



Alessandro Ferrari

(associato di Diritto ecclesiastico e canonico nell'Università dell'Insubria,
Dipartimento di Diritto, economia e culture)

Dove va la libertà religiosa: percorsi comuni tra le due sponde del Mediterraneo *

SOMMARIO: 1. Premessa. Un paradigma per la "libertà religiosa mediterranea" – 2. La libertà religiosa come "prima libertà" – 2.1. La sponda nord – 2.2. La sponda sud – 3. La libertà religiosa nell'età contemporanea: apogeo e declino? – 4. Libertà religiosa e pluralismo musulmano in Europa – 5. Libertà religiosa e pluralismo musulmano in terra d'islam – 6. Alcune osservazioni conclusive.

1 - Premessa. Un paradigma per la "libertà religiosa mediterranea"

La distanza tra le due sponde del Mediterraneo non è di quelle immutabili nel tempo. Essa varia, infatti, a seconda delle epoche storiche e dei rapporti tra i popoli e le culture che le abitano¹. Nella c. d. età della globalizzazione contemporanea questa distanza si è particolarmente ridotta dando luogo a vere e proprie "intersezioni" tra le due rive ma anche rendendo più evidenti – e più difficilmente accettabili - le diversità di approccio, specie in relazione agli assetti politico-istituzionali. In particolare, la lunga "transizione costituzionale" vissuta negli ultimi anni dalla maggior parte dei c. d. Paesi MENA (Middle East and North

* Il contributo, accettato dal Direttore, riproduce il testo aggiornato della Relazione presentata al Convegno sul tema *Transizioni e democrazia nei paesi del Mediterraneo e del vicino Oriente* (Università della Calabria, 10-11 aprile 2013), in via di pubblicazione nei relativi Atti.

¹ Se, da una parte, "il pensiero greco, quello ebraico, quello cristiano e quello musulmano sono occidentali sin dalle origini" (così R. ARNALDEZ, *Un solo Dio*, in *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, a cura di F. Braudel, Bompiani, Milano, 1987, p. 167) i rapporti tra la sponda "cristiana" e quella "musulmana" del Mediterraneo hanno conosciuto, fin dall'inizio, una loro propria, specifica, storia: cfr., per un ampio affresco, H. LAURENS, J. TOLAN, G. VEINSTEIN, *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire*, Odile Jacob, Paris, 2009, e, per una circoscritta sintesi, A.A. HUSEIN, *Approaching Islam and the Religious Cultures of the Medieval and Early Modern Mediterranean*, in *A Faithful Sea. The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700*, a cura di A.A. Husein, K.E. Fleming, Oneworld Publications, Oxford, 2007, pp. 1-26.



African) ha evidenziato in modo del tutto speciale il ruolo giocato dal “formante religioso” e dal diritto di libertà religiosa nella definizione dei protagonisti e dei contenuti dei processi costituenti, ponendo in primo piano, come in ogni momento fondativo, il rapporto tra religione e forme di stato e di governo.

Nello stesso tempo, l’interdipendenza tra le due sponde ha reso tale “transizione” un fenomeno globale: essa non avviene, infatti, solo “al cospetto” della riva nord ma “insieme” ad altre e speculari trasformazioni che coinvolgono l’intero bacino Mediterraneo. La comunicazione e l’interdipendenza tra i modelli di libertà religiosa di quest’area geopolitica acquistano, così, un importante significato simbolico. Crocevia di popoli, spazio storicamente globalizzato, il Mediterraneo è stato da sempre anche spazio “globalizzante” per la (volontà di) irradiazione universale delle filosofie, delle religioni e delle culture sviluppatesi entro i suoi confini. In particolare, diritto ebraico, diritto canonico e diritto islamico, le cui storie si sono più volte intrecciate, hanno costituito l’epicentro di un moto di civiltà dalle radici comuni che ha raggiunto le più distanti latitudini, divenendo essi stessi, nelle loro differenti traduzioni politiche e culturali, la pietra angolare, dinamica e complessa, del discorso universale - e sempre più plurale - sui diritti dell’uomo². Oggi entrambe le sponde del Mediterraneo si trovano a ridefinire le proprie posizioni rispetto a diritti dell’uomo non più semplicemente “esportati” ma “importati”, pur secondo modalità assai delicate e non di rado contraddittorie, nei rispettivi ordinamenti giuridici locali. Di conseguenza, il confronto intra-mediterraneo sulla libertà religiosa non può più essere compreso al di fuori di una prospettiva globale e del rapporto dei diversi attori regionali con i diritti dell’uomo così come discussi e disciplinati nella più ampia e composita platea internazionale.

² Cfr., in particolare, **A.E. MAYER**, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder-Colorado, 2012; **A. GUICHON**, *Some Arguments on the Universality of Human Rights in Islam*; **M.A. BADERIN**, *The Role of Islam in Human Rights and Development in Muslim States*, entrambi in *Religion, Human Rights and International Law*, a cura di J. Rehman, S.C. Breau, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2007, pp. 167-194 e 321-358, e, più di recente, **N. COX**, *The Clash of Unprovable Universalisms - International Human Rights and Islamic Law*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2, n. 2, 2013, pp. 307-329. (Ben pluralisticamente) Musulmani saranno anche il senegalese Doudou Diène e la pachistana Asma Jahangir, rispettivamente Relatore Speciale alle Nazioni Unite sulle forme contemporanee di razzismo, discriminazione razziale, xenofobia e intolleranza dal 2002 al 2008 e Relatrice Speciale alle Nazioni Unite sulla libertà religiosa e di credo dal 2004 al 2010.



Il secondo dopoguerra ha rappresentato il punto d'inizio di tale processo. Dopo il 1945, infatti, l'Occidente, con il consenso e la diretta partecipazione delle sue religioni storiche, tradizioni cristiane ed ebraismo, ha costruito la propria "forma" politica strutturando il rapporto tra stati e religioni in senso democratico-costituzionale, laico – secular nei contesti prevalentemente protestanti - e pluralista. Simultaneamente all'internazionalizzazione dei diritti dell'uomo e al processo di decolonizzazione³, tale assetto è divenuto anche formalmente il canone con cui ogni attore della comunità internazionale è stato chiamato a misurarsi.

Il versante settentrionale ha vissuto tale confronto con una postura tendenzialmente assertiva e unidirezionale, tipica di Paesi che si percepiscono come i depositari e gli interpreti autentici dei "diritti dell'uomo"⁴. Tuttavia, una volta scolpiti sulle tavole del diritto internazionale, i diritti umani e, tra di essi, il diritto di libertà religiosa, sono divenuti un *tertium comparationis* che colloca i diversi attori regionali e nazionali sul medesimo piano, interpellando in ugual misura sia chi ardisce reclamare qualche forma di paternità rispetto al loro momento genetico e alla loro positivizzazione, sia quanti sono stati considerati epigoni più tardivi. In tema di libertà religiosa questo progressivo "livellamento delle pretese" è stato particolarmente evidente in sede ONU, con il crescente attivismo dei "Paesi musulmani" appartenenti all'Organizzazione della Cooperazione Islamica (OCI)⁵. Questi ultimi, infatti, insistendo sui pericoli dell'"islamofobia" in Occidente e, dunque,

³ Cfr., al riguardo, **W. KYMLICKA**, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007, in specie pp. 27-55, ma anche le osservazioni di **S. MOYN**, *The Last Utopia. Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2010, pp. 94-119.

⁴ Cfr., ad esempio, per l'altalenante e non sempre coerente approccio dell'UE al tema **U. KHALIQ**, *Ethical Dimensions of the Foreign Policy of the European Union. A Legal Appraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

⁵ Cfr., in particolare, la lista dei numerosi interventi in materia nel sito ufficiale dell'Organizzazione, www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=168&p_ref=57&lan=en, e **T. KAYAOĞLU**, *A Rights Agenda for the Muslim World? The Organization of Islamic Cooperation's Evolving Human Rights Framework*, Brookings Doha Center Analysis Paper, Doha-Washington D. C., n. 6, January 2013. Per una reazione a tale attivismo si veda **F. STRÜNING**, *Freedom of Speech is a Human Right. How Islamic Organizations Are Threatening Our Basic Rights*, Discussion paper, Strasemann Foundation, September 2013, in particolare pp. 19-27, in <http://www.stresemann-stiftung.de/wp-content/uploads/2013/09/Stresemann-Stiftung-FS2013-Freedom-of-Speech-Human-RightWWW.pdf> (entrambi i siti consultati il 20 novembre 2013).



facendo leva su una nozione in grado di evidenziare le incongruenze in materia di diritti fondamentali dei Paesi del nord, hanno posto l'Europa in imbarazzo – e talvolta in minoranza – in seno agli organismi internazionali⁶. Il riconoscimento, sincrono per tutti i Paesi, di “diritti universali” affidati a un'interpretazione dipendente dai mutevoli equilibri internazionali ha, così, rappresentato, da una parte, una forma di superamento del gap storico-temporale tra le diverse esperienze regionali; dall'altra, la legittimazione di una “reciprocità bidirezionale” e transnazionale rispetto alla quale il ruolo degli attori non statali ha acquistato un rilievo fondamentale.

Anche nell'area geografica qui considerata gli stati nazionali devono, dunque, confrontarsi, da una parte, con un concetto di libertà religiosa tendenzialmente “unitario”, perché modellato sul paradigma internazionale formalmente riconosciuto da tutti gli stati della regione⁷; dall'altro, con pubbliche opinioni e movimenti che condividono aspirazioni e timori, oltre che una diffusa insoddisfazione nei confronti delle proprie rappresentanze politiche parlamentari⁸.

⁶ Si veda **S. ANGELETTI**, *Freedom of religion, freedom of expression and the United Nations: recognizing values and rights in the “defamation of religions” discourse*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2012, e, più in generale, per un orientamento empatico con le tesi dell'OCI, *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, a cura di J.L. Esposito, I. Kalin, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, con il contributo di **J. CÉSARI**, *Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States*, pp. 21-45, consultabile anche online a cura del Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, http://www12.georgetown.edu/sfs/docs/ACMCU_Islamophobia_txt_99.pdf (consultato il 25 novembre 2013).

⁷ Il prototipo formalmente più seguito è quello delineato dall'art. 18 del Patto Internazionale sui diritti civili e politici del 16 dicembre 1966, più ambiguo del corrispondente articolo della Dichiarazione Universale del 1948 che faceva esplicito riferimento alla “libertà di cambiare religione o credo”. Cfr., per una sintesi, tra i tantissimi, il classico di **M. EVANS**, *Religious liberty and international law in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, in specie pp. 172-261; **K. BOYLE**, *Freedom of Religion in International Law*, in *Religion, Human Rights and International Law*, cit. (nota 2), pp. 23-51 e, di recente, *Religión y Derecho internacional*, a cura di M.R. Blanco, J.G. Ayesta, Editorial Comares, S.L, Granada, 2013.

La lista dei paesi Mena che hanno firmato e ratificato il citato Patto del 1966 è consultabile all'indirizzo http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtmsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en (consultato il 20 novembre 2013) mentre **N. GEORGES**, *Le droit des minorités. Le cas des chrétiens en Orient arabe*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-En-Provence, 2012, pp. 35 ss. fornisce un'ampia panoramica sul tema.

⁸ Cfr., ad esempio, per una prima lista delle organizzazioni regionali impegnate nella difesa e promozione dei diritti umani, <http://www.derechos.net/links/ngo/regional/mena.html>



Il riferimento a un *tertium comparationis* collocato sul livello internazionale ha prodotto un movimento centrifugo – e reazioni centripete – su entrambe le rive del Mediterraneo. In Europa il processo di internazionalizzazione del diritto di libertà religiosa si è accompagnato con la sua crescente “regionalizzazione”. Consiglio d’Europa e Unione Europea hanno, infatti, progressivamente definito un “modello europeo” di libertà religiosa che si pone in un rapporto a un tempo di dipendenza e di specificazione sia nei confronti del più ampio paradigma internazionale, all’interno del quale esso deve poi confrontarsi con altre esperienze regionali come, ad esempio, il “modello” statunitense e, appunto, quello “islamico”, sia nei confronti dei singoli sistemi nazionali del “Vecchio Continente”⁹. Con modalità comparabili, sul versante MENA il *tertium comparationis* internazionale, al di là delle note e risalenti riserve avanzate da alcuni Paesi proprio in relazione al diritto di libertà religiosa¹⁰, ha influito sull’istituzione e sui lavori delle istanze

(consultato il 20 novembre 2013).

⁹ Cfr. **M. EVANS**, *Religious liberty*, cit. (nota 7), pp. 262 ss; il pionieristico lavoro di **S. FERRARI**, *Church and State in Europe. Common Pattern and Challenges, in Which Relationships between Churches and the European Union? Thoughts for the Future*, a cura di H.J. Kiderlen, H. Tempel, R. Torfs, Peeters, Leuven, 1995, pp. 33-43, nonché, per una sintesi successiva, **N. DOE**, *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, in particolare pp. 237-264.

¹⁰ Cfr. **M.A. AL-MIDANI**, *La Déclaration universelle des Droits de l’Homme et le droit musulman*, in *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, a cura di F. Frégosi, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004, pp. 153-186. **N. HASEMI** e **E. QURESHI** osservano come “(A)spects of the Universal Declaration of Human Rights passed by the General Assembly in 1948 provoked criticism from representatives of Muslim countries, although in the end only Saudi Arabia opposed its passage. Muslim nations differed greatly in their willingness to ratify the human-rights conventions subsequently drafted under UN auspices. Muslims sometimes charged that international rights norms had a Western or Judeo-Christian bias that prevented their acceptance in Muslim milieus”, in *Human Rights*, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, in *Oxford Islamic Studies Online* (<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0325>, consultato il 23 novembre 2013). Tuttavia, se la questione delle riserve musulmane ai trattati internazionali è ben nota (cfr. anche, ad esempio, **S.A. ALDEEB ABU SAHLIEH**, *Les musulmans face aux droits de l’homme. Étude et documents*, Centre de droit arabe et musulman, St.-Sulpice, 2013, 2^a ed., pp. 116-118) meno conosciuto è il contributo dei Paesi a maggioranza musulmana nell’affermazione e definizione dei diritti dell’uomo su cui si concentra, invece, **S. WALTZ**, *Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States*, in *Human Rights Quarterly*, 26, n. 4, 2004, pp. 799-844.

Per una più ampia riflessione sulla questione cfr. **K.A. EL FADL**, *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, in *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, a cura di J. Runzo, N.M. Martin, A. Sharma, Oneworld Publications, Oxford, 2003, pp. 301-364.



sovrnazionali regionali, soprattutto Lega Araba e OCI¹¹, costituendo, al contempo, una sfida crescente per gli ordinamenti nazionali che ne hanno progressivamente adottato, se non la sostanza, il lessico e le articolazioni tematiche¹².

¹¹ Cfr., per una lista delle ormai numerose carte regionali “musulmane”, *Projets de Constitutions islamiques et Déclarations des Droits de l’Homme dans le monde arabo-musulman*, a cura di S.A. Aldeeb Abu Sahlieh, 2^a ed., Centre de droit arabe et musulman, St.-Sulpice, 2012.

