

IL DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA NELLO SPAZIO MEDITERRANEO: PRIMI APPUNTI PER UNA STORIA COMUNE

Alessandro Ferrari
Università dell'Insubria

Abstract: A widespread narrative assigns the monopoly of “religious freedom” to Europe and, in general, to the Western world, depicting the majoritarian-Muslim side of the Mediterranean as backward in the matter. This paper will challenge this perspective, showing how, on the one hand, it is difficult for the Northern side of the Mediterranean to conceive of a “right to religious freedom” really open to non-traditional European religious forms and, on the other, on the Southern side, distinguishing between religious and political spheres has a different history. If Europe is experiencing an autumnal retreat, the “Arab Spring”, on the contrary, has set in motion a forward-looking constitutional process destined to deeply change the perspective of the “right to religious freedom” in this area.

Keywords: Religious Freedom; Mediterranean see; Islam; Europe; Secularism; Nation-State.

Abstract: Una diffusa *vulgata* assegna all'Europa e, in generale, all'“Occidente”, il monopolio della “libertà religiosa” rappresentando la sponda Sud del mediterraneo, a maggioranza musulmana, come inevitabilmente arretrata e oscurantista in materia. Questo articolo intende presentare un quadro più complesso. Da un lato, esso mostrerà la difficoltà per la “sponda cristiana” del Mediterraneo a concepire ed attuare un “diritto di libertà religiosa” effettivamente aperto alla “nuova” religiosità europea. Dall'altro, esso evidenzierà la differente storia dei rapporti tra sfere religiosa e politica nella “sponda musulmana”. Se l'Europa sta vivendo un lungo autunno, in cui le conquiste del costituzionalismo contemporaneo del secondo dopoguerra paiono messe in discussione, la “primavera araba”, al contrario, ha messo in moto un processo costituzionale che può trasformare, in profondità, il “diritto di libertà religiosa” dei Paesi a maggioranza musulmana. In ogni caso, quella che è in gioco è una questione trans-mediterranea della cittadinanza costituzionale rispetto alla quale il “diritto di libertà religiosa” manifesta, ancora una volta, su entrambe le sponde, tutto il suo ruolo politico.

Parole chiave: Libertà religiosa; Mediterraneo; Islam; Europa; Laicità; Stato-nazione.

SOMMARIO: 1. Introduzione.- 2. La libertà religiosa nella “sponda cristiana”.- 3. La libertà religiosa nella “sponda musulmana”.- 4. Il “diritto di libertà religiosa” nella “sponda musulmana”: verso una contemporaneità alternativa?-5. Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

Parlare di libertà religiosa nei Paesi a maggioranza musulmana del Medio Oriente e del Nord Africa potrebbe apparire un mero esercizio retorico. Infatti, dal punto di vista europeo, l'idea che laicità, democrazia e libertà religiosa costituiscano un trio inseparabile, intimamente ed esclusivamente legato all'esperienza cristiana, è abbastanza diffusa. Secondo questo punto di vista, non solo il cristianesimo sarebbe l'unica tradizione religiosa in grado di separare Dio e Cesare consentendo a democrazia e libertà religiosa di prosperare, ma il rapporto di inversa proporzionalità tra Islam e i precedenti “valori Occidentali” risulterebbe anche concretamente avvalorato da inoppugnabili ricerche ed indagini empiriche¹. L'«Islam», «e non il fondamentalismo islamico», costituirebbe, così, il «vero problema dell'Occidente», il più pericoloso “nemico”, à la Schmitt, della civiltà occidentale². Nella notissima sentenza sul caso *Refah partisi*, la Corte europea dei diritti dell'uomo sembrò legittimare solennemente questa ipotesi. Infatti, presumendo di risolvere secoli di dibattito intra-musulmano in materia di chiusura della “porta dell'ijtihad”, la Corte definì la shari'a «stabile e invariabile», una fonte del diritto in cui «principi quali il pluralismo nella sfera politica o la costante evoluzione delle libertà pubbliche non (trovrebbero) spazio» risultando, per questo, inevitabilmente, «incompatibile con i principi fondamentali della democrazia, come stabilito nella Convenzione»³. L'opinione di Ernest Renan, secondo cui «l'Islam è la negazione più completa dell'Europa» resta, dunque, ancora piuttosto diffusa nel panorama europeo⁴.

¹ Cfr., ad es., l'acceso dibattito tra Marek Haunusch, “Islam and Democracy: A Response,” e Niklas Potrafke, “Democracy and Countries with Muslim Majorities: a Reply and Update”, entrambi in *Public Choice* 154, n. 3-4 (March 2013): 315-21 e 323-32. Cfr. anche i dati e le statistiche regolarmente aggiornate sul sito del Pew Forum: <<http://www.pewforum.org/>>.

² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2003), 217.

³ *Case of Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey* [GC], nn. 41340/98, 41342/98, 41343/98 e 41344/98, § 123, ECHR 13 Febbraio 2003.

⁴ Ernest Renan, *Œuvres Complètes* (Paris: Calmann-Lévy, 1948), 2 : 333.

Tuttavia, queste affermazioni, che hanno i loro opposti corrispettivi nel mondo musulmano, risultano poco convincenti. Esse, infatti, sottovalutano la complessità delle questioni in gioco e risultano fortemente contraddittorie. Innanzitutto, esse presuppongono l'esistenza di civiltà e concetti "puri", mirando, a causa del loro carattere essenzialista e neo-orientalista, l'universalità dei valori - a partire dalla stessa "libertà religiosa" - che pretendono di definire, difendere e propagare. Inoltre, più semplicemente, molte di queste asserzioni sono il riflesso di un programma politico ed economico che utilizza la "libertà religiosa" nel quadro di un più ampio progetto volto all'esportazione di un modello sociale neo-liberista⁵. Non si tratta di un obiettivo nuovo né sorprendente o disdicevole. Tuttavia, la percezione dei molteplici interessi coinvolti nelle "campagne per la libertà religiosa" dovrebbe consentire sia una più attenta valutazione del ruolo politico svolto da tale diritto sia l'attenuazione del senso di indiscutibile superiorità "cristiano-occidentale" nei confronti dei Paesi a maggioranza musulmana.

Questo articolo non presume, ovviamente, di affrontare la questione della genesi e del significato del concetto di "libertà religiosa" e del suo attuale ruolo nella politica internazionale⁶. Piuttosto, superando la narrazione di una sponda cristiana settentrionale e una musulmana meridionale quali realtà incommensurabili, l'articolo intende proporre la possibilità di una comune storia mediterranea di quello che è stato chiamato, a partire dal XIX secolo, il "diritto di libertà religiosa"⁷. In particolare, si vorrebbe qui sottolineare il significato assunto, in entrambe le sponde del Mediterraneo, dal passaggio da una "libertà religiosa" plurale e indefinita, diversamente interpretata dai diversi attori politici e sociali, fedeli e comunità religiose inclusi, ad un "diritto di libertà religiosa" definito e monopolisticamente controllato dai moderni stati nazionali. Nel contesto mediterraneo, infatti, solo questi stati figli della modernità sono in grado di affermare, come Humpty Dumpty di Lewis Carroll, che il "diritto di libertà religiosa" «significa proprio quello che (essi scelgono) che esso significhi, né più né meno»⁸.

L'articolo evidenzierà, innanzitutto, le conseguenze legate alla nascita simultanea dei moderni stati-nazione europei e del "diritto di libertà religiosa". Con riferimento all'età contemporanea, esso descriverà poi l'influenza del costituzionalismo del secondo dopoguerra su tale "diritto". Collegato all'idea di

⁵ Cfr., ad es., <<http://religiousfreedomandbusiness.org/>> consultato il 10 Dicembre 2014.

⁶ Cf. Elizabeth Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Chicago: Chicago University Press, 2015).

⁷ Questo articolo non si soffermerà neppure sul fondamentale ruolo dell'ebraismo e di Israele nella definizione della libertà religiosa e del "diritto di libertà religiosa" nel medesimo spazio mediterraneo: ciò sarà analizzato in un successivo e più ampio studio.

⁸ Lewis Carroll, *Through the Looking Glass* (Raleigh, NC: Hayes Barton Press, 1872), 72.

diritti umani universali, questo costituzionalismo ha, infatti, costretto gli stati-nazione di entrambe le sponde a confrontarsi sia con il pluralismo interno e, dunque, con la necessaria apertura di nuovi spazi per la società civile sia con la cooperazione esterna, vale a dire con l'apertura dei sistemi giuridici nazionali ad un diritto internazionale sempre più composito e pervasivo. Oggi la globalizzazione minaccia il primato degli stati-nazione e il costituzionalismo post-bellico sembra aver perduto la propria attrattiva. Su entrambe le sponde, gli stati-nazione concentrano timori e ansie identitarie sull'Islam, adottando analoghe iniziative volte a modellare - e controllare - "chiese nazionali musulmane". La concomitanza trans-mediterranea del dibattito rivela, ancora una volta, il perdurante e specialissimo ruolo politico del "diritto di libertà religiosa" che appare ancora, in entrambe le sponde, l'imprescindibile guardiano degli ordini pubblici nazionali.

