:

“Il diritto all'istruzione non può essere rifiutato a nessuno. Lo Stato, nell'esercizio delle funzioni che assume nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, deve rispettare il diritto dei genitori di provvedere a tale educazione e a tale insegnamento secondo le loro convinzioni religiose e filosofiche”²².

Questa disposizione, insieme all'art. 9 (*Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*), l'art. 10 (*Libertà di espressione*), l'art. 11 (*Libertà di riunione e di associazione*) e l'art. 14 (*Divieto di discriminazione*) costituisce la base da cui la Corte è partita per pronunciarsi sul ruolo della religione nelle scuole pubbliche e influenzare le politiche dei Paesi membri del Consiglio d'Europa in materia di istruzione religiosa.

Particolare attenzione è stata data alla questione dell'insegnamento obbligatorio della religione e alla richiesta di esonero in nome della “libertà di pensiero, di coscienza e di religione” (art. 9 della CEDU) e del sopracitato art. 2 del Protocollo addizionale della Convenzione.

Nel 1973, la Commissione²³ si era occupata per la prima volta di insegnamento religioso obbligatorio del caso *Karnell e Hardt c. Svezia*

Estrasburgo, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2008, p. 15 ss.; **A. CANNONE**, *Gli orientamenti della giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1996, p. 264 ss.; **J. PASQUALI CERIOLI**, *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., gennaio 2011, p. 9 ss.

²² Consiglio d'Europa, *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, 1952 (http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf).

²³ Fino al 1° novembre 1998, data in cui entra in vigore l'XI Protocollo aggiuntivo alla Convenzione, dell'11 maggio 1994, il sistema di giustizia della CEDU, che permette la giustiziabilità dei diritti riconosciuti nella Convenzione, si strutturava in due organi con funzioni diverse. La Commissione si occupava di valutare in via preliminare la ricevibilità dei ricorsi. L'intervento della Corte era eventuale e successivo, perché subordinato al giudizio della Commissione e all'accettazione da parte degli Stati della giurisdizione di Strasburgo. Prima dell'entrata in vigore del Protocollo aggiuntivo, infatti, sia il ricorso individuale che la competenza obbligatoria della Corte erano soggetti alla scelta facoltativa di ciascuno Stato. Ciò rendeva il sistema di giustizia della CEDU molto più incerto. Cfr. **V. TURCHI**, *Libertà religiosa e libertà di educazione*, cit., p. 32 ss. Oggi, esiste un'unica Corte permanente la cui giurisdizione, così come il sistema di ricorsi individuali, sono obbligatori per tutti gli stati firmatari della CEDU. Per approfondimenti si veda **C. ZANGHÌ**, *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Enciclopedia giuridica*, IX, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana (Treccani), 2002 (*Aggiornamento*).



(ricorso n. 4733/71, rapporto 28 maggio 1973), che vedeva protagonisti due genitori svedesi appartenenti alla Chiesa evangelica-luterana di Svezia, i quali chiedevano di poter provvedere autonomamente all'istruzione religiosa dei figli, in sostituzione delle ore di religione previste dalla scuola pubblica svedese. Il procedimento non arrivò mai dinanzi alla Corte poiché la Svezia, che inizialmente aveva negato l'esonero dalla frequenza, asserendo che esso è giustificato solo per religioni diverse dal cristianesimo²⁴, accettò infine le richieste dei ricorrenti.

Decisamente rilevanti al fine dell'esame degli esiti del ricorso della comunità alevita alla Corte di Strasburgo sulla questione dell'istruzione religiosa, al quale questo lavoro è dedicato, sono, invece, le sentenze *Kjeldsen, Busk Madsen e Pedersen c. Danimarca*²⁵, del 7 dicembre 1976, e *Folgerø e altri c. Norvegia*, del 26 giugno 2007²⁶, le quali hanno tracciato le linee guida per la Corte in materia di rispetto delle convinzioni religiose e filosofiche dei genitori e dell'ampiezza dei limiti di autonomia dello Stato circa le modalità di applicazione degli obblighi derivanti dalla CEDU (*margin di apprezzamento*)²⁷.

In estrema sintesi, il caso *Kjeldsen, Busk Madsen e Pedersen c. Danimarca* non riguarda propriamente l'insegnamento della religione ma la scelta da parte della Danimarca d'impartire nelle scuole pubbliche l'educazione sessuale non come insegnamento autonomo ma come materia "integrata" in altre discipline scolastiche. Ciò non permetteva agli alunni di usufruire di alcun esonero per contrasti con l'appartenenza religiosa o le

²⁴ V. TURHI, *Libertà religiosa e libertà di educazione di fronte alla Corte di Strasburgo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit, p. 33.

²⁵ Corte CEDU caso *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark* (sentenza del 7 dicembre 1976, serie A n. 23, §§ 50-54).

²⁶ Corte CEDU, caso *Folgerø e altri contro Norvegia*, Grande Camera (sentenza del 29 giugno 2007), ricorso n. 15472/02.

²⁷ È importante notare che la Convenzione dev'essere necessariamente integrata nell'ordinamento giuridico di ciascuno Stato firmatario. La Corte, dunque, agisce in base al principio di sussidiarietà, allorquando cioè si esauriscano tutti i rimedi giurisdizionali interni volti a fare valere il riconoscimento e l'applicazione effettiva degli obblighi pattizi (artt. 13, 35 della CEDU). Inoltre, la maggior parte delle volte, la Corte si pronuncia in maniera da creare obblighi in capo agli Stati per ciò che concerne il risultato da raggiungere, ma lascia il legislatore nazionale libero di decidere sulle modalità di applicazione della sentenza. Tale approccio metodologico viene definito "*margin di apprezzamento*". Cfr. P. TANZARELLA, *Il margine di apprezzamento*, in *I diritti in azione*, a cura di M. Cartabia, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 149 ss. Se da una parte questa "flessibilità" permette agli Stati di bilanciare gli obblighi della Convenzione con altre esigenze nazionali, dall'altra crea non pochi problemi in caso di mancata o insoddisfacente implementazione delle sentenze della Corte.



convinzioni morali dei genitori (artt. 8, 9 e 10 CEDU; art. 2 Protocollo n. 1).