¹² Che il diritto di libertà religiosa nell’area MENA sia oggetto di particolari limitazioni, sia sociali sia giuridiche, è noto: cfr., per tutti, Pew Research Center, *Arab Spring Adds to Global Restrictions on Religion*, June 2013, in <http://www.pewforum.org/2013/06/20/arab-spring-restrictions-on-religion-findings/>, (consultato il 23 novembre 2013) e i dati che emergono, più analiticamente, dalle sintesi nazionali pubblicate in *Diritto e religione nell’Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo ?*, a cura di A. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2012. Nello stesso tempo, non va trascurato l’effetto che i diritti dell’uomo internazionalmente garantiti esercitano sul “costituzionalismo musulmano” e, in particolare, sulle sue espressioni più recenti. Se, infatti, raramente le fonti del diritto internazionale sono oggetto di rinvio da parte delle Costituzioni dei Paesi MENA (cfr., ad esempio, **R. WOLFRUM**, *Constitutionalism in Islamic Countries. A Survey from the Perspective of International Law*, in *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, a cura di R. Grote, T.J. Röder, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012, pp. 77-88) i nuovi testi costituzionali cominciano a manifestare un’apertura maggiore. Il Preambolo della Costituzione marocchina del 29 luglio 2011 “partie intégrante de la (...) Constitution” esprime, ad esempio, l’impegno del Regno, “membre actif au sein des organisations internationales”, “à souscrire aux principes, droits et obligations énoncés dans leurs chartes et conventions respectives” riaffermando “son attachement aux droits de l’Homme tels qu’ils sont universellement reconnus, ainsi que sa volonté de continuer à œuvrer pour préserver la paix et la sécurité dans le monde”. Il medesimo Preambolo esprime poi anche la volontà del Marocco sia a “protéger et promouvoir les dispositifs des droits de l’Homme et du droit international humanitaire et contribuer à leur développement dans leur indivisibilité et leur universalité” sia, soprattutto, a “accorder aux conventions internationales dûment ratifiées par lui, dans le cadre des dispositions de la Constitution et des lois du Royaume, dans le respect de son identité nationale immuable, et dès la publication de ces conventions, la primauté sur le droit interne du pays, et harmoniser en conséquence les dispositions pertinentes de sa législation nationale”. Il ruolo da attribuire al diritto internazionale nella gerarchia delle fonti è, peraltro, oggetto di dibattito anche in Tunisia. Accogliendo le osservazioni della Commissione di Venezia (cfr. il n. 40 delle Osservazioni in, <http://www.venice.coe.int/web/forms/documents/?pdf=CDL%282013%29034-f>, consultato il 20 settembre 2013), infatti, il preambolo della Costituzione del gennaio 2014 (parte integrante della Costituzione in base al successivo art. 145) esprime “l’attachement (...) aux enseignements de l’Islam (...) et des hauts principes des droits de l’Homme universels” assegnando allo stato il ruolo di garante della “suprématie de la loi, le respect des libertés et des droits de l’Homme”. In questo modo risulta attenuata anche la scelta dell’art. 20 della medesima Costituzione di collocare i trattati internazionali approvati e ratificati a un livello superiore alla legge ordinaria ma inferiore alla



La sensazione è che, in tale contesto, gli assetti tradizionali del diritto di libertà religiosa nello spazio geo-politico mediterraneo, così universalmente cruciale, stiano profondamente cambiando. Il cambiamento si avverte, innanzitutto, nelle opposte preoccupazioni manifestate, da una parte, da chi teme gli effetti della “rivincita di Dio”, dall’altra da chi contesta gli esiti – ritenuti liberticidi – di una reazione “secolare” nei confronti del “ritorno” della religione nella sfera pubblica¹³.

Costituzione, decisione che aveva suscitato la reazione di numerose organizzazioni non governative volta a inserire anche i trattati più importanti – e specialmente quelli riferiti alla protezione dei diritti umani – all’interno del blocco di costituzionalità: cfr., ad esempio, <http://www.article19.org/resources.php/resource/37131/fr/tunisie:-article-19-recommande%20d%E2%80%99am%E2%80%99EF%BF%BD%C2%A9lrier-davantage-le-projet-de-la-constitution-afin-d%E2%80%99EF%BF%BD%C2%AAtre-en-conformit%E2%80%99EF%BF%BD%C2%A9-avec-le-droit-international> (consultato il 20 settembre 2013).

L’influenza del diritto internazionale è poi evidente nei trattati stipulati dai Paesi dell’area Mena con l’“ente esponenziale” di riferimento della riva nord: cfr., ad esempio, l’art. 2 del pionieristico Accordo di Associazione tra Tunisia e Unione Europea il 17 luglio 1995 per il quale “(L)e relazioni tra le parti, così come tutte le disposizioni del presente accordo, si fondano sul rispetto dei principi democratici e dei diritti dell’uomo, cui si ispira la loro politica interna e internazionale e che costituiscono un elemento essenziale dell’accordo”. Con riferimento a un trattato internazionale cfr. poi l’art. 7 del Trattato di amicizia, buon vicinato e cooperazione fra la Repubblica Italiana e la Repubblica Tunisina del 10 febbraio 2003 che, con una clausola divenuta di stile (cfr., ad esempio, la l. n. 27 del 20 marzo 2009, Principi Generali), afferma che “le Alte Parti Contraenti rispetteranno i diritti umani e le libertà fondamentali ivi compresa la libertà di pensiero, coscienza, religione e culto, senza effettuare discriminazioni in base alla razza, al sesso, alla lingua o alla religione”. Infine, la medesima influenza traspare anche nei crescenti – pur se assai diversificati e spesso ancora piuttosto contorti e restrittivi - riferimenti “interni” al diritto di libertà religiosa e/o di coscienza – nonché al principio di uguaglianza senza discriminazioni su basi religiose - ormai contenuti in pressoché tutte le Costituzioni dell’area considerata: cfr., ad esempio, l’art. 3 della Costituzione marocchina; l’art. 6 della Costituzione tunisina; l’art. 36 della Costituzione algerina; gli artt. 64 e 235 della Costituzione egiziana approvata nel gennaio 2014; l’art. 1 del progetto di Costituzione libico per la transizione del marzo 2011; l’art. 14 della Costituzione giordana; la parte finale del Preambolo e gli artt. 3 e 33 della Costituzione siriana del 25 febbraio 2012; l’art. 24 della Costituzione turca e l’art. 18 della Costituzione palestinese.

¹³ Cfr. **H. BIELEFELDT**, *Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 15–35; **B.J. GRIM**, *Religion, Law and Social Conflict in the 21st Century: Findings from Sociological Research*, *ibid.*, pp. 249–271 e, più ampiamente, per una sintesi su scala globale, i contributi raccolti in *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, a cura di A.D. Hertzke, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012. Di **A.D. HERTZKE** si veda anche *Religious Freedom in the World Today: Paradox and Promise*, in *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, a cura di M.A. Glendon, H.F. Zacher, Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 17, Vatican City 2012, in <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17-hertzke.pdf> (consultato il 20 settembre 2013). All’interpretazione di questi Autori, assai



Tali timori riflettono una radicale trasformazione della classica querelle tra clericali e anticlericali, conosciuta, con diverse varianti nel corso dei secoli, dalle società del nord. Essi, infatti, catalizzano oggi paure diffuse su entrambe le sponde del Mediterraneo e scaturiscono dalla consapevolezza dell'irreversibilità della globalizzazione, del pluralismo (reale) e delle necessarie trasformazioni delle modalità di esercizio della sovranità politica degli stati nazionali.

La stabilizzazione della presenza musulmana in Europa, da un lato e il crescente influsso che il modello costituzionalistico sviluppato nella sponda nord esercita sulla riva sud, dall'altro, giocano un ruolo fondamentale nella trasformazione del diritto di libertà religiosa. La contestuale apparizione di un "islam europeo" e di un rinnovato "costituzionalismo musulmano" obbliga a un'opzione improrogabile per (e a un'effettiva inculturazione dei) "diritti universali", rappresentando per la libertà religiosa un momento di svolta di cui si è appena cominciato a registrare gli effetti.

Appare allora evidente come un primo sguardo al percorso del diritto di libertà religiosa nelle due rive del Mediterraneo, qui soltanto abbozzato in riferimento ai Paesi dell'Europa occidentale e agli stati MENA a maggioranza musulmana, riveli due esperienze che, pur nell'ovvia presupposizione delle molteplici diversità, appaiono fin dall'inizio reciprocamente intelleggibili e suscettibili di una lettura fondamentalmente sinottica¹⁴.

2 - La libertà religiosa come "prima libertà"

2.1 - La sponda nord

favorevole nei confronti del ruolo civico delle religioni, si contrappone quella di chi, partendo dal presupposto della indefinibilità della nozione di religione e riproponendo una versione aggiornata di quest'ultima come oppio – o meglio nebbia – dei popoli tende, invece, a interpretare le politiche in favore della libertà religiosa come tentativi di "essenzializzare", "burocratizzare" e, dunque, complicare strumentalmente problemi la cui eziologia dipende da molteplici fattori occultati nel momento in cui si privilegia l'ottica della tutela e promozione della religione: cfr., per tutti, **E. SHAKMAN HURD**, *What's wrong with promoting religious freedom ?*, in http://mideastafrica.foreignpolicy.com/posts/2013/06/12/whats_wrong_with_promoting_religious_freedom (consultato il 22 novembre 2013).

¹⁴ Una prima analisi si può ritrovare nel volume *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit. (nota 12).



Nel contesto europeo la libertà religiosa ha rappresentato la “prima libertà” in quanto presupposto ed espressione della fondamentale distinzione tra sfera temporale e sfera spirituale su cui, in età moderna, si sarebbero innestati gli ordinamenti giuridici statali e, di conseguenza, tutti gli altri diritti e libertà.

Tale “primato” può essere apprezzato sotto tre distinti, ma inscindibili, punti di vista: storico; socio-politico e “pluralistico”.

Libertà religiosa come “prima libertà”, innanzitutto, per una ragione cronologica, legata all’associazione dei due termini, *libertas*/religiosa da parte dei grandi apologeti Tertulliano e Lattanzio¹⁵. In particolare, negli scritti di questi autori la *libertas* religiosa non esprimeva solo – come già nell’ebraismo - il primato dell’unico vero Dio su ogni potestà terrena ma, soprattutto, l’esigenza di coscienze non ancora vincolate dalla “rettitudine” della Chiesa costantiniana e dell’Agostino anti-donatista di un legittimo spazio di autonomia e di distinzione nei confronti delle autorità politiche¹⁶. Di conseguenza, il primo “diritto umano” presentava già l’interconnessione tra libertà “da” e libertà “di”, tra dimensioni negativa e quella positiva, destinate a divenire le due inscindibili componenti costitutive della libertà “occidentale”¹⁷. Il filone personalista dei primi apologeti cristiani sarebbe rimasto a lungo minoritario nella successiva storia europea, per secoli incapace non solo di

¹⁵ Così Lattanzio nel cinquantaquattresimo capitolo dell’*Epitome Divinarum Institutionum*, significativamente intitolato *De religionis libertate in adorando Deo*: “Atqui religio sola est, in qua *libertas* domicilium collocavit. Res est enim praeter caeteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult. Potest aliquis forsitan simulare; non potest velle”. Analogamente, Tertulliano affermava: “Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putauerit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur”, in *Ad Scapulam*, II, 2.

¹⁶ Lo storico viennese Friedrich Heer si riferiva a questa prima fase del cristianesimo come a un “momento (in cui lo) spirito non era ancora stato stregato dal godimento e dalle promesse della potenza”, (*Europäische Geistesgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953, p. 17, qui riportato nella traduzione di G. ZAMAGNI, *Fine dell’era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 74-75, ma, più ampiamente, pp. 72-81) e, quindi, come affermava F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna, 1992 (Torino 1924), p. 160, in cui poteva ancora manifestare tutta la sua “irriducibile intransigenza teologica”.

Un ampio affresco sull’intera questione si trova nella fondamentale opera di J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris, 1994 (Paris 1955) e, più analiticamente, in *L’intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F. Beatrice, EDB, Bologna 1990.

¹⁷ Il riferimento è, naturalmente, a I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano, 2000 (Oxford 1969).



accettare il diritto alla vita di eretici e apostati ma anche – a differenza di quanto sarebbe accaduto nella sponda sud – di prevedere per i non cristiani uno statuto che uscisse dagli schemi dell'inevitabile tolleranza del peccato¹⁸. Tuttavia, proprio da questo filone personalista sarebbe germogliato il riconoscimento della libertà di ogni singola coscienza religiosa quale "primo" diritto dello stato moderno¹⁹.

Dal punto di vista socio-politico, il primato del diritto di libertà religiosa "personalisticamente orientato" sarebbe giunto, però, in uno scenario ben diverso da quello della cristianità perseguitata. Esso avrebbe, infatti, coinciso con l'affermazione di una libertà statale, in cui l'individuo sostituiva la persona e lo spazio normativo presidiato dallo stato-nazione rappresentava il limite invalicabile dell'autonomia della coscienza personale²⁰. Era, infatti, il sostantivo "diritto" e, soprattutto, la sua implicita aggettivazione "statale" a garantire, ma anche a selezionare, le aspettative della "libertà". Libertà religiosa e stato moderno si legittimavano reciprocamente ma all'interno di un rapporto di forza ben chiaro. Con sempre maggior evidenza, infatti, la libertà "da" avrebbe operato soprattutto come argine nei confronti del ruolo pubblico-istituzionale delle comunità religiose, mentre la libertà "di" non avrebbe più potuto fuoriuscire dall'alveo dello statualmente legittimo. Iniziava, così, un'altra lunga epoca, segnata dalla legittimità, divenuta poi, spesso, incoraggiamento, della "interiorizzazione delle identità religiose"²¹. In ogni caso, pur progressivamente occultata dalle dinamiche di laicizzazione e secolarizzazione, la funzione di riserva morale delle

¹⁸ Cfr., sul punto, le opere citate alla nota 16 nonché **R.H. BAINTON**, *La lotta per la libertà religiosa*, il Mulino, Bologna, 1999 (Philadelphia 1951).

A evitare un'eccessiva enfasi sulla "pratica personalista" del cristianesimo, **G. ZAMAGNI**, *Fine dell'era costantiniana*, cit., p. 55, sottolinea, ancora una volta evocando Heer, come «la "cristianizzazione" dell'Europa (...) non (avesse) rappresentato altro che una conversione in blocchi, forzata e superficiale».

¹⁹ Cfr., tra una bibliografia immensa, **G. JELLINEK**, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Giuffrè, Milano, 2002 (München-Lepizig 1927), pp. 98-99.

²⁰ L'editto di Nantes del 1598 e, soprattutto, i trattati di Westphalia del 1648, chiudono definitivamente le guerre di religione aprendo, al contempo, la storia dello stato assolutista moderno. Cfr., tra i tanti, **O. CHRISTIN**, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Seuil, Paris, 1997.