Proprio sulla base di questo peculiare ruolo politico svolto dal "diritto di libertà religiosa" questo articolo intende, infine, sostenere che ciò che è oggi vissuto su entrambe le sponde non è tanto una "questione islamica" o una questione, tecnicamente settoriale, di "libertà religiosa" ma, piuttosto, a settant'anni dalla fine della Seconda Guerra Mondiale e dalla decolonizzazione, una questione legata alla costruzione di una effettiva cittadinanza costituzionale trans-mediterranea. Questa "questione costituzionale" mette alla prova la capacità degli stati-nazione contemporanei di rinegoziare i propri rapporti con la società civile e, quindi, di rinegoziare i confini tra spazi istituzionali, spazi latamente pubblici e spazi privati.

2. LA LIBERTÀ RELIGIOSA NELLA "SPONDA CRISTIANA"

In Europa, stato moderno e "diritto di libertà religiosa" condividono la medesima data di nascita. Il riconoscimento del "diritto alla libertà religiosa", infatti, ha costituito il presupposto per il trionfo dei sistemi giuridici degli stati-nazione sui loro predecessori, il Sacro Romano Impero e la Chiesa cattolica romana⁹. Esso ha anche prodotto il trasferimento agli stati-nazione della forza - e della violenza - direttamente sprigionata dalla religione nei secoli precedenti. Questo nuovo "diritto di libertà religiosa" nasce con una natura anfibia, caratterizzata da due dimensioni: individuale e collettiva. Con il riconoscimento del profilo individuale della libertà religiosa gli stati-nazione potevano stabilire con i propri sudditi un vincolo di lealtà diretto e personale¹⁰. Nello stesso tempo,

⁹ Cfr. Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle* (Paris : Seuil, 1997) e William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford-New York : Oxford University Press, 2009).

¹⁰ Come osservava Michel Foucault «(T)he Christian pastorate is (...) absolutely innovative in esta-

mentre la tutela della libertà religiosa individuale (interpretata come piena protezione del foro interno) consentiva agli stati di affermare la propria supremazia e di fondare legami di fedeltà con i propri consociati, gli stati-nazione utilizzavano il controllo sulle manifestazioni esterne della medesima libertà (il foro esterno) per modellare le proprie identità collettive sulla base di confini religiosi omogenei, rappresentati dalle nuove chiese nazionali, al fine di garantire la coesione sociale e l'ordine pubblico dei nuovi apparati istituzionali¹¹. Il "diritto di libertà religiosa" risultava, così, strettamente connesso ad una cittadinanza nazionale comune e percepito come una diretta conseguenza del vincolo politico esclusivo che legava i cittadini ai loro stati-nazione. Il riconoscimento delle affiliazioni religiose divenne secondario e funzionale al rapporto che univa i sudditi, poi cittadini, allo stato. Con il tempo, infatti, l'Europa separò l'apostasia civica dall'apostasia religiosa, fornendo ai cittadini uno statuto personale comune, certamente influenzato dalle tradizioni religiose nazionali, ma sotto il controllo esclusivo delle autorità statali secolari¹². Senza essere un esplicito principio costituzionale e risultando perfettamente compatibile con la formale confessionalità dello stato, la laicità o, meglio, la secolarità, costituiva la regola implicita dei moderni stati nazionali, il simbolo della loro separazione dalla società civile e del loro primato nelle due sfere pubblica e privata¹³. A partire dal XIX secolo, l'"assoluta" libertà del profilo individuale del "diritto di libertà religiosa" alimentò una narrativa capace, da un lato, di infliggere gli ultimi colpi alle velleità temporalistiche della Chiesa cattolica e, dall'altro, di occultare l'impianto cristiano-centrico della dimensione collettiva di tale diritto e, più am-

blishing a structure, a technique of, at once, power, investigation, self-examination, and examination of others, by which a certain inner truth of the hidden soul, becomes the element through which the pastor's power» - ora il potere dello stato moderno - «is exercised, by which obedience is practiced», *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*, trad. Graham Burchell (New York: Picador, 2007), 183.

Con il tempo, questo vincolo di fedeltà diretto e personale fu completato attraverso il monopolio dello stato-nazione sul matrimonio e l'istruzione: i matrimoni e l'istruzione religiosi, infatti, persero la loro immediata e diretta efficacia civile.

¹¹ Cfr. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹² La difficoltà di questo processo è ben evidenziata dalla persecuzione degli anabattisti che illustra la lunga coincidenza tra battesimo e cittadinanza. Inoltre, la radicalità dell'impostazione anabattista consente anche di sottolineare la differenza tra "libertà religiosa", vale a dire l'approccio non stato-centrico di queste comunità religiose e il nuovo "diritto di libertà religiosa" definito dagli stati-nazione: cfr. Donald B. Kraybill, *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010).

¹³ Il "cristallo di Hobbes" schematizzato nel 1927 da Carl Schmitt dimostra chiaramente il legame tra secolarità e assoluto primato dello stato: cfr. Carlo Galli, *Political Spaces and Global War* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 225-7. Sulle « norme implicite » cfr. Roderick A. Macdonald, "Pour la reconnaissance d'une normativité juridique implicite et « inférentielle »", *Sociologie et Sociétés*, 18, n. 1 (Aprile 1986) : 4758.

piamente, dell'organizzazione societaria nel suo complesso che, nonostante separazioni formali, Kulturkampf e un esplicito laicismo anticlericale, non saranno mai perfettamente in linea con il mito liberale della neutralità statale.

Dopo la seconda guerra mondiale e la Shoah l'affermazione di un nuovo discorso universalistico imperniato sui "diritti umani" ha ammorbidito e progressivamente eroso il primato degli stati-nazione¹⁴. Infatti, un nuovo costituzionalismo europeo ha legittimato domande di radicali cambiamenti. Innanzitutto, in luogo di "cittadinanze nazionali" basate sulla "naturale" condivisione di specifici valori storici, culturali e religiosi, il costituzionalismo del secondo dopoguerra ha promosso una cittadinanza basata sulla condivisione di principi e regole comuni concretamente apprese e sperimentate all'interno di un sistema politico costituzionalmente democratico¹⁵. Più in generale, poi, le costituzioni nazionali del secondo dopoguerra; la Convenzione europea dei diritti dell'uomo e il progressivo sviluppo dell'Unione europea hanno aperto i sistemi giuridici degli stati-nazione sia al riconoscimento delle diversità culturali e religiose "interne" sia alla "cooperazione esterna" con altri sistemi nazionali. Di conseguenza, in questo contesto di ammorbidita sovranità degli stati-nazione, il "pluralismo" ha sostituito la "coesione sociale", l'"ordine pubblico", la "sicurezza" e il "nazionalismo", percepiti come retaggi di un passato autoritario¹⁶. Inoltre, entrando nel linguaggio costituzionale ed occultando la "separazione", il pluralismo è divenuto la traduzione autentica di una laicità riconosciuta per la prima volta come fondamentale principio costituzionale¹⁷. In questo modo, il

¹⁴ Cfr., da differenti prospettive, Samuel Moyné, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Harvard: Belknap Press, 2010) e Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2007).

¹⁵ Il riferimento è a quella che si potrebbe definire come "cittadinanza costituzionale globale habermasiana": cfr., in particolare, Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, cur. C. Cronin e P. De Greif (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998) e *The Postnational Constellation. Political Essays*, cur., trad., intr. M. Pensky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).

¹⁶ La costituzione post-nazista tedesca e quella italiana post-fascista sono, ovviamente, gli esempi più evidenti di questo tempo post-nazionalistico e post-autoritario. Nella Costituzione tedesca l'"ordine pubblico" è sostituito con il riferimento all'«ordinamento costituzionale» (cfr., ad es., gli articoli 2 e 9 della Legge Fondamentale) o con quello all'«ordinamento costituzionale liberale e democratico» (cfr., ad es., gli articoli 10 e 11 dello stesso testo); nella Costituzione del 1948 ogni riferimento all'ordine pubblico è stato scrupolosamente evitato.

Riferimenti all'ordine pubblico, alla morale o alla salute pubblica permangono in alcuni testi costituzionali, specie di derivazione internazionale (cfr., ad es, il § 2 dell'art. 9 della CEDU) ma essi risultano ora funzionali alla realizzazione del pluralismo, percepito come il fondamentale obiettivo costituzionale: cfr. *Kokkinakis v. Greece*, n. 14307/88, § 31, ECHR 25 Maggio 1993.

¹⁷ Ad eccezione del ben diverso caso turco, la laicità entrò per la prima volta in un testo costituzionale europeo con la Costituzione della Quarta Repubblica francese del 1946 (art. 1) che la preferì alla costituzionalizzazione del principio di separazione (cui, invece, si richiamava idealmente la laicità turca). Il significato pluralistico di questa nuova laicità costituzionale emergeva chiaramente dalle parole del cattolico Maurice Schumann: cfr. Assemblée Nationale Constituante, *Annales de*

costituzionalismo europeo del secondo dopoguerra è riuscito a coniugare *liberal arguing*, e cioè un discorso pubblico formalmente ispirato ai principi liberali di laicità e razionalità con il *democratic bargaining*, vale a dire con una partecipazione politica condivisa anche da forze religiose non necessariamente simpatizzanti, dal punto di vista dei principi, delle medesime ipotesi liberali e razionalistiche¹⁸. La laicità, da strumento ideologico di esclusione della religione dalla sfera pubblica è, così, divenuta il principio costituzionale regolatore di una società plurale. Il ruolo centrale assunto dal *democratic bargaining* ha, infatti, fornito l'occasione per le tradizionali esperienze religiose europee - e in particolare per i cattolici - di perfezionare la conciliazione con il *liberal arguing* e, dunque, con forme autosufficienti e secolari di esercizio della sovranità politica nonché, in particolare, con i "diritti umani"¹⁹. Nello stesso tempo, gli individui - e non le istituzioni ecclesiastiche - divenivano i principali interpreti di nuove forme di spiritualità e i protagonisti di un "diritto di libertà religiosa" che andava approfondendo la sua dimensione personalistica²⁰.