Nonostante esistesse la possibilità che la materia insegnata potesse confliggere con le convinzioni religiose o morali dei genitori, la Corte di Strasburgo decise di non accogliere il ricorso delle tre coppie di cittadini danesi affermando che, fintantoché l'insegnamento dell'educazione sessuale veniva impartito in modo *oggettivo, libero e pluralista*, la decisione di inserirlo nei piani di studio rientra nel legittimo margine di apprezzamento lasciato agli Stati nella determinazione dei contenuti educativi e dell'organizzazione scolastica²⁸.

In altre parole, purché l'insegnamento (religioso o di altra natura) si presenti "neutrale" e libero da ogni finalità di indottrinamento, può essere inserito nei programmi scolastici.

Il caso *Folgerø*, invece, coinvolge direttamente l'insegnamento religioso, e in particolare l'obbligatorietà della materia denominata "Cristianesimo, religione e filosofia" nelle scuole pubbliche norvegesi di primo e secondo grado²⁹. Anche in questo caso, la Corte, nel pronunciarsi, si sofferma soprattutto sull'obiettività e la neutralità dell'insegnamento.

La sentenza della Corte di Strasburgo afferma che i disequilibri qualitativi e quantitativi³⁰, uniti all'impossibilità di ottenere un esonero totale dalla frequenza del corso, ledono i diritti dei ricorrenti in quanto non rispondono alle esigenze di impartire un insegnamento che sia "obiettivo, critico e pluralista" e libero da obiettivi di "indottrinamento", così come previsto dall'interpretazione data dalla Corte all'art. 2 del Protocollo addizionale³¹.

Nel condannare la Norvegia, tuttavia, la Corte di Strasburgo precisa che il fatto che una parte consistente del programma fosse dedicata alla conoscenza del cristianesimo non lede di per sé le norme pattizie. In ragione

²⁸ V. TURCHI, *Libertà religiosa e libertà di educazione*, cit., p.35.

²⁹ Legge del 13 giugno 1969, n. 24, riformata nel 1998. Cfr. M. PARISI, *Insegnamento religioso, neutralità dell'istruzione pubblica ed educazione alla cittadinanza democratica: il caso Folgerø contro Norvegia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, vol. 17, n. 3, 2009.

³⁰ Nell'intento del legislatore norvegese, l'insegnamento denominato "Cristianesimo, religione e filosofia" dovrebbe fornire agli studenti una conoscenza generale della religione cristiana e delle più importanti correnti religiose e filosofiche. La presunzione di pluralismo, tuttavia, viene contraddetta dai programmi di insegnamento, i quali prevedono per il 55% la trattazione di argomenti attinenti al cristianesimo, con una netta predominanza della tradizione luterana, mentre solo il 25% del programma è dedicato a tradizioni non cristiane, e appena il 20% alla filosofia e all'etica. V. TURCHI, *Libertà religiosa e libertà di educazione*, cit.

³¹ Corte CEDU, caso *Folgerø e altri c. Norvegia*, Grande Camera, sentenza del 26 giugno 2007, cit., par. 84.



dell'importanza che la tradizione cristiana riveste nella storia e nella cultura del Paese, infatti, il governo norvegese è legittimato ad avvalersi del margine di apprezzamento di cui godono gli Stati nell'adattarsi agli obblighi della CEDU, a patto che venga garantita agli studenti un'effettiva possibilità di esonero³².

Riassumendo, si può dire che, pronunciandosi in merito ai casi *Kjeldsen e altro c. Danimarca* e *Folgerø e altri c. Norvegia*, la Corte di Strasburgo ha abbracciato un'interpretazione alquanto restrittiva riguardo ai parametri che lo stato è tenuto a seguire in materia di rispetto delle convinzioni dei genitori degli alunni, mentre ha sancito un ampio margine di manovra nel regolare e organizzare i piani di studio³³.

Nonostante vi siano puntualmente delle discrepanze tra i giudizi della Corte e il successivo comportamento degli Stati, a causa del già citato margine di apprezzamento, le decisioni prese in materia di istruzione religiosa hanno comunque influenzato le politiche interne dei Paesi coinvolti e contribuito a sollevare il dibattito pubblico sul rapporto tra stato, sistema educativo e religioni, soprattutto per ciò che concerne i diritti delle minoranze.

Oltre alle sentenze già menzionate e al caso *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, che esamineremo in seguito, sono sempre più numerosi i casi in cui la Corte è chiamata a intervenire in materia d'insegnamento della religione; tra questi, a titolo di esempio, un caso riguardante il regime linguistico del Belgio³⁴ (1956); il caso *Grzelak c. Polonia*³⁵ e, più recentemente, il caso *Mansur Yalçın e altri c. Turchia*³⁶.

3 - Scuola e religione in Turchia

In Turchia il sistema educativo è altamente centralizzato e il contenuto è regolato dalla Costituzione, dal governo e dal Consiglio nazionale dell'Educazione³⁷ la cui maggioranza è legata al partito dell'AKP³⁸.

³² V. TURCHI, *Libertà religiosa e libertà di educazione*, cit., p. 39.

³³ J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La objeción de conciencia*, cit., pp. 189-191.

³⁴ Corte CEDU, caso «relativo a certi aspetti del regime linguistico dell'insegnamento in Belgio» c. Belgio sentenza del 23 luglio 1968, Série A n. 6.

³⁵ Corte CEDU, caso *Grzelak c. Polonia*, Grande Camera, sentenza del 15 giugno 2010, ricorso n. 7710/02.