²¹ Come scriveva Reinhart Koselleck "l'homme se coupe en deux: une moitié privée et une moitié publique; les actions et les actes sont soumis sans exceptions à la loi de l'Etat, la conviction est libre, in *secret free*", in **O. CHRISTIN**, *La paix de religion*, cit., p. 209. Osservava, del resto, quest'ultimo Autore, come "la reconnaissance, même limitée, de la liberté de conscience n'est donc pas opposée à la construction absolutiste: elle en est l'autre face historique" e, soprattutto, "la condition nécessaire".



istituzioni pubbliche esercitata dalle tradizioni religiose storicamente presenti in Europa non veniva meno. Come già in precedenza lo *ius sacrum* e la proto-libertà costantiniana, infatti, anche la regolamentazione della “libertà religiosa” moderna, saldamente ancorata allo *ius publicum*, appariva strategicamente funzionale alla costruzione delle comunità politiche, alla definizione delle loro identità e, in particolare, alla determinazione dei rapporti tra “maggioranze” e “minoranze”²².

Infine, la libertà religiosa può, essere considerata “prima libertà” per la sua capacità di rilevare il tasso di pluralismo societario. Infatti, fin dalla sua prima funzione di cinta difensiva delle coscienze personali e comunitarie la libertà religiosa si è manifestata in forma pluralistico-relazionale²³. In particolare, nell’inquadrare i rapporti tra coscienze religiose e istituzioni pubbliche attraverso la categoria dell’autonomia, la libertà religiosa ha registrato, nelle diverse epoche, le fluttuazioni dei mobili confini tra sfera istituzionale, sfera pubblica e sfera privata²⁴. Con il tempo – e con l’affermazione della c. d. neutralità dello stato - questa “dimensione pluralista” della libertà religiosa ha acquistato crescente rilevanza pubblica ponendo con forza, insieme al tema dell’indispensabile “aggiornamento” dei modelli moderni delle “religioni nazionali”, la questione dell’autonomia confessionale. Infatti, sono proprio le declinazioni personali e istituzionali di questo principio che certificano il grado di effettiva libertà – e il conseguente pluralismo – che gli ordinamenti statali sono disposti a riconoscere alle normatività religiose.

²² Ciò risultava evidente non solo nelle tre grandi aree culturali nelle quali si era specificata la libertà religiosa europea dopo Westphalia: quella ortodossa, quella anglicano-protestante e quella cattolica (cfr., in merito, **A. HASTINGS**, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997), ma anche, in pieno XIX secolo, nelle lotte tra “laici” e “clericali”, essenziali per la definizione dei diversi assetti nazionali europei. La tutela del bene giuridico “libertà religiosa e di coscienza personale” era, così, subordinata e funzionale alla salvaguardia del bene giuridico “Stato”, non dissimilmente da quanto era già apparso nell’editto costantiniano per il quale la “liberà potestà di seguire la religione scelta” mirava a “rendere benevola e propiziare” la divinità (qualunque essa fosse) nei confronti dell’imperatore e di tutti i suoi sudditi. La prospettiva del diritto di libertà religiosa restava, dunque, tributaria della *religio civilis* descritta dalla tripartizione dell’esperienza religiosa e della teologia (mitica, fisica e, appunto, politica) delle *Antiquitates* di Varrone.

²³ Cfr. **P. PRODI**, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 40-49.

²⁴ Cfr. **K.Å. MODÉER**, *Public and Private, a Moving Border: A Legal-Historical Perspective*, e **A. SELIGMAN**, *Socio-Historical Perspectives on the Public and the Private Spheres*, entrambi in *Religion in Public Spaces. A European Perspectives*, a cura di S. Ferrari, S. Pastorelli, Farnham, Ashgate, 2012, rispettivamente pp. 25-34 e 35-46.



In età contemporanea, il riconoscimento di tale autonomia è stato subordinato alla rinuncia da parte delle religioni non solo al braccio secolare e a ogni forma di potestà temporale ma anche, sempre di più, a proporre esplicitamente e direttamente la propria normatività come potenzialmente efficace per la vita civile²⁵. Questo “ritiro” delle religioni ha favorito il restringimento dell’ambito operativo della “prima libertà” entro i confini, ritenuti impolitici, dell’“esclusivamente” religioso. La libertà religiosa si è, così, concentrata, soprattutto, nella garanzia dei profili istituzional-organizzativi delle manifestazioni collettive delle coscienze religiose declinandosi, prevalentemente, come tutela “speciale” per le comunità religiose (più) formalizzate²⁶. Di conseguenza, le manifestazioni di religiosità riferibili a interpretazioni personali o a tradizioni rispetto alle quali risulta arduo selezionare un’organizzazione riconoscibile dagli stati faticano a fruire della protezione di tale diritto. Nello stesso tempo, in un contesto segnato dall’individualismo religioso, dalla diffusione dell’islam e di altre tradizioni caratterizzate da grande fluidità, la difficoltà degli stati a garantire alla libertà religiosa spazi ulteriori rispetto a quelli dipendenti dal riconoscimento degli assetti organizzativi comunitari comincia a sollevare la questione circa la stessa possibilità – e giustificabilità -, in età contemporanea, di una “specifica” protezione di una libertà dai confini sempre più incerti²⁷.

In conclusione, la traiettoria della libertà religiosa della sponda nord corrisponderebbe a quella dello stato. In età moderna tale diritto fu volto alla reciproca legittimazione e distinzione tra stati nazionali e

²⁵ Da una parte, questa situazione ha portato a enfatizzare la differenza tra cristianesimo (specie nella sua declinazione cattolica) e islam in nome di una supposta capacità esclusiva del primo a servirsi del diritto naturale – ma pur sempre divino - quale strumento di per sé idoneo e automaticamente abilitato al diretto confronto con le ideologie secolari: cfr. **S. FERRARI**, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 238 ss.; dall’altra, come si vedrà in seguito, essa pone delicati problemi in relazione alla partecipazione politica dei fedeli delle diverse tradizioni religiose.

²⁶ A questo riguardo, mentre i diritti europei riconoscono in genere la “specialità” di talune forme qualificate di associazionismo religioso attribuendo loro uno statuto giuridico differenziato che garantisce una più agevole fruizione di prestazioni pubbliche (il diritto italiano parla, ad esempio, di confessioni religiose) nel quadro di una cittadinanza fondata su un rigoroso principio di uguaglianza di fronte alla (unica) legge statale, i diritti della sponda sud considerano direttamente la dimensione normativa delle comunità religiose differenziando, attraverso i diversi sistemi del c. d. statuto personale, il patrimonio giuridico dei singoli cittadini-fedeli.

²⁷ Cfr. **W. FALLERS SULLIVAN**, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 2005.



comunità religiose nel quadro della disgregazione di una cornice imperiale unitaria. Oggi, invece, i confini degli stati e dei gruppi religiosi risultano più incerti e porosi. Tuttavia, se i primi tendono a salvaguardare la loro specificità nazionale nei confronti delle istituzioni della globalizzazione aggrappandosi (agli assetti tradizionali) della libertà religiosa²⁸, quest'ultima, utilizzata dagli stati come strumento di demarcazione politica, si trova a sua volta a dover difendere la sua specificità confessionale, vale a dire l'alterità e distinzione rispetto agli ordinamenti civili, dall'assorbimento in una pervasiva secolarità. In ogni caso, l'allontanamento dalla radice pluralistica originaria della libertà religiosa evidenzia non soltanto l'entropia della libertà religiosa ma dello stato stesso.

2.2 - La sponda sud

Se è più difficile ritrovare nell'islam mediterraneo una libertà religiosa geneticamente funzionale alla distinzione tra sfera temporale e sfera spirituale, ciò non impedisce, tuttavia, di scorgere anche in questo contesto, certamente con caratteristiche proprie e con fondamentali differenze, una "libertà religiosa" declinabile come prima libertà sulla base delle medesime prospettive, storica, socio-politica e pluralistica, osservate nella sponda nord.

Innanzitutto, dal punto di vista storico, anche la Rivelazione coranica si radica in una scelta qualificata di libertà religiosa personale, che costringe a uno *ius migrandi* il profeta dell'islam²⁹. Tuttavia, tale libertà, rivolta a una decisa trasformazione sociale e rapidamente vincente

²⁸ Il § 2 dell'art. 17 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea ben evidenzia questo tentativo.

²⁹ Come sottolineava autorevolmente **G. LEVI DELLA VIDA** "non v'è dubbio che tanto per Maometto quanto per i primi convertiti il valore dell'islam fu soprattutto religioso" così come certa era la definizione dell'islam come "religion(e) di origine personale": *Recenti studi su Maometto e sulle origini dell'Islam* (1923) e ora in **G. LEVI DELLA VIDA**, *Arabi ed Ebrei nella storia*, a cura di F. Gabrieli, F. Tessitore, Guida, Napoli, 2005, pp. 152 e 164.

Cfr. anche **P.S. FIDDES**, *The Root of Religious Freedom: Interpreting Some Muslim and Christian Sacred Texts*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 169-184, nonché **H.P. GLENN**, *Legal Traditions of the World*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, pp. 177-178, il quale, pur sottolineando come nell'islam "(T)he purely subjective is proscribed" e che la shari'a "does not contemplate an individual potestas", afferma come "(T)here is no doubt, however, of the general importance of individual in the tradition". Si vedano, inoltre, sul perdurante ruolo del singolo, i lavori di Ignazio De Francesco citati alla successiva nota 32.



sulle minacce esterne, si sviluppò ben presto più come libertà “di” che come libertà “da”. Svincolata dalla necessità di farsi faticosamente strada in un ambiente occupato da solidi attori politici e, nello stesso tempo, assai disinvolta nell’assimilare quanto incontrasse di utile³⁰, la libertà religiosa “musulmana” tese da subito a far combaciare l’assoluta verticalità di una fede che non abbisognava di mediazione clericale con l’orizzontalità dell’esperienza umana. L’oggetto della libertà religiosa “islamica”, infatti, si sovrappose immediatamente con quelli politico-societari, sancendo la coincidenza tra appartenenza etnica, appartenenza religiosa e piena cittadinanza politica³¹. Quindi al nord la presenza di un contesto politico ostile aveva spinto i primi apologeti a esaltare la libertà religiosa come autonomia confessionale personale e comunitaria. Invece, al sud la sostanziale coincidenza tra società civile e società religiosa aveva fatto dell’islam in quanto tale - nelle sue molteplici declinazioni collettive politiche, culturali e rituali - la vera “prima libertà”, portando, così, a trascurare l’approfondimento della “specialità” di una libertà religiosa concepita come diritto personale e comunitario connesso alla Rivelazione³².

³⁰ Se è vero che l’islam rimase per un certo tempo (religione di) minoranza nei sempre più vasti territori conquistati, la frammentazione confessionale di questi ultimi, unitamente alla fluidità dottrinale del primo islam, attraente per la sua chiara “semplicità” e non ancora perfettamente distinto dagli altri monoteismi semitici, ne favorì una rapida diffusione: cfr., tra i molti, **A. HOURANI**, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milano, 2013 (New York 1991), ad esempio, pp. 49-51. Sono poi ben note la rilevanza della consuetudine, *urf*, quale fonte non canonica ma fondamentale del diritto islamico e l’influenza esercitata su di essa dal diritto romano vigente nelle prime terre conquistate dall’islam: cfr. **D. SANTILLANA**, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1925, I, p. 450.

³¹ Cfr. **G.P. PAROLIN**, *Citizenship in the Arab World. Kin, Religion and Nation-State*, Imiscoe Research, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, in specie p. 41 ss. Tale prospettiva emerge anche dalla c. d. Costituzione di Medina con cui il Profeta dell’islam, intorno al 622, avrebbe concordato con le tribù di Yathrib (appunto la futura Medina) le regole della nuova “Umma”. Il testo, di cui la letteratura musulmana non si stanca di evidenziare la modernità, mancava di una garanzia generale per la libertà di culto ma, anche per la sua natura di trattato, riconosceva la “libertà religiosa” soltanto alle tribù ebraiche specificamente nominate: cfr., in specie, gli articoli 30-40 nella versione riportata in <http://www.constitutionofmadina.com/blog/2012/02/22/constitution-of-medina-in-63-article-s/#more-102> (consultato il 26 settembre 2013), nonché, sinteticamente, **G.P. PAROLIN**, *Citizenship in the Arab World*, cit., pp. 44-46.

³² In questo senso, non sembra che la *niyya*, la buona fede/retta intenzione del diritto islamico abbia giocato il medesimo ruolo della *libertas religiosa* nel sostenere la legittimità pubblica anche degli orientamenti difforni dalle interpretazioni ortodosse della fede



Tuttavia, con il tempo, il progressivo articolarsi di un apparato politico-amministrativo complesso e l'apparizione dello stato avrebbe condotto, anche qui, all'emersione di un diritto di libertà religiosa con fisionomia – e confini – propri e sempre più "specifici". All'inizio, nello statuto riservato alle "minoranze religiose" storiche, le cosiddette "Genti del Libro", la "libertà religiosa" rispondeva essenzialmente a una preoccupazione di natura fiscale ed emergeva con una sua specificità soltanto con riferimento al tema, ben circoscritto, di una libertà di culto letta in funzione della salvaguardia dell'unità politica della comunità islamica³³. Ma tale situazione sarebbe cambiata con la sempre più ingombrante "vicinanza" europea³⁴. Lo shock della conquista napoleonica, i tentativi di modernizzazione tunisini, le Tanzimat ottomane e, in età contemporanea, passando attraverso la colonizzazione europea e l'età del nazionalismo arabo, l'"islam europeo", costituiranno le tappe di un cammino verso un discorso musulmano sulla libertà religiosa che non può essere semplicemente liquidato come mera assimilazione neo-

perfetta. Se, infatti, la *libertas* della sponda nord articolava il rapporto tra foro interno e foro esterno, sfera privata e sfera pubblica, cercando di salvaguardare la legittimità di due poli distinti e – almeno inizialmente – differenti, la *niyya* ha costituito un riparo soprattutto per la sfera privata, quale estremo argine nei confronti di scrutini di conformità e ortodossia che tutelavano un foro esterno caratterizzato dalla tensione verso una forte uniformità comunitaria: cfr. al riguardo l'importante lavoro di **I. DE FRANCESCO**, *Intenzione e azione: il ruolo della niyya nella formazione dell'islam come sistema di religione etica e diritto*, Tesi di dottorato discussa al Pisai, Roma, 2013 e, dello stesso Autore, *Il lato oscuro delle azioni. La dottrina della niyya nello sviluppo dell'etica islamica*, in pubblicazione su *Islamochristiana*, 39, 2013.