Tuttavia, smentendo certezze troppo semplicistiche sulla "fine della storia" e su di un "progresso ininterrotto", universalità e pluralismo hanno messo gli stati-nazione - e le chiese nazionali - di fronte al fatto compiuto dell'evaporazione della propria sovranità. Sia il processo "esterno" di unificazione europea sia la fine dell'omogeneità sociale "interna" hanno eroso i confini nazionali e il primato delle prospettive stato-centriche.

Queste profonde trasformazioni non sono state immediatamente riconosciute, né metabolizzate, dagli stati-nazione europei; esse furono piuttosto trascurate negli anni della cd. guerra fredda. Tuttavia, nel lungo periodo non è stato possibile ignorare mutamenti così radicali. La fine della guerra fredda seguita, nel 2004, dal più grande allargamento nella storia dell'Unione europea; il permanente insediamento di un ingente numero di musulmani nel continente

l'Assemblée Nationale Constituante élue le 2 juin 1946 (2e séance du 3 septembre 1946), 3474-6. François Méjan, "La laïcité française en droit positif et en fait," in *La laïcité* (Paris: PUF, 1960), 229 osservava: «Je rappelle que le principe de séparation aurait eu la préférence: ce n'est plus le cas depuis 1940, et nonobstant le principe constitutionnel de "laïcité" explicitement proclamé, depuis 1946».

¹⁸ Cfr. Alfred Stepan, "Religion, Democracy and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy* 11, n. 4 (October 2000) : 37-57.

¹⁹ Il consenso dell'Assemblea dei vescovi cattolici francesi alla costituzionalizzazione del principio di laicità da parte della Quarta Repubblica è emblematico di questa nuova fase. Da una parte, la Chiesa cattolica accettava di essere solo una "parte" della nazione; dall'altra, la laicità costituzionale consentiva un atteggiamento più accomodante nei confronti delle esperienze religiose. In questo modo il *democratic bargaining* del costituzionalismo del secondo dopoguerra consentiva di perfezionare l'allineamento al processo democratico della principale forza religiosa del Paese già iniziato alla fine del XIX secolo.

²⁰ Cfr., ad es., Winnifred Fallers Sullivan, *A Ministry of Presence. Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2014).

e una profonda crisi economica hanno trovato gli stati europei a un bivio²¹. L'incapacità e l'indecisione di questi stati nell'affrontare l'insicurezza e le ansie identitarie provocate dalla globalizzazione e da un pluralismo strutturale hanno polarizzato le società europee tra quanti cercano sicurezze negli antichi – e “caldi” – legami nazionali e quanti scommettono su nuove politiche multiculturali. In un tale contesto, l'ideologia gioca un ruolo importante così come pure la religione. Il riferimento alle tradizioni religiose nazionali sia da parte degli oppositori sia da parte dei fautori del nuovo ordine globalizzato è diventato frequente. Anche gli stati-nazione hanno riscoperto la forza delle “narrazioni religiose”. Del resto, non solo le tradizioni religiose continuano a rappresentare una delle risorse più potenti per gli apparati statuali, ma il “diritto di libertà religiosa” è anche uno dei pochi rispetto ai quali gli stati-nazione possono rivendicare una certa autonomia rispetto a Bruxelles e alla Corte di Strasburgo²². In particolare, dopo l'11 Settembre; il 7 Luglio 2005, quando musulmani britannici hanno attaccato la metropolitana di Londra e il 7 Gennaio 2015 con l'attacco alla sede del settimanale francese *Charlie Hebdo*, l'Islam simboleggia i limiti della tolleranza europea, il limite del multiculturalismo, il limite dei “confini europei” e dell’“ordine negoziato” del Vecchio continente²³. Ciò ha riattivato l'antico orientalismo europeo di matrice coloniale, ora alimentato anche dalle preoccupazioni legate ad un *welfare* pubblico sempre più precario che portano ad individuare negli immigrati - e in particolare nei musulmani - stranieri pericolosi e senza titolo. Tuttavia, tali tensioni mettono in discussione la pretesa universalistica europea compromettendo la fattibilità di una “cittadinanza costituzionale” equa nei confronti delle diverse identità religiose o culturali ed effettivamente aperta al loro *democratic bargaining*. E, infatti, a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, alla “cittadinanza costituzionale”, si è cominciato ad opporre la *Leitkultur*, o “cittadinanza culturale”, basata sulla “naturale” condivisione di ben precisi legami nazionali, culturalmente e religiosamente situati²⁴. Il pluralismo è, così, messo in discussione da timori

²¹ L'Europa si è così trovata tra la “fine della storia” à la Fukuyama e lo “scontro di civiltà” à la Huntington. Cfr., per una panoramica relativa alle relazioni con l'Islam: Sara Silvestri, “Does Islam Challenge European Identity?,” in *The Religious Roots of Contemporary European Identity*, cur. L. Faltin and M. J. Wright (London, New York: Continuum, 2007), 14-28.

²² Cfr. l'articolo 17 § 3 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea e la “dottrina” del margine di apprezzamento elaborata dalla Corte di Strasburgo a partire, soprattutto, dalla sentenza *Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France* [GC], n. 27417/95, § 84, ECHR 31 Marzo 1999.

²³ Cfr. Ralph Grillo, “British Multiculturalism: a Negotiated Order,” in *Les minorités: un défi pour les États. Actes du colloque international (22 et 23 mai 2011)*, Académie royale de Belgique (Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2012), 173-203.

²⁴ Paradossalmente, l'enfatizzazione del concetto di *Leitkultur* costituisce un abuso interpretativo di una nozione delineata per la prima volta nel 1996 dal politologo tedesco di origine siriana Bassam Tibi: cfr. Sylvie Toscer-Angot, “Les débats politiques sur la culture de référence (*Leitkultur*) en

securitari e dalla prepotente ricomparsa dell'“ordine pubblico”, che ha riacquisito la centralità perduta nel momento di maggior successo del costituzionalismo del secondo dopoguerra. La necessità di preservare l'ordine pubblico e di ripristinare la “coesione sociale” minacciata dalla frammentazione riassegna un ruolo politico fondamentale ad un “diritto di libertà religiosa” che torna a concentrarsi sul ruolo delle istituzioni ecclesiastiche. Se nel trentennio tra gli anni Sessanta ed Ottanta il “diritto di libertà religiosa” sembrava essere interpretato, soprattutto, come libera opzione individuale ad ampio spettro, dagli anni Novanta esso è stato principalmente percepito nella sua dimensione politico-istituzionale²⁵. La necessità di proteggere la “coesione sociale” ha motivato i divieti francesi e belgi del burqa così come una laicità funzionale all'ordine pubblico era stata in precedenza la giustificazione del divieto del velo nelle scuole pubbliche francesi²⁶. In entrambi i casi l'autonomia individuale nell'autoqualificazione delle condotte “religiosamente orientate” è stata subordinata all'interpretazione politico-teologica degli stati-nazione. In entrambi i casi, la libertà religiosa individuale è stata subordinata al “diritto di libertà religiosa” dello stato-nazione²⁷.

Il burqa e il velo sono i casi più noti e simbolici, ma sono lungi dal costituire un'eccezione. L'ansia degli stati-nazione nei confronti di quella che è percepita come una disgregazione dei legami sociali li porta, infatti, a ridurre a mere questioni di sicurezza e ordine pubblico quelle che sono, invece, profonde trasformazioni societarie e a rafforzare il controllo – piuttosto che il dialogo - sulle aree più sensibili all'influenza di concorrenti normativi culturalmente e religiosamente orientati, a partire dalla famiglia e l'educazione²⁸. La presenza musul-

RFA au tournant du XXI^e siècle,” *Revue d'Allemagne et des pays de langue germanique*, 41, n. 2 (Aprile-Giugno 2009) : 199-212.

²⁵ In questo modo il “diritto di libertà religiosa” degli stati-nazione si muove in una direzione opposta rispetto all'individualizzazione e pluralizzazione delle appartenenze religiose contemporanee: cfr., ad es., Ulrich Beck, *A God of One's Own* (Cambridge: Polity Press, 2010) confermando, così, la sua vocazione politica “strutturante” ed incentrata su istituzioni gerarchiche. Cfr. anche, per un'eco dalla sponda Sud: Sherine Hafez, *An Islam of Her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements* (New York: NYU Press, 2011).