³⁶ Corte CEDU, caso *Mansur Yalçın e altri c. Turchia*, Grande Camera, sentenza del 16 settembre 2014, ricorso n. 21163/11.

³⁷ A.E. GÜRCAN, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

³⁸ Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (in turco: *Adalet ve Kalkınma Partisi*), fondato nel



Nonostante il carattere dichiaratamente laico dello Stato, l'Islam ha sempre esercitato un ruolo cardine nel panorama sociale e istituzionale del Paese. Sin dalla guerra d'indipendenza (1919-1922), la comune appartenenza alla religione islamica, più che il fattore linguistico, aveva fatto sì che un tessuto sociale multietnico si mobilitasse per la creazione di un nuovo Stato nazionale. Una volta fondata la Repubblica di Turchia (1923), l'élite kemalista continuò a tenere in grande considerazione l'Islam sunnita come mezzo per costruire l'identità turca, pur promuovendo un modello di stato secolare.

Il simbolo del singolare rapporto tra stato e religione in Turchia è il Consiglio per gli affari religiosi (in turco: *Diyanet İşleri Başkanlığı*), un organo amministrativo istituito nel 1924 in sostituzione del Ministero per gli Affari Religiosi (*Şeriye Vekaleti*). Se da un lato il Consiglio ha il compito di regolare tutte le questioni religiose nel rispetto del principio di laicità, dall'altro istituzionalizza di fatto l'influenza dell'Islam sunnita in Turchia³⁹, riconoscendo alcuni diritti alle confessioni non musulmane (sul modello del *millet* ottomano⁴⁰), ma praticando politiche di omogeneizzazione nei confronti delle minoranze musulmane.

L'evoluzione delle politiche religiose nel Paese influenza direttamente l'organizzazione del sistema scolastico e il contenuto dei programmi educativi.

Fino al 1946 il sistema educativo turco si ispirava al modello laico francese. In seguito, l'insegnamento della religione divenne prima opzionale e poi, dal 1950, obbligatorio nelle scuole di quarto e quinto livello, pur lasciando la possibilità agli studenti di essere esonerati dalla frequenza. Nel 1956, le classi di religione divengono obbligatorie anche nelle scuole secondarie di primo grado e, nel 1967, in quelle di secondo grado⁴¹.

Negli anni successivi al colpo di stato del 1980, la Turchia promosse l'insegnamento religioso come mezzo per salvaguardare il secolarismo attraverso la "corretta" rappresentazione della religione (islamica). A tale scopo, l'art. 24 della nuova Costituzione pose l'istruzione religiosa ed etica sotto il controllo dello Stato e la rese obbligatoria per le scuole primarie e

2001 dai membri di diversi partiti conservatori, ispirato all'Islam politico e sostenitore dell'economia di mercato. È il principale partito turco e ha vinto più di ogni altro partito nelle ultime quattro tornate elettorali (2002, 2007, 2011 e 2015). Il fondatore è Recep Tayyip Erdoğan, presidente della Repubblica Turca. Cfr. **P. MAGRI**, *Introduction*, in *The Uncertain path of the "New Turkey"*, edito da V. Talbot, ISPI-Epoké, Milano, 2015.

³⁹ **I. GÖZAYDIN**, *Religion, Politics and The Politics of Religion in Turkey*, in *Occasional Paper*, cit., 2013.

⁴⁰ **R. BOTTONI**, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano*, cit.

⁴¹ **A.E. GÜRCAN**, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.



secondarie⁴². Tale articolo è rimasto immutato ed è ampiamente criticato sia dai sostenitori del secolarismo che dalle minoranze religiose.

Oggi, i testi scolastici obbligatori nella scuola turca prediligono l'insegnamento dell'Islam sunnita a detrimento delle altre confessioni. Inoltre, mentre è prevista per ebrei e cristiani la possibilità di essere esonerati dalle frequenze delle ore di religione, questo stesso diritto viene negato agli appartenenti alle altre organizzazioni islamiche, tra cui gli aleviti⁴³.

4 - Alevismo e insegnamento della religione: il caso *Zengin v. Turchia*

In quanto Stato membro del Consiglio d'Europa e dell'OSCE, la Turchia è tenuta all'osservanza degli standard promossi da queste organizzazioni. Inoltre, l'eventuale ingresso del Paese nell'UE è subordinato al rispetto dei

⁴² A.E. GÜRCAN, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

⁴³ Il riconoscimento della comunità alevita costituisce una delle questioni più complesse per il moderno Stato turco. La stessa definizione di Alevismo è oggetto di un acceso dibattito, non solo in Turchia e in Europa ma tra gli stessi aleviti. L'Alevismo è stato descritto spesso come una tradizione culturale eterodossa e sincretica che assorbe elementi del Sufismo, dello Sciamanesimo pre-islamico e dell'Islam sciita. Alcuni studiosi considerano gli aleviti come una minoranza etnica, una comunità di origine rurale con una propria religione, cultura e proprie regole. Altri considerano l'Alevismo come un fenomeno principalmente politico, basato sulla cultura della tolleranza, incline alla democrazia e dedicata alla resistenza contro le ingiustizie. Tuttavia, l'alevismo è soprattutto visto come un fenomeno religioso, pur non essendoci accordo tra gli studiosi (e gli stessi aleviti) sul fatto che si tratti di una vera e propria religione o una branca dell'Islam sciita. Oggi si stima che il 15-20 per cento della popolazione turca sia di origine alevita; approssimativamente un terzo degli aleviti parlano dialetti curdi (*Kurmanji* o *Zazaki*).