³³ Del resto, la stessa nota formula, "nessuna costrizione nella Fede", contenuta nella sura della Vacca (Q. 2: 256), non veniva interpretata, in epoca "classica", come affermazione generale e astratta di assoluta "libertà religiosa". La sua interpretazione, infatti, oscillava tra chi la riteneva riferibile soltanto ad alcuni soggetti e in circostanze ben definite e puntuali; chi la considerava applicabile alla sola costrizione al falso o al foro interno e chi ne affermava, addirittura, l'avvenuta abrogazione: cfr. **I. ZILIO GRANDI**, "Nessuna costrizione nella fede" (Q. 2:256). *Note di storia dell'esegesi*, in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Sapienza - Università di Roma, Dipartimento di Studi Orientali, Edizioni Q, Roma, 2008, vol. III, pp. 1221-1236. Quanto alla letteratura sui c. d. dhimmi, essa è sterminata. Si vedano, per un'analisi piuttosto polemica, il classico di **B. YE'OR**, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison NY, 1985 (1980, Paris), e, per una riflessione più pacata, **A.M. EMON**, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmi and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

³⁴ Cfr., per un sintetico riferimento al sistema delle c. d. capitolazioni, che peraltro reiterava, *ex parte Europae*, la medesima connessione cittadinanza-religione già applicata dall'islam con il sistema della dhimma, **M. EVANS**, *Religious liberty*, cit. (nota 7), pp. 60-64.



colonialistica di quanto già (perfettamente) maturato nella sponda settentrionale³⁵. Il discorso musulmano sulla libertà religiosa si è innestato, infatti, sulla riflessione intorno alla prospettiva pluralistica sperimentata fin da subito dall'islam. Questa prospettiva riguardava non solo il pluralismo teologico di un'umanità deviante dall'unica religione "naturale", ma anche il pluralismo di una comunità presto frammentata e conflittuale e quello, trasversale all'intera Umma, tra i "religiosi" e le loro (liquide) scuole e istituzioni e le autorità politiche, tra il fiqh e la siyāsah shar'īyyah, tra il diritto religioso e un diritto sempre più statualisticamente orientato e che ormai fatica a permanere entro i legittimi confini dettati dal primo³⁶. Tale pluralismo, pur non articolandosi ancora in una teoria della distinzione degli ordinamenti giuridici, ha, così, progressivamente evidenziato la differenziazione tra diritto religioso elaborato e metabolizzato dai fedeli a partire dalle moschee e dalle confraternite e diritto statale. Questa differenziazione, peraltro, ha messo in luce l'effetto novativo inevitabilmente assunto dalla positivizzazione del primo diritto attraverso le strutture e le forme del secondo.

In questo modo, al nord sembra prevalere, in età contemporanea, una dinamica secolarizzatrice che erode l'antica distinzione, invece al sud pare affiorare una dinamica di laicizzazione, prodromica all'affermazione di uno "speciale" diritto di libertà religiosa improntato all'autonomia confessionale. Tale diversità, peraltro, riflette il diverso percorso compiuto dallo stato-nazione nelle due sponde del Mediterraneo: al nord di

³⁵ Cfr. **H. CHEKIR**, *Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861*, in *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, a cura di P.-J. Luizard, La Découverte, Paris, 2006, pp. 71-88 e l'intero volume per un'analisi sul reale respiro universalistico del dominio europeo nelle "terre musulmane" del nord Africa e del vicino Oriente. Cfr. anche, per un'esperienza nazionale, **D. MAGHRAOUI**, *Secularism: 'ilmanya, Laïcité, Secularisme in Morocco*, in *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, a cura di C. Gluck, A. Lowenhaupt Tsing, Duke University Press, Durham, 2009, pp. 109-128.

³⁶ Per un'incisiva riflessione sul rapporto tra islam e pluralismo cfr. *Pluralism in Muslim Contexts*, a cura di A. Filali Ansari, S. Karmali, Edhinburg University Press, Edhinburg, 2009, con, in particolare, i saggi di **A. FILALI ANSARI**, *Introduction: Theoretical Approaches to Cultural Diversity*, pp. 1-6, e di **A. AL-AZMEH**, *Pluralism in Muslim Societies*, pp. 9-15. Per una riflessione più mirata, cfr. *Legal Pluralism in Arab World*, a cura di B. Dupret, M. Berger, L. al-Zwaini, Kluwer Law International, The Hague, 1999. Sui rapporti, in prospettiva diacronica, tra fiqh e siyāsah shar'īyyah si veda, invece, **A. QURAIISHI**, *The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments*, in *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, cit. (nota 12), pp. 63-73.



assorbimento entro cornici più vaste, al sud di lenta e sofferatissima emersione come neo-Westphaliano garante del pluralismo.

3 - La libertà religiosa nell'età contemporanea: apogeo e declino?

A livello internazionale è nel ventennio che va dal 1948 al 1966 che il diritto di libertà religiosa si radica stabilmente tra i diritti umani fondamentali. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo costituirà, infatti, la matrice dei successivi testi internazionali e resterà il punto di riferimento obbligato non solo per il costituzionalismo europeo postbellico a essa coevo, ma anche per quello degli stati della riva sud che, per effetto della decolonizzazione, cominceranno ad affacciarsi sullo scenario internazionale³⁷.

Il cammino di implementazione ed effettiva universalizzazione dei "diritti dell'uomo" sarà, tuttavia, segnato dal confronto tra Est e Ovest e l'interpretazione del diritto di libertà religiosa diverrà uno dei principali spartiacque tra due blocchi contrapposti³⁸. Nell'Europa occidentale la declinazione della libertà religiosa come "arma ideologica" nella lotta al comunismo faciliterà la spiritualizzazione di tale libertà e il suo progressivo assorbimento nell'orbita di una "generica" libertà di coscienza declinata in maniera sempre più individualistica e libertaria.

L'affermarsi di una concezione di religione, di religiosità e, poi, di un diritto di libertà religiosa più legato alle "opzioni" individuali che alle ortoprassi comunitarie è passato a lungo inosservato in un'Europa secolarizzata ma ancora omogeneamente cristiana³⁹. Se, infatti, nella parte orientale la promozione dell'ateismo e le restrizioni della libertà religiosa portavano a esaltare la specificità di quest'ultima, invece in Occidente la progressiva estensione della protezione offerta dal diritto di libertà

³⁷ Cfr. N. GEORGES, *Le droit des minorités*, cit. (nota 7), pp. 35 ss.

³⁸ In questo contesto l'Atto finale della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa firmato a Helsinki il 1 agosto 1975 e il cui VII punto proclamava il "rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo" rappresentò un punto di svolta fondamentale.

Sul modello sovietico di libertà religiosa si vedano i lavori di G. CODEVILLA e, in particolare, *La libertà religiosa nell'Unione Sovietica*, La Casa di Matriona, Milano, 1985 e *Lazar e il Patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, La Casa di Matriona, Milano, 2008.

³⁹ Cfr. D. POLLACK, *Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings*, in *Religion and democracy in contemporary Europe*, a cura di G. Motzkin, Y. Fischer, Alliance Publ. Trust, London, 2008, pp. 83-100.



religiosa non solo all'ateismo ma anche alle convinzioni agnostiche contribuiva alla "genericità" di tale diritto. Tale processo si accompagnava, inoltre, all'enfatizzazione della libertà religiosa "negativa", funzionale alle dinamiche di secolarizzazione e di laicizzazione che, dagli anni Sessanta, attraversarono l'intera Europa occidentale.

Questi processi producevano l'allontanamento della sponda nord, individualistica e secolarizzata, da quella sud, comunitarista e confessionista, accompagnato da un'incomprensione destinata a deflagrare negli anni successivi, quando l'islam e le sue pratiche sarebbero divenute europee e la globalizzazione avrebbe riproposto il ruolo pubblico - e non di rado antagonistico - delle religioni.

Le trasformazioni "occidentali" accentuavano poi la divaricazione tra interpretazioni "statali" e autoqualificazioni personali e comunitarie del diritto di libertà religiosa. Pur occultata dal trionfo dell'individualismo, la secolarizzazione accresceva la discrezionalità statale nella classificazione delle opzioni di coscienza all'interno della "specie" religiosa e, con essa, il rischio di compromettere la neutralità delle istituzioni pubbliche, pilastro del diritto europeo di libertà religiosa.

La divisione tra i due blocchi del nord faceva sentire i suoi effetti anche al sud, pur non producendo una contrapposizione tra modelli statali radicalmente differenti. Pressoché generalizzata risultava, infatti, l'affermazione di regimi autoritari di stampo nazionalista, non democratici e nepotistici, tesi al pieno controllo della società civile e delle risorse economiche⁴⁰. La logica della "cortina di ferro" lasciava, infatti, campo libero a regimi volti a imporre un modello di stato "forte" fino ad allora soltanto subito o immaginato. Le forze uscite vittoriose dal confronto con le potenze coloniali avevano, infatti, assorbito schemi, direttive e impostazioni filosofiche circolanti nella riva nord prima del secondo conflitto mondiale e che ora venivano anacronisticamente applicati nei Paesi di nuova indipendenza⁴¹. Il trapianto dispotico di un modello politico incentrato sul primato positivista della legge di uno stato autoritario incideva profondamente sull'assetto pluralistico a cui i Paesi a maggioranza musulmana del Mediterraneo erano stati abituati nei secoli precedenti, sia ai tempi dell'influenza ottomana sia, in generale, in quelli del dominio coloniale. Da una parte, infatti, il positivismo statualistico si

⁴⁰ Cfr. **P.-J. LUIZARD**, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Fayard, Paris, 2008.

⁴¹ Come nota, del resto **D. MAGHRAOUI**, *Secularism*, cit. (nota 35), infatti, molti degli amministratori coloniali erano stati "more informed by the conservatism of the *ancien régime* than by liberalism", p. 114.



traduceva in una pressione volta a privatizzare gli statuti personali delle comunità religiose non musulmane, le cui giurisdizioni autonome risultavano esposte a tentativi di ridimensionamento in nome di una cittadinanza comune posta sotto il controllo dello stato⁴². Dall'altra parte, questo stesso positivismo provocava un aspro conflitto intra-musulmano. Le pretese giurisdizionalistiche di "laicità autoritarie" ispirate più alle ideologie de combat del XIX secolo che al costituzionalismo del secondo dopoguerra si traducevano, infatti, in un rigido addomesticamento della legge religiosa e delle sue strutture di riferimento⁴³. Coerentemente con i diversi percorsi storici delle due sponde, al nord il contenimento della libertà religiosa si manifestava, come si è detto, in una specializzazione "impolitica" che accentuava la dimensione "ecclesiastica" di tale diritto, invece al sud il medesimo contenimento si esprimeva in una specializzazione "super-politica", evidenziata dalla trasformazione del diritto religioso in parametro di costituzionalità della legislazione statale. Pur se formalmente pubblicizzato, infatti, quest'ultimo risultava anche "sterilizzato", spogliato della sua potenziale carica profetica, circoscritta, questa sì, a una dimensione rigorosamente privata⁴⁴. La seconda metà del Novecento registrava, infatti, su entrambe le rive del Mediterraneo, una progressiva strumentalizzazione politica del fattore religioso.

Gli anni Ottanta costituirono per le due rive una sorta di nuova belle époque.

In Europa, si erano esaurite le tensioni del decennio precedente e, con esse, i vecchi conflitti con le chiese "di maggioranza"⁴⁵; era stata

⁴² Cfr. N. GEORGES, *Le droit des minorités*, cit. (nota 7), pp. 215 ss.

⁴³ Cfr. B. DUPRET, L. BUSKENS, *De l'invention du droit musulman à la pratique juridique contemporaine*, in *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, a cura di B. Dupret, La Découverte, Paris, 2012, pp. 9-17. Il rapporto tra regolamentazione restrittiva del diritto di libertà religiosa e riduzione degli spazi di libertà per la società civile è evidenziato da A. SARKISSIAN, *Religious Regulation and the Muslim Democracy Gap*, in *Politics and Religion*, 5, 2012, pp. 501-527. Si veda anche, più ampiamente, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, a cura di A. Bozzo, P.-J. Luizard, La Découverte, Paris, 2011.

⁴⁴ Cfr. la nota 72.

Da un altro punto di vista R. BALLARD, *I cambiamenti nell'interpretazione di "šari'a", "urf" e "qanun"*, in *Daimon. Diritto comparato delle religioni. Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. speciale 2013, pp. 207-225, mette in luce la tensione esistente tra l'impostazione rigidamente normativa e quella più spirituale dei diritti religiosi rilevando, in particolare, la dialettica tra dimensioni sharaitica/"quaumica" e sufi/tarīqah.

⁴⁵ Si considerino, ad esempio, la fine della question scolaire francese e la metabolizzazione della laicizzazione della legislazione "morale" da parte di un "popolo



avviata l'apertura nei confronti del pluralismo religioso⁴⁶, mentre la perestrojka di Gorbačëv lasciava intravedere una possibile attenuazione della distanza tra i "due polmoni" del "Vecchio Continente" grazie alla comune convergenza intorno a una nozione sempre più estesa di "diritti dell'uomo"⁴⁷. Al sud, pur tra reazioni e repressioni sempre più violente, i regimi autoritari ostentavano con sicurezza il loro potere e pochi dubitavano della loro longevità.

Alcuni segnali, in verità, avevano già smentito la linearità di questo processo, evidenziando l'insufficienza, i pericoli – e l'ingenuità - di un modello fondato sulla totale subordinazione allo stato del fattore religioso e sull'idea della completa irrilevanza di quest'ultimo quale forza autonoma sulla scena pubblica⁴⁸. Stridevano, infatti, con tale prospettiva riduzionista, al nord, il pontificato di Giovanni Paolo II; il risveglio ortodosso e quello evangelico-pentecostale mentre nella riva sud il crescente attivismo dell'Organizzazione della Conferenza Islamica; l'avvento della Repubblica Islamica dell'Iran e l'uccisione del rais egiziano Anwar al-Sadat, (almeno ufficialmente) per mano di quelle stesse forze religiose blandite nel 1971 con la costituzionalizzazione, poi rinforzata nel 1980, della shari'a. Nell'insieme si trattava di segnali evidenti del declino di un ideale laicizzante che aveva dimenticato – o cominciava a dimenticare - di articolare il rapporto tra democrazia e religione secondo il canone pluralistico dei diritti umani, come teorizzato a livello globale dal nuovo costituzionalismo.

L'"Occidente", tuttavia, non aveva più le lenti giuste per leggere i "segni" del risveglio religioso - da Solidarność allo sciismo, dall'asceta evangelica a quella wahhabita - prevalentemente interpretati secondo la sola ottica politica e strumentale dell'anti-comunismo. Nelle "terre dell'islam" il sempre più evidente fallimento dei progetti statuali usciti dalla decolonizzazione rendeva drammatica l'assenza di una legittima società civile plurale in grado di contenere un'energia religiosa destinata a un'inevitabile deformazione politico-istituzionale.

cristiano" sempre più composito e refrattario alla recezione delle "moralì ecclesiastiche".

⁴⁶ L'islam e il suo velo non destavano alcuna preoccupazione mentre i vari sistemi nazionali cominciavano ad aprirsi alle confessioni storiche "di minoranza".

⁴⁷ Cfr., in proposito, la "Carta di Parigi per una nuova Europa" adottata il 21 novembre 1990 dalla maggior parte degli stati firmatari degli Accordi di Helsinki.

⁴⁸ Cfr. il classico di J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994 (tr. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 2000).