²⁶ Cfr. *Case of S.A.S. v. France* [GC], n. 43835/11, ECHR 1 Luglio 2014 e, ad es., *Case of Dogru v. France*, n. 27058/05, ECHR 16 Dicembre 2008.

Cfr. anche Karen Murphy, *State Security Regimes and the Right to Freedom of Religion and Belief. Changes in Europe Since 2001* (London: Routledge, 2014).

²⁷ Come nel caso Refah Partisi, anche nel caso del velo la Corte di Strasburgo non ha esitato ad offrire il proprio contributo teologico. Per la Corte, infatti, «wearing of a headscarf (...) appears to be imposed on women by a precept which is laid down in the Koran and which (...) is hard to square with the principle of gender equality». Inoltre, sempre per i giudici di Strasburgo «it therefore appears difficult to reconcile the wearing of an Islamic headscarf with the message of tolerance, respect for others and, above all, equality and non-discrimination» tipici di una «democratic society» (Dahlab v. Switzerland, n. 42393/98, ECHR 15 Febbraio 2001).

²⁸ Cfr., per uno studio pionieristico sulle tensioni contemporanee intorno ai modelli famigliari tra sistemi giuridici statali e “nomos groups” di ispirazione religiosa, Ayelet Shachar, *Multicultural*

mana catalizza le preoccupazioni degli stati-nazione europei e svela il carattere difensivo del loro “diritto di libertà religiosa”. Quest’ultimo è stato, infatti, mobilitato per costringere i musulmani ad organizzarsi in chiese gerarchiche “moderate”, volte, in primo luogo, a assicurare le autorità statali²⁹. Di conseguenza, gli europei di fede musulmana sono forzati a definire la propria identità alla luce di un’appartenenza religiosa essenzializzata ed etero-interpretata ed a subordinare la “libertà religiosa” personale nel foro esterno al raggiungimento di un “diritto di libertà religiosa” istituzionale teoricamente in grado di proteggere il foro interno delle diverse “chiese nazionali musulmane”³⁰. Tuttavia, la stretta collaborazione tra gli stati europei e quelli a maggioranza musulmana nel modellare e controllare queste “chiese nazionali musulmane” rende particolarmente evidente il carattere non personalista ma stato-centrico e secolarizzante di un simile “diritto di libertà religiosa”.

L’inquietante incontro con una stabile presenza islamica non relativizza soltanto la “neutralità dello stato” e l’“autonomia religiosa”. Il timore degli stati nazionali di perdere il loro primato investe, infatti, la laicità europea nel suo complesso. Questo principio, infatti, rischia oggi di perdere il carattere inclusivo attribuitole, attraverso la sua positivizzazione, dal costituzionalismo del secondo dopoguerra per ritornare alla funzione narrativa ed ideologica tipica dell’eurocentrismo ottocentesco. Come si è già osservato in relazione alla vicenda del velo islamico in Francia, il ruolo di questo principio costituzionale “generale” sembra passare dalla realizzazione di un mandato pluralista ed inclusivo a quella di un ordine pubblico esclusivista.

Di conseguenza, nonostante la pretesa superiorità europea, l’affermazione che «il pluralismo dipende» dalla libertà di pensiero, di coscienza e di religione³¹ suona oggi piuttosto ambigua. Infatti, i timori degli stati-nazione rendono il rapporto tra pluralismo e “diritto di libertà religiosa” di inversa proporzionalità³². Mano a mano che il pluralismo passa dall’astrazione alla realtà, più il “diritto di libertà religiosa” rivela la resistenza degli stati-nazione a garantire nuovi e più ampi spazi di autonomia ad una società civile profondamente differenziata rispetto al passato. Il risultato rischia, così, di essere l’opposto di quanto sug-

Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) e, tra gli altri, *Shari'a in the West*, cur. Rex Ahdar and Nicholas Aroney (Oxford-New York: Oxford University Press, 2011).

²⁹ Cfr., ad es., Sara Silvestri, “Public Policies towards Muslims and the Institutionalisation of ‘Moderate Islam’ in Europe,” in *Muslims in 21st century Europe*, dir. A. Triandafyllidou (London: Taylor & Francis, 2010), 45-58.

³⁰ Devo a Winnifred Sullivan questa idea che consente di evidenziare la dinamica di secolarizzazione a cui sono sottoposte le religioni “non ecclesiastiche” nel contesto del diritto europeo di libertà religiosa.

³¹ *Kokkinakis v. Greece*, § 31.

³² Dunque in una relazione non molto diversa da quella normalmente attribuita ai Paesi a maggioranza musulmana.

gerito dalla sentenza *Serif c. Grecia*, in cui la CEDU, considerando le «tensioni» sociali «una delle conseguenze inevitabili del pluralismo», chiedeva alle autorità pubbliche di «non rimuover(ne) la causa (...) eliminando il pluralismo, ma di garantire che i gruppi si (tollerassero) a vicenda»³³.

In conclusione, ci si può chiedere se la paura di perdere il proprio monopolio non finisca per rivelare il perdurante “carattere religioso” degli stati-nazione europei. Anche questi ultimi, infatti, sulla base delle proprie ipotesi “teologiche”, possono riconoscere soltanto un pluralismo “secondario”. Gli stati europei, cioè, non hanno ancora davvero aggiornato alla contemporaneità il loro ruolo di Humpty Dumpty.

3. LA LIBERTÀ RELIGIOSA NELLA “SPONDA MUSULMANA”

Con l’eccezione del Marocco, gli attuali stati della sponda del Mediterraneo “Sud-musulmano” corrispondono alle antiche terre dell’Impero Ottomano. La conquista di Costantinopoli, nel 1453, ebbe un forte impatto simbolico sull’ideologia ottomana che interpretò l’universalità del suo potere in diretta relazione con quella dell’Impero Romano d’Oriente di cui gli Ottomani si sentivano eredi³⁴. Grazie ai deboli legami politici con le province più lontane dell’impero, che godevano di grande autonomia, gli Ottomani non dovettero affrontare le stesse pressioni nazionalistiche subite dal Sacro Romano Impero. Mentre il governo del sultano manteneva la propria aura universale, le spesso autonome province non ne contestavano formalmente il ruolo unificante, percepito come risorsa contro i nemici comuni³⁵. Così, il perdurante universalismo dell’Impero Ottomano impedì sia lo sviluppo di una “cittadinanza individuale” concepita come esclusivo legame personale tra entità politiche locali e singoli sudditi sia l’affermarsi di un “diritto di libertà religiosa” tipico di uno stato-nazione e incaricato di alimentare la fedeltà di ciascun suddito nei confronti dei propri governanti. Del resto, l’ambigua legittimità politica dei diversi poteri locali non richiedeva loro di enfatizzare i legami con i propri sudditi allo stesso modo di quanto avveniva nei nuovi Leviatani europei³⁶ e la “libertà religiosa” descritta dal corpus sharaitico e diversamente declinata nei diversi contesti locali era considerata adeguata per l’unità di un’articolata comunità politica transnazio-

³³ *Serif v. Greece*, n. 38178/97, § 53, ECHR 14 Dicembre 1999.

³⁴ Cfr. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2011), ad es., 54, 63 e 96.

³⁵ Con l’eccezione dell’Arabia wahabita, cfr., ad es., Eugene Rogan, *The Arabs: a History* (New York: Basic Books, 2009), 13-107.

³⁶ Cfr. Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge: Polity Press, 1992) e, eloquentemente, Wael B. Hallaq, *The Impossible State. Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

nale. Pertanto, se sulla sponda settentrionale il “diritto di libertà religiosa” dello stato-nazione sviluppava una natura anfibia, sulla riva meridionale la “libertà religiosa” sharaitica fondeva tradizioni di derivazione romana e concezioni islamiche in una libertà collettiva unidimensionale incentrata su un (tendenzialmente) statico pluralismo religioso, rigidamente predeterminato sulla base delle “naturali” affiliazioni degli individui. Se nella sponda Settentrionale il riconoscimento del *forum internum* individuale era stato essenziale per la legittimità degli stati-nazione, nella sponda Sud il medesimo foro godeva di una rilevanza esclusivamente “interna”, unicamente morale e trascendente. Le scelte religiose individuali, infatti, erano davvero considerate libere nella loro dimensione interiore e la salvezza escatologica di ciascun singolo fedele dipendeva dall’effettiva sincerità delle proprie scelte³⁷. Tuttavia, queste libere scelte religiose “interne” non potevano rivendicare, *per se*, alcuna specifica tutela nella sfera pubblica. Ciò costituiva una grande differenza rispetto a quanto avveniva nella sponda Nord in cui lo sviluppo di una cittadinanza basata sugli stati-nazione e la formale distinzione tra *forum internum* e *forum externum* attuata dal “diritto di libertà religiosa” legittimava la dialettica, pubblica, tra le dimensioni individuale e collettiva dell’appartenenza religiosa così come una possibile distinzione tra sfera pubblica e sfera privata - ma pur sempre “esterna” - anch’essa gestita con maggior difficoltà dalla versione ottomana di “libertà religiosa”. Infine, questa mancata affermazione di un’entità politica assimilabile agli stati-nazione europei lasciava formalmente indiviso e condiviso il monopolio della forza - e della violenza - tra enti politici e religione. Così, la “libertà religiosa” sharaitica assicurava l’universalità e l’unità dell’Impero ma, nello stesso tempo, l’universalità e l’unità dell’Impero condizionavano fortemente l’auto-comprensione e l’interpretazione “evolutiva”, nel tempo, di questa stessa “libertà”. Di conseguenza, l’apostasia “religiosa” restava apostasia “civile”, un atto che posizionava l’apostata al di fuori della propria famiglia e dei suoi legami civici e sociali. Le affiliazioni religiose dei singoli rimanevano politicamente primarie, senza possibilità di una loro autonoma consistenza.