Cenni sull'Alevismo e sulla questione del riconoscimento si trovano in E. SHAKMAN HURD, *Alevis Under Law: The Politics of Religious Freedom in Turkey*, in *Journal of Law and Religion*, 24, 2014, pp. 416-435 (doi:10.1017/jlr.2014.18); E. MASSICARD, *The Alevis in Turkey and Europe: Identity Managing Territorial Diversity*, Routledge, Oxon-New York, 2012; D. DOGANYILMAZ, *Religion in Laic Turkey: the case of Alevis*, in *Quaderns de la Mediterrània*, cit., 2013.

Per un approfondimento riguardo agli aleviti e alla questione alevita in generale si vedano, tra gli altri: M. DRESSLER, *Making Religion through Secularist Legal discourse: The case of Turkish Alevism*, in M. DRESSLER, A. MANDAIR, *Secularism and religion-making*, Oxford University Press, 2011; M. DRESSLER, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, USA, 2013; D. SHANKLAND, *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular islamic tradition*, Routledge, London, 2007; M. ERTAN, *The Circuitous Politicization of the Alevism (1960-1980)*, LAP Lambert Academic Publishing, 2011; M. S'OKEFELD, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, Berghahn Books, Oxford, 2008.



criteri di Copenaghen (1993). È facile immaginare, dunque, come il rapporto tra Stato e religione e la difesa dei diritti delle minoranze non siano esclusivamente materia di politica interna, ma esercitino anche un peso considerevole sulla posizione del Paese sul piano internazionale.

La Turchia è il Paese con il maggior numero di ricorsi alla CEDU dal 1959 al 2014⁴⁴. Nel corso degli anni le sentenze della Corte hanno svolto un ruolo importante nell'influenzare le politiche interne del governo turco in numerosi campi, tra cui l'educazione e le libertà religiose.

Il dibattito sull'insegnamento della religione in Turchia è strettamente legato alla questione del riconoscimento dei diritti della minoranza alevita, come dimostra la storica sentenza *Hasan Eylem Zengin c. Turchia*.

Nel 2001 Hasan Zengin, padre di Eylem Zengin, allora iscritta al settimo livello della scuola pubblica di Avcilar, si rivolse al Direttorato per l'Educazione Nazionale e alle corti amministrative affinché sua figlia ottenesse l'esonero dalle lezioni di religione ed etica, obbligatorie nelle scuole pubbliche secondo l'art. 24 della Costituzione turca e la legge n.1739 sull'educazione pubblica.

Il signor Zengin fece appello alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, secondo cui i genitori hanno il diritto di scegliere il tipo di educazione da impartire ai propri figli. Inoltre, egli affermò che le modalità e i contenuti dei corsi di religione in Turchia sono incompatibili con il principio di secolarismo e non sono neutrali ma essenzialmente basati sull'insegnamento dell'Islam sunnita.

Tuttavia, con la sentenza del 3 giugno 2003, i giudici ritennero che non vi è contrasto tra i corsi di religione e la Costituzione e le leggi turche (CEDU, 2007). Tutte le richieste vennero rigettate.

Nel 2007, Hasan Zengin decise di adire la Corte di Strasburgo accusando la Turchia di violare il diritto dei genitori ad assicurare l'educazione e l'insegnamento ai figli secondo le loro convinzioni religiose. La Turchia, in difesa delle proprie politiche educative, affermò che il sistema scolastico turco è imparziale e che riferimenti all'alevismo sono presenti in alcuni testi scolastici.

I giudici, pur apprezzando il principio laico garantito dalla Costituzione della Repubblica di Turchia, condannarono lo Stato ritenendo discriminatoria la procedura di esonero dall'insegnamento della religione.

Secondo i giudici, infatti, obbligando i genitori a rivelare le proprie

⁴⁴ **ECHR**, "Violations by Article and by State - 1959-2014" (http://www.echr.coe.int/Documents/Stats_violations_1959_2014_ENG.pdf).



convinzioni religiose o filosofiche, la Turchia viola il diritto alla libertà di religione ed espone i cittadini a discriminazioni di matrice religiosa. In più, la Corte afferma che l'esonero dalle lezioni di religiose risulta insoddisfacente dal momento che riguarda solo due categorie di studenti turchi, ossia ebrei e cristiani. Nessun esonero è, invece, previsto per i figli di quei genitori che abbracciano un'interpretazione dell'Islam diversa da quella sunnita.

Inoltre, i riferimenti all'alevismo contenuti nei testi scolastici vengono considerati insufficienti e non soddisfano i requisiti di oggettività e pluralismo affermati dalla giurisprudenza precedente della Corte in materia di insegnamento della religione e rispetto dei diritti delle minoranze⁴⁵.

La decisione della CEDU è stata accolta con favore dai rappresentati della comunità alevita in Turchia e in Europa e ha assunto un particolare valore anche per quegli Stati europei che tendono a preservare o "rispolverare" il confessionismo di stato come mezzo di aggregazione nazionale e costruzione identitaria⁴⁶.

La sentenza *Hasan Eylem Zengin c. Turchia* ha trovato conferma in un'altra decisione della Corte nel caso *Mansur Yalçın e altri c. Turchia*⁴⁷.

Nel giugno del 2005, alcuni membri della comunità alevita inviarono una petizione al Ministero dell'Educazione per chiedere la riforma dei programmi di istruzione religiosa con l'inserimento di maggiori riferimenti alla cultura e alla filosofia alevita, nonché programmi di aggiornamento per gli insegnanti. A seguito dell'esito negativo della petizione, nel febbraio 2011, il caso venne portato dinanzi ai giudici di Strasburgo. Di nuovo la Turchia venne accusata di violare l'art. 9 (*Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*), l'art. 14 (*Divieto di discriminazione*) e l'art. 2 (*Diritto all'istruzione*) del Protocollo 1 della Convenzione.

È interessante notare come la Turchia, che era divenuta il simbolo della laicità scolastica vietando l'uso del velo islamico nelle scuole pubbliche⁴⁸, riceva una condanna da parte della Corte di Strasburgo per il

⁴⁵ Corte CEDU, sez. II, sentenza del 9 ottobre 2007, ric. 1448/04, *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*.