L'ideologia secolare della "fine della storia" non faceva, tuttavia, cogliere fino in fondo la portata del caveat espresso agli inizi degli anni Novanta da Samuel Huntington⁴⁹. Questi si concentrava, soprattutto, sulla collisione tra vere e proprie faglie di civiltà immaginate come impermeabili e tra loro plasticamente distinte. Ciononostante, la sottolineatura della dimensione culturale dei conflitti del XXI secolo metteva in luce la realtà di un mondo globalizzato dalle frontiere permeabili di cui gli attori non statali, a cominciare dalle religioni, sarebbero divenuti i grandi protagonisti. Peraltro, il passaggio dalla "cortina di ferro" allo "scontro di civiltà" non stava maturando soltanto lungo il crinale delle relazioni internazionali ma negli stessi fronti interni, al nord come al sud. Si avvicinava un brusco risveglio.

Sulla sponda settentrionale, la spinta del cattolicesimo, scaricata fino al 1989 sul fronte anti-comunista, si reindirizzava sui temi etico-morali, avviando un moto di riconquista del saeculum liberal-capitalista che avrebbe segnato i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Nello stesso tempo, l'islam appariva come "il" pilastro identitario degli immigrati proprio nel loro passaggio da residenti temporanei a cittadini europei e risvegliava, per contrasto, un'identità "religiosa" europea fin lì sopita. Il radicamento dell'islam e di tradizioni religiose "nuove" rendeva, infatti, necessaria una vera e propria rifondazione del "Patto di cittadinanza". Per il "Vecchio Continente" si trattava, del resto, di confrontarsi con un "ritorno" del religioso caratterizzato da esigenze identitarie non più circoscrivibili entro i rigidi confini delle classiche "obiezioni di coscienza", legate a opzioni eccezionali, puntuali e preventivamente accomodabili, conseguenza di visioni solo settorialmente alternative a quelle della "maggioranza"⁵⁰. Sulla sponda sud il "ritorno" del religioso assumeva una coloritura direttamente politico-istituzionale rappresentata dalla vittoria del Fronte Islamico di Salvezza Nazionale (FIS) alle elezioni amministrative e politiche (primo turno) algerine del 1990 e 1991 seguita da una sanguinosissima guerra civile. In tutta l'area MENA, comunque, l'esiguità degli spazi lasciati alla "società civile" faceva sì che la reazione ai dispotismi post-coloniali sfociasse in conflitti confessionali (non di rado) violenti, in cui i movimenti del "risveglio"

⁴⁹ *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, 72, 3, 1993, pp. 22-49.

⁵⁰ Per l'ansia che accompagnava questo ritorno: **J. CASANOVA**, *The problem of religion and the anxieties of European secular democracy*, in *Religion and democracy in contemporary Europe*, cit., (nota 39), pp. 63-74.



religioso musulmano occupavano gli spazi più importanti dell'opposizione politica⁵¹.

Di fronte a questa nuova situazione, gli stati reagirono cercando di mantenere il fattore religioso all'interno della loro sfera di assoluta competenza, accentuando la valenza e la lettura "politica" del diritto di libertà religiosa.

In Europa la riattivazione delle "radici" culturali e religiose mirava, da una parte, a riassorbire la spinta individualistica degli anni Settanta nella comunità statale; dall'altra, a respingere l'"invasione islamica", rendendo inimmaginabile ogni discorso unitario sulla libertà religiosa proprio nel momento di massima compenetrazione tra le due sponde del Mediterraneo.

Significativamente, il segno di questa tensione si manifestò in un anno assai simbolico. Nel 1989, infatti, contestualmente alla caduta del muro di Berlino e alle celebrazioni del bicentenario della Rivoluzione francese, a causa del hijab che copriva i loro capelli, tre studentesse della scuola della République si trovarono per la prima volta a dover scegliere tra due "cittadinanze" divenute politicamente alternative: quella statale e quella religiosa. Contemporaneamente, a sud, proprio l'imam Khomeyni che aveva giovato dell'asilo politico francese lanciava una fatwā mortale contro uno scrittore troppo filologo.

In entrambe le sponde del Mediterraneo sarà, dunque, proprio l'islam, con i suoi molteplici volti, a rivelare la fragilità dei meccanismi di integrazione sociale presidiati dagli stati e, non senza qualche paradosso, a far riemergere l'esigenza di uno specifico diritto di libertà religiosa, capace di liberare religione e politica da un pericoloso abbraccio.

4 - Libertà religiosa e pluralismo islamico in Europa

In Europa il radicamento dell'islam e la sua diffusa visibilità hanno costituito il detonatore che ha reso non più occultabile il passaggio dal pluralismo "di diritto", già assicurato dal costituzionalismo del secondo dopoguerra, a quello "di fatto". Il "velo d'ignoranza" dietro cui erano stati scolpiti i diritti fondamentali è stato sollevato e i Paesi europei sono stati chiamati a mantenere le loro promesse. Tuttavia, se poteva essere relativamente agevole allargare le maglie dei diritti nei confronti

⁵¹ Cfr. G. KEPEL, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000 (trad. it. di R. Landucci, S. Liberti, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma, 2001).



dell'individualizzazione endogena, specie di quella a matrice secolare e consumistica, invece è risultato più difficile rispondere al pluralismo di matrice musulmana. Infatti, nonostante la sua "europeizzazione", l'islam è ancora percepito come una minaccia comunitarista centrifuga⁵².

L'appello alla difesa dei diritti "degli" europei minacciati dall'islam è sfociato, così, in una dinamica anti-pluralista, che ha sollevato un altro velo, diverso da quello rawlsiano, vale a dire il velo della neutralità dei sistemi giuridici europei, divenuta ora manifestamente relativa⁵³. E così, proprio l'Europa che per timore di una ricaduta confessionistica ha rifiutato un riconoscimento esplicito del cristianesimo nel suo Preambolo costituzionale ha, poi, diffusamente sperimentato la riattivazione del cristianesimo come risorsa politica secolare a servizio dei singoli stati-nazione, una risorsa funzionale a un ordine pubblico ideologico e contraddittorio con l'esigenza di una tutela "universalistica" della libertà religiosa⁵⁴. Ed è proprio dal 1989, con il primo caso legato al foulard musulmano, che la nozione di ordine pubblico comincia a registrare, ante litteram, l'ideologia dello scontro di civiltà. Se fino a quell'anno la distinzione liberale tra ordine pubblico ideale e ordine pubblico materiale aveva costituito una garanzia per il pluralismo religioso, invece dopo il 1989 ha preso corpo un ordine pubblico simbolico sempre più caricato di contenuti valoriali, dall'uguaglianza di genere a un'idea di religiosità "liberal", strumentalmente interpretati. Si sono, così, legittimati reati di pericolo presunto, leggi manifesto e, in generale, una reazione "maggioritaria" poco propensa a calibrare i propri interventi in funzione delle diverse sensibilità personali e comunitarie⁵⁵.

⁵² Com'è ampiamente evidenziato dalla letteratura sociologica, l'"islam europeo" esprime un processo di individualizzazione, di rivisitazione personale di una fede spesso in precedenza vissuta come mera appartenenza "genetica" ai differenti folklori regionali trasformandosi, così, da ascribed a chosen (o refused) religion. Su queste tipologie di appartenenza religiosa nel contesto europeo cfr. **S. FERRARI**, *Law and Religion in a Secular World: A European Perspective*, in *Ecclesiastical Law Journal*, 14, 2012, pp. 355-370.

⁵³ Cfr. *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, a cura di J.T.S. Madeley, Z. Enyedi, Frank Cass, London, 2003.

⁵⁴ Il passaggio dai fedeli cristiani agli "atei devoti" delle tradizioni cattolica e statunitense e agli islamofobici liberal del secolarismo protestante europeo ha costituito una spia piuttosto eloquente di questa trasformazione. Sull'ordine pubblico europeo cfr. **R. MCCREA**, *Religion and the Public Order of the European Union*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010.

⁵⁵ Che il tema della sicurezza sia divenuto una chiave interpretativa fondamentale del diritto di libertà religiosa è stato messo in luce, nella dottrina italiana, da **R. MAZZOLA**, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005, mentre per una prima, sintetica, panoramica del diritto di libertà religiosa post 11



In questo contesto, la “guerra dei simboli”, l’opposizione velo/crocifisso, ha rappresentato sia un’opposizione tra islam e un ordine pubblico influenzato da un cristianesimo secolarizzato sia la tensione tra autoqualificazioni personali e comunitarie e interpretazione statale della libertà religiosa. Da un lato, infatti, sono stati impediti i simboli “attivi”, come, appunto, il velo musulmano, perché percepiti come portatori di valori non condivisi e collegati a scelte non “gestite” dai poteri statali. Dall’altro, invece, sono più facilmente ammessi i simboli “passivi”, come il crocifisso, perché collegati a esperienze conosciute e, nello stesso tempo, a un’interpretazione statale e non personale o (confessionalmente) comunitaria⁵⁶.

Così, mentre l’Europa invoca la libertà personale per la *dār al-islām*, tale prospettiva non è sempre il punto di partenza per la tutela dei diritti nella sponda nord. Ugualmente, mentre quest’ultima raccomanda l’adozione di sistemi giuridici ispirati alla “laicità”, in Europa il medesimo principio, e la neutralità con cui spesso esso viene tradotto, appaiono più come limiti che come garanzia del pluralismo religioso⁵⁷.

settembre si veda **S. FERRARI**, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale dopo l’11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2005, pp. 161-184.

⁵⁶ Naturalmente, il riferimento ai simboli “attivi” e “passivi” riprende la terminologia utilizzata dalla Corte di Strasburgo nelle sue decisioni relative al velo musulmano e al crocifisso cattolico: si consenta il rinvio al mio *Religious Freedom and the Public-Private Divide: A Broken Promise for Europe ?*, in *Religion in Public Spaces*, cit., (nota 24), pp. 71-91. Del resto, il sospetto e l’ostilità nei confronti delle manifestazioni di libertà religiosa percepite come meno assimilabili nel contesto occidentale sono risultati direttamente proporzionali al grado di pretesa monopolistica dello stato nella definizione autentica dell’ambito applicativo di questo diritto. Non deve, perciò, stupire che un alto livello di esclusione si sia raggiunto in uno Stato-Nazione come la Francia, mentre un maggior grado di accettazione della simbologia religiosa nella sfera pubblica si sia registrata nelle Nazioni-Stato in cui l’interpretazione delle manifestazioni religiose tiene più in conto le autoqualificazioni e si traduce spesso in una condivisione, implicita o esplicita, tra lo stato e i gruppi religiosi. Il valore delle autoqualificazioni e della condivisione è particolarmente riconosciuto in quei Paesi che prevedono normative bilaterali, tra amministrazioni statali e rappresentanze confessionali, per la regolamentazione delle questioni religiose comunitarie, mentre l’invito alle istituzioni europee perché adottino un atteggiamento orientato a una neutralità inclusiva, a una giustizia come *even-handedness* costituisce l’insistente *leitmotiv* del *Summary Report on the Religare Project*, Summer 2013, in http://www.religareproject.eu/?q=system/files/RELIGARE%20Summary%20Report_0.pdf#page=3&zoom=auto,0,286 (consultato il 15 dicembre 2013)

⁵⁷ Sulle trasformazioni contemporanee della laicità francese si veda **J. BAUBEROT**, *La laïcité falsifiée*, La Découverte, Paris, 2012, e sulle oscillazioni dell’utilizzo di questo principio, in tensione con la direttiva pluralistica, da parte della Corte di Strasburgo cfr. **Z.R. CALO**, *Pluralism, Secularism and the European Court of Human Rights*, in *Journal of Law and Religion*, 26, 2010, pp. 101-120.



Del resto, tra gli esiti delle trasformazioni contemporanee del diritto di libertà religiosa europea va annoverato anche un crescente dislivello tra la protezione del foro interno, proclamata come sempre più assoluta e la tutela del foro esterno, che sembra, invece, garantito in maniera casistica e non generale. Infatti, nonostante il suo orientamento individualista, l'attività liberatrice della secolarizzazione europeo-occidentale sembra mettere in difficoltà proprio l'individuo "in contesto", che ambisca a riferirsi a norme e riti propri di specifiche esperienze religiose comunitarie. A questo riguardo, non è un caso che l'autoqualificazione religiosa delle scelte individuali finisca per essere messa in dubbio e talvolta non tutelata in materie, come quelle dell'abbigliamento e delle condotte alimentari, che costituiscono rappresentazioni "esterne" di identità complesse non esauribili nel singolo "monadicamente" considerato. Altrettanto può dirsi in relazione a pratiche come la circoncisione che, pur non minacciando "ostensibilmente" lo spazio pubblico, costituiscono segni contraddittori con l'interpretazione (genericamente) "opzionale" e reversibile dell'appartenenza religiosa contemporanea. Quest'ultima interpretazione produce, peraltro, un profondo impatto sul principio di laicità. Si può dire, infatti, che il passaggio di molti dei contenuti del diritto di libertà religiosa dalla sfera specifica dei diritti delle coscienze religiose a quella più generica dei diritti delle coscienze, passaggio favorito anche dalla "liquefazione" delle appartenenze religiose, ha privato il diritto di libertà religiosa di uno dei suoi elementi dialettici essenziali: l'ordine religioso. Di conseguenza, rimanendo soltanto lo stato e i suoi individui-cittadini, la laicità, da strumento funzionale alla reciproca autonomia di ordini distinti - civile e religioso - rischia di insterilirsi al ruolo poliziesco di limite alle manifestazioni della "libertà religiosa" ritenute più lontane dal "sentire comune" e, dunque, minacciose nei confronti dell'unico ordine dello stato⁵⁸. Il medesimo processo ha poi favorito anche l'interpretazione delle appartenenze religiose comunitarie alla luce di una nozione secolarizzata, quella di "identità" collettive, a sua volta alla base di un ulteriore

⁵⁸ Interessante osservare che questa è sempre stata l'(erronea) interpretazione della laicità costituzionale francese da parte della dottrina anglosassone, di matrice protestante e meno avveza a soffermarsi sulla teoria (cattolica) della distinzione degli ordini e più propensa a inglobare la dialettica istituzionale della laicità in un monistico *saeculum*. Ci si potrebbe, perciò, chiedere se la recente involuzione della laicità del diritto francese non costituisca proprio l'inveramento della lettura "protestante" e la ricaduta in ambito cattolico di una secolarizzazione tendenzialmente mono-ordinamentale, peraltro oggi contrastata in nome dell'autonomia confessionale e, soprattutto, di una forte attenzione nei confronti del pluralismo giuridico proprio in ambito nordico-protestante.



slittamento del diritto di libertà religiosa in direzione di un'altra categoria "generica", e statualmente più controllabile: quella di cultura. Tuttavia, concepito come diritto culturale, il diritto di libertà religiosa tende ad affievolirsi in interesse tutelato con strumenti generici (non discriminazione e uguaglianza) e casistici, spesso meramente difensivi, ex post e affidati a rischiose valutazioni discrezionali.