Tuttavia, l’universalità dell’Impero e il ruolo primario dei vincoli religiosi non impedirono lo sviluppo di una secolarità con tratti simili a quella sperimentata al Nord. La dialettica tra autorità politiche e religiose fu, infatti, evidente fin dall’inizio dell’esperienza musulmana e crebbe con il passare del tempo³⁸.

³⁷ Cfr., ad es., Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh* (Leiden: Brill, 2006); Abdur Rahman I. Doi, *Non-Muslims under Shariah (Islamic law)* (Chicago: Kazi Publications, 1981), 62-84 e Ignazio De Francesco, *Il lato segreto delle azioni. La dottrina dell’intenzione nella formazione dell’Islam come sistema di religione, etica e diritto* (Roma: PISAI, 2014).

³⁸ Cfr., ad es., Werner Menski, *Comparative Law in a Global Context*, 2a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 303-12.

Infatti, l'ideale sistema islamico di differenziazione tra sfera politica e sfera religiosa basato sulla *siyasa shar'iyya* si rivelò presto meramente nominalistico. Sulla base della *siyasa shar'iyya* le autorità politiche non avrebbero potuto emanare "leggi" ma soltanto regole amministrative conformi alla *shar'a*, l'unica "legge" (religiosa) ammissibile ed interpretabile soltanto secondo una metodologia "religiosa" da persone appositamente formate e destinate al monopolio di tale legislazione³⁹. Tuttavia, i *qawānīn* del sultano non seguirono questi rigorosi requisiti. Con Süleyman I, la modernità, nella forma di un assoluto primato dell'autorità politica, si associò ad una forte confessionalizzazione sunnita dell'Impero, in parallelo con il medesimo processo sviluppatosi nell'Impero sciita dei Safavidi ed in contemporanea con la confessionalizzazione giurisdizionalista dell'Impero Asburgico al Nord⁴⁰. Nel corso del XIX secolo, con le *tanzimat* e le prime codificazioni, l'autonomia delle "leggi" del sultano rispetto alle norme sharaitiche divenne ancora più evidente.

Similmente a quanto era avvenuto nella sponda settentrionale all'inizio dell'età moderna, quando secolarità e carattere confessionale degli stati nazionali coesistevano, anche nella sponda meridionale il primato delle autorità politiche su quelle religiose non comportava affatto la rinegoziazione del ruolo pubblico della *shar'a*: ciò avrebbe compromesso l'unità e l'universalità dell'Impero. Il sultano poteva, così, rimanere califfo e il sistema giuridico sharaitico ideale restare un ideale⁴¹. Questa finzione si rivelò strutturale per l'Impero ed impedì a lungo lo sviluppo di una narrazione anticlericale nella modernità ottomana. Ancora tre secoli dopo, infatti, ben diversamente da quanto andava sviluppandosi nella sponda settentrionale, la riva Sud si dibatteva ancora nel tragico tentativo di fondare una cittadinanza "individuale" comune senza alcun effettivo – e necessariamente radicale – ripensamento delle radici religiose della legittimità del potere politico. Così, mentre la Costituzione ottomana del 1876 riconosceva la «libertà individuale» e l'«uguaglianza davanti alla legge (...) senza discriminazioni religiose»⁴², essa non poteva riconoscere alcun "diritto" individuale di "libertà religiosa"⁴³. Questa Costituzione, piuttosto, tentava di

³⁹ Cfr. Asifa Quraishi, "The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments," in *Constitutionalism in Islamic countries: between Upheaval and Continuity*, cur. Rainer Grote e Tilmann J. Röder (Oxford: Oxford University Press, 2012), 63-73.

⁴⁰ Krstić, 11-5.

⁴¹ Cfr. Aharon Layish, "The Transformation of the Shari'a from Jurists 'Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," *Die Welt des Islams*, 44, 1 (2004): 85-113, con ampi riferimenti ai lavori di Wael B. Hallaq.

⁴² Cfr. gli articoli 9-10 e 17.

⁴³ Gli articoli 3 e 4 confermavano l'autorità califfale del sultano e l'art. 11 attribuiva allo stato la protezione del «libero esercizio di tutte le religioni riconosciute nell'Impero» confermando «i privilegi garantiti alle diverse comunità religiose nel rispetto dell'ordine pubblico e della morale». È interessante osservare come nella sponda Nord anche un'entità politica "non statale" molto simile all'Impero Ottomano come l'Impero Asburgico era stata comunque in grado di combinare di-

sostituire la chiara affermazione del primato dello stato sulle religioni, tipica del Nord, con il riferimento ad un'identità ottomana sempre più debole ed ambigua. Il risultato fu che la Costituzione del 1876 parlava di «sudditi», e non ancora di cittadini e di «impero» e non ancora di stato⁴⁴.

Un tentativo disperato di coniugare identità ottomana con il riferimento ad una specifica identità nazionale turca e con una cittadinanza comune fu effettuato dalla Costituzione del 1908⁴⁵. È ben noto come questo compromesso non avesse alcuna possibilità di conciliare universalità ottomana e nazionalismo turco⁴⁶ e come la caduta dell'Impero portò alla Turchia kemalista ed alla completa colonizzazione europea della sponda Sud. Entrambe queste conseguenze ebbero un effetto determinante e persistente sulla comprensione della cittadinanza e del pluralismo nelle nuove entità politiche del Sud a maggioranza musulmana. La Turchia radicalizzò la secolarità già pragmaticamente sperimentata dall'Impero ottomano innervandola con una forte narrazione ideologica capace finalmente di stabilire forti vincoli individuali tra il nuovo stato turco e i suoi cittadini. L'Impero diveniva, così, uno stato-nazione ed i sudditi cittadini. La "libertà religiosa" dell'Impero ottomano diventava un "diritto di libertà religiosa", che legava direttamente i singoli cittadini alla nuova compagine statale⁴⁷. L'apostasia religiosa cessava di essere un'apostasia civile e il carattere secondario e subordinato delle affiliazioni religiose era chiaramente affermato. Come nella sponda Nord, la laicità, da un lato, enfatizzava una dimensione individuale di "libertà religiosa" o, meglio, di libertà "dalla" religione quale sim-

mensione individuale e collettiva del "diritto di libertà religiosa". In particolare, l'art. 14 dell'Atto Costituzionale sui diritti fondamentali dei cittadini del 1867 garantiva a «ciascuno (...) la piena libertà di religione e di coscienza»; dichiarava «il godimento dei diritti civili e politici (...) indipendentemente dall'affiliazione religiosa» ed affermava che «nessuno (poteva) essere obbligato al compimento di atti di culto o a partecipare a cerimonie o celebrazioni ecclesiastiche».

Cfr. anche Nathan J. Brown, *Constitutions in a Non constitutional World – Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany: State University of New York Press, 2002), 20-5.

⁴⁴ In base all'art. 8 «tutti i sudditi dell'Impero (erano) chiamati, senza distinzione, *Ottomani* indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa».

⁴⁵ Il n. 9. della "Proclamazione per l'Impero ottomano" dei Giovani Turchi affermava che «*Ogni cittadino* (avrebbe goduto) di completa libertà ed uguaglianza a prescindere dalla nazionalità o religione e (sarebbe stato) sottoposto ai medesimi obblighi. Tutti gli *Ottomani*, uguali di fronte alla legge in relazione ai diritti ed ai doveri rispetto allo Stato, (erano) eleggibili alle cariche di governo sulla base delle loro capacità individuali e della loro educazione. I *Non-Musulmani* (sarebbero stati) ugualmente soggetti alla legge militare». Tuttavia, il n. 10 non introdusse alcuna rilevante novità in materia di "diritto di libertà religiosa". Infatti, esso si limitò a statuire che «il libero esercizio dei privilegi religiosi accordati alle diverse nazionalità (sarebbe rimasto) inalterato».

⁴⁶ Cfr. Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

⁴⁷ L'art. 70 della Costituzione dell'aprile 1924 garantiva agli individui «libertà di pensiero e di religione» ed il successivo art. 75 esprimeva in termini individualistici la protezione delle pratiche religiose e dalle molestie religiosamente motivate.

bolo di piena modernità⁴⁸ mentre, dall'altro, essa utilizzava la dimensione collettiva del medesimo "diritto" in funzione del potere dello stato-nazione. Quest'ultimo, fortemente centralizzato, controllava strettamente la sfera religiosa al fine di plasmare una nuova identità turca. Come al Nord, la retorica che circondava la laicità celava l'inevitabilità del suo specifico carattere etnico e religioso e, in particolare, il suo carattere strettamente turco e rigorosamente sunnita⁴⁹. Di conseguenza, il pluralismo interno venne gravemente compromesso dall'autoritarismo del nuovo stato-nazione⁵⁰ e la cooperazione con i sistemi giuridici degli altri Paesi ex Ottomani non solo a lungo impossibilitata per effetto della sopravvenuta dominazione coloniale ma anche teoricamente disdegnata a causa dell'insistenza sulla contrapposizione tra superiore identità turca ed identità araba. Per la Turchia kemalista il futuro - e la "civiltà moderna" - venivano dal Nord.