⁴⁶ **M.G. BELGIORNO DE STEFANO**, *L'insegnamento della religione sotto il controllo della Corte Europea dei Diritti umani*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2008.

⁴⁷ *Affaire Mansur Yalçın Et Autres C. Turquie*, 21163/11, Judgment (Merits), Court (Second Section), 16 settembre 2014 (<http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-146381>).

⁴⁸ Il divieto dell'utilizzo del velo o *foulard* islamico nelle scuole pubbliche è giunto fino alla Corte di Strasburgo con il caso *Leyla Şahin* contro Turchia, sentenza del 10 novembre 2005 (ricorso n. 44774/98). La decisione che ne deriva è frutto del riesame della precedente sentenza della Camera della stessa Corte, *Şahin c. Turchia* del 29 giugno 2004. La ricorrente,



rifiuto di concedere l'esonero dalla frequenza dell'ora di religione per gli appartenenti a minoranze islamiche.

In realtà, ciò è coerente con la funzione attribuita all'Islam sunnita nel corso del processo di *nation-building* iniziato con Mustafa Kemal Atatürk. La religione, lungi dall'essere considerata una minaccia alla fedeltà alla repubblica (come avviene in Francia), viene posta al servizio dello Stato, controllata affinché non mini il processo di modernizzazione e allo stesso tempo utilizzata come strumento di costruzione identitaria e omogeneizzazione sociale di una società decisamente variegata quale quella turca.

Nel pronunciarsi sul caso *Hasan Eyllen Zengin*, la Corte di Strasburgo ha adottato la linea di analisi già utilizzata in precedenti pronunce, valutando se l'insegnamento della religione viene impartito in modo *oggettivo, libero e pluralista*, le possibilità concrete di esonero dalla frequenza delle lezioni e l'assenza di finalità di indottrinamento. Il risultato dell'esame del caso seguendo questi parametri ha portato a una sentenza di condanna per la Turchia.

5 - La reazione alle sentenze in Turchia e in Europa

La reazione della Turchia alle decisioni della Corte di Strasburgo non è stata delle più soddisfacenti. In risposta alle critiche riguardo ai testi scolastici, il

studentessa presso la facoltà di medicina dell'Università di Istanbul, era stata allontanata dalla frequenza delle lezioni e dei tirocini a seguito del ripetuto rifiuto di rinunciare al velo nelle ore di lezione, violando così le leggi statali e i regolamenti dell'ateneo. La sentenza della Corte statuisce la legittimità della legge turca che vieta di indossare il velo nelle università in quanto tale divieto non viola i diritti e le libertà enunciati agli artt. 8, 9, 10 e 14 della Convenzione europea dei Diritti Umani, e all'art. 2 del Protocollo n. 1. Secondo i giudici, infatti, nel pronunciarsi sulle questioni che riguardano i rapporti tra stato e religioni, va tenuto conto dell'impatto che può avere la manifestazione di una particolare confessione in pubblico in un determinato stato. In sostanza, la Corte ritiene che solo lo Stato turco possa valutare al meglio le ragioni che lo hanno spinto a limitare i diritti delle studentesse musulmane tramite il divieto del velo. Ancora una volta, prevale il meccanismo del *margin of appreciation*. Tuttavia, nelle *dissenting opinions* che il giudice Tulkens ha allegato alla sentenza si sottolinea come i giudici abbiano aderito in modo acritico alle tesi sostenute dalla Turchia in difesa delle decisioni prese alla luce della propria interpretazione di laicità e dei presunti legami tra la scelta di indossare il velo e il sostegno all'estremismo islamico. Anche il margine di apprezzamento, spiega, dovrebbe essere accompagnato dalla supervisione della Corte; cosa che non è avvenuta nel caso di Leyla Sahin. Cfr. R. BOTTONI, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano*, cit., pp. 244-246.



Ministero dell'Istruzione ha previsto per i testi adottati a partire dall'anno accademico 2011/2012 l'inserimento di nuovo materiale sulla comunità alevita. Tuttavia, il nuovo capitolo dedicato agli aleviti è stato ampiamente criticato poiché considera l'alevismo come un'interpretazione Sufi dell'Islam⁴⁹.

Tutti i testi scolastici adottati per l'insegnamento della religione continuano a prediligere l'interpretazione sunnita (hanafita) dell'Islam e non contengono alcun riferimento al pluralismo religioso fino al 7° grado di istruzione⁵⁰.

Nel 2011, la nuova riforma scolastica ha prodotto, ancora una volta, risultati discriminatori per gli aleviti. Nell'ambito del "sistema 4 + 4 + 4" sono stati introdotti nuovi insegnamenti religiosi per l'anno accademico 2012/2013, tra cui "Corano" (*Kuran-i Kerim*), "La vita del Profeta Muhammed" (*Hz. Muhammed'in Hayati*) e altri "Insegnamenti religiosi di base". Nonostante vengano presentati come corsi a scelta all'interno del *curriculum* scolastico, la mancanza d'insegnamenti alternativi ne rende di fatto obbligatoria la frequenza⁵¹.

Infine, la nuova riforma prevede il superamento di un esame di Stato per il passaggio dalla scuola primaria alla scuola secondaria. Tra le diverse materie oggetto della prova sono previste anche domande relative ai corsi di religione. Ciò crea una discriminazione non solo nei confronti degli aleviti e delle minoranze musulmane, costrette a seguire corsi che ritengono discriminatori, ma anche delle minoranze non-musulmane che decidono di avvalersi della possibilità di essere esonerati dai corsi di religione, dal momento che non esistono test alternativi. Il Ministero dell'Istruzione ha considerato la possibilità di preparare esami specifici per gli ortodossi, i cristiani e gli ebrei, ma solo gli studenti di una scuola ebraica ne hanno usufruito per l'anno scolastico 2014/2015.