Nonostante le aspettative e le potenzialità espansive, la perdita della specialità religiosa può finire, così, per produrre un livellamento verso il basso nella tutela dei diritti fondamentali. Al contempo, proprio in uno dei momenti di maggior rilevanza pubblica del fattore religioso, essa compromette l'equilibrio tra la necessaria laicità delle leggi statali e il riconoscimento da parte di queste ultime delle specifiche esigenze confessionali. È evidente, inoltre, che tale situazione mina la credibilità europea nei confronti della sponda sud e, in particolare, mette in seria difficoltà il discorso universalista dell'Unione Europea come espresso, in particolare, dalle linee guida in materia di promozione e protezione della libertà di religione o di credo nell'azione esterna approvate il 24 giugno 2013⁵⁹.

Queste trasformazioni, mentre hanno messo in difficoltà l'ebraismo, hanno vincolato le esperienze cristiane del "Vecchio Continente" alla costruzione del capitale sociale pubblico⁶⁰. Si tratta di un ruolo che certamente può lusingare le autorità ecclesiastiche ma che, da un lato, spinge le chiese a selezionare i temi più "accettabili" del loro patrimonio, dall'altro, erode la dimensione personale della libertà religiosa, rendendo progressivamente incomprensibile anche la specificità "religiosa" collettiva. La politicizzazione dell'esperienza religiosa europea, infatti, porta a filtrare le esigenze di libertà religiosa attraverso una "razionalità" secolare che ostacola, dapprima, le pratiche delle religioni "straniere" ma, subito dopo, con il radicalizzarsi della secolarizzazione, finisce inevitabilmente per scontrarsi pure con le morali religiose "autoctone",

⁵⁹ http://eeas.europa.eu/delegations/un_geneva/press_corner/all_news/news/2013/20130624_new_guidelines_forb_lgbti_en.htm (consultato il 15 novembre 2013).

Tuttora interessanti le osservazioni di **P.G. DANCHIN**, *Islam in the Secular Nomos of the European Court of Human Rights*, in *Michigan Journal of International Law*, 32, 2011, pp. 663-747; ma si vedano, soprattutto, i commenti di **P. ANNICCHINO**, *The new Guidelines on Freedom of Religion and LGBTI rights in the External Action of the European Union*, in *European Human Rights Law Review*, 6, 2013, pp. 624-630, e *Coherence (and Consistency) or Organized Hypocrisy? Religious Freedom in the Law of the European Union*, testo finale in via di pubblicazione.

⁶⁰ Dopo il caso Lautsi non solo quella protestante, ma anche quella cattolica, tradizionalmente più dialettica.



diventando meno uno strumento per l'affermazione di una Weltanschauung "ebraico-cristiana" che il concorrente più insidioso per i gruppi religiosi. Il riconoscimento pubblico della "religiosità" delle scelte, con conseguente applicazione del diritto "speciale" di libertà religiosa, diventa, allora, oggetto di crescenti incomprensioni, interpretato come desueto privilegio, espressione di irragionevoli e costose "differenziazioni". Le esenzioni religiosamente motivate, sia quelle legate a religioni marginali o percepite come straniere, sia quelle appartenenti a religioni più conosciute e vicine al sentire comune rischiano di divenire assai problematiche⁶¹. La tensione tra "diritti umani" e "diritti religiosi" evidenzia, così, l'incrinatura del "patto laico" del secondo dopoguerra e, insieme, la necessità di una sua rinnovata interpretazione. Lo "stato", interpretando il "patto" come assimilazione e subordinazione degli ordinamenti confessionali tende a confinare in "riserve indiane" quelli più conosciuti, a cui la storia ha già consentito di "acquisire" un riconoscimento di specialità. Invece, il "religioso" più nuovo e fluido viene fatto evaporare in un coacervo indistinto in cui l'autonomia confessionale fatica a trovare una propria, specifica, considerazione. Di conseguenza, sentendosi osteggiata e socialmente rischiosa, la "religiosità" non

⁶¹ Emblematica, ad esempio, è stata la reazione norvegese ai c. d. limping marriages, i matrimoni cessati nell'ordinamento giuridico statale ma non in quello religioso a cui le parti facciano riferimento. Infatti, per consentire – soprattutto alle donne - la liberazione dai vincoli matrimoniali religiosi una volta intervenuto il divorzio civile, la possibilità di celebrare un matrimonio religioso con effetti civili davanti a un "religious solemnizer" è stata subordinata all'accertamento, da parte di quest'ultimo, dell'esistenza di una "solenne dichiarazione" dei nubendi del loro reciproco "diritto al divorzio": cfr. Marriage Act (Act 1991-07-04 n. 47, più volte emendato), sez. 7, lett. l e sez. 14. Di conseguenza, due cattolici per potersi sposare in chiesa dovranno celebrare un matrimonio la cui validità canonica sarà salvaguardata solo al prezzo di un delicato equilibrismo.

Allo stesso modo, la sempre più frequente critica nei confronti della circoncisione maschile (cfr., da ultimo, la risoluzione del Consiglio d'Europa 1952 (2013) sul diritto all'integrità fisica dei fanciulli) o della macellazione rituale non ha coinvolto solo le comunità musulmane ma preoccupa, prim'ancora, quelle ebraiche, sempre più pessimiste circa la loro legittima e serena esistenza in terra europea. Inoltre, è stato evidente il sostegno delle chiese "stabilite", indipendentemente dalle appartenenze confessionali in gioco, alle parti soccombenti nel "caso Eweida e altri", deciso dalla Corte di Strasburgo il 15 gennaio 2013: cfr. <http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/pages/search.aspx?i=001-115881#%22itemid%22:%22001-115881%22> (consultato il 12 settembre 2013).

Per una lettura critica dei rapporti tra tradizioni religiose e "nuovi" diritti umani cfr. J. MILBANK, *Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 203–234.



riconosciuta si affida a strategie mimetiche che, tuttavia, impediscono la piena cittadinanza dei fedeli⁶².

In questo contesto, i gruppi religiosi reagiscono secondo modalità differenti. Una prima reazione consiste in una sorta di neo-gregorianesimo, un atteggiamento difensivo delle istituzioni religiose dietro le mura della propria speciale sovranità⁶³. Si tratta di una scelta comprensibile, ma preoccupante perché storicamente più tipica di contesti sociali presidiati da stati con ambizioni totalitarie che di uno spazio politico democratico-costituzionale. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, il nuovo pontificato di papa Francesco parrebbe, invece, profilare un altro tipo di reazione, più in sintonia con la prospettiva di una società civile plurale e caratterizzata dal riposizionamento verso una religiosità più confessionale, tesa al recupero della propria specificità, più libera e autonoma rispetto alle istituzioni statali e non imprigionata nelle sue particolari inculturazioni⁶⁴. Del resto, fu proprio l'approccio fondato sulla distinzione non egemonica tra ordinamenti statali e religiosi a rendere possibile, all'indomani del secondo conflitto mondiale, l'incoraggiamento, pur da un punto di vista particolare, di una proposta politica che poteva legittimamente ambire all'universalità⁶⁵.

5 - Libertà religiosa e pluralismo islamico in terra d'islam

⁶² Ciò risulta particolarmente evidente in Italia dove assenza di una legge costituzionalmente orientata sulla libertà religiosa e mancanza di una legge aggiornata sulla cittadinanza rappresentano due omissioni "gemelle".

⁶³ Questa tipologia difensiva è riscontrabile in tutto l'Occidente. Cfr. il post *The Church* di **W. FALLERS SULLIVAN**, in <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/01/31/the-church/> (consultato il 15 luglio 2013); **I. LEIGH**, *Balancing Religious Autonomy and Other Human Rights under the European Convention*, e, per una comparazione con gli Stati Uniti, **C. EVANS, A. HOOD**, *Religious Autonomy and Labour Law: A Comparison of the Jurisprudence of the United States and the European Court of Human Rights*, entrambi in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 109-125 e pp. 81-107.

⁶⁴ Ai propugnatori di un cattolicesimo identitario fondato su un richiamo alla "ragione" eccessivamente strumentale per assicurarne un'effettiva universalità, risponde bene il n. 69 dell'Esortazione Apostolica di papa Francesco, *Evangelii gaudium*, laddove sottolinea come sia "imperioso il bisogno di evangelizzare le culture per inculturare il Vangelo".

⁶⁵ Cfr., per tutti, l'enciclica *Pacem in terris* del papa Giovanni XXIII dell'11 aprile 1963 su cui **A. MELLONI**, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari, 2010, nonché, più ampiamente, **C. MCCRUDDEN**, *Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialog?*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 185-201.



La politicizzazione di un diritto di libertà religiosa, funzionale alla protezione di un ordine pubblico statale a disagio rispetto alle dinamiche del pluralismo, è fenomeno costante e ben conosciuto in terra d'islam. Tuttavia, nella riva sud gli eventi più recenti sembrano evidenziare una reazione all'uso politico della religione, unitamente all'aspirazione a un diritto di libertà religiosa ancorato alla libertà di scelta, personale e comunitaria, nel quadro di una società civile legittimamente plurale. Se al nord è stata l'immigrazione dal sud a provocare la contraddittoria attuazione di un modello costituzionale formalmente impeccabile, invece al sud è stata la globalizzazione non già a imporre ma a inculturare per attrazione questo stesso modello, rendendo diffusa e pressante la domanda di godimento delle libertà e dei diritti fondamentali.

Si tratta di un percorso non certo compiuto, connotato da profonde ambiguità e incertezze. Tra l'altro, analogamente a quanto si è verificato al nord nei confronti del pluralismo, la crescita del protagonismo della società civile e l'incontenibile scontento nei confronti dell'autoritarismo, del nepotismo e dell'inefficienza dei regimi al potere hanno innescato anche al sud una riattivazione delle componenti più ideologiche dell'ordine pubblico. La reazione al pluralismo è stata, infatti, volta a restringere le libertà civili, a partire da quelle legate alla manifestazione del pensiero⁶⁶; essa, inoltre, ha approfittato della necessità di controbattere alle manifestazioni violente del fondamentalismo islamico per rendere estremamente capillare il controllo statale sull'apparato religioso; tant'è che tale controllo è stato spinto fino ad ambiti, come, ad esempio, la raccolta della zakāt, fino ad allora custoditi in una sfera social-famigliare, al riparo dagli appetiti statali⁶⁷. L'ipertrofica statalizzazione dell'islam, coronata dalla costituzionalizzazione di una shari'a controllata da regimi autoritari e tendenzialmente secolar-nazionalisti, ha, tuttavia, alimentato una reazione uguale e contraria, volta a un'effettiva islamizzazione dello stato sulla base della medesima interpretazione positivista della shari'a e della corrispettiva svalutazione della componente spirituale dell'islam. Prendendo ad esempio un recente dibattito, si potrebbe individuare una certa specularità tra il tentativo contemporaneo di (ri)costituzionalizzazione della shari'a da parte dei movimenti islamisti e la proposta che ha accompagnato, in Francia, gli inizi della presidenza Hollande volta a una ri-costituzionalizzazione della laicità al fine di

⁶⁶ Cfr., ad esempio, per un rapido approfondimento, <http://www.freedomhouse.org/regions/middle-east-and-north-africa#.UuYTzPtd7IU> (consultato il 10 dicembre 2013).

⁶⁷ Si vedano in proposito i saggi pubblicati in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit. (nota 12).



esprimere con più forza l'ideale separatista e l'esigenza di una decisa privatizzazione delle esperienze religiose⁶⁸. Infatti, nonostante nel primo caso il movimento sia di confessionalizzazione e nel secondo di secolarizzazione (più che di laicizzazione), entrambi i tentativi rivelano una propensione monistica incentrata sul primato assoluto degli apparati statali e nutrita da una mitizzazione astorica dei "principi fondatori".

Tuttavia, proprio l'incapacità di questi tentativi di realizzare i propri obiettivi sembra segnalare, sia al nord come al sud, un cambio di direzione verso assetti più bilanciati. Da un canto, l'involuzione francese non sembra ancora in grado di sovvertire del tutto l'equilibrio interpretativo costruito dalla giurisprudenza e dalla dottrina giuridica sulle Costituzioni della Quarta e della Quinta Repubblica⁶⁹. Dall'altro canto, la Costituzione tunisina, con la rinuncia anche da parte del partito islamico Ennahda di pretendere l'inserimento della shari'a tra le fonti del diritto, pare suggerire una crescente attenzione nei confronti dei rischi derivanti da una completa statualizzazione della legge islamica⁷⁰.

⁶⁸ Cfr., per una veloce sintesi del dibattito, **J. BAUBEROT**, *Mettons en avant les libertés laïques*, in http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/26/mettons-en-avant-les-libertes-laïque_s_1635079_3232.html (consultato il 12 novembre 2013). Le spinte rivolte alla privatizzazione delle manifestazioni religiose sono apparse evidenti nelle durissime critiche all'opinione della Corte di Cassazione secondo cui "nel settore privato, e in particolare in ambienti che non offrono un servizio pubblico (un asilo privato, nel caso di specie) il principio di laicità non può essere invocato per giustificare una restrizione dei diritti fondamentali dei lavoratori, garantiti dal Code du Travail", sentenza n. 536 del 19 marzo 2013 in <http://www.olir.it/documenti/?documento=6077> (consultato il 13 novembre 2013).

⁶⁹ Se l'Observatoire pour la laïcité del governo francese si è detto contrario all'introduzione di nuove disposizioni restrittive della libera manifestazione dell'appartenenza religiosa da parte dei lavoratori (cfr. http://www.gouvernement.fr/sites/default/files/fichiers/guide_gestion_du_fait_religieux_dans_lentreprise_privee.pdf, consultato il 20 dicembre 2013), un tradizionale ostacolo all'affermazione di un binomio laicità-separazione, interpretato come rigida assenza di ogni rapporto tra amministrazioni pubbliche e gruppi religiosi, è rappresentato dal regime speciale dei culti in vigore nei dipartimenti dell'Alsazia Mosella la cui legittimità e conformità con il principio di laicità sono state anche di recente ribadite dal Consiglio Costituzionale: cfr. la decisione n. 2012-297 QPC del 21 febbraio 2013, in <http://www.olir.it/documenti/?documento=6057> (consultato il 12 novembre 2013).

⁷⁰ Nonostante il 41% dei seggi controllati all'Assemblea Costituente, il partito islamico, dimostrando un maturo pragmatismo, non ha, infatti, voluto insistere in tale proposito. Già dalla primavera del 2012, del resto, esso aveva accettato la formulazione dell'art. 1 della Costituzione del 1959 che definiva la Tunisia come un Paese islamico ma senza includere il diritto musulmano tra le fonti del diritto statale. Di conseguenza, mentre l'art. 1 della Costituzione approvata nel gennaio 2014 dichiara la Tunisia "un État libre, indépendant et souverain", di cui "l'Islam est sa religion", il successivo art. 2 definisce la



L'esperienza egiziana, del resto, ha ben dimostrato come la costituzionalizzazione della sharī'a sia destinata a produrre pericolose aspettative, destinate inevitabilmente alla frustrazione⁷¹. Infatti, una volta positivizzata tra le fonti del diritto statale anche la sharī'a egiziana è risultata rigidamente addomesticata e soggetta a un'interpretazione statualmente orientata da parte dei giudici secolari⁷². La stessa Costituzione "dei" Fratelli Musulmani del 2012 non appariva in grado di segnare un'effettiva svolta nonostante il tentativo di riconfessionalizzare la suprema fonte della legislazione statale attraverso l'attribuzione di un ruolo centrale ad Al-Azhar e, soprattutto, attraverso l'ormai noto art. 219, con cui si mirava a circoscrivere l'interpretazione della sharī'a da parte dei giudici costituzionali entro parametri ispirati alla più classica confessionalità⁷³. In effetti, l'art. 219 poteva incentivare una lettura più religiosamente orientata della sharī'a, evitando, al contempo, le rigidità salafite grazie all'ancoraggio alla metodologia interpretativa non

nuova Repubblica "un Etat à caractère civil, basé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit".