Nelle altre terre dell'Impero sconfitto gli europei esportarono soltanto un aspetto della loro laicità e, cioè, l'idea di uno stato-nazione centralizzato ma non quelle di progresso, democrazia e di libero dibattito politico. Questo sia per non indebolire il controllo coloniale ma anche per la percezione dell'Islam quale civiltà arretrata incapace di comprendere gli splendori del Vecchio Continente⁵¹. Il colonialismo europeo lasciò alla sponda Sud due eredità cruciali: il superamento definitivo ed esplicito del sistema giuridico basato sulla *siyasa shar'iyya*, sostituito con codici e testi costituzionali informati allo stile positivista europeo e, come risulta particolarmente evidente dalla Costituzione egiziana del 1923, un riconoscimento formale delle libertà individuali - anche in materia religiosa - in un contesto, tuttavia, non democratico⁵². Inoltre, a diffe-

⁴⁸ Anche la Costituzione Ottomana del 1876 aveva già connesso «libertà individuale» e «modernità economica» ma né quella Costituzione né il suo aggiornamento del 1908 avevano osato spingersi così avanti nella modernizzazione dell'Impero rivedendo in maniera radicale le relazioni tra individui, religione ed autorità politica. Sul ricorso selettivo alla secolarità in funzione della modernizzazione economica cfr. Driss Maghraoui "Secularism: *'ilmanya, Laïcité, Secularisme* in Morocco," in *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, cur. Carol Gluck e Anna Lowenhaupt Tsing (Durham: Duke University Press, 2009), 109-128.

⁴⁹ Cfr. Özgüç Orhan, "The Paradox of Turkish Secularism," *TJP Turkish Journal of Politics* 4, n. 1 (Summer 2013): 27-47 e Ihsan Yilmaz, "Towards a Muslim Secularism? An Islamic 'Twin Tolerations' Understanding of Religion in the Public Sphere," *ibid.* 3, n. 2 (Winter 2012): 41-52.

⁵⁰ In base all'art. 70 della Costituzione del 1924 «la libertà di coscienza, di pensiero e di parola» erano «diritti naturali dei *Turchis*».

⁵¹ Cfr. Maghraoui e John Strawson, "Islamic Law and English Texts," in *Laws of the Postcolonial*, cur. E. Darian-Smith e P. Fitzpatrick (Michigan: The University of Michigan Press, 1999), 109-26.

⁵² La Seconda parte della Costituzione, sui Diritti e Doveri degli Egiziani, garantiva, insieme ad altri diritti, la libertà d'opinione (art. 14); di stampa (art. 15); educazione (art. 17) e di associazione (art. 21). L'art. 12 definiva «assoluta» la «libertà di credo». Tuttavia, non solo questi diritti costituzionali, come nelle Costituzioni europee del XIX secolo, erano subordinati alle leggi ordinarie, ma l'insistente richiamo all'ordine pubblico e alla moralità, così come il pervasivo ruolo del re quale *longa manus* dei britannici, rivelavano il carattere strettamente stato-centrico di queste disposizioni: cfr. Brown, 39-42.

renza dell'esperienza turca, i Paesi arabi colonizzati sperimentarono una secolarità silenziosa, strisciante, che non chiariva i rapporti tra organizzazione politica delle società colonizzate e la loro eredità religiosa. Infatti, nonostante le solenni dichiarazioni della Società delle Nazioni, gli stati europei non sfruttarono soltanto le tensioni collegate all'incertezza dei vecchi sistemi dello statuto personale per rinverdire il sistema delle capitolazioni, ma interpretarono il complesso patrimonio religioso ottomano sia come simbolo della permanente inferiorità dei loro domini della sponda Sud sia come forza conservatrice utilizzabile contro i movimenti anti-coloniali di estrazione liberale⁵³. In ogni caso, gli stati-nazione arabi non sperimentarono la medesima retorica anticlericale della laicità turca. La laicità araba produsse, invece, compagini politiche fondate su un carattere etnico-nazionale in cui espliciti riferimenti religiosi erano ancora utilizzati per legittimare il potere politico degli apparati statali.

4. IL “DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA” NELLA “SPONDA MUSULMANA”: VERSO UNA CONTEMPORANEITÀ ALTERNATIVA ?

Con la decolonizzazione e la nascita di nuovi stati-nazione indipendenti, la più morbida secolarità di questi ultimi sembrava astrattamente poter consentire una combinazione di *liberal arguing* e *democratic bargaining* simile a quella sperimentata nella sponda settentrionale. Tuttavia, i partiti politici religiosi non parteciparono – o non furono autorizzati a partecipare - al dibattito politico né l'Islam conobbe la sfida pragmatica di una libera vita pubblica. Ugualmente, i non-musulmani non poterono godere di una cittadinanza costituzionale democratica, sebbene la cittadinanza fosse ora formalmente basata sui legami individuali tra “cittadini” e i nuovi stati-nazione secolari. I Paesi arabi, ma anche la Turchia, persero il “momento costituzionale” del secondo dopoguerra. L'indipendenza costituì, infatti, l'occasione per la realizzazione di un modello di stato-nazione “moderno” che gli stati europei stavano cercando, in quegli stessi anni, di superare e sostituire con il modello pluralista della contemporaneità. Così, mentre gli stati-nazione del Nord si aprivano al pluralismo interno ed alla cooperazione esterna con la creazione dell'Unione europea, negli stati-nazione a maggioranza musulmana cooperazione esterna e pluralismo interno hanno seguito percorsi diversi. L'unità araba si è rivelata un mito e la significativa partecipazione di giuristi musulmani al dibattito internazionale sui

⁵³ Cfr., ad es., l'effimera esperienza della Costituzione siriana del 1920, di impronta liberale e basata su di un «sistema rappresentativo di governo civile» (art. 1) ed in cui l'unico riferimento all'islam riguardava l'affiliazione religiosa del sovrano. Cfr. anche Muhammad Khalil, *The Arab States and the Arab League. A Documentary Record* (Beirut: Khayats, 1962), 2: 3-17.

diritti umani⁵⁴ non ha comportato una revisione del pluralismo interno nei loro Paesi. Quest'ultimo, infatti, ha continuato sostanzialmente a coincidere con il pluralismo confessionale dell'Impero Ottomano⁵⁵. Anche il riconoscimento delle libertà individuali, tra cui il "diritto di libertà religiosa", da parte delle Costituzioni più secolarmente orientate⁵⁶ non si è accompagnato ad una vera e propria supremazia costituzionale sulle leggi ordinarie o ad un'effettiva democratizzazione dei riferimenti all'ordine pubblico o alla morale⁵⁷. Come i successivi sviluppi hanno dimostrato, la laicità; i riferimenti religiosi e in particolare, dagli anni Settanta, l'esplicito riferimento alla shari'a⁵⁸, saranno sempre utilizzati per garantire alle élite governative (eserciti; partiti al potere e monarchie) una rigida separazione tra stato e società civile e il pieno controllo della sfera religiosa⁵⁹. La "guerra fredda" al Nord e la necessità di "petrolio musulmano" hanno legittimato queste *laicità autoritarie*⁶⁰.

Di conseguenza, i vincoli individuali tra cittadini e gli stati-nazione dell'indipendenza araba saranno primari non perché fondati sui diritti fondamentali ri-

⁵⁴ Cfr. Susan Eileen Waltz, "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States," *Human Rights Quarterly* 26, n. 4 (November 2004): 799-844.

⁵⁵ Cfr., ad es., l'art. 14 della Costituzione giordana del 1952 e l'art. 6 della Costituzione marocchina del 1962. Tale dinamica era particolarmente evidente nei Paesi governati da monarchie in grado di mobilitare riferimenti religiosi, a partire dal loro legame con la famiglia del Profeta, per rafforzare il proprio potere.

⁵⁶ Cfr., ad es., l'art. 43 della Costituzione egiziana del 1956; l'art. 4 della Costituzione algerina del 1963 e l'art. 5 della Costituzione tunisina del 1959.

⁵⁷ Cfr., in relazione al caso egiziano, Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism. Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012).

⁵⁸ Mohammed Abdelaal, "Religious Constitutionalism in Egypt: A Case Study," *The Fletcher Forum of World Affairs* 37, n. 1 (Winter 2013): 35-51 ricorda come la prima costituzionalizzazione della shari'a nel 1971 fosse stata motivata dall'esigenza del Presidente Sadat di contenere le pressioni laiche e socialiste. Abdelaal osserva anche come il passaggio della shari'a da "una" delle fonti "alla" fonte della legislazione ad opera della Costituzione del 1980 fosse stato motivato dalla necessità di Sadat di ottenere l'appoggio dei Fratelli Musulmani alla riforma dell'art. 77 che avrebbe consentito al rais una terza rielezione. Cfr. Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The incorporation of the Sharīa into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006) e, tra gli altri, Adel Omar Sherif, "The Relationship between the Constitution and the Sharīah in Egypt," in Grote and Röder, 121-33; Clark B. Lombardi e Nathan J. Brown, "Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law," *American University International Law Review* 21, n. 3 (2006): 379-435 e Baber Johansen, "The Relationship Between the Constitution, the *Shari'a* and the *Fiqh*: The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court," *Zeitschrift für ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht* 64 (2004): 881-96.