Anche per i test d'ingresso all'università sono previste domande di carattere religioso; tuttavia, coloro che sono esonerati dai corsi possono rispondere a cinque domande di filosofia⁵².

Nonostante le pressioni provenienti dalla comunità alevita e le sentenze della CEDU, l'insegnamento della religione nella forma

⁴⁹ Cfr. E. SHAKMAN HURD, *Alevi Under Law: The Politics Of Religious Freedom In Turkey*, in *Journal of Law and Religion*, cit., 2014; A.E. GÜRCAN, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

⁵⁰ A.E. GÜRCAN, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

⁵¹ A.E. GÜRCAN, *The Problems of Religious Education in Turkey*, cit.

⁵² OSYM Press Release on inclusion of Religion Culture and Moral Education Course questions in YGS, 4 gennaio 2013



d'interpretazione sunnita dell'Islam continua a giocare un ruolo importante nel sistema educativo turco.

Il ricorso degli aleviti non può però ritenersi del tutto inutile in quanto la Corte di Strasburgo, nel pronunciarsi in materia d'istruzione religiosa con il caso *Hasan Eylem Zengin*, non solo ha contribuito ad animare ulteriormente il dibattito sulla libertà di religione e i diritti delle minoranze tra la società civile e le istituzioni, in Turchia come in Europa, ma ha soprattutto riconosciuto i cittadini turchi di fede alevita come appartenenti a una comunità religiosa autonoma⁵³.

La Corte si pone, così, in aperto contrasto con le tesi sostenute dalla Turchia circa la natura delle credenze e dei riti dell'alevismo, il quale, secondo il governo, andrebbe considerato più come una corrente culturale o un gruppo mistico (*mystical group*)⁵⁴, che un vero e proprio culto religioso.

Nel definire chiaramente l'alevismo come confessione religiosa autonoma, i giudici della Corte vanno ben oltre il semplice pronunciarsi sulla questione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche turche. I giudici di Strasburgo, infatti, spostano l'attenzione al cuore della questione alevita, ossia la mancanza di riconoscimento da parte delle autorità statali, senza il quale difficilmente gli aleviti vedranno pienamente riconosciuti i propri diritti.

Di recente, la questione si è riproposta con la sentenza *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*⁵⁵ sul mancato riconoscimento legale dei *cemevi* (le case assembleari e di preghiera degli aleviti) e dei *dede* (i leader religiosi), nonché sul diritto dei cittadini di fede alevita di beneficiare di un servizio religioso pubblico, al pari della maggioranza musulmana sunnita.

Le richieste avanzate dalla comunità alevita, oltre ad avere un valore simbolico nell'ambito della lotta al riconoscimento da parte del governo,

⁵³ Nel pronunciarsi sul caso *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, la Corte di Strasburgo si era così espressa nei confronti dell'alevismo: "As to the Alevi faith, it is not disputed between the parties that it is a religious conviction which has deep roots in Turkish society and history and that it has features which are particular to it [...] It is thus distinct from the Sunni understanding of Islam which is taught in schools. It is certainly neither a sect nor a 'belief' which does not attain a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance [...] In consequence, the expression 'religious convictions', within the meaning of the second sentence of Article 2 of Protocol No. 1, is undoubtedly applicable to this faith": cfr. CEDU, caso *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, sez. II, sentenza del 9 ottobre 2007, ricorso n. 1448/04, § 66.

⁵⁴ Corte CEDU, caso *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*, Grande Camera, sentenza del 26 aprile 2016, ricorso n. 62649/10, §§ 43-44.

⁵⁵ Corte CEDU, caso *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*, Grande Camera, sentenza del 26 aprile 2016, ricorso n. 62649/10.



sono mosse da motivazioni pratiche.

Le restrizioni imposte dalle leggi interne, infatti, non consentono alla minoranza alevita il pieno esercizio della propria fede, costringendola a fare fronte a sempre maggiori problemi organizzativi e finanziari. Il problema si pone soprattutto nelle aree urbane, man mano che il numero di fedeli aumenta. La mancanza di sussidi statali, ad esempio, costringe gli aleviti, che pure pagano le tasse allo Stato turco, a provvedere a proprie spese all'acquisto dei terreni e alla costruzione dei *cemevi*, nonché alla retribuzione dei ministri di culto.

Inoltre, l'assenza di tutela legale per i luoghi di preghiera e i capi religiosi comporta una pluralità di approcci da parte delle amministrazioni locali nei riguardi delle richieste dei residenti aleviti.

Come si apprende da una lettera indirizzata da alcuni membri della comunità al Tribunale amministrativo di Ankara, mentre alcuni comuni turchi prevedono nei piani di sviluppo urbani la presenza di *cemevi*, considerati associazioni culturali, altri ne proibiscono espressamente l'edificazione⁵⁶.

Il 26 aprile 2016 la Grande Camera di Strasburgo si è pronunciata in favore dei ricorrenti aleviti, condannando la Turchia per la violazione dell'art. 9 (*Libertà di pensiero, coscienza e religione*) e dell'art. 14 (*Divieto di discriminazione*) della CEDU.

In estrema sintesi, nell'esame del caso *Izzettin Dogan*, la Corte affronta dettagliatamente la questione della necessità, in uno Stato democratico, dei limiti imposti agli aleviti. I giudici ritengono che l'attitudine delle autorità turche verso i cittadini di fede alevita e le loro pratiche religiose, insieme al rifiuto di riconoscere i *cemevi* come luoghi di culto, violino il diritto di questa minoranza a un'esistenza autonoma e a un pieno esercizio della propria fede religiosa, così come previsto dall'art. 9 della CEDU, fino a minacciarne la sopravvivenza.

Inoltre, come affermato anche dai ricorrenti, le restrizioni imposte dalle leggi turche contrastano con il dovere dello Stato di mantenere una condotta imparziale e neutrale nei confronti delle confessioni religiose.