⁷¹ Questa dimensione non sembra adeguatamente considerata da **R. HIRSCHL**, *Constitutional Theocracy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London, 2010 che sottolinea forse con eccessiva enfasi positiva l'effetto giurisdizionalista, vantaggioso per gli apparati pubblici secolari, dei rinvii ai diritti religiosi da parte delle Costituzioni statali.

⁷² La tensione tra le letture confessionale e statale della sharī'a è culminata nella costituzionalizzazione, a opera del Preambolo della Costituzione approvata nel gennaio 2014, del principio secondo cui la sharī'a quale fonte principale della legislazione sarà interpretata sulla base dei "relevant texts in the collected rulings of the Supreme Constitutional Court", anziché attraverso il ricorso agli strumenti e principi interpretativi del diritto islamico classico come stabilito, invece, dall'art. 219 della precedente Costituzione dei Fratelli Musulmani. Sull'addomesticamento e la "statalizzazione" della sharī'a nell'ordinamento giuridico egiziano si vedano, in particolare, **B. DUPRET**, *Au nom de quel droit*, L.G.D.J., Paris, 2000; **N. BERNARD-MAUGIRON**, *Droit national et référence à la charia en Égypte*, in B. Dupret, *La charia aujourd'hui*, cit. (nota 43), pp. 95-111, nonché le riflessioni di **O. EL KADI**, *Diritto e religione in Egitto*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit. (nota 12), in particolare pp. 43-55.

⁷³ L'art. 4 della Costituzione del 2012 prevedeva un indefinito obbligo di consultazione degli esperti di Al-Azhar in relazione alle materie, potenzialmente molto numerose, collegate al diritto islamico. Dal canto suo, l'art. 219 circoscriveva la sharī'a al deposito interpretativo accettato dalla tradizione sunnita e, anche qui non molto chiaramente, "dalla più ampia comunità": cfr. per entrambe le norme **G.P. PAROLIN**, *Al Azhar (?) On Fundamental Freedoms*, in *Islamochristiana*, 38, 2012, pp. 117-127, e **G.P. PAROLIN**, *(Re)Arrangement of state/sharī'ah relations in Egypt's constitutional transition*, in New York University School of Law, *Public Law & Legal Theory Research Paper Series*, Working Paper, n. 13-15.



positivista del sunnismo classico⁷⁴. Tuttavia, la medesima norma non poteva rimediare all'inadeguatezza di una "shari'a di stato" a gestire efficacemente uno scenario complesso, caratterizzato dalla richiesta di libertà sprigionata da piazza Tahir. Infatti, l'interpretazione sunnita della shari'a imposta dall'art. 219 non esaurisce l'intera portata di quest'ultima. Inoltre, la statualizzazione del diritto religioso risulta inadeguata a gestire sia il variegato pluralismo intra-musulmano e intra-sunnita, sia l'altrettanto composito pluralismo extra-musulmano, dei non musulmani che aspirano a un pieno statuto di cittadinanza. Tuttavia, proprio il fallimento istituzionale della Fratellanza Musulmana, provvidenzialmente (in primis per sé stessa) liberata dal potere civile da un coup d'état militare⁷⁵, ha fatto emergere l'esigenza, anche per l'islam, di una libertà religiosa declinata come specifico diritto volto all'autonomia delle esperienze religiose, personali e comunitarie, all'interno di una società civile plurale, tutelata e non repressa dalle autorità statali⁷⁶.

Inoltre la vicenda egiziana, specie se raffrontata alla pressoché coeva esperienza tunisina, ha posto in evidenza l'impossibilità di

⁷⁴ Cfr., in questo senso, C. LOMBARDI, N.J. BROWN, *Islam in Egypt's New Constitution*, in *Foreign Policy*, 13 December 2012.

⁷⁵ In materia di libertà religiosa la nuova Costituzione, approvata con referendum nel gennaio 2014, non rappresenta una vera e propria svolta rispetto alla Costituzione del 2012. L'articolo 3, infatti, riprende pressoché alla lettera il medesimo articolo della Costituzione dei Fratelli Musulmani disponendo che "i principi delle leggi dei Cristiani Egiziani e degli Ebrei sono la fonte principale nella regolamentazione del loro statuto personale, dei loro affari religiosi e della selezione delle loro autorità religiose": le autorità di Al-Azhar e il partito salafita Al-Nour respinsero, infatti, la proposta della Chiesa copta e di altri movimenti di sostituire l'espressione "Cristiani ed Ebrei" con "non musulmani" così da allargare la sfera di applicazione della norma anche alle altre minoranze come i baha'i, i buddisti, i qadiani e i "coranisti". L'art. 64, a sua volta, stabilisce una netta distinzione tra tutela del foro interno e del foro esterno. Da una parte, riprendendo l'espressione già usata dalla Costituzione del 1923, essa dichiara "assoluta", e non solo "garantita" come nel 2012, la "libertà di credo". Dall'altra, confermando (anche qui quasi alla lettera) il disposto dell'art. 43 della Costituzione del 2012, essa precisa che "la libertà di praticare i riti e di istituire luoghi di culti per i fedeli delle religioni rivelate" - la Costituzione del 2012 parlava dei "fedeli delle religioni divine" - "è un diritto regolato dalla legge". L'art. 235, novità dell'ultima Costituzione approvata, impegna, tuttavia, il Parlamento, nella sua prima sessione dopo l'approvazione della Costituzione, ad approvare una legge volta a "regolare la costruzione e il restauro delle chiese, garantendo ai cristiani la libertà di praticare i loro riti religiosi".

⁷⁶ Ad esempio, pur rinviando a una successiva legge statale la determinazione delle modalità di nomina del suo Gran Sheikh, l'art. 7 della Costituzione egiziana elaborata dopo il *coup d'état* del 2013 sottolinea con più vigore della Costituzione del 2012 l'"indipendenza (quale istituzione) scientifica" di Al-Azhar (mio il corsivo), liberandola dal ruolo di consultore obbligatorio - e obbligato - delle autorità governative.



perseguire la libertà religiosa come diritto umano riconosciuto dall'ordinamento internazionale attraverso una rigida agenda politico-religiosa. Da un lato, infatti, l'insufficienza in tema di rispetto della libertà religiosa della Costituzione dei Fratelli Musulmani si accompagnava al tentativo di islamizzazione dello stato e della società civile⁷⁷. Dall'altro, il progetto islamico promosso in Tunisia è stato capace di aprirsi alla libertà religiosa nel momento in cui esso è stato diretto alla creazione di uno "stato civile", musulmano nella misura in cui l'islam torna a godere, dopo i tempi del laicismo autoritario, di una piena visibilità pubblica⁷⁸.

Nello stesso tempo, tuttavia, il tentativo dell'islam politico di governare attraverso il controllo diretto delle istituzioni statali riflette anche l'esigenza di evitare l'esclusione dalla vita democratica di un alto numero di persone, a causa dell'ostracismo dei gruppi religiosi dalla sfera pubblica e di un rigidissimo giurisdizionalismo statale. Si tratta di una esclusione da evitare e che rende estremamente delicata la questione dell'interpretazione della norma della nuova Costituzione egiziana volta al bando "dei partiti politici costituiti su basi religiose"⁷⁹. Ugualmente,

⁷⁷ Peraltro, questo programma di islamizzazione dipendeva necessariamente da un braccio statale fondamentalmente inalterato nelle sue strutture portanti, a cominciare dall'esercito e dall'apparato burocratico: cfr., ad esempio, l'art. 138 della Costituzione del 2012 con gli ampi poteri concessi ai tribunali militari nei confronti dei civili, (pur parzialmente) ridotti e più restrittivamente definiti dall'art. 204 del testo del dicembre 2013.

⁷⁸ Nonostante il Preambolo della Costituzione tunisina del gennaio 2014 si apra "Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux" e si chiuda con l'espressione "au nom du Peuple, nous édictons, par la grâce de Dieu, la présente Constitution", che si accompagna ad altri riferimenti all'islam contenuti nella stessa parte, in tutto il testo non compare alcun riferimento alla shari'a: cfr. anche la nota 70. Inoltre, l'art. 6, collocato tra le "Disposizioni generali" dedica alla libertà religiosa grande attenzione proclamando lo stato "gardien de la religion" e, con una forma tipica del costituzionalismo contemporaneo, garante della "liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes". Parimenti, il medesimo articolo impegna lo stato "à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, à protéger les sacrés et à interdire d'y porter atteinte, comme il s'engage à interdire les campagnes d'accusation d'apostasie et l'incitation à la haine et à la violence".

Si noti che il riferimento allo stato "civile" si ritrova anche nell'art. 1 della Costituzione egiziana del 2014.

⁷⁹ Così l'art. 74 della Costituzione del dicembre 2013. L'art. 6 della Costituzione dei Fratelli musulmani vietava, invece, i partiti politici che avessero operato discriminazioni di genere, origine o, appunto, di religione. La questione è stata ben compresa dalle monarchie giordana e marocchina, impegnate in un delicato tentativo di conciliazione tra "costituzionalismo" e "islamismo". Sull'importanza di distinguere tra *input* religiosi alla vita pubblico-istituzionale, da assicurare con una certa larghezza e, invece, *output* strettamente confessionali, da evitare o, quantomeno, sorvegliare con cura, cfr. T.C.



L'occupazione religiosa delle istituzioni statali appare anche come rappresentazione patologica della perdurante necessità di una legittimazione confessionale del passaggio da una forma di stato secolarmente autoritaria – ma pur sempre ammantata di un paravento religioso – a una forma più democratica. Il bisogno di legittimazione religiosa quale tassello fondamentale per la fondazione di un ordinamento democratico non dovrebbe sorprendere. Del resto, per restare in età contemporanea, la celeberrima affermazione di Ernst-Wolfgang Böckenförde secondo cui “lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire”⁸⁰ ben spiega la legittimazione religiosa delle democrazie costituzionali europee. Comprensibile, dunque, che in un contesto a grande maggioranza musulmana le istituzioni statali si orientino verso una legittimazione di “tipo islamico”, la cui esplicitazione all'interno di un contesto plurale potrebbe giovare al processo democratico.

Occorre, tuttavia distinguere tra due tipi di legittimazione religiosa, assai differenti tra loro: uno legalistico-esclusivistico, l'altro storico e inclusivo. La legittimazione legalistica, rappresentata dal rinvio esplicito alla shari'a o al fiqh da parte delle costituzioni statali⁸¹, si è rivelata del tutto inutile o pericolosamente ambigua. Come si è già sottolineato, la statalizzazione della shari'a si è mostrata inadeguata a rispondere alle esigenze di contesti marcati da un diffuso pluralismo. Se poi si utilizzano le lenti del diritto confessionale, si può anche sostenere che essa appare classificabile tra le innovazioni riprovevoli, bid'a. L'esplicito richiamo alla shari'a da parte dei testi costituzionali, inoltre, ha costituito uno strumento dei governi autoritari per impedire un effettivo processo di democratizzazione e, al tempo stesso, una reazione di stampo religioso a una modernità secolare e autoritaria che non si poteva “combattere” dall'interno di una società civile rigidamente controllata dallo stato. La “shari'a statualizzata”, infine, non perde soltanto la propria specificità ma,

BERG, “*Secular Purpose*”, *Accommodations, and Why Religion Is Special (Enough)*. A Response to Micah Schwartzman, *What If Religion Is Not Special?*, 79 *U. Chi. L. Rev.* 1351 (2012), in *The University of Chicago Law Review*, 80, 2013, pp. 24-42. Com'è noto, un qualche sbandamento in materia si è riscontrato anche nella giurisprudenza europea, nel noto caso *Refah partisi* che evidenziò l'interpretazione eccessivamente rigida e meccanicistica della normatività religiosa della Corte di Strasburgo.

⁸⁰ *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, saggio del 1967 qui citato nell'edizione Morcelliana, Brescia, 2006, a cura di M. Nicoletti, p. 68.

⁸¹ Cfr., per una panoramica, **T. MAHMOOD**, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit. (nota 12), pp. 29-42.



annullata nella sua carica escatologica, alimenta aspirazioni essenzialiste destinate a essere, inevitabilmente, disattese. Al contrario, una legittimazione storico-inclusiva, incentrata sul formale riconoscimento del ruolo giocato dall'islam nello spazio pubblico della riva sud, parrebbe meno contraddittoria rispetto a una riconciliazione tra libertà religiosa, democrazia e islam e più coerente con la tradizione costituzionalistica regionale⁸². Una legittimazione storico-inclusiva potrebbe anche favorire lo sviluppo nell'arena politica di un islam meno sharaitico⁸³, istituzionalmente distinto dalle sue espressioni più direttamente confessionali-comunitarie e preoccupato più di declinare il proprio patrimonio in vista dell'interesse generale che della restaurazione di restaurare la purezza islamica. La sfida dell'interesse generale, del resto, è cruciale anche per le minoranze religiose dei Paesi della *dār al-islām* e, in particolare, per le presenze cristiane più antiche. Queste ultime, infatti, molto legate a sistemi che hanno garantito, attraverso il riconoscimento degli "statuti personali", il loro assetto gerarchico e clericale, devono ancora sciogliere le proprie paure e iniziare esse stesse ad articolare la distinzione tra cittadinanza civile e cittadinanza religiosa. Appare, così, di primaria importanza l'emersione di un laicato comunitariamente legittimato e capace – al pari di quello cattolico latino occidentale degli

⁸² Tale tipologia di legittimazione religiosa è ben conosciuta in Europa e ritenuta non contraddittoria con il sistema continentale di libertà religiosa: cfr. il caso *Derby c. Svezia*, in cui l'esistenza di una Chiesa di stato, nella specie la Chiesa luterana di Svezia, non venne ritenuta di per sé contraddittoria con il diritto di libertà religiosa in assenza di comprovate discriminazioni nei confronti degli (appartenenti agli) altri culti: Rapporto della Commissione Europea dei diritti dell'uomo del 9 maggio 1989: App. n. 11581/85, 187 ECHR (Ser A) (Annex), par. 45 (1989). Nello stesso senso si è pronunciata la "Commissione di Venezia" laddove, nell'esame della bozza della Costituzione tunisina del 1° giugno 2013, ha affermato che "le simple fait qu'un Etat proclame qu'il existe une religion dominante n'est pas, en soi, contraire aux standards internationaux", n. 27 delle *Observations sur le projet final de la Constitution de la République tunisienne*, in <http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL%282013%29034-f> (consultato il 15 novembre 2013). Si reitera qui la domanda, già avanzata in precedenza nel testo, se il rifiuto di riconoscere esplicitamente l'apporto cristiano all'interno di un "Trattato costituzionale" europeo pluralisticamente orientato non abbia avuto qualche relazione con la radicalizzazione delle identità cultural-religiose degli stati-nazione dell'Unione.