⁵⁹ Il bando dei partiti politici religiosi e la capillare sorveglianza su moschee, imam e, in generale, i "tecnici" e custodi del sapere religioso costituiranno un'espressione di questo "diritto di libertà religiosa". Il caso dei bahai egiziani, il cui statuto sarà pesantemente condizionato dall'andamento delle relazioni tra Egitto e Israele, dove questo movimento ha la sua sede principale, è, pure, particolarmente eloquente.

⁶⁰ Cfr. Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam* (Paris: Fayard, 2008) e, in rela-

conosciuti da stati democratico-costituzionali, ma in conseguenza di un duro nazionalismo che esige fedeltà assoluta a poteri secolari e securitari⁶¹.

Ma il “momento costituzionale”, il passaggio dalla modernità alla contemporaneità, è arrivato anche sulla costa meridionale, dove una pressione dal basso ha provocato una profonda frattura politica ponendo apertamente la questione del pluralismo. La “primavera araba”, infatti, ha riaperto la questione del “pluralismo interno” e della “cooperazione esterna”. Da una parte, infatti, il costituzionalismo contemporaneo della sponda Sud rivela un processo endogeno di costituzionalizzazione dei “diritti umani” (internazionali) non liquidabile come mera assimilazione di un pensiero del Nord⁶². Dall’altro, il dibattito apertamente “pubblico” sulla legittimità religiosa delle istituzioni pubbliche ha costretto gli stati a tener conto delle inevitabili diversità intra-musulmane, sempre percepite come pietra di scandalo e con un irrimediabile senso di colpa; della differenziazione tra autorità politiche e religiose, sempre vissuto con imbarazzo fin dal periodo omayyade⁶³ e, infine, della necessità di superare il regime degli statuti personali in nome di identità più complesse e di una “cittadinanza costituzionale” realmente comune, in grado di superare gli storici settarismi. Le primavere arabe, in altre parole, hanno riaperto la questione della legittimità degli statuzioni a maggioranza musulmana, irrisolta dai tempi ottomani.

A questo proposito, i casi egiziano e tunisino paiono molto istruttivi. Infatti, entrambe le situazioni hanno evidenziato sia l’impossibilità per la shari’a costituzionale di mantenere un ruolo politico unificante sia la pressione verso una differenziazione più accentuata tra apparati statale e religioso⁶⁴. Da una parte, il caso egiziano pone in rilievo l’uso secolare della shari’a da parte dello stato e il fallimento del tentativo dei Fratelli Musulmani di costringere quest’ultimo ad un’in-

zione ad uno specifico caso nazionale, Carsten Wieland, *Syria: ballots or Bullets? Democracy, Islamism and Secularism in the Levant* (Seattle: Cune Press, 2006).

⁶¹ Cfr., ancora in relazione ai bahai egiziani ed alla questione della loro carta d’identità, Peter G. Danchin e Saba Mahmood, “Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom,” *South Atlantic Quarterly* 113, n. 1 (Winter 2014): 129-59.

⁶² Sull’incorporazione e la forza delle convenzioni internazionali sui diritti umani nei diversi sistemi giuridici nazionali cfr., ad es., il Preambolo della Costituzione marocchina del 2011; il Preambolo della Costituzione tunisina del gennaio 2014 insieme al suo art. 145 nonché il Preambolo della vigente Costituzione egiziana con l’art. 93. Cfr. anche Rüdiger Wolfrum, “Constitutionalism in Islamic Countries. A Survey from the Perspective of International Law,” in Grote and Röder, 77-88. Si veda, inoltre, per un nuovo approccio, maggiormente universalistico ed individualistico, al “diritto di libertà religiosa” l’art. 3 della Costituzione marocchina del 2011; l’art. 6 della Costituzione tunisina del 2014; l’art. 36 della Costituzione algerina del 1996; gli articoli 64, 92 e 235 della Costituzione egiziana del 2014; l’art. 24 della Costituzione turca del 1982 e l’art. 18 della Legge Fondamentale palestinese del 2003.

⁶³ La presenza di partiti politici di ispirazione musulmana ben testimonia questo processo di pluralizzazione e differenziazione: cfr. Olivier Roy, “There will be no Islamist Revolution,” *Journal of Democracy* 24, n. 1 (January 2013): 1-7.

⁶⁴ Cfr. Nimer Sultany, “Religion and Constitutionalism: Lessons from American and Islamic Constitutionalism,” *Emory International Law Review* 28, n. 1 (2014): 345-424.

terpretazione più confessionale di questo suo fondamento costituzionale⁶⁵. Dall'altra, l'esperienza tunisina illustra l'esplicita presa d'atto dell'incapacità della *shari'a* di unificare la scena politica nazionale e la conseguente scelta condivisa di lasciare tale fonte normativa al di fuori del perimetro statale.

Nello stesso tempo, il fallimento del breve *democratic bargaining* dei Fratelli Musulmani ha impedito loro di maturare una propria versione dei rapporti tra istituzioni statali e società civile in una democrazia costituzionale a maggioranza musulmana⁶⁶ e all'Egitto di affrontare compiutamente l'antico dilemma sulle basi della cittadinanza politica, congelando una situazione molto tesa in cui *shari'a* e "diritto di libertà religiosa" rimangono "armi secolari" per il controllo delle sfere politica e religiosa⁶⁷. Al contrario la Tunisia, luogo di nascita del costituzionalismo arabo, appare come un esempio di compromesso riuscito tra opposte istanze⁶⁸. Qui *liberal arguing* e *democratic bargaining* sembrano avere, finora, funzionato⁶⁹.

⁶⁵ Sull'art. 219 della Costituzione egiziana del 2012 con cui i Fratelli Musulmani cercarono di vincolare l'interpretazione della *shari'a* effettuata dalla Corte costituzionale al rispetto della metodologia sunnita classica cfr. Clark Lombardi e Nathan J. Brown, "Islam in Egypt's New Constitution," *Foreign Policy* 13 (2012).

⁶⁶ Cfr. Fawaz A. Gerges, "The Islamist Moment: From Islamic State to Civil Islam?," *Political Science Quarterly* 128, n. 3 (Fall 2013): 389-426.

⁶⁷ Tale ambiguità compromette seriamente anche discorsi importanti come quello tenuto dal Presidente Al-Sisi all'Università di Al-Azhar nel gennaio 2015, poco prima dell'attacco di matrice islamista al settimanale francese *Charlie Hebdo*. Sulla base del testo inglese riportato dal *Commentary* (<<https://www.commentarymagazine.com/topic/mohamed-morsi/>>, consultato il 12 gennaio 2015), il presidente egiziano, rivolgendosi agli studiosi musulmani avrebbe dichiarato: «(W)e have to think hard about what we are facing (...). It's inconceivable that the thinking that we hold most sacred should cause the entire Ummah to be a source of anxiety, danger, killing and destruction for the rest of the world. Impossible! That thinking—I am not saying "religion" but "thinking"—that corpus of texts and ideas that we have sacralized over the centuries, to the point that departing from them has become almost impossible, is antagonizing the entire world. It's antagonizing the entire world! Is it possible that 1.6 billion people should want to kill the rest of the world's inhabitants—that is 7 billion—so that they themselves may live? Impossible! I am saying these words here at Al-Azhar, before this assembly of scholars and ulema—Allah Almighty be witness to your truth on Judgment Day concerning that which I'm talking about now». Al-Sisi avrebbe poi auspicato un approccio all'Islam «from a more enlightened perspective», al fine della realizzazione di una vera «religious revolution».

⁶⁸ Cfr., sul precedente compromesso costituzionale del 1959, Malika Zeghal, "The Implicit Sharia: Established Religion and Varieties of Secularism in Tunisia," in *Varieties of Religious Establishment*, cur. W. Fallers Sullivan e L. G. Beaman (Farnham: Ashgate, 2014), 107-29.

⁶⁹ La situazione tunisina differisce anche da quella della Turchia e del Marocco, gli altri due Paesi dell'"Islam mediterraneo" in cui partiti politici di ispirazione religiosa stanno sperimentando quello che Stepan definisce come *democratic bargaining*. Infatti, da una parte, il *democratic bargaining* marocchino è fortemente condizionato dal ruolo del sovrano; dall'altra, in Turchia, l'AKP sembra oggi seguire lo stesso percorso del vecchio partito kemalista, utilizzando il ricorso ad una laicità sempre più islamicamente interpretata per controllare le sfere politica e religiosa e, più in generale, una società civile olisticamente intesa. In questo senso, l'attuale situazione turca richiama, paradossalmente, quella egiziana del post-Morsi.