Secondo i giudici, rifiutandosi di prendere in considerazione le richieste dei cittadini aleviti, la Turchia non tutela il pluralismo religioso,

⁵⁶ La lettera in questione, indirizzata da 1919 aleviti, inclusi i ricorrenti del caso *Izzettin Doğan*, al Tribunale amministrativo di Ankara nel 2005 viene riportata nella sentenza della CEDU sul caso *Izzettin Doğan c. Turchia* (par. 12) e riassume le principali richieste avanzate dalla minoranza alevita al governo turco, dal riconoscimento della propria religione e dei propri luoghi di culto alla questione dell'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche.



così come si richiede a uno Stato democratico⁵⁷.

Sebbene la Corte riconosca una certa libertà per gli aleviti nel professare la propria fede, evidenzia anche l'esistenza di una disparità di trattamento tra la comunità alevita e i cittadini che usufruiscono di servizi religiosi pubblici. Tale disparità, secondo la Corte, non si basa su motivazioni oggettive e giustificate, pertanto viola il divieto di discriminazione (art. 14 CEDU).

L'esito del ricorso nel caso *Izzettin Doğan* è da considerarsi rilevante per due motivi. Innanzitutto, viene ribadita e rafforzata la linea adottata dalla Corte di Strasburgo circa il riconoscimento dell'alevismo come religione autonoma e degli aleviti come minoranza bisognosa di tutela.

In più, essa arricchisce la giurisprudenza della CEDU in materia di rapporti tra Stato e confessioni religiose, analizzando un modello istituzionale che concede numerosi privilegi a una particolare comunità di fedeli (nel caso turco, i musulmani sunniti) prevedendo, tuttavia, delle restrizioni al diritto delle minoranze di esercitare liberamente e pienamente la propria religione⁵⁸.

Rifacendosi in numerosi passaggi alla sentenza *Hasan e Heylen Zengin c. Turchia* e al successivo caso *Mansur Yalçın e altri c. Turchia*, la Corte definisce espressamente l'alevismo come una confessione religiosa autonoma, avente delle caratteristiche evidentemente differenti dalla fede musulmana sunnita così come definita dal Consiglio per gli affari religiosi (*Diyanet*).

L'alevismo, secondo i giudici, non può essere semplicemente ricondotto a un'interpretazione sufi dell'Islam o a una corrente culturale, ma possiede quei caratteri di "*cogency, seriousness, cohesion and importance*"⁵⁹ che lo collocano di diritto tra le fila delle confessioni religiose (*religious convictions*).

Ciò fa sì che il ricorso dei cittadini aleviti ricada nell'ambito di applicazione dell'art. 9 della CEDU, configurandosi come violazione della libertà di religione e non solo come un caso di discriminazione.

La questione è stata oggetto di un lungo dibattito tra i giudici di Strasburgo e non sono mancate *dissenting opinions*.

⁵⁷ Corte CEDU, caso *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*, Grande Camera, sentenza del 26 aprile 2016, ricorso n. 62649/10, § 66 e § 178.

⁵⁸ **M. YILDIRIM**, *Grand Chamber Judgment in Izzettin Doğan and Others v. Turkey: More Than a Typical Religious Discrimination Case*, StrasbourgObservers, Blog, (www.strasbourgobservers.com), 18 luglio 2016.

⁵⁹ Corte CEDU, caso *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*, Grande Camera, sentenza del 26 aprile 2016, ricorso n. 62649/10, § 68.



I giudici Villegger, Keller e Kjølbros, ad esempio, sostengono che la Corte abbia spostato il *focus* della questione dalle reali richieste dei ricorrenti al problema del riconoscimento.

L'oggetto del ricorso, secondo i tre giudici, riguarda la richiesta degli aleviti di alcuni privilegi da parte dello Stato, al pari della comunità sunnita. Tuttavia, l'art. 9 non prevede alcun obbligo positivo per lo Stato, il quale non è tenuto a garantire alle diverse comunità di fedeli l'accesso a un servizio pubblico religioso, il riconoscimento dei luoghi di culto, la concessione dello *status* di funzionari pubblici per i leader religiosi e l'allocazione di fondi statali per il finanziamento delle attività di culto⁶⁰. Non vi sarebbe, dunque, violazione dell'art. 9, ma solo dell'art. 14 in combinato disposto con l'art. 9.

Un parere simile viene espresso dal giudice Silvis, il quale sostiene che si tratti di un caso di discriminazione religiosa e nulla più.

Tuttavia, se anche la Corte dimostra un certo attivismo nell'inquadrare la questione in termini di riconoscimento dell'alevismo come confessione autonoma, resta il fatto che le restrizioni alle quali gli aleviti sono sottoposti non solo non permettono loro di godere dei privilegi concessi ad altri luoghi di culto (*in primis*, le moschee); ma, come già accennato, privano la comunità di numerose tutele legali, rendono più difficile la celebrazione dei riti (*cem*) e ne rafforzano la marginalizzazione sociale.

La sentenza *Izzettin Doğan* ha dato ulteriore forza alle istanze di riconoscimento della minoranza alevita, le cui richieste hanno valicato i confini nazionali, alimentando l'interesse per la questione in tutta Europa.

La diaspora alevita nell'Unione Europea gioca un ruolo cardine come gruppo di pressione in favore di un'adeguata tutela delle minoranze e del riconoscimento dell'alevismo da parte dello Stato turco.