Un comprensibile *caveat* generale è, invece, espresso da J. TEMPERMAN, *Are State Churches Contrary to International Law ?*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2, n. 1, 2013, pp. 119–149.

⁸³ Provocatoriamente, si potrebbe peraltro osservare come la *sharī'a* rischi di divenire per l'islam, religione della legge, ciò che la sessualità è stata per il cattolicesimo, religione della morale.



anni 50' del secolo scorso - di portare un contributo decisivo alla transizione democratica dei propri Paesi⁸⁴.

Come per la riva nord, dunque, anche per l'islam mediterraneo solo una distinzione tra istituzioni statali e comunità religiose, tra diritto delle prime e delle seconde, dunque, solo una laicità costituzionale pluralisticamente orientata può costituire il fondamento di sistemi giuridici capaci di inclusione in contesti fortemente differenziati⁸⁵. A questo riguardo è, peraltro, paradossale che l'"opzione laica" sia stata presentata ai Paesi della sponda sud non già dalle istituzioni europee, convinte dall'interpretazione di tale principio come eccezione franco-francese, ma dal premier turco Talip Erdoğan⁸⁶. Tuttavia, proprio quest'ultimo, dopo aver assaporato l'ebbrezza del controllo dell'apparato statale, è ora chiamato a tener fede al suo proposito di democratizzazione dell'arcigna laicità statalista di Atatürk. E il banco di prova, ancora una volta, è il confronto con un islam pronto a rivendicare i benefici del pluralismo sociale e dell'autonomia della società civile⁸⁷.

6 - Alcune osservazioni conclusive

Pare ora possibile delineare qualche considerazione finale.

Innanzitutto, in entrambe le sponde del Mediterraneo, pur con ben differenti cronologie, il percorso della libertà religiosa è apparso

⁸⁴ Cfr., ad esempio, P. SEDRA, *Reconstituting The Coptic Community Amidst Revolution*, in *Middle East Report*, 265, 42, 2012.

⁸⁵ Pur evidenziando questa medesima preoccupazione, l'art. 6 della nuova Costituzione tunisina che incarica lo stato di "garantire" "la neutralité des mosquées et lieux de culte par rapport à toute instrumentalisation partisane" potrebbe essere suscettibile di interpretazioni giurisdizionaliste, come è stato, ad esempio, il caso, pur in un altro contesto storico, dell'art. 26 del decreto algerino n. 91-81 del 23 marzo 1991 che vietava "l'uso delle moschee per raggiungere obiettivi illeciti, individuali o di gruppo", sottintendendo con ciò il divieto di ogni attività politica.

⁸⁶ Per un riflesso, pur attenuato, di tale orientamento si veda il n. 38 della Decision of the European Ombudsman in his inquiry into complaint 2097/2011/RA against the European Commission, in <http://www.ombudsman.europa.eu/cases/decision.faces/en/49026/html.bookmark> (consultato il 12 novembre 2013), mentre sull'intervento di Erdoğan al Cairo cfr. <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=erdogan-offers-821-barab-spring8217-neo-laicism-2011-09-15> (consultato il 12 novembre 2013).

⁸⁷ Sulle tensioni tra il Primo Ministro Erdoğan e il potente movimento di ispirazione sufi, guidato da Fethullah Gülen, si può consultare, ad esempio, <http://www.economist.com/news/europe/21591898-rash-high-profile-arrests-unsettles-turkish-prime-minister-erdogan-v-gulen-part-two> (consultato il 30 dicembre 2013).



inscindibilmente legato a quello dello stato ed è stato condizionato dal livello di pluralismo sociale delle diverse comunità politiche. È stato poi questo stesso pluralismo a favorire, in base alle diverse storie regionali, la maturazione dell'autonomia delle coscienze religiose (individuali e associate) rispetto all'attrazione tra politica e religione, capace di sacrificare ogni distinzione tra ordine civile e ordine religioso.

Nella sponda nord, il discorso sulla libertà religiosa è stato dal suo sorgere declinato come distinzione e libertà "da" un potere politico ostile. Questa libertà "da", passando attraverso una esclusivista libertà "di" praticare una sola legittima fede, si è poi rivolta, specie nell'area cattolica, contro la religione o, più precisamente, contro le istituzioni religiose, nel momento in cui l'uniformità religiosa non poteva più costituire un efficace instrumentum regni. La libertà "da" è perciò divenuta il presupposto per la laicizzazione degli ordinamenti giuridici statali⁸⁸. In età contemporanea, in un contesto marcato dal pluralismo religioso, la libertà "da" sembra tornare funzionale alla libertà "di", come reazione delle coscienze religiose nei confronti di un'attività "liberatrice" statale sempre più pervasiva. La libertà "da" contemporanea si oppone, infatti, all'erosione degli spazi specifici della libertà religiosa provocata dagli stati sia attraverso interpretazioni "atomistiche" delle scelte di coscienza, che rendono più difficile provare il collegamento di queste ultime con tradizioni religiose chiaramente riconoscibili, sia attraverso il conseguente assoggettamento di tali opzioni al diritto statale "generico", comune e unilaterale. Infatti, se la risposta statale al pluralismo Westphaliano aveva condotto alla laicizzazione, la reazione al pluralismo contemporaneo sembrerebbe portare alla piena secolarizzazione, alla scomparsa dello specifico religioso dal radar dei diritti statali.

Nella riva sud il percorso dello stato e della libertà religiosa ha seguito un differente tracciato. La libertà religiosa si è, qui, prevalentemente declinata come libertà "di" svolgere in pienezza l'ampia missione programmatica di un islam "totale". La libertà "da", tuttavia, non era del tutto assente. Essa non si era soltanto incontrata nella scelta iniziale del Profeta ma fondava, da una parte, la gestione del pluralismo "esterno" delle "genti del Libro" e delle altre religioni che l'islam incontrava nella sua espansione; dall'altra, un pluralismo interno non controllabile secondo logiche gerarchiche. Ciononostante, l'impostazione "comunitarista" portò rapidamente a trascurare l'esigenza di una libertà

⁸⁸ Accanto al noto scritto di Berlin citato alla nota 17 si vedano anche le osservazioni di J. BAUBEROT, *La morale laïque contre l'ordre morale*, Seuil, Paris, 1997, pp. 287-314, ispirate da C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1982.



religiosa interpretata come autonomia e distinzione. L'assenza di uno specifico spazio di libertà per le esperienze religiose si è rivelata, però, particolarmente dannosa nel momento in cui gli apparati pubblici "musulmani" hanno saldato la tendenza olistica della Umma islamica con il modello di stato Westphaliano importato dall'Europa, articolandosi in vere e proprie strutture inglobanti, contese tra forze secolar-militari e movimenti del c. d. islam politico⁸⁹. Tuttavia, proprio da questa tensione è cominciata a emergere, in età contemporanea, una richiesta di uno stato più contenuto nelle sue pretese di controllo, non solo ai fini di una progressiva laicizzazione dell'apparato pubblico, ma anche in favore di una libertà religiosa "speciale", confessionalmente orientata, in grado di ridare ossigeno ai vissuti di fede individuali e comunitari⁹⁰. Ed è da questa embrionale liberazione interna allo stesso campo musulmano che dipende la più generale liberazione di tutte le coscienze individuali e collettive, non solo religiose e musulmane.

In ogni caso, le trasformazioni della libertà religiosa nelle due sponde del Mediterraneo si sono reciprocamente condizionate.

La riva nord ha, infatti, risentito della stabilizzazione della presenza islamica e delle conseguenti reazioni "autoctone", tese a svuotare e diluire la tradizionale specialità della libertà religiosa dietro cui le nuove presenze confessionali avrebbero potuto trovare riparo. Nella sponda sud, invece, un più libero confronto con l'Europa e con i diritti "universali" ha provocato non già l'entropia ma un lento, difficile, autonomo affioramento di un diritto di libertà religiosa destinato ad acquistare nel tempo un proprio, specifico, spazio. In questo modo, pur tra le sofferenze del loro travagliatissimo svolgimento, le primavere arabe, a un decennio dall'11 Settembre, hanno rivelato una volontà di riscatto interna al mondo musulmano che sta giocando un ruolo molto importante nell'attenuazione degli stereotipi del nord nei confronti dell'islam.

⁸⁹ Sul concetto di istituzione inglobante e sulle successive soglie di "laicizzazione" attraverso cui esse possono passare cfr. **J. BAUBEROT**, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, Paris, 1990, pp. 33-48.

⁹⁰ Si veda, ad es., l'interpretazione anti-statalista della formula coranica *nessuna costrizione nella fede* data da Sayyid Qutb nel suo *Fi zilāl al-Qur'ān (All'ombra del Corano)*: "(N)el secolo ventesimo tale emancipazione umana è negata da ideologie arbitrarie e regimi ignobili, che impediscono a questo essere, pur onorato da Dio con la libertà di scelta quanto al credo, di nutrire il proprio animo figurandosi e organizzandosi la vita diversamente da come lo Stato gli dice di fare, prima orientandolo con vari mezzi e poi emanando leggi e norme", citato e tradotto da **I. ZILIO GRANDI**, *"Nessuna costrizione nella fede"*, cit., (nota 33), p. 1235.



La globalizzazione e l'intersezione tra islam e Occidente, in un momento di profonda trasformazione sia degli stati sia delle religioni parrebbe così aprire un nuovo spazio post-gregoriano per la libertà religiosa.

Per i Paesi islamici l'inculturazione dello stato attraverso un processo costituente endogeno nuovo e originale, non più del tutto sordo alle esigenze di autonomia della società civile, può favorire una maggiore distinzione tra apparato statale e religioso, come anche una crescente differenziazione tra un islam politico-culturale e un islam religioso-confessionale. Nella sponda sud, l'autonomia del campo religioso potrebbe derivare, di conseguenza, dal fallimento degli opposti processi di statualizzazione dell'islam e di islamizzazione dello stato. Invece, in Europa il ritorno della libertà religiosa alla funzione di espressione del pluralismo delle specifiche scelte confessionali parrebbe, invece, dipendere dalla crisi dell'assimilazione statualista in un contesto caratterizzato da una forte differenziazione religiosa, simbolicamente evidenziata da una stabile e importante presenza islamica. In questo caso il freno alla secolarizzazione della libertà religiosa coinciderebbe con il passaggio delle comunità musulmane dallo status di minoranze etniche a quello di minoranze religiose, a sua volta diretta conseguenza della trasformazione dei musulmani da "stranieri" a cittadini.

Nonostante la possibilità di una tutela "generica" e unitaria di tutte le libertà della coscienza, l'esperienza storica e la realtà sociale sconsigliano di rinunciare alla libertà religiosa come diritto autonomo e specificamente connotato. Il pluralismo difficilmente trarrebbe giovamento da una tale indistinzione. È per questo che il patto costituzionale del secondo dopoguerra conserva ancora tutta la sua attualità e sembra costituire, nonostante i limiti e le aporie⁹¹, l'unico orizzonte in grado di ottenere una mobilitazione realmente universale. È proprio questo patto, infatti, che garantisce, in un contesto pluralista, da un lato, l'autonomia dei singoli fedeli e dei gruppi religiosi dalle agende politiche secolari e, dall'altro lato, la libertà delle istituzioni pubbliche rispetto alle agende politiche confessionali. È in quest'ottica che va, allora, posta la questione della laicità, il solo principio in grado di custodire la specialità del fattore religioso, garanzia della distinzione e dell'autonomia degli ambiti propri degli stati e delle religioni. È su questo principio che si giocherà una fondamentale partita per tutte le religioni del Mediterraneo e

⁹¹ Cfr. qui, per tutti, T. ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003.



per i modelli di libertà religiosa sviluppatasi entro i suoi confini. Infatti, per quanto confessionalmente, culturalmente, politicamente e geograficamente determinata è proprio la più antica laicità – e non il moderno secularism – a conservare la memoria dell'alterità religiosa e di un'originaria "modestia" delle istituzioni statali. Solo questa laicità dialetticamente e geneticamente pluralista, in grado di assicurare l'incontro tra libertà (confessionale) di religione e diritto (statale) di libertà religiosa, potrà rispondere alle esigenze di una libertà religiosa mediterranea personalisticamente orientata⁹². Sulla metabolizzazione di questi principi si confronteranno, nei prossimi anni, le religioni e gli apparati pubblici del Mediterraneo, senza possibilità di rifugiarsi dietro sogni di opposti trionfi "religiosi" o "secolari" e da essa dipenderà la capacità di questa regione di far risuonare ancora una voce universale. Del resto, con l'iper-secolarizzazione⁹³ e, dunque, con il progressivo logoramento degli antichi legami che ancora connettevano sistemi giuridici secolari e tradizioni religiose di riferimento, la lotta per la "laicità" e la libertà religiosa dovrà necessariamente collocarsi a un livello più alto – e ampio – rispetto a quello degli spazi regionali dell'età moderna. Infatti, da una parte, tutti i sistemi politici dell'area tenderanno a convergere verso un paradigma comune, dall'altra, le religioni saranno costrette a spostare sul piano internazionale la difesa della propria autonomia e specialità facendo della libertà religiosa uno dei punti fondamentali del dialogo interreligioso.

Tutto ciò, naturalmente, a meno di non schiacciare l'esperienza religiosa sulla sua sola dimensione politica. In questo caso, però, la cecità del diritto verso la libertà religiosa o la trionfante religione inglobante dovranno accettare tutte le conseguenze della loro "vittoria".

⁹² Cfr., in questo senso, **M. EVANS**, *Advancing Freedom of Religion or Belief: Agendas for Change*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 5-14, e **S. FERRARI**, *State regulation of religion in the European democracies: the decline of the old pattern*, in *Religion and democracy in contemporary Europe*, cit., pp. 103-112

⁹³ Sull'"ultra-modernità secolarizzata" cfr. **J.-P. WILLAIME**, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris 2004, pp. 203-216.



Where religious freedom is heading: common paths on both sides of the Mediterranean

ABSTRACT

The paper aims to investigate the path of religious freedom on the two sides of the Mediterranean. Assuming the possibility of a synoptic history, the paper observes this synopsis from three different perspectives: historical, political and pluralistic. Taking the Declaration of Universal Human Rights as a common parameter for the two sides, the paper analyzes the contemporary process of politicization of the right of religious freedom both in Europe and in the MENA countries. Stressing the fact that the core of this right has to be individuated into the autonomy from the state of both (religious) individuals and communities, the paper advocates a defense of religious freedom as an autonomous and specific right, not completely merged with the generic protection of freedom of conscience and with the goals of the states. This kind of conflation, in fact, could subvert the fundamental distinction between religious and civil spheres, with harmful consequences for both the state and religious communities.