La Tunisia, infatti, ha evidenziato l'importanza del *democratic bargaining* effettivamente sperimentato dal "partito musulmano" Ennahda⁷⁰ che ha reso lo shari'a un elemento meramente "negativo" del compromesso costituzionale, rivelando l'impossibilità di un'interpretazione condivisa di tale fonte e la conferma dell'impraticabilità di forme legalistiche di legittimazione religiosa e la necessità, al più, di tradurre eventuali riferimenti religiosi attraverso categorie storico-culturali maggiormente inclusive. Di conseguenza, l'esclusione della shari'a dalla Costituzione rivela l'anacronismo, pur in una società a grande maggioranza musulmana, di uno stato etico e la necessità di una vera cittadinanza costituzionale fondata sulla garanzia dei diritti fondamentali da parte dello stato-nazione.

Per quanto riguarda il "diritto di libertà religiosa", l'articolo 6 della Costituzione tunisina vigente introduce due importanti novità: il riconoscimento esplicito non solo della libertà di fede, ma anche della «libertà di credo e di coscienza» e il riconoscimento delle «pratiche» religiose, senza alcuna esplicita indicazione di limiti. Sia la rilevanza pubblica di un foro interno pluralisticamente inteso, sia il riconoscimento di un ampio foro esterno rappresentano novità non solo per il costituzionalismo della sponda Sud, ma anche rispetto alla tradizionale redazione costituzionale tipica della sponda Nord. Inoltre, più in generale, echeggiando l'effimera esperienza della Costituzione siriana del 1920, l'articolo 2 definisce la «Tunisia (...) uno stato civile (...) basato sulla cittadinanza, la volontà del popolo, e la supremazia della legge»⁷¹. Il riferimento alla «stato civile», *dawla madaniyya*, ha consentito di superare le controversie circa il carattere confessionale o laico dello stato, fornendo, nello stesso tempo, il canone interpretativo dell'art. 1 che consacra il ruolo dell'Islam quale radice storico-culturale - e non giuridico-normativa - della nazione⁷². Infine, il riferimento al carattere «civile» ancora strettamente la sovranità dello stato alla volontà popolare (agendo, in questo modo, come il principio di laicità) senza impedire l'apertura della società civile alla religione (più chiaramente di quanto non consenta certa interpretazione europea del principio di laicità). Di conseguenza, il carattere «civile» dello stato sembra impedire le "interpretazioni estreme", sempre possibili in relazione alle qualifiche confessionali e secolari dello stato.

⁷⁰ Cfr. Nadia Marzouki, "From Resistance to Governance: the Category of Civility in the Political Theory of Tunisian Islamists," *The Making of Tunisian Revolution. Contexts, Architects, Prospects*, cur. Nouri Gana (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 207-23.

⁷¹ «La Tunisia è uno Stato a carattere civile fondato sulla cittadinanza, la volontà popolare e il primato del diritto. Non è possibile emendare questo articolo».

Il Preambolo della Costituzione egiziana contiene un differente - e meno impegnativo - richiamo al medesimo carattere civile laddove afferma che la Costituzione mira a completare l'edificazione di un «moderno stato democratico dotato di un governo civile» (*hukûma madaniyya*).

⁷² «La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano. L'Islam è la sua religione, l'arabo la sua lingua e la Repubblica il suo sistema. Questo articolo non può essere emendato».

5. CONCLUSIONI

Ci si potrebbe ora chiedere, in realtà piuttosto oziosamente, se la sponda Sud abbia sperimentato troppo tardi questo “momento costituzionale”. L’ampia richiesta di un’effettiva cittadinanza costituzionale espressa dalla “Primavera Araba” si è, infatti, manifestata nel momento in cui il medesimo costituzionalismo sta vivendo gravi difficoltà in Europa. Inoltre, la richiesta di pluralismo e la necessità degli stati-nazione di aprirsi a nuove forze e forme politiche rappresentative della società civile coincide con il sorgere di una “questione islamica” trans-mediterranea. Per la prima volta in entrambe le sponde, infatti, le sfide pluraliste e le ansie identitarie degli stati-nazione si sono “essenzializzate” nelle preoccupazioni securitarie sull’Islam, producendo risposte del tutto parziali, frammentate ed ugualmente volte all’organizzazione verticistica ed al controllo dei movimenti e delle associazioni musulmane. In questo contesto, il “diritto di libertà religiosa” diviene più parte del problema che una sua possibile soluzione. Infatti, il ruolo paradigmatico assunto dalla “questione islamica” enfatizza ancora una volta la specialissima natura politica di questo diritto che rimane, su entrambe le sponde del Mediterraneo, l’insostituibile guardiano degli ordini pubblici degli stati-nazione.

Sulla sponda settentrionale il “diritto di libertà religiosa” rende più difficile l’integrazione dei musulmani nello spazio politico europeo. Da una parte, il “carattere ecclesiastico” di tale diritto rivela sia il ruolo delle chiese tradizionali nella costruzione degli stati-nazione europei sia i confini che continuano a separare gli alieni - e i “cittadini stranieri” - dagli autoctoni. Dall’altra, paradossalmente per la tradizione europea, i singoli “musulmani” non sono ammessi a stabilire legami personali con gli stati-nazione del Vecchio continente. Infatti, la loro piena cittadinanza dipende dalla preventiva costituzione ed affermazione di una (moderata) “chiesa islamica” di stato.

Sulla sponda Sud, dove riferimenti religiosi sono ancora esplicitamente utilizzati per fondare il legame tra individui e stati-nazione, la coincidenza tra “diritto di libertà religiosa” e questione della cittadinanza nel suo complesso risulta ancora più evidente. In particolare, il tema dello statuto personale sfida le «religioni abramitiche»⁷³ per le quali il riconoscimento della rilevanza civile dei loro diritti religiosi⁷⁴ continua a rappresentare sia il simbolo dei confini insormontabili tra religione di maggioranza e chiese di “minoranza” sia, soprattutto per le chiese cristiane, lo strumento compensativo capace di forgiare gerarchie clericali titolari di poteri istituzionali importanti, ma sempre più discussi, sui propri fedeli e la società civile⁷⁵.

⁷³ Cfr. l’art. 64 della Costituzione egiziana.

⁷⁴ Cfr. l’art. 3 della Costituzione egiziana.

⁷⁵ Questa situazione non è molto differente da quella sperimentata dai musulmani europei costretti

Alla luce di queste osservazioni, risulta evidente come le campagne occidentali contro le “persecuzioni religiose” nella “sponda islamica” ignorino la complessità di una questione della cittadinanza costituzionale che coinvolge tutti i cittadini degli stati a maggioranza musulmana, a prescindere dalla loro appartenenza religiosa. La trascuratezza di tale complessità spiega anche il motivo per cui molto raramente queste stesse “campagne” affrontano la questione della cittadinanza dei “musulmani europei”, rifiutando ogni confronto tra la situazione di questi ultimi e quella dei non musulmani della sponda meridionale. Specularmente, il medesimo approccio selettivo e frammentato è, poi, tipico delle “campagne” degli stati a maggioranza musulmana contro l’“islamofobia occidentale”.

In conclusione, ciò che è vissuto da entrambe le sponde del mediterraneo non è una “questione islamica” o una “questione religiosa” ma, piuttosto, ben più ampiamente, una “questione” politica sulla “cittadinanza costituzionale trans-mediterranea”, che mette alla prova la reale capacità degli stati-nazione di accettare e gestire il pluralismo confessionale e culturale e, di conseguenza, di rinegoziare i loro rapporti con la società civile rivedendo i confini tra spazi istituzionali, pubblici e privati.

In questo contesto, il grado di de-istituzionalizzazione dei “diritti mediterranei di libertà religiosa” misurerà la capacità degli stati-nazione delle due sponde di svolgere il ruolo di ultimi garanti dei diritti fondamentali comuni dei loro cittadini. Nello stesso tempo, il grado di “de-istituzionalizzazione” nell’interpretazione della e nell’approccio alla società civile da parte dei gruppi religiosi misurerà, simultaneamente, la distanza dagli utopici modelli della Ummah medinese e della cristianità europea⁷⁶ e il grado di partecipazione delle religioni ad un effettivo *democratic bargaining* mediterraneo.

a scambiare la propria “libertà religiosa” nel foro esterno con un “diritto di libertà religiosa” incentrato sulle istituzioni religiose e potenzialmente in grado di proteggere il foro interno delle “Chiese musulmane nazionali”.

Cfr., ad es., Paul Sedra, “Copts and the Millet Partnership: the Inter-Communal Dynamics Behind Egyptian Sectarianism,” *Journal of Law and Religion* 29, n. 3 (2014): 491–509 e Sultany, 400-2. Sulla necessità di un nuovo approccio teologico e di una “teologia araba contestuale” in grado di riarticolare le relazioni tra clero e laicato nelle Chiese cristiane orientali in modo da evitare reciproci clericalismi cfr., ad es, Najib George Awad, *And Freedom Became a Public-Square. Political, Sociological and religious Overviews on the Arab Christians and the Arab Spring* (Zürich-Berlin: LIT, 2012), 122-55.

⁷⁶ Cfr. Marzouki, 211-3 e Zeghal, 124-9 per un’analisi che può ben riguardare anche la “sponda cristiana”.

III

RELACIONES ENTRE LOS ESTADOS Y LAS CONFESIONES RELIGIOSAS