In Germania, in particolare, l'organizzazione *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu* (AABF) ha ottenuto il riconoscimento come organizzazione religiosa e rappresenta gli aleviti nel Paese. La legge che riconosce questa organizzazione è stata probabilmente ispirata dalla decisione del Parlamento europeo di finanziare le associazioni che promuovono la salvaguardia della cultura e dell'identità degli immigrati. Inoltre, la legge tedesca sugli stranieri (*Ausländergesetz*) incentiva la comunità alevita a organizzarsi su base identitaria, piuttosto che sotto altre forme, ad esempio

⁶⁰ Corte CEDU, caso *Izzettin Doğan e altri c. Turchia*, Grande Camera, cit., Joint Partly Dissenting And Partly Concurring Opinion Of Judges Villiger, Keller And Kjølbros, §§ 1-28.



come associazioni di lavoratori⁶¹.

Nel 2004, l'UE ha ufficialmente riconosciuto l'alevismo come una "minoranza musulmana non sunnita" e ha insistito (senza successo) sull'estensione dei diritti riconosciuti alle minoranze non musulmane ai curdi e agli aleviti in Turchia.

Nello stesso periodo, anche la Commissione di Venezia ha definito l'alevismo come una minoranza bisognosa di riconoscimento e protezione, attraverso l'adozione dell'opinione sullo *status* giuridico delle comunità religiose in Turchia⁶²

Infine, nel documento contenente la "*Strategia di allargamento e sfide principali*" del 2011 la Commissione europea ha ribadito la necessità di proteggere maggiormente le minoranze (con particolare attenzione per gli aleviti) e garantire la libertà di religione in Turchia.

Nel 2013, inoltre, il Consiglio dei ministri degli esteri ha adottato le "*Linee guida sulla promozione e la protezione della libertà di religione e di credo*", ideato per fornire agli operatori del Servizio europeo per l'azione esterna (SEAE) un prezioso strumento guida per dialogare con i Paesi terzi in materia di libertà religiosa e tutela delle minoranze.

6 - Conclusione

Fino a oggi, il governo turco non ha mai affrontato la questione alevita in modo coerente, limitandosi a periodiche propagande politiche in favore dell'apertura, seguite poi da blande riforme "cosmetiche" al solo scopo di placare l'opinione pubblica turca e internazionale.

Nonostante la comunità alevita abbia acquisito nel corso degli anni un considerevole peso politico in rapporto alla popolazione, il partito dell'AKP resta legato alla difesa dell'Islam sunnita come strumento identitario e non ha alcuna intenzione di riconoscere agli aleviti lo *status* di minoranza, con tutti i diritti che ne derivano.

Negli ultimi anni, tuttavia, le autorità turche subiscono una pressione sempre maggiore da parte delle organizzazioni alevite in patria e all'estero, così come da altre minoranze religiose (musulmane e non) e dagli intellettuali sunniti che chiedono il superamento dello *status quo*.

⁶¹ Cfr. E. SHAKMAN HURD, *Alevis Under Law: The Politics of Religious Freedom in Turkey*, in *Journal of Law and Religion*, cit., 2014.

⁶² CDL-AD(2010)005 *Opinion on the legal status of religious communities in Turkey and the right of the orthodox patriarchate of Istanbul to use the adjective "ecumenical"*, adopted by the Venice Commission at its 82nd Plenary Session (Venice, 12-13 March 2010).



Nel clima di confronto creatosi all'interno della società turca, sempre più istruita, informata e consapevole dei propri diritti, le sentenze della Corte di Strasburgo hanno sicuramente contribuito ad alimentare il dibattito sulla questione alevita e, più in generale, sul rispetto delle minoranze religiose nel Paese.

A livello internazionale, le pressioni sul governo turco sono aumentate. Nonostante la Turchia sembri essere meno entusiasta di un tempo riguardo a un eventuale ingresso nell'UE, la riapertura di alcuni capitoli e i recenti accordi in materia d'immigrazione mostrano come la volontà di dialogo con l'Europa non sia del tutto spenta.

Il dialogo europeo e l'interessamento delle istituzioni potrebbe far sì che i diritti degli aleviti turchi e delle altre minoranze non restino solo oggetto di dibattito politico interno. La questione alevita, infatti, potrebbe essere più facilmente risolta se inserita all'interno dei lavori di negoziazione per l'adesione all'UE o, in ogni caso, nell'ambito di un intenso dialogo tra l'Europa e il governo di Ankara.

Tuttavia, gli eventi recenti in Turchia, con il tentato golpe del 15 luglio 2016 e l'inasprimento delle politiche repressive da parte del governo di Erdoğan attraverso la proclamazione dello Stato di emergenza e la sospensione della CEDU, rendono più incerto il futuro dei diritti umani nel Paese e più probabile un ulteriore allontanamento dall'Europa. Nell'ambito delle purghe e delle repressioni, resta da vedere cosa sarà dei diritti delle minoranze.

L'epurazione portata avanti dal governo ha colpito non solo i settori della politica, della giustizia, gli ambienti militari e la società civile ma anche il settore educativo.

Sono circa 15.000 i funzionari del ministero dell'istruzione che hanno perso il lavoro, 21.000 le licenze revocate agli insegnanti, circa 1500 i presidi delle università che sono stati costretti a dimettersi⁶³.

Inoltre, il Consiglio per l'istruzione superiore ha vietato le missioni all'estero del personale accademico.

Al di là delle motivazioni di questa stretta del governo sulla scuola pubblica, che non sono del tutto chiare, appare ancora una volta evidente come l'istruzione sia uno strumento cardine nel controllo della società turca.

Il regime di Erdoğan, come già sottolineato, ha favorito l'insegnamento della religione islamica di ispirazione sunnita nell'intento, più volte espresso, di far crescere una generazione pia, unificata e

⁶³ Cfr. "I bersagli della repressione di Erdoğan dopo il Golpe in Turchia", in *Internazionale.it*, Quotidiano online, 20 luglio 2016.



omogeneizzata.

In quest'ottica, più la morsa del regime si stringe sulla società e diminuisce il potere d'influenza delle istituzioni europee e della Corte di Strasburgo, meno rassicuranti appaiono le prospettive future per la comunità alevita e le minoranze tutte in Turchia.